

خودشناسی و اهمیت آن در اشعار حسن زاده آملی

دکتر محمد مهدی پور*

دانشیار دانشگاه تبریز

محمدباقر بهادری**

دانشجوی دکتری دانشگاه تبریز

چکیده

علامه آملی از حکیمان عارفی است که مدارج علمی و عرفانی و مراتب حکمی و معنوی وی گره خوردگی و آمیختگی بلافصلی با موضوع معرفت نفس و خودشناسی دارد. به نظر وی مبحث نفس ناطقه انسانی، قلب جمیع معارف ذوقیه و قطب قاطبه مسایل حکمیه و محور استوار کل مطالب علوم عقلیه و نقلیه و اساس پایدار همه خیرات و سعادت‌ها است و معرفت آن اشرف معارف است و پس از معرفت حق سبحانه، هیچ موضوعی در حکمت متعالیه به پایه آن نمی‌رسد. به باور وی خودشناسی، نزدیک‌ترین و سهل‌الوصول‌ترین راهی است که به خداشناسی منجر می‌شود؛ در واقع انسان خود راهی است به سوی خدای خویش. بنابراین خودشناسی، شناختن راه سلوک است و مراتب این سلوک نیز همان مراتب وجودی انسان است که به مقام خلیفه‌اللهی و مرتبه فنا می‌انجامد. در تعبیری دیگر و بنا بر حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» از آن جایی که آدمی صورت علم عنایی حق است می‌تواند همه اسماء‌الله را در خود مشاهده کند و هر چه را که آشکار و نهان است در خود پیدا کند.

واژه‌های کلیدی: خداشناسی، خودشناسی، انسان، انفسی، آفاقی.

– تاریخ وصول: ۸۹/۶/۲۰ تأیید نهایی: ۹۰/۸۳/۱۰

*- h.akbaribeiragh@gmail.com

** - maryam4.asadian@gmail.com

مقدمه

انسان، موجودی نیست که کاوشهای کاوندگان و پژوهندگان پیشین و تحقیقات پردامنه محققان امروز و حتی فرداها درباره‌اش کافی باشد و مسئله انسان پژوهی را به فرجام رساند؛ چرا که «در میان موجودات جهان، هیچ موجودی به اندازه انسان مستعد و نیازمند تغییر نیست. انسان جزو جهان است ولی این جزء با همه جزءهای دیگر تفاوت‌هایی دارد. باید بگوییم پیچیدگی‌هایی دارد که از همه اجزای دیگر جهان بیشتر مستعد و نیازمند به تغییر و توجیه است. یک فلز هم یک شیء است. آهن و فولاد و طلا و نقره و گیاه هم از اجزای جهان هستند؛ ولی اینها چندان نیازمند به تغییر و توجیه نیستند که لازم باشد یک سلسله فرضیات، نظریات و طرحها برای شناخت آنها به کار برده شود، بنابراین کماکان انسان ناشناخته‌ترین موجود جهان است. با اینکه انسان خودش عامل شناخت اشیای دیگر است و اشیای بسیار دور از خود را شناخته است و احیاناً مدعی است که مجهولی در مورد آنها ندارد، در مورد نزدیک‌ترین موجودات به خودش، که خود همان عامل شناسایی یعنی انسان باشد، مجهولات زیادی دارد» (مطهری، ج ۳، ۱۳۷۸، ۴۷۳) بدین جهت است که هر کس بیشتر درباره انسان می‌اندیشد، بیشتر متعجب می‌شود و اذعان می‌کند که «انسان یک موجود عجیبی است. در جمیع طبقات موجودات و مخلوقات باری تعالی، هیچ موجودی مثل انسان نیست. حق تعالی او را با جمیع اوصاف و صفات مقدس خودش ایجاد کرده است و همه چیز در او هست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ۲۱۵).

مدعیان انسان‌شناسی کم نیستند. اما حقیقت انسان هنوز ناشناخته است. تنها لایه‌ها و سطوحی از شئون و جنبه‌های وجودی آدمی شناخته شده است آنهایی که به این لایه‌های معرفتی دست پیدا کرده‌اند، خیال می‌کنند که انسان را شناخته‌اند؛ اما انسان به معنای حقیقی جز ذات مقدس حق و آنهایی که ملهم‌اند به الهام او، کسی نمی‌شناسد. پس اینها یک شبحی از انسان، آن هم نه انسان، شبحی از حیوانیت انسان را شناخته‌اند و گمان کرده‌اند که انسان همین است (همان، ۱۰۴ و ۱۶۹).

گفته‌ها و نوشته‌ها و آثار بیانی و بنانی محققان و صاحب‌نظران جهان، درباره انسان، بسیار گسترده است؛ این گستردگی خود موجد برداشتها و دیدگاههای متفاوت و موجب سیمای متباینی از انسان شده و تعاریف متنوع و مختلف را از انسان پدید آورده است. هر منظومه معرفتی، به بعد یا ابعادی از وجود او و یا گروه خاصی از انسانها پرداخته و خود را از پردازش تفصیلی، معاف و معذور داشته است. ناسازگاری نظریه‌ها، نبود معرفت و داوری

کارآمد و همه‌جانبه، ناآگاهی از گذشته و آینده انسان (به عنوان موضوع)، انکار برخی شیوه‌ها و راه‌های انسان‌شناسی و معضلات معرفت‌شناختی، انسان و انسان‌شناسی را دچار بحران جدی کرده و رویکردها و مکاتب گوناگون انسان‌شناسی را پدید آورده است.

چون انسان در علوم و اندیشه‌های مختلف به گونه‌ای مستقیم یا غیر مستقیم بررسی شده و در عرفان، فلسفه، روان‌شناسی، پزشکی، جامعه‌شناسی، سیاست، اقتصاد و مانند اینها گوشه‌ای از حقایق واقعیت‌ها و مسایل مربوط به او به بحث گذاشته شده است، بنابراین رویکردهای متفاوتی نظیر انسان‌شناسی عرفانی، انسان‌شناسی دینی، انسان‌شناسی فلسفی و انسان‌شناسی تجربی و تاریخی به وجود آمده است که هر کدام از اینها، نگاهها و فرآیندهای خاصی دارند. «کارل یاسپرس» در تبیین تفاوت نوع نگاه متفکران به انسان و تأثیر آن در نتیجه حاصل از انسان‌شناسی می‌گوید: «انسان چیست؟ کالبدشناسی او را به عنوان جسم، روانشناسی به عنوان روح و جامعه‌شناسی به عنوان موجود اجتماعی مورد مطالعه قرار می‌دهد. ما انسان را به عنوان طبیعت می‌شناسیم همان‌گونه که طبیعت که طبیعت مخلوقات زنده دیگر را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. شناسایی ما از انسان به عنوان تاریخ نیز با بررسی انتقادی سنت، یا فهم غایباتی که بشر در افکار و اعمال خود دنبال می‌کند و با روشن‌نگری حوادث بر اساس انگیزه، موقعیتهای و واقعیات طبیعی است. مطالعه درباره نوع انسان انواع فراوانی از معرفت را به ما عرضه می‌کند اما معرفتی از انسان به عنوان کل ارایه نمی‌دهد» (نصری، ۱۳۷۵، ۴۸). به همین روی گروهی راه درست شناخت انسان را سیر و سلوک و دریافت شهودی دانسته و با تلاشهایی که از این طریق انجام داده‌اند به نوعی شناخت از انسان، که می‌توان آن را انسان‌شناسی عرفان نامید، دست یافته‌اند. جمعی دیگر از راه تعقل و اندیشه فلسفی به بررسی زوایای وجود انسان دست یازیده و او را از این منظر تحقیق کرده و نتیجه تلاش فکری خود را انسان‌شناسی فلسفی نامیده‌اند و سرانجام گروهی با استمداد از متون دینی و روش نقلی، در صدد شناخت انسان برآمده و انسان‌شناسی دینی را پایه‌گذاری کرده‌اند و برخی دیگر به بررسی مسأله با روش تجربی پرداخته و انسان تجربی را بنیان نهاده‌اند که به نوعی دربرگیرنده رشته‌های علوم انسانی است که ما به دلیل عدم انطباق هدف این نوشتار با آن جریانات از شرح و بسط آنها خودداری کرده و به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که این روشها به دستاوردها و محصولات فکری متناقضی منجر شده‌اند که سعادت بشر را رقم نمی‌زنند و او را از شأن متعالی و کبریایی خود محروم می‌نمایند و چالشهای وسیعی را به جای می‌گذارند.

مبنای بحث در این نوشتار تلفیقی از انسان‌شناسی دینی و فلسفی با گرایش معرفت‌شناختی است. نگارنده تلاش می‌کند بر این مبنا به واکاوی اندیشه‌های انسان‌شناسی در اشعار فیلسوف و عارف نامدار معاصر، علامه حسن‌زاده‌آملی بپردازد اما برای ورود به این بحث یک سیر اجمالی در اندیشه‌های انسان‌شناسی دیگر مکاتب فلسفی ضروری می‌نماید.

درآمدی بر اهمیت خودشناسی از دیدگاه فیلسوفان و عارفان مسلمان

شناخت درست انسان، شناخت درست حقایق عالم و آگاهی از هدف و مسیر درست زندگانی را در پی خواهد داشت. لذا باید حقیقتش را شهود کرد تا به شناخت خدا و معرفت مستخلف عنه رسید به همین دلیل است که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه» (آمدی، ۱۳۶۰، ۴۹۵) عجب دارم از کسی که خود را نمی‌شناسد چگونه پروردگارش را می‌شناسد. زیرا نسیان خویشتن با عصیان خدا و شناختنش با شناخت خدا همزاد است و من عرف نفسه عرف به (خوانساری، ۱۳۷۲، ج ۱، ۱۹۴) ناظر به این معناست.

خودشناسی از چنان فایده و شأنی برخوردار است که هیچ فیلسوف متأله و مسلمانی را نمی‌توان یافت که بدان نپردازد و از مهم بودن آن سخن نگوید. توجه حکمای اسلامی به فواید و اهمیت خودشناسی تبعی از توجه آنها به آیات قرآنی و متون و روایات دینی است. خودشناسی از آن جهت اهمیت مضاعف دارد که «مقدمه خداشناسی است مفاد من عرف نفسه عرف ربه، فقط برای انسان مترتب است نه دیگر مخلوقات و موجودات. یعنی نمی‌شود گفت: من عرف الحجر عرف ربه، هر چند که سنگ‌شناس خالق آن را هم می‌شناسد. زیرا چنین شناختی غیز از شناخت رب است که از شناخت انسان حاصل می‌شود و خداشناسی مختص شناخت انسان است. برای اینکه انسان خلیفه خداست نه سنگ و دیگر خلایق و خلیفه‌شناسی از آن جهت که خلیفه است به معرفت مستخلف‌عنه منجر می‌شود و این ویژگی غیر از انسان بر سایر مخلوقات شامل نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۷۰).

از نظر ابن‌عربی در «فصوص الحکم»، وصول به معرفت ربّ از راه معرفت نفس به دو روش میسر است: نخست این که شخص به خدا از طریق مخلوق (دلالت) می‌شود. یعنی فرد ابتدا به ویژگیهای سرشتی و خلقی خویش معرفت می‌یابد، آنگاه به شناخت حق از طریق نفی نواقص از او یا استناد کمالات به او، دست می‌یابد (ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ۸۱ و ۱). مرحوم شبر نیز در «مصباح الانوار» در این باره می‌گوید: «من عرف نفسه بصفات النقص عرف ربه بصفات الکمال، اذا النقص دالّ علی الحدوث فیلزم ملازمه الکمال للقدم» (شبر، بی تا، ج ۱، ۲۰۴). یعنی هر کس کاستی‌ها و معایب نفس خود را بشناسد، صفات کمالیه خدایش را می‌شناسد. زیرا در صورتی که نقص، بر حادث بودن چیزی دلالت کند، ملازمت کمال با قدم ضروری خواهد بود. این شیوه راهی است

که فیلسوفان و متکلمان در خداشناسی آن را می‌پیمایند. ابن عربی نتیجه این روش را سطح نازلی از معرفت می‌داند.

روش دوم نیز شناخت حق از طریق نفس است، اما در اینجا تأکید بر من (نفس) نیست. بلکه تأکید بر او (حق) است این نوع از شناخت حق، از راه تجلی مستقیم ذاتی حق بر نفس حاصل می‌شود. ابن عربی این شیوه را شیوه عارفان می‌داند و نتیجه آن را بالاترین نوع معرفت می‌شمارد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۸۱).

اگر انسان خود را بشناسد، در سایر علوم نیز نقش‌آفرین می‌شود؛ چون علوم مبتنی بر شناخت‌شناسی‌اند و آن شناختها هم بر پایه انسان‌شناسی و متکی به انسان است. دو بیت زیر از مولانا در تفریر همین معنا سروده شده است:

جان جمله علمها این است، این که بدانی من کیم در یوم دین
آن اصول دین بدانستی تو، لیک بنگر اندر اصل خود، گر هست نیک

(مولانا، ۱۳۷۴، ۴۵۷)

سخن علامه حسن‌زاده آملی نیز بیانگر همین نکته است آنجا که می‌گوید: «معرفت نفس ناطقه انسانی، قطب قاطبه معارف ذوقیه و محور جمیع مسایل علوم عقلیه و نقلیه و اساس همه خیرات و سعادات است. و به بیان مولانا امیرالمومنین علی علیه‌السلام «معرفة النفس انفع المعارف» معرفت نفس همان روان‌شناسی و خودشناسی است که اقرب طرق به ماورای طبیعت و صراط مستقیم خداشناسی است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ۱۳۲).

علامه طباطبایی در تبیین الزام عقلانی و منطقی خداشناسی که نتیجه خودشناسی است، بر این باور است که انسان باید در راه خودشناسی قدم بردارد چون خدای سبحان غایت و هدف آدمی است و انسان عاقل هم هدف را از یاد نمی‌برد. زیرا هر کس هدف را فراموش کند راه را از یاد می‌برد. پس اگر کسی خدای خود را فراموش کند، خود را هم فراموش می‌کند. وی اعتقاد دارد که انسان با این علم به نفس خود و به قوا و اطوار وجودی‌اش عارف می‌شود. وقتی انسان مشغول مطالعه و سیر در آیات نفس خود شود و ببیند که چگونه به پروردگار خویش احتیاج دارد و چطور در تمامی اطوار و همه شئون زندگی‌اش نیازمندیهایی دارد، آن‌گاه به حقیقت شگرفی بر می‌خورد و می‌بیند که نفسش به عظمت و کبریا و خلاصه وجود و حیات و علم و قدرت و شنوایی و بینایی و اراده و محبت دیگری بسته و مربوط است و جمیع صفات و افعال نفسش قطره‌ای از دریای بیکران و خوشه‌ای از خرمن بی‌پایان است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۶، ۲۷۰).

شمس تبریزی در مقالات خود در ترجیح معرفت نفس بر معارف و علوم دیگر پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و مشغول شدن به آنها را در حکم افتادن به چاه می‌داند و می‌گوید:

«تحصیل علم جهت لقمه دنیاوی چه می کنی؟ این رسن از بهر آن است که از چه برآیند، نه از بهر آن که از این چه به چاههای دگر فروروند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷، ۱۷۸). ملاصدرا هم مثل دیگر فلاسفه و حکما و عرفای اسلامی به تفصیل در این باره سخن گفته و اهمیت خودشناسی را مطرح کرده است. او معتقد است که به واسطه شناخت نفس انسانی اشیای دیگر نیز شناخته می گردد، و هر که بدان جاهل و بی خبر باشد، از همه چیز بی خبر و جاهل است. در لابه لای دُرر کلمات حضرت علی (ع) به این مضمون زیاد برمی خوریم. از آن جمله است این فقره از کلام ایشان که می فرمایند: «من عرف نفسه فقد انتهى الی غایت کل معرفه» (آمدی، ۱۳۶۰، ۷۰۷). یعنی هرکس خویشتن خویش را بشناسد، البته به منتها درجه هر معرفت و علمی رسیده است.

یا: «من عرف نفسه کان لغيره أعراف» (همان، ۶۸۰). یعنی هر کس خود را بشناسد البته دیگری را بهتر می شناسد. چون نفس انسانی مجموعه تمام موجودات است. لذا هر که آن را شناخت، تمام موجودات را شناخته است. بنا به نظر ملاصدرا اگر انسانها در نفوس خود تدبر و تفکر کنند و آن را بشناسند، هر آینه به واسطه معرفت و شناخت نفس، حقایق موجودات فانی و نابود شونده و موجودات باقی و پایدار را می شناسند و به واسطه آن حقیقت آسمانها و زمین را نیز می شناسند. وی بر این باور است که هر کس نفس خود را بشناسد، عالم را می شناسد، و هر که عالم را بشناسد به مقام مشاهده خداوند تبارک و تعالی می رسد و اضافه می کند که انسان با شناخت روح خود، عالم روحانی و بقای آن عالم را نیز می شناسد و با شناختن جسد و پیکر خود، عالم جسدی و نیز تلاشی و نابودی آن را می شناسد و به دنبال آن به شناخت پستی امور فانی و نابود شونده و برتری امور باقی و شایسته می رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ۲۴۴).

ارزش و اهمیت معرفت نفس از دیدگاه عرفای اسلام تا به حدی است که اگر انسان همه عمر خود را بدان مصروف دارد، سزاوار است چون همه معارف حقیقی در گرو آن و منوط به آن است. در مقالات شمس در مقام تأکید به این نکته معرفتی چنین می خوانیم: «این قدر عمر که تو را هست در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قدم عالم چه خرج می کنی؟ ای احمق! عمیق تویی؛ اگر عمیقی هست تویی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷، ۲۲۱). مولانا نیز در بیتی ضمن خطاب مشابهی، به آدمی تلنگر می زند و ضرورت خودشناسی و رجحان آن بر دیگر شناختها را به او متذکر می شود:

قیمت هر کاله می دانی که چیست قیمت خود را ندانی احمقی است

(مولانا، ۱۳۷۴، ۴۵۷)

امام محمد غزالی نیز بر این باور است که در اعماق وجود انسان، گوهری نهفته است که اگر انسان آن را نشناسد، در زندگی خود زیانکار و مغبون خواهد شد و به مصداق این حکمت از نهج البلاغه که می‌گوید: «من شغل نفسه بغير نفسه تحير في الظلمات و ارتبك في الهلكات» (دستی، ۱۳۸۳، ۲۰۸). در تاریکیها متحیر و سرگردان خواهد بود. «چون شرف و بزرگی دل آدمی از این جمله بدانستی، بدان که این گوهر عزیز را به تو داده‌اند و آنگاه وی را بر تو پوشیده‌اند، چون طلب وی نکنی و وی را ضایع کنی و از وی غافل باشی، غبنی و خسرانی عظیم باشد و جهد آن کن که دل خود را باز جویی و از میان مشغله دنیا بیرون آوری» (غزالی، ۱۳۱۹، ۳۸).

بوالعجب سړی ز پیر خویشان دارم به یاد گفت انسان معدن انواع گوهرهاستی

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ۱۷۴)

البته برخی حکمای متقدم مسلمان مانند فارابی درباره جایگاه انسان و انسان به کمال مطلوب رسیده، دیدگاهی ارائه کرده‌اند که در نگاه اول با نگرش معرفت‌شناختی عرفا متفاوت به نظر می‌رسد. این دیدگاه در شعر علامه حسن‌زاده آملی چنین منعکس شده است:

ز فارابی شنو از نکته‌یابی که این یک نکته می‌باشد کتابی
مر انسانی بر انسانها امام است که اندر فلسفه مردی تمام است

(همان، ۳۲۸)

به نظر می‌رسد که فارابی در ارائه این نظر میان فیلسوف و عارف مرزی قائل نشده و آن دو را یکی پنداشته است. به دیگر سخن، منظور او از فیلسوف تمامی که باید زمام رهبری انسانها را در دست داشته باشد، فیلسوفی است که فلسفه برای او ابزار معرفت و وسیله سلوک الی الله است. چنانکه ذکر گردید «کیستی انسان» و خود را شناختن از دغدغه‌های اساسی شاعران، بویژه شعرای حکیم و عارفی است که در سروده‌های خود بدان پرداخته‌اند. من کیستم و از چه منزلت و کرامتی برخوردارم و مبدأ و مقصدم کجاست و سرشت و سرنوشتم چیست و از چه ترکیب شده‌ام و چه تمایزی با دیگر مخلوقات دارم و سؤالات دیگر از این قبیل در شعر آنها جای گرفته و نگاه و نظر آنان را منعکس کرده است. حکیم و عارفی که این سؤالات را از خود نکند و جواب نگیرد به حکمت و عرفان نمی‌رسد و اوج نمی‌یابد و چراغ راه دیگران نمی‌شود. از این روست که هر سالک و حکیمی خود را از توجه بدان ناگزیر می‌بیند و این سؤال مهم را از خود می‌کند تا با دریافت پاسخ درست به شأن و مرتبه در خور خود پای گذارد و در برج کمال متأللی شود. لذا در زیر خودشناسی از دیدگاه برخی شاعران سنت‌گرای معاصر بررسی می‌شود.

اهمیت خودشناسی در شعر استاد حسن زاده آملی

در آثار منظوم و منثور علامه حسن زاده آملی در سطح بسیار گسترده به اهمیت خودشناسی برمی خوریم. او این موضوع را شکافته و به زیبایی و شیوایی تبیین کرده است. وی در زمینه معرفت نفس کتابهای متعددی نگاشته و بتفصیل در این مهم اندیشیده و سخن گفته است. به عنوان مثال می توان از کتابهای گران سنگ «عیون نفس»، «دروس معرفت نفس»، «گنجینه گوهر روان» و «ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم» نام برد. او با ادله علمی و معرفتی و ذوقیات عرفانی خود به تبیین آن اهتمام ورزیده است. اگر ایشان را یکی از محققان سرآمد این موضوع در دوره معاصر بنامیم، حرفی به گزاف نگفته ایم. اما از آنجایی که نوشته ها و آثار وی در این زمینه بسیار گسترده است و حتی ارائه گزیده ای اندک از آنها نیز در این مقال نمی گنجد، لذا به اشارت کوتاه و نقل مختصر نظرها و گفته های ایشان بسنده می کنیم و مخاطبان را به کتابهای وی رهنمون می شویم.

علامه آملی از حکیمان عارفی است که مدارج علمی و عرفانی و مراتب حکمی و معنوی وی گره خوردگی و آمیختگی بلافصلی با موضوع معرفت نفس و خودشناسی دارد. به نظر وی «مبحث نفس ناطقه انسانی، قلب جمیع معارف ذوقیه و قطب قاطبه مسایل حکمیه و محور استوار کل مطالب علوم عقلیه و نقلیه و اساس پایدار همه خیرات و سعادتها است و معرفت آن اشرف معارف است و پس از معرف حق سبحانه، هیچ موضوعی در حکمت متعالیه به پایه آن نمی رسد» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ۳۷).

از این روست که وی در جای جای دیوانش هم بدین مهم می پردازد و در قصاید و مثنوی هایش از خودشناسی سخن می گوید؛ چنانکه:

من کیم تا که بگویم که منم؟	من چرا بی خبر از خویشتم
کیست تا کو بنماید وطنم؟	من بدینجا ز چه رو آمده ام
چیست مرگ من و قبر و کفنم؟	آخر الامر کجا خواهم شد
چیست این الفت جانم به تنم؟	باز از خویشتن اندر عجبم
گاه پیرایه در عدنم	گاه صد بار فروتر ز خزف

(حسن زاده آملی، ۱۳۷۷، ۱۱۶)

مضمون این قصیده، مبین اولین گام در مسیر خودشناسی است. یعنی آنجا که شخص به اصل مسئله پی برده و متوجه شده است که خود را چنان که هست نمی شناسد. به همین دلیل از خود می پرسد: اصلاً من کی هستم؟ من نمی دانم به کجا خواهم رفت؟ تعجب می کنم از این که چرا جانم مألوف تنم است و بدان مهر می ورزد در حالی که سنخیتی میان آن دو نمی بینم؟

نمی‌دانم که چرا زمانی با همه همدم و همصحبتم و زمانی انسانم و زمانی دیگر حیوانم؟ و چرا گاهی فرشته‌ام و گاهی شیطان؟ گاهی عروج و صعود می‌کنم و گاهی سقوط و نزول؟ راز این فراز و فرودها را نمی‌دانم و سر از حالات و مراتب گوناگون خود در نمی‌آورم؟ شاعر عارف در ابیات زیر نیز به طرح مشکل می‌پردازد:

ای دوستان مهربان من کیستم من کیستم؟	ای هم‌رهان کاروان من کیستم من کیستم؟
این درس و بحث و مدرسه افزود بر من وسوسه	در انسجام جسم و جان من کیستم من کیستم؟
ای آسمان و ای زمین ای آفتاب آتشین	ای ماه و ای ستارگان من کیستم من کیستم؟
ای صاحب دار وجود ای از تو هر بود و نمود	در این جهان بی‌کران من کیستم من کیستم؟

(همان، ۱۱۵)

در این ابیات نیز حکیم دانشمند و سخن‌سرای عارف، نه از روی جهل، بلکه از سر دانایی و حیرت و در عین حال در مقام تعجب از عظمت و بزرگی انسان، از چیستی و کیستی او می‌پرسد و اعتراف می‌کند که علوم و مباحث مدرسه‌ای او را به مقصود نمی‌رساند. از این روی، برای کشف حجاب و رسیدن به جواب، به مصداق حکمت «الغریقُ یتشَبَّثُ بِکَلِّ حَشِیشٍ» از زمین و آسمان کمک می‌طلبد و ماه و ستارگان و خورشید را به مدد می‌خواند، اما در نهایت دست به دامن پروردگارش می‌شود و در طریق معرفت از او مدد می‌جوید. او می‌داند، کسی که بهترین راه برای رسیدن به حقایق هستی، آدم‌خوانی و ورق زدن تکوینی انفسی خویشتن است: «هر که نفس خود را شناخت، عالم خلقت را خواهد شناخت و هر که عالم آفرینش را شناخت، خداوند را شناخته است؛ به وسیله شناخت نفس انسان می‌تواند عوالم روحانی و مجرد از ماده را بشناسد. هر کس که نفس خود را بشناسد، می‌داند که چگونه باید آن را اداره کند و هر که بتواند نفس را تربیت و رهبری کند می‌تواند عوالم را رهبری کند» (ملا صدرا، ۱۳۶۴، ۱۳۲-۱۳۱). بدین جهت است که آدم‌خوان و عالم‌خوان کردن انسان، روش قرآن کریم، روایات و حکمت و عرفان است. هر انسانی در همه حالات خود با این دو کتاب تکوینی در ارتباط است. برخلاف قرآن تدوینی (کتاب آسمانی) که انسان نمی‌تواند پیوسته در حال قرائت آن باشد و نسبت به دو کتاب تکوینی (آفاقی و انفسی) کمتر مورد قرائت قرار می‌گیرد، کتاب‌های تکوینی همواره در پیش روی همگان قرار دارد و هر لحظه انسان می‌تواند به قرائت کتاب وجود خویش و عالم بپردازد.

وی در ابیات زیر نیز از چیستی نطفه و صورت سؤال می‌کند و می‌گوید که من تنها از شکل و صورت متحیر نیستم، بلکه به هر چه می‌نگرم، سرگردان‌تر می‌شوم. او باز در نهایت از ناپیدایی اسرارش و از خودشناسی، به درگاه خداوند پناه می‌برد و استغاثه می‌کند:

چيست نطفه چيست صورت كيست صورت آفرين؟
 ني كه تنها صورت من موجب حيرت بود
 گاه مرغ جانم از بند تنم آيد برون
 هين منم گوينده يا گوينده باشد ديگري
 كيستم يارب كه ز سر من ندارم آگهي

صورتی از آب یارب این چه معماستی؟
 هر چه را می بنگرم آن نیز حیرت‌زاستی
 کی مرا در وصف آنچه بیندش یاراستی
 از سرانصاف گویی دیگری گویاستی
 زین مصیبت دایمم فریاد واویلاستی

(حسن‌زاده، ۱۳۷۷، ۱۷۸)

در موضع دیگری از سخن، مخاطب کلام او در طرح این پرسش بزرگ هستی‌شناختی، نه خود او، بلکه دیگران‌اند. در واقع خطاب او متوجه نوع انسان است، نه یک شخص یا گروه مشخص. تغییر خطاب از خود به عنوان یک مصداق مشخص، به همه انسانها و توجه از جزء به کل برای تفهیم این مطلب است که این ابهام، این سؤال و این مشکل یعنی ضرورت توجه به خودشناسی یک ضرورت همگانی برای نوع آدمی است و مختص عارف و فیلسوف و حکیم نیست. از این رو به انسان خطاب می‌کند که ای انسان بیندیش و ببین کیستی و از کجا آمده‌ای و در کجا بودی و کجا را می‌خواهی؟ و اگر بخواهی خود و جهان را بشناسی و فلسفه آمدنها و رفتنها و هدف آفرینش را بدانی، باید چشم دلت را باز کنی و با آن بنگری. یعنی تا دلت را لایق درک معانی و معارف نکنی، مرتبه و شأن قدسی انسان را هم در نمی‌یابی

فکری بکن بنگر که ای و ز کجایی هم از کجا بودی و می‌خواهی کجا را

(همان، ۱۵)

چشم دلت باز کن و می‌نگر
 در ابد خویش بیندیش ای
 دل‌کندم دم‌به‌دمم این ندا
 کاین چه نهان است و چه غوغاستی؟
 آنکه فرو رفته به دنیاستی
 کیستی و بهر چه اینجاستی؟

(همان، ۱۵۳)

در ابیات زیر نیز برای همه طرح مشکل می‌کند و برای اینکه ارزش خودشناسی را بیشتر نمایان سازد و بدان تأکید ورزد، به همه نهیب می‌زند و به خرد و کلان عتاب می‌کند و از غفلت آنها متعجب می‌شود و می‌گوید: چرا همه در خواب غفلتند و کسی از خود نمی‌پرسد که من کیستم و برای چه آمده‌ام و چرا راه دنیا را پیش گرفته‌ام و متوجه شأن حقیقی خود نیستم؟

همه در خواب غفلتند همی
 در شگفتم ز مرد وزن یکسر
 کس نگوید که کیستم آخر
 از صغار و کسبار یعنی چه؟
 همه مست و خمار یعنی چه؟
 اندر این روزگار یعنی چه؟

(همان، ۱۴۵)

وی در لابه‌لای یکی از آثار منثور خود به همه این سؤالات که در واقع یک سؤال بیش نیست، یک جواب کلی و اجمالی و در عین حال ساده و همه‌فهم می‌دهد و آن این است که «اگر آدمی می‌خورد و می‌خوابد و شهوت به کار می‌برد بهیچ‌وجه است و اگر علاوه بر این سه امر، ضرر و آسیب و آزار به خلق خدا دارد، سبع است و اگر می‌خورد و می‌خوابد و شهوت می‌راند و حيله و مکر و تزویر و خلاف ... می‌کند شیطان است. اگر می‌خورد و می‌خوابد و شهوت می‌راند، ولی صفات سبعی و شیطانی ندارد، ملک است و اگر علاوه بر مقام ملکی به سوی معارف و ادراک حقایق عوالم وجود و سیر در آنها و سیر الی الله و فی الله گرایش دارد، انسان است» (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۱) نیز در بیت زیر همین جواب اجمالی و دم‌دستی به زبان دیگر بیان شده است:

آدمی، گر ادب‌آموز و ابداندوزی ورنه یک جانوری نیست، چو تو جانوری

(حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۷، ۲۰۸)

آری به دلالت مفهوم آیه «فألهمها فجورها و تقویها» (شمس/۸)، در انسان هم استعداد کمال و پیشرفت در خوبی‌ها نهاده شده و هم استعداد غور و توغل در بدیها و نارواییها. «در حقیقت انسان از دیدگاه اسلام موجودی غریزی- فطری است. چنانچه غرایز بر او حاکمیت پیدا کند، به سوی حیوانیت کشیده خواهد شد و اگر فطرتش بر او حکمرانی کند به سوی کمال و قرب الهی راه خواهد سپرد» (فرزانه، ۱۳۸۴، ۷۰). عدم غفلت از توجه به ساحت‌های مختلف و متفاوت وجود انسان از امتیازات انسان‌شناسی دینی است. در قاموس اندیشه‌دینی، انسان در ارتباط تنگاتنگ ساحت‌های مختلف وجودی‌اش شناخته می‌شود. «در این بینش، گذشته، حال و آینده انسان؛ ساحت‌های جسم و جان و ابعاد مادی و معنوی، بینش‌گرایی و کنش وی و ارتباط آنها و تأثیر و تأثر هر یک بر دیگری مورد توجه قرار می‌گیرد اما در انسان‌شناسی تجربی و فلسفی، یا از ارتباط این ساحت‌ها با یکدیگر غفلت می‌شود یا بدین گستردگی مورد توجه قرار نمی‌گیرد» (رجبی، ۱۳۸۴، ۳۷).

بیت بالا مفهوم چندساحتی بودن انسان را به زبان ساده و عامه‌فهم بیان کرده است. تردیدی نیست که میل به بدی در وجود انسان، مقتضای جنبه مادی و ناسوتی اوست و به قول شاعر این امیال به سائقه حسیض رجس نفس در آدمی پدیدار می‌شود:

مرغ جان را از حسیض رجس نفست کن رها زانکه جایش اوج قدس سدره و طوباستی

(حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۷، ۱۷۴)

در مقابل، گرایش به نیکی و کمال، ریشه در جنبه‌های روحی و معنوی آدمی دارد. پس مطابق نگرش الهی، انسان دو جنبه متفاوت و متضاد دارد. تفاوت و تضاد این دو جنبه، هم در

خمیرمایه و سرشت آفرینش است و هم در نوع تغذیه و منبع آن و همچنین به تبع این دو در گرایش‌ها و خواسته‌ها:

طعام روح انسان است قرآن	طعام تن بود از آب و از نان
نگر در سوره رحمان که انسان	بود در بین دو تعلیم رحمان

(همان، ۲۹۱)

بر این اساس انسان، عصار، خلقت است. چون هر مخلوقی از مخلوقات خداوند به ناگزیر یا مادی است و یا معنوی، یا برین است یا فرودین، اما انسان هم برین است و هم فرودین، هم زمینی است و هم آسمانی:

چو در عالم زمین و آسمانی ست	مر آدم را عیانی و نهانی ست
نهان تو مثال آسمان است	عیان تو زمین زیر آن است
عیان تو نمودی از نهان است	نهان تو جهان بیکران است

(همان، ۳۱۷)

از دیدگاه افلاطون، «انسان زبده وجود و نخبه عالم امکان و خود عالم صغیر است؛ عقلی است که در روحی قرار گرفته و اسیر زندان تن شده» (فروغی، ۱۳۷۲، ج ۱، ۳۳). ارسطو نیز این مضمون والا را بدین صورت بیان می‌کند که «در وجود انسان عقلی هست که کاملاً فعال و مجرد از ماده است و با او علاقه ندارد و از خارج یعنی عالم ملکوت آمده و قوای نفس منفعل را از اثر فعالیت خود ظهور و بروز می‌دهد و به واسطه او انسان مقامی میان حیوانیت و الوهیت دریافته است و او باقی و ابدی است» (همان، ج ۱، ۵۵). از همین روی انسان نقش حد واسط مابین عالم برین و فرودین را بازی می‌کند. به دیگر سخن او نسبت به موجودات مادی، کل و هدف محسوب می‌شود اما خود در عین حال به سوی کل و هدفی بالاتر در حرکت است:

چو حیوان مرکز دور نبات است	مر حیوان را به انسان التفات است
بود انسان به دور عقل دایر	که حق مطلق است و نور قاهر
شده اطلاق عقل اندر رسائل	به حق سبحانه اندر اوائل
بلی طبع نظام کل بر این است	که هر کلی به جزء خود چنین است

(حسن زاده آملی، ۱۳۷۷، ۳۴۳)

یا:

جمله اشیا مظهر اسما آدم، آدمی	مظهر و مجلای خاص علم الاسماستی
-------------------------------	--------------------------------

(همان، ۱۷۴)

شاید به دلیل بهره‌مندی کامل انسان از دو بعد متفاوت وجودی مادی و معنوی، وی مخلوق بالقوه کامل و جامع و به تعبیری اشرف مخلوقات است؛ «براساس باورهای عرفانی وجود و

هستی متمایز و دو بعدی انسان، هدف نهایی آفرینش، محور و خلاصه وجود و هستی هر دو عالم، نسخه جامعه و کون جامع است» (کوپا، ۱۳۸۵، ۱۲۹).

لوحش الله ز سرسبحانی
عقل ماتست و نفس حیرانا
صورتی می دهد به ماء مهین
کون جامع شود در اکوانا

(همان، ۱۷۴)

برخی متفکران غربی به دلیل داشتن تلقی صرفاً مادی و فرودین از انسان، به بیراهه رفته و تنها بديهی‌های و کاستی‌های او را دیده‌اند. این گروه از اندیشمندان، وجود انسان را یکسره زشتی و خودخواهی و منفعت‌طلبی پنداشته‌اند و درست به همین دلیل است که هابز عقیده دارد «انسان، دشمن انسان است و این عبارت از هابز معروف است که انسان برای انسان گرگ است (این عبارت به زبان لاتین چنین است: homo homini lupus) هر کس هرچه می‌خواهد برای خود می‌خواهد و به ضرر دیگری می‌خواهد. بنابراین همه با همه در جنگ خواهند بود و هر که نیرویش بیشتر است، پیش می‌برد» (فروغی، ۱۳۷۲، ج ۱، ۲). نیز برخی از منش‌گرایان مانند «لورنتز» معتقد است که انسان فطرتاً شرور است. به این معنا که با نیاز به پرخاشگری بر ضد هم‌نوعان خود به دنیا می‌آید (ر.ک. رجبی، ۱۳۸۴، ۱۴۵). باز از این قبیل است دیدگاه ولتر که معتقد است: «هیچ اصول فطری اخلاقی در انسان وجود ندارد» (حلبی، ۱۳۷۷، ۱۴۹). اینان انسان را ذاتاً خبیث و بدسرشت می‌دانند و وجود هر گونه جوهر الهی و روحانی را در ذات او منکرند. از نظر ولتر «اصطلاحاتی چون جوهر روحانی، کلماتی هستند که سرپوش نادانی ما قرار می‌گیرند. یونانیان میان نفس مدرکه و نفس ناطقه فرق می‌گذاشتند ولی اولی یقیناً وجود ندارد و چیزی جز حرکت اندامهای شما نیست و عقل انسان نمی‌تواند هیچ گونه برهان قانع‌کننده برای وجود، روحی بالاتر از ارواح پست که در جانداران یافت می‌شود، بیابد» (همان، ۱۴۴). استاد حسن‌زاده آملی این خصلت درندگی و گرگ‌منشی را، نه از صفات نوع انسان، بلکه از خصوصیات دنیاداران و دنیاطلبان می‌داند:

اهل دنیا همیشه در جنگند
این ستیزد چو گرگ با آنا
جنگشان از برای سنگ و گلست
داد از مردمان نادانا
آخر الامر بگذرند همه
مانده سنگ و گل بیابانا

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ۲۴۴)

حتی متفکری مثل شوپنهاور که صرفاً مادی نمی‌اندیشید و به وجود عقل و عشق نیز در جهان قائل بود و بالاتر از این به نوعی نگرش شبه عرفانی نیز رسیده بود، چنین دیدگاه بدبینانه‌ای داشت. وی بر این باور بود که «اصل و حقیقت جهان اراده و نفس است و علم و عقل فرع و عرض می‌باشند و نفس بر عقل غالب است. اراده مطلق واحد چون به عالم تکثر آمده و به صورت افراد تصور شده است، بنیادش مهر هستی است و یگانه چیزی که می‌خواهد این است

که باشد و بماند و این خواهانی نه حدی دارد و نه شرطی. پس ناچار به صورت خودپرستی و خودخواهی درمی‌آید و خودخواهی هر فردی با خودخواهی فردهای دیگر معارضه می‌کند. این است که جهان، جهان کشمکش و تنازع است. همه موجودات آکل و ماکول یکدیگرند. حس و شعور هم برای این به ظهور می‌رسد که لوازم خودخواهی به خوبی فراهم و عمل به مقتضای آن به درستی انجام شود. قوه تعقل و تدبیر هم که پیش می‌آید، همه به مصرف حيله و خدعه و دسیسه و فریب و دروغ می‌رسد» (فروغی، ۱۳۷۲، ج ۳، ۹۱). تردیدی نیست که خودخواهی، خدعه، دروغ و نیرنگ و سایر رذایل را، با تفاوت در شدت و ضعف، در بسیاری از انسانها می‌بینیم. اما در مقابل، وجود فضایی مانند عشق، ایمان، ایثار، نوع دوستی و امثال آن را نیز نمی‌توان انکار کرد. پس باید گفت که کسانی که صرفاً بدیهای انسان را می‌بینند و بر اساس آن قضاوت می‌کنند، در مورد او نگاه تک‌بعدی دارند و تنها یک روی سکه را دیده‌اند؛ آن هم پشت سکه نه روی سکه را، زیرا بدی‌های آدمی ناشی از نفس حیوانی اوست و نیکی‌هایش برخاسته از سرشت الهی و انسانی وی و نفس حیوانی فرع بر فطرت الهی آدمی است:

بیا ای خواجه خود را نیک بشناس	که انسانی به سیرت یا که نسناس
به سیرت ار پلیدی چون یزیدی	چه سودی گر به صورت یا یزیدی
نمی‌دانی که در تبلی السرائر	شود هر باطن آنجا عین ظاهر
حجابت شد در اینجا حکم ظاهر	در آنجا حکم باطن هست قاهر
اگر کشف غطا گردد عطایت	دو جایت می‌شود یک جا برایت
زدین خود بهشت و دوزخی تو	سزاوار سزای برزخی تو
تو هم کشت خودی هم کشتزارت	هر آنچه کشته‌ای آید به کارت

(حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۷، ۳۳۵)

علامه در ادامه مثنوی به یکی از بطون معانی " مالک یوم الدین " اشاره می‌کند. یعنی هر کسی در ظرف ظهور حقایق درونی‌اش این نکته را درمی‌یابد که آنچه در مزرعه وجود خویش کشته بود، خودش بود. به عبارت دیگر هر کسی نمودار و آیت دین و جزای خویش است؛ هر چند که می‌پنداشت آنچه که کرده و هر حرفی که زده است پر زده و رفته است و معلوم نیست که کجا رفته باشد، ولی با کشف غطا می‌بیند آنچه را که طایر و پرنده‌ای تصور می‌کرد، الان گردن‌گیر او شده و ملازم وجودی وی است:

جزا نفس عمل باشد به قرآن	به عرفان و به وجدان و به برهان
بلی علم است که انسان ساز باشد	مرو را هم عمل دمساز باشد
چو علمند و عمل بانی انسان	هر آنکس هر چه خود را ساخت هست آن

(حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۷، ۳۳۵)

در بیتی دیگر وی همین مضمون را به شکلی دیگر پرورده و می‌گوید که پیری انسان چیزی جز محصول دوره جوانی او نیست:

کند احوال هر پیری حکایت
ز اوصاف جوانیش برایت
(همان، ۳۴۹)

دوزخی، دوزخ را از دنیا می‌برد و بهشتی نیز بهشت را و به بیانی دیگر بهشت و دوزخ در انسانند. صورت هر انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است که «الدنیا مزرعه الاخره» بدین گواه است. علامه در این ابیات انسان را جز علم و عمل چیزی نمی‌داند و معتقد است که این دو، با نفس، اتحاد وجودی می‌یابند و انسان در واقع همان ادراک است و آنچه کسب کرده است، همان است و احوال و اطوار او در هر مرحله و منزل و در هر عالم، همه انحای ادراکات اوست و خود مزرع و مزرعه خود است و همه این امور از اتحاد نفس با مدرکات اوست، خواه از علم باشد و خواه از عمل. اینکه آدمی برساخته اعمال خویش است، در سطوح مختلف معنایی، دلالت خاص خود را دارد. برخی اندیشمندان غربی نیز - هرچند در سطحی پایین‌تر و مادی‌گرایانه‌تر - به این باور رسیده‌اند؛ چنانکه ژان پل سارتر از نامداران مکتب اگزیستانسیالیسم می‌گوید: «آدمی جز عمل چیزی نیست؛ بشر وجود ندارد مگر در حدی که طرح‌های خود را تحقق بخشد. بنابراین آدمی جز یک سلسله عمل و اقدام نیست؛ دستگاه‌ها و مجموعه روابطی است که این اقدام‌ها را به وجود می‌آورد. در انسان انبوهی از استعدادها، ذوق‌ها و امکان‌های به کار نیفتاده و ماندنی وجود دارد که ارزش زندگی او بسته به آنهاست» (سارتر، ۱۳۵۶: ۸۷).

فنا یا بقای انسان نکته‌ای کلیدی در خودشناسی

باقی بودن یا فناپذیری انسان از جمله مسائلی است که پی بردن به آن در مسیر خودشناسی بسی راه‌گشاست و برداشت پوچ‌گرایانه یا هدفمند از زندگی و جهان در گرو آن است. در ابیات زیر همین بحث انسان‌شناختی و جهان‌شناختی مطرح شده است.

بقارا گر نه اصلی پایدار است	چرا دهری گریزان از بوار است
چرا از ترس ضعف و بیم مردن	همی جوع البقر دارد به خوردن
به پندارش اگر هستی به باد است	چرا حب بقایش در نهاد است
اگر حب بقایش ناپسند است	چرا از فکر مرگش در گزند است
غرض این منطق دهری دون است	چو فکر سرنگونش واژگون است
که باشد زیستن از بهر خوردن	به کون سگ بدن بهتر ز مردن

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷: ۲۷۹)

افلاطون بر این باور بود که نفس یا روح انسان باقی است (رک. فروغی، ۱۳۷۲، ج ۱، ۳۳). اما باور ارسطو با او متفاوت است؛ از نظر ارسطو «در وجود انسان عقلی هست که چیزی جز وجود اوست و این عقل در اتصال به عقل کل و غایت غایبات باقی و ابدی می‌شود. بنابراین آنچه باقی است چیزی غیر از نفس یا روح آدمی است» (همان، ۵۵). «در مورد بقای روح به نظر می‌رسد که ابن‌رشد ارسطو را از نزدیک پیروی می‌کند و می‌گوید که روح باقی نیست، بلکه عقل (nous) باقی است اما این امر باعث بقای شخص نمی‌شود، زیرا عقلی که در اشخاص مختلف تظاهر می‌کند یکی بیش نیست» (راسل، ۱۳۵۳، ۲۲۲). ابن‌رشد نفوذ انکارناپذیری در اروپا داشته است شاید به همین دلیل متفکرانی که در اروپا منکر بقای روح بودند، «ابن‌رشدی» نامیده می‌شدند (رک. همان، ۲۲۳).

علامه حسن‌زاده آملی به عنوان یک شاعر عارف و فیلسوف و به عنوان یک صاحب‌نظر در مسائل دینی، با دلایل بطلان عقیده منکران معاد آشنایی کامل دارد با وجود این، چنانکه در ابیات فوق می‌بینیم، او ترجیح می‌دهد که در مقام محاجّه با آنان منطق خود را به طنز و ریشخند بیامیزد تا اگر هم طرف مقابل اهل اندیشه و تفکر نباشد با لحنی قاطع، نیشدار و شدید شوکی بر او وارد کند، تا شاید بدین وسیله موجبات بیداریشان را فراهم بیاورد. البته همین طنز او نیز آمیخته به برهان منطقی و عقلی است؛ به جهت این که می‌گوید: گریزان بودن دهری از نابودی، خود دالّ بر این است که او در درون خود بالفطره درمی‌یابد که موجودی جاوید و ابدی است و برای بقا آفریده شده است. برخی از آیات قرآن کریم نیز ضمن نقل شبهات منکران معاد به اقامه دلیل در اثبات معاد می‌پردازد. از این قبیل است آیه زیر که می‌فرماید: «و قالو اذ ظللنا فی الأرض أنّنا فی خلق جدید بل هم بلقاء ربّهم کافرون قل یتوقّاکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم ترجعون» (انعام/ ۹۳). و کافران گفتند: آیا آنگاه که ما در زمین ناپدید شدیم، به راستی آفرینشی دوباره خواهیم یافت؛ بلکه آنان دیدار با خداوندگارشان را انکار می‌کنند. بگو فرشته مرگ که بر شما گمارده شده، شما را به تمام و کمال دریافت می‌کند سپس به سوی خداوندگارتان بازخواهید گشت. از این بیان چنین برمی‌آید که آنچه فرشته مرگ به طور کامل دریافت می‌کند و به سوی پروردگارش عودت می‌دهد، خود انسان و هویت حقیقی یا همان روح اوست، نه چیزی غیر از او، که مدتی در کنار او و در اختیار او باشد. تردیدی نیست که «جسم پس از مرگ و پیش از مرگ در اختیار ما و در بین ماست و فرشته وحی آن را دریافت نمی‌کند. نکته شایان توجه در این آیه این است که خداوند پندار منکران معاد را که می‌پندارند انسان همان جسم اوست، و با مرگ متلاشی شده و

ذرات آن در زمین ناپدید می‌شوند، نادرست دانسته و می‌فرماید: حقیقت و هویت واقعی شما چیز دیگری است که به تمام و کمال به وسیله فرشته مرگ دریافت می‌شود و با مرگ و متلاشی شدن جسم، نابود شدنی نیست و مستقل از جسم به زندگی خود ادامه می‌دهد» (رجبی، ۱۳۸۴، ۱۰۸).

عبدالرحمن بدوی در رساله‌ای تحت عنوان «معرفه النفس الناطقه و احوالها» در اثبات جاودانگی انسان و رد عقاید منکران معاد، یک برهان منطقی و در عین حال محسوس و ملموس ارائه کرده و می‌گوید: «ای انسان عاقل، نیک بیندیش که امروز نفس تو همان چیزی است که در تمامی عمرت موجود بود. حتی بسیاری از حالاتی که بر تو گذشت را به یاد می‌آوری؛ پس در این صورت تو ثابت و مستمر هستی و شکی در آن نیست و حال آنکه بدن و اجزاء آن ثبوت همیشگی ندارند بلکه همواره در حال تحلیل رفتن و نقصان هستند و لذا نیاز به غذا دارند تا این تحلیل رفتنها و یا نقصان را جبران کنند... پس خودت را می‌یابی که در مدت بیست سال هیچ جزئی از اجزاء بدن تو باقی نمی‌ماند و حال آنکه تو به بقای نفس خودت در این مدت آگاهی داری، بلکه به باقی بودن خودت در تمام عمر نیز آگاهی داری. پس ذات تو مغایر با این بدن و اجزای ظاهری و باطنی آن است» (ابراهیمیان، ۱۳۸۱، ۱۴۶-۱۴۵).

رابطه انسان‌شناسی با هستی‌شناسی و خداشناسی

چون انسان را جزوی از مجموعه این عالم می‌یابیم و در این مجموعه می‌بینیم، بنابراین شناخت صحیح او بدون کسب یک شناخت هر چند کلی و اجمالی از این مجموعه، امکان‌پذیر نخواهد بود. از جمله بهترین راههای شناخت یک موضوع، بررسی دیدگاههای بحث‌برانگیز و توجه و تأمل در نظرات موافق و مخالف ارائه شده در خصوص آن دیدگاهها است؛ شکی نیست که دیدگاه سوفسطائیان و شکاکان از جمله مباحث بحث‌برانگیز و مورد مناقشه درباره عالم هستی است:

گفت سوفسطایی حق‌ناشناس دار دنیا را نمی‌باشد اساس

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ۱۹۰)

«بعضی از سوفسطائیان می‌گفتند حقیقتی در کار نیست و هرچه هست وهم و پندار و عدم هستی‌نماست» (فروغی، ۱۳۷۲، ۲۳۸). در یونان باستان از همان آغاز پیدایش تفکر فلسفی، مکتب‌هایی پیدا شدند که به انکار مطلق یا جزم مطلق یا شک مطلق گرایش داشتند. البته با ظهور اسلام و افول تمدن و تفکر یونانی هر سه مکتب به تدریج کمرنگ شده و از بین رفتند.

ابن سینا برای درمان این بیماری فکری، راهی پیشنهاد کرده و می‌گوید: «آتشی را برافروزید و به آنان بگویید که وارد آن شوند. اگر از ورود به آن خودداری کردند و از آن فاصله گرفتند، به آنان بگویید چرا از آتش می‌گریزد در حالی که بود و نبود آتش برای شما یکسان است و یا آنها را با شلاق بزیند، اگر اظهار ناراحتی کردند، بگویید که خوب یا عدم خوب یا درد و عدم آن در نظر شما یکسان است» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸، ۵۶).

البته دسته‌ای دیگر از شکاکان معتدل‌تر می‌اندیشیدند. آنان هرچند دنیا را خالی از اصل و اساس نمی‌پنداشتند اما در عین حال امکان شناخت درست را نیز نفی نمی‌کردند. دلیلی که آنها برای اثبات این مدعا اقامه می‌کردند این بود که «در میان متفکران و دانشمندان و فلاسفه جهان دو نفر را نمی‌توان یافت که در تمام امور هم عقیده باشند. آنان ادعا می‌کنند که چون شناخت صحیح امکان‌پذیر نیست لذا این همه تضاد و اختلاف در میان آنها دیده می‌شود و آنچه را که یک فرد، واقعیت می‌پندارد ممکن است در نظر دیگری خیالی بیش نباشد و بالعکس. آنگاه می‌افزایند، تصورات ما از جهان، تابع اثرات حس ما است. به عنوان مثال مبتلایان به بیماری «دالتون» رنگ سبز را از سرخ تمیز نمی‌دهند و مبتلایان به بیماری «بی‌رنگ‌بینی» رنگها را ادراک نمی‌کنند و جهان را نقشی بر آب می‌بینند که از سفید و سیاه و خاکستری نگاشته شده باشد. همچنین اظهار نظر در مورد خوبی‌ها و بدی‌ها بستگی به نحوه تربیت ما دارد. لذا اگر در غیر آن محیط تربیت شده بودیم، دنیا را به چشم دیگر می‌دیدیم. یک انسان در حالات و شرایط مختلف ممکن است عقاید مختلفی داشته باشد و همه اینها دلیل بر عدم امکان شناخت صحیح می‌باشد» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸، ۶۵).

استاد حسن‌زاده‌آملی، بنا شدن بنیان این عالم را بر اساس حق و حقیقت، یک امر مسلّم و وجدانی می‌داند که هر انسانی آن را در درون خود درمی‌یابد. پس چون نظام این عالم بر پایه حق و در چهارچوب حق نهاده شده است، بنابراین نمی‌تواند بی‌هدف و بیهوده باشد:

چونکه حق است، حق نباشد بی‌هدف بی‌هدف عمر خودت منما تلف

(همان، ۱۹۰)

از این رو وی نیازی به استدلال در مقابل کسانی که به این حقیقت پی‌نبرده‌اند، نمی‌بیند، بلکه به نوعی از موضع هدایتگری و با تأکید و تفهیم با آنان سخن می‌گوید:

دلا بازیچه نبود دار هستی که جز حق نیست در بازار هستی
بود آن بنده فیروز و موفق نجوید اندرین بازار جز حق

(همان، ۳۰۱)

اهل معرفت، خودشناسی را کوتاه‌ترین مسیر برای جستجوی حق در بازار هستی می‌دانند. «از بین راه‌های خداشناسی، عارفان راه انفسی را برتر از راه آفاقی می‌دانند. خودشناسی امکان رسوخ بی‌واسطه بشر به تجلی الهی و درک آن را برای او میسر می‌سازد. نیز می‌توان با آیینی قرار دادن صفات انسانی برای صفات الهی، شناختی نزدیک‌تر از اسماء الهی به دست آورد» (رحیمیان، ۱۳۸۴، ۱۱). هر چند شئون وجودی انسان با شئون دیگر مخلوقات در عالم خلقت به ظاهر تشبیهات زیادی دارد اما میان ماهیت انسان و آیات انفسی او با ماهیت سایر موجودات، یعنی آیات آفاقی، تفاوت بسیار است. از این رو «اگر چه نطفه و بذر هر حیوانی و نباتی برای خودش اطوار وجودی دارد که در قوس نزول روی حکمتی پیاده شده است، ولی در بین نطفه‌ها و بذرها، نطفه انسان را در قوس نزول شأنیتی خاص است؛ چون نطفه انسانی، آخرین سلسله نزولی وجودی ممکنات و خلاصه و عصاره همه آنهاست مع‌الزیاده. یعنی محتوای جمیع قوای رقایق عالم کیانی، بلکه حائز همه اصول و حقایق عالم ربانی است که صورتی در زیر دارد، آنچه در بالاستی. این آخرین مرحله سیر نزولی صورت جمیع موجودات است که در عین حال اولین مرتبه و مرحله صعودی و عروجی کمالات انسانی است که کم‌کم به اعداد معدت و فیض فیاض علی‌الاطلاق مظهر تام و «علم آدم الاسماء کلها» و سلطان عالم ارضی و خلیفه الله می‌گردد که این مقام فعلیت انسان است» (صمدی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ۲۲۵). این است که علامه می‌کوشد تا به انسان بفهماند که او بزرگترین کتاب مؤلف کتاب خلقت است و دانه‌ای است که بالقوه، شجره طوبی و سدره المنتهی می‌گردد. بدین جهت در جاهای متفاوت دیوانش بدین مهم اشاره می‌کند و به سیر انفسی تأکید خاصی دارد.

کتاب انفسی هر کسی همان نفس ناطقه اوست. اگر انسان کتاب وجودی‌اش را درست بخواند و ورق بزند، می‌تواند همه کتابهای آفاقی را در او بگنجاند و دارای همه کلمات نوریه تکوینی گردد. این دفتر جامع‌ترین دفتر غیب و شهود و کامل‌ترین مظهر واجب‌الوجود است. هر شخصی شبانه روز دارد این کتاب را با علم و عمل می‌نویسد و همه این نوشته‌ها خود او می‌شوند که نفس را با علم، اشتداد جوهری است (صمدی آملی، ۱۳۸۱، ۵۲۱). سیر در عوالم انفسی را که راهنما به عوالم آفاقی است و از آن به تطابق کونین تعبیر می‌گردد، چون «هر چه در نظام هستی تحقق دارد نفس و اطوار وجودی‌اش آن را دارايند؛ مثلاً عالم دارای اجسامی است که جسم انسان حکایت از او دارد و نیز دارای بعد نباتی و حیوانی است و دارای عناصر نیز می‌باشد و قوه خیالی دارد که حکایت از خیال منفصل عالم دارد و دارای قوه عاقله است که

حکایت از عالم عقل منفصل دارد و اگر عالم را علی‌المراتب است که حد یقف ندارد، انسان نیز دارای مقام لایق‌ی است» (همان، ۵۲۵).

بدین جهت علامه در بیتی دیگر می‌گوید: از خود به سوی خارج سفر کن تا وجود ذوالمعارج را دریابی. زیرا انسان بدانچه آگاهی می‌یابد از خویشتن به خارج از خود سفر می‌کند و با خارج ارتباط می‌یابد. «حقیقت وجود ذوالمعارج دارای مراتب از انزل انزل مراتب که هیولای اولی است تا اعلی‌المراتب آن، که حق سبحانه و تعالی است؛ یعنی از فرش تا فوق عرش را آن صمد یکتا پر کرده است که وحدت حقیقیه دارد و نفس ناطقه انسانی را وحدت حقه ظلیه است. پس سفر از وحدت ظلیه به وحدت حقیقیه است» (همان، ۵۲۸). بدون سفر از خود به خود ذوالمعارج رسیدن میسر نیست. چون آنکه خود را شناخت در آنچه که غیر از اوست جاهل است و راهی برای رسیدن بدانها ندارد و لذا نه به حق و اصل بازمی‌گردد و نه از خلقت آگاهی می‌یابد که لازمه آن سرگردانی و معطلی است. اگر شخصی به پرسش من کیستم، پاسخ ندهد و بخواهد به بیرون از خود سفر کند و از هرچه غیر اوست سؤال نماید به پاسخ مثبتی دست نخواهد یافت. چون با جهل در پرسش نخستین هرگز نمی‌تواند به حقایق غیر خودش دست بیابد.

وی برای رسیدن بدین شناختها خلوت و ریاضت را حتمی می‌داند و در ابیاتی می‌گوید: حال به خلوت و سکوت بنشین و دفتر دلت را باز بنما و در سکوت شب بشورانش، تا آنکه از ظهور و بروز اندرون دل، رازهای نهفته در آن را در همان شب و تاریکی مشاهده نمایی و بمیری قبل از اینکه بمیری و به حسابت بررسی قبل از اینکه به حسابت برسند. و به عبارتی دریابی معنی «موتوا قبل ان تموتوا» را و معنا کنی فرمان «حاسبوا قبل ان تحاسبوا». چون در باطن هر شخصی حقایق نهفته است که با شوراندن و سان دادن آن در خلوتخانه راز و نیاز بدان اسرار می‌رسد و آن اسرار در قلبش ظهور می‌کند و به نامه اعمال خودش دست می‌یابد.

کتاب انفسی می‌خوان و آفاق	کتابی را که فرموده به اطلاق
بود اطلاق آن تعبیر کامل	چنانکه کتبش را نیز شامل
که دریابی کتاب انفسی تو	ولی آنکه به آفاقی رسی تو
به آفاقی توانی گشت واصل	گرت معرفت نفس است حاصل
نگر اندر وجود ذوالمعارج	بیا از خود سفر کن سوی خارج
که سرگردان نمایی و معطل	بیا خود را شناس ای خواجه دل
بین در دفترت داری چه حاصل	شبی خلوت نما با دفتر دل
به شب بینی یوم تبلی السرائر	بشورانش که از سان ضمائر

(حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۷، ۲۷۳)

شاعر در این ابیات با استناد به آیه قرآنی «سنریهیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم» (فصلت/۵۳) خودشناسی را برای انسان ضرورت اجتناب‌ناپذیر می‌داند او جهان‌شناسی را نیز منوط به معرفت نفس می‌داند. بدین معنی که عالم نفس انسان آیینۀ جهان‌نما و ابزار درک دنیای بیرون از خودش است. به شرطی که از آرایشها زدوده شود و غبار آلودگیها را بتکاند و تمیز دارد و اگر چنین بکند حجابات و پرده‌های فاصله‌زا و دورساز کنار می‌روند و اسرار هویدا می‌شود. چنان که در جای دیگر می‌گوید:

ز هر جایی که خواهی سر در آری	ز خود نزدیکتر راهی نداری
ترا نفست به خارج هست مرآت	ولی آینه زنگار است هیهات
ترا تا آینه زنگار باشد	حجاب رویت دلدار باشد

(همان، ۲۷۲)

«سودمندتر بودن سیر و سلوک انفسی از سیر و گردش آفاقی، شاید به این سبب باشد که خودشناسی و معرفت نفس برخلاف شناخت آفاقی، با اصلاح نفس (صفات و اعمال نفس) همراه است...نگریستن در نفس و توان آن و گونه‌های وجودش و شناخت به دست آمده از آن، یک نگاه شهودی و از سنخ علم حضوری است» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۶، ۱۶۹ و ۱۷۶).

رابطه خودشناسی با خداشناسی (آدمی به عنوان جلوۀ تامّ باری تعالی)

«باری تعالی از عرش تا فرش هیچ مکانی را عزیزتر از دل آدمی خلق نکرده است. زیرا پروردگار هیچ عطایی را عزیزتر از معرفت به خلق خود ارزانی نکرده است» (کوپا، ۱۳۸۵، ۱۲۸). و این جای تعجب نیست چون «همواره عزیزترین عطا را در گرمی‌ترین جایگاه می‌نهند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۱، ۱۲۲). انسان بزرگترین جدول بحر وجود و جامع‌ترین دفتر غیب و شهود و کامل‌ترین مظهر واجب‌الوجود است. این جدول اگر درست تصفیه و لایروبی شود، مجرای آب حیات و مجلای ذات و صفات می‌گردد. این دفتر شایستگی لوح محفوظ شدن کلمات نوریه و شجون حقایق اسماء و شئون رقائق ظلیه آنها را دارا است. سیر انفسی، نهایت آن معرفت شهودی است که «لم اعبد رباً لم اره» و سیر آفاقی غایت آن معرفت فکری؛ که «ولئک ینادون من مکان بعید». انسان کاری مهمتر از خودسازی ندارد (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۱، ۵۴).

وی در ابیاتی با این بیان که:

همی در تحت تدبیر خداوند	درآید صورتی بی‌مثل و مانند
که در ذات و صفات و در فعالش	به نحو اکمل است عین مثالش
تعالی الله که از حماء مسنون	مثال خویش را آورده بیرون

(حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۷، ۳۲۲)

به حدیث معروف «ان الله خلق آدم علی صورته» اشاره می‌کند که یعنی خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید. حتی در رحمت و غضب هم وی را مظهر خویش ساخت. ابیات زیر از مولانا به همین مظهریت تام اشاره دارد:

چون مراد و حکم یزدان غیور	بود در قدمت تجلی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای	تا بود شاهی را آینه‌ای
آدم اضطراب گردون علوست	وصف آدم مظهر آیات اوست
هرچه در وی می‌نماید عکس اوست	همچو عکس ماه اندر آب جوست

(مولانا، ۱۳۷۴، ۲۶۷)

علامه در تبیین همین نکته معرفتی اشاره دارد به اینکه چون انسان صورت علم عنایی حق است، می‌تواند همه اسماء الله را در خودش مشاهده کند و هر چه را که آشکار و نهان است در خود پیدا کند:

نگر اندر قوای گونه گونت	به اعضای درونی و برونت
تویی تو صورت علم عنایی	بیا در خود نگر کار خدایی
تو را از قبض و بسط تو عیان است	هر آنچه آشکارا و نهان است

(حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۷، ۳۳۵)

خداوندگار شعر فارسی نیز همین نکته را بیان می‌کند:

جوهر است انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و سایه اندر او غرض
بحر علمی در نمی پنهان شده	در دو گز تن عالمی پنهان شده

(مولانا، ۱۳۷۴، ۱۸۵)

تعبیر علامه آملی در بیان این مضمون با مولانا متفاوت است اگر چه مفهوم کلام هر دو یکی است. او کل نظام عالم را همچون درختی می‌داند که انسان یگانه ثمر آن است:

یک درختست نظام ازلی و ابدی	آدم او را ثمرست و چه گرمی ثمری
----------------------------	--------------------------------

(حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۷، ۲۰۸)

دلا تو مرغ باغ کبریایی	یگانه محرم باغ خدایی
بنه سر را به خاک آستانش	که سر برآوری از آسمانش

(همان، ۱۹۲)

به خاطر همین محرم بودن انسان است که تنها او به بارگاه کبریایی فراخوانده شده است:

تعالو را شنو از حق تعالی	تو را دعوت نموده سوی بالا
چه می‌خواهی در این لای لجنها	چرا دوری ز گلها و چمنها
تویی آخر نگار همنشینش	بزرگی جانشین بی‌قرینش

(همان، ۳۴۰)

تردیدی نیست که انسان در اندیشه اسلامی، اشرف مخلوقات است و بر بقیه موجودات زنده برتری دارد، البته نباید فراموش کرد که این برتری بالقوه است نه بالفعل :

ای تو برتر از جماد و از نبات ای تو برتر از تمام ذی حیات

(حسن زاده آملی، ۱۹۰، ۱۳۷۷)

درخت وجود انسان زمانی ثمر واقعی می دهد که استعداد بالقوه نهفته در وجود او در مسیر الهی شدن به فعلیت برسد:

ز بالقوه سوی بالفعل بشتاب مقام خویش را دریاب و دریاب

(همان، ۳۲۱)

بلی انسان بالفعل است و کامل که او را این توحد گشت حاصل

(همان، ۳۱۵)

در صورت به فعلیت رسیدن کامل استعدادهای الهی، انسان به مقامی می رسد که از دیدگاه علامه این مقام حتی بالاتر از مرتبه خلیفه الهی است؛ در واقع فناى خلیفه در مستخلف عنه است:

مقام شامخ انسان کامل به مافوق خلافت راست شامل

(همان، ۲۹۹)

چنین انسانی به منزله قطره ای است که به دریای بیکران هستی پیوسته و جزئی از دریا بلکه دریا شده است. از این رو حد و نهایتی برایش متصور نیست:

همه آیات قرآنند آیت که انسان را نه حد است و نه غایت

(همان، ۳۱۹)

انسان کامل در جهان هستی محوریت وجودی پیدا می کند. چنان که در مورد والاترین مصداق انسان کامل یعنی امام زمان (عج) آمده است که «بِئَمْنِهِ رُزِقَ الْوَرَى وَ بِوَجُودِهِ ثَبَتَتِ الْأَرْضُ وَ السَّمَاءُ» چنین انسانی به مقام نیابت و خلافت حق نایل می شود و خداوند «مقالید خزاین اسرار وجود را به او تفویض نموده و او را به تصرف در آن مأذون می گرداند» (کاشانی، ۱۳۲۵، ۹۴).

نتیجه

دیدگاههای علامه حسن زاده آملی درباره خودشناسی و انسان شناسی مبتنی بر نگرش اسلامی و شیعی او است. او از روزنه دید عرفانی به خودشناسی می نگرد بنابراین همچون فلاسفه آن را صرفاً نوعی شناخت و معرفت نمی داند، بلکه به خودشناسی به عنوان تلاشی در

مسیر سلوک و الهی شدن انسان می‌نگرد و راهی می‌داند که انسان باید برای وصول به حق آن را بییماید. در کل، از مجموع مباحث نوشتار حاضر به نکات زیر می‌توان رسید:

الف: دیدگاه‌های متفکران و اندیشمندان درباره انسان‌شناسی و ماهیت انسان و شئون وجودی او، تبعی از نوع نگاه آنها به این عالم است. از این رو مادی‌گرایان، تفسیری مادی و حیوانی از انسان دارند و خودشناسی را در شناخت ابعاد مادی و غریزی وجود انسان خلاصه می‌کنند اما صاحب‌نظرانی که نگرشی معناگرایانه دارند، انسان را موجودی دوبعدی می‌دانند که بعد روحانی و معنوی او اصالت دارد و بعد حیوانی فرع بر آن است.

ب: هر چند انسان‌شناسی (خودشناسی) و هستی‌شناسی (جهان‌شناسی)، هر دو می‌تواند به خداشناسی منجر شود اما به باور اکثر عرفا و حکما و نیز به اعتقاد حکیم حسن زاده‌آملی کارکرد خودشناسی در این مسیر بیشتر بوده و وصول به مقصود از این طریق آسان‌تر است.

ج: بحث درباره فنا یا بقای انسان از مباحث کلیدی انسان‌شناختی است که اغلب فلاسفه و حکما کمابیش بدان پرداخته‌اند. اگر چه غالب اندیشمندان در مباحث انسان‌شناسی به بقا معتقدند، اما در مورد کمّ و کیف آن اختلاف نظر نسبی وجود دارند. علامه حسن زاده‌آملی بر این باور است که روح و حقیقت وجودی انسان است که باقی می‌ماند هر چند مرکب روح (قالب جسمانی) متناسب با عوالم مختلف وجودی تغییر می‌یابد.

د: انسان بالقوه نخبه عالم هستی و زبده ممکنات است. وجه تمایز او نسبت به سایر موجودات در برخورداری از رشد و تعالی در مسیر لایتناهی و رسیدن به مقام قرب و فنا فی الله است. از این رو علامه آملی به مقوله «خودشناسی» از منظر یک عارف می‌نگرد و آن را نه یک معرفت صرف بلکه راهی می‌داند که همان مسیر سلوک الی الله است و از ساحت وجودی خود انسان می‌گذرد. بنابراین خودشناسی از نظر او، چنان که فلاسفه می‌پندارند، تنها یک آگاهی و شناخت نیست، هر چند او خود یک فیلسوف نیز هست.

منابع

- قرآن کریم
- آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۰)، *غررالحکم و دررالکلم*، ترجمه میر سید جلال الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران.
- ابراهیمیان، سید حسین. (۱۳۷۸)، *معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی و غربی*، چ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- _____ . (۱۳۸۱)، *انسان‌شناسی اسلام*، آگزیستانسیالیسم و اومانیسیم، تهران، دفتر نشر معارف.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۶۶)، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران انتشارات الزهراء.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۷)، *مقالات شمس تبریزی*، تصحیح محمد علی موحد، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، *انسان در اسلام*، ج اول، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن. (۱۳۷۷)، *دیوان اشعار*، چ پنجم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ . (۱۳۸۰)، *گنجینه گوهر روان*، ج اول، قم، نشر طوبی.
- _____ . (۱۳۸۱)، *دروس معرفت نفس*، دفتر اول، چ اول، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۴)، *انسان و قرآن*، چ اسلام، تهران، الزهرا.
- _____ . (۱۳۷۲)، *انسان از دیدگاه نهج البلاغه*، چ اول، قم، انتشارات قیام.
- _____ . ()، *ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم*، چ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷)، *سه فیلسوف*، چ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- خوانساری، جمال. (۱۳۷۲)، *شرح غرر الحکم و در الکلم آمدی*، چ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- دشتی، محمد. (۱۳۸۳)، *ترجمه نهج البلاغه*، چ ۲۴، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمومنین.
- راسل، برتراند. (۱۳۵۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریا بندری، چ چهارم، تهران، انتشارات فرانکلین.

- رجبی، محمود. (۱۳۸۴)، *انسان‌شناسی*، چ ششم، تهران، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۴)، *ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن عربی*، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف ایران، سال اول، شماره سوم.
- ژیلسون، اتین. (۱۴۰۲.ه.ق)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه دکتر احمد احمدی، چ سوم، تهران، انتشارات حکمت.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۵۶)، *اگزیزتانیسیالیسم و اصلت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ ششم، تهران، انتشارات مروارید.
- شتر، عبد الله. (بی تا)، *مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار*، تصحیح علی شتر، قم، بصیرتی.
- صمدی آملی، داود. (۱۳۸۵)، *شرح دروس معرفت نفس علامه حسن زاده آملی*، ج اول، قم، انتشارات قائم آل محمد.
- _____ . (۱۳۸۱)، *شرح دفتر دل علامه حسن زاده آملی*، ج ۱ و ۲، ج دوم، قم، انتشارات نبوغ.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۲)، *تفسیر المیزان*، ج ۱، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- _____ . (۱۳۶۷)، *تفسیر المیزان*، قم، دفتر نشر اسلامی.
- غزالی، محمد (۱۳۱۹)، *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام،
- فرزانه، عبدالحمید. (۱۳۸۴)، *انسان‌شناسی در صحیفه سجادیه*، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۱۵، تابستان.
- فروغی، محمد علی. (۱۳۷۲)، *سیر حکمت در اروپا*، چ سوم، تهران، انتشارات زوار.
- فیض الاسلام، علی نقی. (۱۳۷۷)، *شرح نهج البلاغه*، ج سوم، تهران، انتشارات فقیه.
- کارل، الکسیس. (۱۳۳۹)، *انسان موجود ناشناخته*، ترجمه پرویز دبیری، اصفهان، انتشارات کتابفروشی تأیید.
- کاشانی، عزالدین محمود. (بی تا)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال الدین همایی، چ دوم، تهران، انتشارات سنایی.
- کوپا، فاطمه. (۱۳۸۵)، *نگاهی دیگر به انسان‌شناسی عرفانی*، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، سال شانزدهم، شماره ۵۷، بهار.

- مستملی بخارایی، اسمعیل بن محمد. (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، چ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، چ نهم، ج سوم، قم، انتشارات صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۴)، اسرار الآیات، ترجمه محمد خواجه‌جوی، چ اول، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۸۲)، شرح چهل حدیث، چ ۲۸، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ، (۱۳۸۷)، ابواب معرفت، تهران، مؤسسه فرهنگی قدر ولایت.
- مولانا، جلال الدین. (۱۳۷۴)، مثنوی معنوی از روی طبع نیکلسون، چاپ دوم، تهران، انتشارات پژوهش.
- نصری، عبدالله. (۱۳۷۵)، خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، چ اول، تهران، انتشارات آذرخش.