

زبان‌شناسی و اخلاق عرفانی

نصرالله شاملی*

چکیده

یکی از دانش‌های نوپا در دنیا و به ویژه در کشور ما، دانش معنی‌شناسی است که از شاخه‌های زبان‌شناسی به شمار می‌آید. متون اسلامی اعم از قرآن و حدیث و مطالب عرفانی حاوی نکات اخلاقی و کدهای اخلاقی فراوان است. متأسفانه در سال‌های اخیر با وجود تحقیقات ارزنده در تمام شاخه‌های علوم اسلامی، پژوهش قابل قبولی راجع به معنی‌شناسی اخلاقی - عرفانی نشده است. این جانب در اصل مقاله تصمیم دارم تصویری روشن از معنی‌شناسی اخلاقی - عرفانی را برای علاقه‌مندان به اخلاق عرفانی بیان کنم تا مشتاقان به ارزش و اهمیت این پژوهش پی برند.

معنی‌شناسی اخلاقی در پی روشن کردن مفاهیم و کدهای اخلاقی است که از دیرباز در زبان عربی و متون ادب فارسی وجود داشته است. عارفان اسلامی به پشتیبانی قرآن و حدیث به دستاوردهای بسیار ارزشمندی در این زمینه رسیده‌اند، لیکن همه‌ی این دستاوردها روشمند نیست و کار معناشناسی اخلاقی - عرفانی، تنظیم حوزه‌ی معناشناسی واژگانی است که هرچند واژه به صورت یک سیستم یا لایه یا حلقه یا

میدان، ایده‌ای کامل و علمی در تکامل اخلاقی کلونی و سیستماتیک را نشان دهند. بدیهی است مثال‌هایی که در متن مقاله خواهد آمد، برگرفته از قرآن یا متون حدیث و منابع عرفانی فارسی و عربی خواهد بود. ان شاء الله این روش جدید بتواند فصل تازه‌ای در تولید علم اخلاق، آن هم اخلاق دینامیکی ایجاد نماید.

واژه‌های کلیدی

معنی‌شناسی، اخلاق، زبان‌شناسی، چندمعنایی، واژگان، عرفان، حلقوی، میدانی.

مقدمه

یکی از پدیده‌های مهم علمی از نظر بحث و کاربرد، بحث زبان‌شناسی الفاظ و رابطه‌ی آن با معانی است. اگر رابطه‌ی لفظ با معنی درست تبیین شود و اگر رابطه‌ی میان الفاظ هم درست ترسیم گردد، از این زاویه هم الفاظ با معنی خود رابطه‌ی درستی پیدا می‌کنند و مرز معانی با الفاظ روشن می‌شود.

اخلاق عرفانی، در حقیقت، دو مقوله است: یکی اخلاق و دیگر عرفان. مراد از اخلاق عرفانی، تبیین علمی بحث اخلاق از نظر معنی‌شناسی و سپس تبیین علمی بحث عرفان در همین مقوله است. اخلاق عرفانی، دارای ویژگی‌های اخلاقی‌ای است که در اخلاق علمی و فلسفی وجود ندارد. لیکن میان اخلاق فلسفی و علمی روابط زیادی وجود دارد و یا تأثیر و تأثر بسیاری مشاهده می‌شود که باید آنها را کشف کرد.

در مقاله‌ی حاضر سعی خواهد شد ویژگی‌های معنی‌شناسی اخلاق عرفانی را که متکی بر اصول زبان‌شناختی جدید است تبیین کنیم. مراد از اخلاق عرفانی همان سیر و سلوک معمول در دنیای اهل معرفت است.

عارف، با حال و مقامی که در هر بار پیدا می‌کند، آثاری عینی و محسوس در نهاد فطرت خود می‌یابد، که اگرچه با الفاظ زبانی از آن یاد می‌کنیم، از نظر معنایی به مراتب از الفاظ معمولی اخلاق فلسفی و علمی بالاتر است. در این مقاله می‌شود تا آن جا که ممکن است به رسم هندسی برخی از این مفاهیم پردازیم و از این منظر میان مفاهیم، ارتباط تحلیلی برقرار کنیم. هدف اخلاق عرفانی رسیدن فرد به مقام خلیفه الله است که با معرفت صحیح از وادی‌های درست معرفت‌شناسی گذشته و به مقام فنا و بقا می‌رسد.

در علم اخلاق، سعی می‌شود اصطلاحات طوری بیان شود که ترکیب آنها موجب ایجاد حسن و ازاله‌ی ظلم در افراد گردد، لکن در اخلاق عرفانی سعی می‌شود عارف هر چه بیشتر در مقام فنا بر آید. و نهایت این فنا نیز ارتقا به مقام دیگری است که مقام ذاتی حق تعالی است. این بیان مخصوص عرفان اسلامی نبوده و در بیشتر ادیان توحیدی نیز در جریان است و پژوهشگر باید با روش علمی و زبان‌شناختی در صدد ارایه‌ی توجیهی منطقی و قابل قبول میان مشترکات پدید آمده از اخلاق عرفانی باشد.

حکمت عملی و اخلاق عرفانی

پیش از آن که به بحث معنی‌شناسی اخلاق عرفانی پردازیم، نخست از اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق بحث می‌کنیم تا فرق میان آنچه اخلاق عرفانی نام نهاده‌ایم با دو دیگر متمایز گردد. اصطلاح «حکمت» که فلاسفه از آن سخن می‌گویند، یا نظری است و یا عملی. در حکمت نظری ارزیابی ما از هستی، به صورت قضایای منطقی خاصی تعیین می‌شود که انسان نقشی در به وجود آمدن آنها، جز در ک هر آنچه هست، ندارد. اما حکمت عملی آن نیرویی است که افعال و پدیده‌هایی که لازم است از

روی تعقل و استنباط عقلانی به وقوع پیوندد به طریق اندیشه و رأی کلی و انتقال از کلیات به جزئیات انجام می‌گیرد. در واقع، عقل عملی از نیروی عقل نظری استمداد می‌جوید، چون حکمت عملی بدون اتکا به حکمت نظری امکان‌پذیر نیست.^۱

حکمت عملی بدان معنی است که معلوم به این علم پدیده‌ای از پدیده‌های هستی است که با علم و اراده و اختیار خودمان از نیستی به عرصه‌ی هستی ظهور می‌یابد.

در این صفت به همین جهت که ما از امتیاز خلق و ایجاد اختیاری برخورداریم، تشبّه به باری تعالی پیدا کرده‌ایم، زیرا تمام معلومات حق تعالی مقدورات او می‌باشند و به همین جهت که این معلومات مقذور حق هستند، تمام جهان هستی، حکمت عملی حق متعال محسوب می‌شود. ما معلومی از معلومات حق هستیم، و به همین سبب مقذور او می‌باشیم. فیلسوف این‌طور نیست. فیلسوف ممکن است به بسیاری از حقایق جهان علم پیدا کند، ولی قدرت ایجاد و خلق آنها را ندارد.

پس شناخت دیگری که در هیچ یک از دو گونه یا دو گروه حکمت نیست عرفان است. عارفان گفته‌اند: «العارف خلاق بهمّته»، و این رمزی است الهی که در فلسفه جایی ندارد.

اگر این چنین باشد که عارف به راستی به هستی‌های جهان تسلط خلاقه داشته باشد، به همان اندازه که او علم به مقدورات خود دارد، علم او از گروه حکمت عملی خواهد بود. اگر ما به مقدورات خود علم پیدا کنیم، به این معنی است که نسبت به یک سلسله از معلومات خودمان، علاوه بر علم و شناسایی، قدرت ایجاد و خلق نیز خواهیم داشت، این گونه حقایق که هم مقذور ما هستند و هم معلوم ما، موضوع حکمت عملی هستند.

۱- ر.ک: حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی (فلسفه‌ی اخلاق)، صص ۷ و پس از آن.

حکمت عملی به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی علم اخلاق و دیگری فلسفه‌ی اخلاق. در اصطلاح علم اخلاق، حکمت را به معنی عقل نظری نمی‌دانند و فقط آن را در جایی استعمال می‌کنند که انسان در درک‌های عملی خود متوسط بین بلاهت و جریزه باشد. همچون صفات اخلاقی که به قول ارسطو همیشه صفات متوسط بین طرفین باشد. مثلاً شجاعت صفتی است که بین جبن و گستاخی است. صفات حسنه و حمیده‌ی اخلاقی هم از آن چیزهایی است که مانند شاهین ترازو متوسط بین الاطراف است. آن شخص که نه ابله باشد و نه پر جریزه «حکیم» نامیده می‌شود. این حالت متوسط در ادراکات عملی مطلوب علم اخلاق است. اما این اصطلاح، به دلایلی که اکنون جای بحث آن نیست، با موازین فلسفی چندان سازگار نیست.

در اندیشه‌ی عصر ما این نکته مسلم شده است که باید میان فلسفه‌ی اخلاق و قواعد اخلاقی، تفاوت بنیادی قایل گردید و مسایل آنها را از یکدیگر جدا نمود.

یکی از این دو، شناخت برترین اخلاق (Ethics-meta) است، که ما نام آن را فلسفه‌ی اخلاق می‌گذاریم و دیگری شناخت احکام و معیارها و قواعد دستوری اخلاق (Normative-ethics) است که آن را علم الاخلاق می‌نامیم.

نظریه‌ی اخلاقی کانت و رابطه‌ی آن با اخلاق عرفانی

کانت در کتاب نقد عقل عملی^۱ می‌گوید: در مسایل اخلاقی باید سه مطلب را به عنوان اصول موضوعه (Postulates) بپذیریم تا بتوانیم

۱-Critique practical Reason.

اخلاق و مباحث مربوط به آن را بر اساس این سه اصل بنیانگذاری کنیم:^۱

اصل اول: وجود خدا (God Existence of).

اصل دوم: آزادی (Freedom). یعنی بشر در تصمیمات خودش آزاد است و مسؤولیت افعال و کردار خود را در دست خودش دارد و مراد آن آزادی فلسفی یا آزادی انتولوژیک است.

اصل سوم: ابدیت و سرمدیت (Immortality). یعنی روح و نفس انسان که هسته‌ی انتولوژیک انسانیت است، اصولاً بایستی به نوعی بقا و ابدیت و استمرار ذاتی اتصاف داشته باشد، چون اگر اصل بقا را نپذیریم، تمام کارهایی را که انجام می‌دهیم در برابر آن مسؤولیتی نخواهیم داشت و در این صورت افعال ما، چه خوب و چه بد، مانند هستی خودمان معدوم مطلق‌اند و در همان حدوث ناپدید شده و به کلی معدوم می‌شوند و دیگر زشت و زیبای اخلاقی مفهومی نخواهد داشت و الفاظ اخلاقی معنای خود را نیز از دست خواهند داد.

به نظر می‌رسد اگر علم اخلاق بر اصول سه‌گانه‌ی فوق بنیانگذاری شده باشد، اخلاق عرفانی نیز می‌باید ضرورتاً بر اصول سه‌گانه‌ی مذکور متکی باشد؛ چراکه در این جا چنانچه خدا همان مفهوم فلسفی را داشته باشد دیگر نمی‌توان از اخلاق عرفانی سخن گفت. در عرفان اولین و بدیهی‌ترین چیزی که نظر عارف را، نه به روش فلسفی و عقلانی، بلکه به روش شهودی و ذوقی، جلب می‌کند، خداوند است که همه چیز عارف خواهد بود. عارف حیات و ممات و زندگی و عبادت خود را یک جا برای پروردگار خودش می‌بیند و چون عبد مخلص خداست، پس از هر قیدی به جز عبودیت آزاد می‌شود و این آزادی

۱- به نقل از؛ حایری یزدی، کاوش‌های عقل عملی، صص ۱۶ و ۱۷.

بسیار بالاتر از آزادی‌ای است که کانت از نظر آنتولوژیک تحلیل می‌کند. همین‌طور اصل سوم، یعنی ابدیت، نیز در عرفان از جایگاه ممتازی برخوردار است که نه در فلسفه و نه در هیچ مکتبی، شدت اعتقاد عارف به پدیده‌ی ابدیت آن‌هم در مقام عمل و عبادت و مناسک عبادی، وجود ندارد. در قرآن کریم نیز این معنی به نحو عالی‌تر و واضح‌تری آمده است:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا فحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^۱.

«ما این امانت (آزادی) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، اما آنها حاضر نشدند که بپذیرند و از پذیرفتن آن بیم جستند. این انسان بود که بار امانت را به دوش کشید، او هم ستمکار و هم نادان است.»

شاید مقصود از امانت الهی، آزادی و اراده و اختیار عقلانی انسان در سازندگی خود و محیط باشد. انسان از همین نقطه نظر مثال قدرت خلاقه‌ی الهی بر روی زمین است.

در واقع، معنی‌شناسی مفاهیم اخلاق عرفانی وقتی روشن می‌شود که در حوزه‌ی فلسفه اخلاق قرار گیرد. فلسفه‌ی اخلاق مانند چتری سایه‌گستر، سایه‌ی منطقی خود را بر همه‌ی سیستم‌های اخلاقی می‌گستراند، یعنی فلسفه‌ی اخلاق، روابط منطقی علم اخلاق، اخلاق علمی، اخلاق اسلامی، اخلاق انسانی و ... و اخلاق عرفانی را تعیین می‌کند.

یکی از مسایل مهم معنی‌شناسی، تعیین روابط الفاظ و معانی است. از این رهگذر، معنی‌شناسی یک علم است و علم بدون روابط منطقی، آن‌هم با ملاحظه‌ی حوزه‌ی خود، هیچ معنی و مفهومی ندارد. لکن در این

جا منظور از روابط منطقی دو گونه روابط است: روابط منطقی‌ای که مربوط به صورت قضایای منطقی است و در اشکال چهارگانه‌ی ارسطویی ملاحظه می‌شود؛ و روابط منطقی‌ای که بر ماده‌ی منطق بار می‌شود و منظور از آن تبیین موضوعات اخلاقی همچون عدالت و ظلم، خیر و شر، حسن و قبح و مانند آن است.

در این جا یادآوری یک نکته‌ی مهم در مورد اخلاق عرفانی و روابط منطقی حاکم بر آن لازم است. و آن این است که در فلسفه‌ی اخلاق وقتی یک قضیه‌ی اخلاقی وقتی تحلیل می‌شود، گزاره‌های اخلاقی را با رابطه‌های بایستی و نبایستی مطرح می‌کنند. مثلاً می‌گویند: «نباید دروغ گفت، باید راست گفت» و همین‌طور. این باید و نباید موجب ایراد کسانی مانند هیوم گردیده است که چرا در تشکیل قیاس، صورت قضایا را با هم ترکیب می‌کنیم و نسبت هر دو قضیه هستی یا استی است، اما وقتی نوبت نتیجه‌گیری می‌شود، یکباره جهت قضیه به باید یا نباید تبدیل می‌گردد؟ سپس اشکالات عدیده‌ای به این مشکل قضایای اخلاقی وارد کرده است که طبعاً با تحلیل درست قضایای ارزشی و این که موضوع فلسفه را مطلق وجود قرار دهیم و با ملاحظه‌ی روابط منطقی ماده، تا حدود زیادی اعتراض هیوم بر طرف می‌شود.^۱

در اخلاق عرفانی، برای پاسخ به اشکال هیوم ما مجبور نیستیم از روش‌های پیچیده پیروی کنیم. در اخلاق عرفانی هر باید و نباید از همان ابتدای سیر و سلوک عارف به صورت هست و نیست تحقق می‌یابد. هستی کاملاً در قدرت حق متعال است و غیر او چیزی نیست که بخواهیم آن را از مقوله‌ی مطلق وجود تلقی کنیم. عارف تنها به خدا می‌اندیشد و به او تکیه دارد، برای او زنده است و به فنا می‌رسد

۱- حایری یزدی، کاوش‌های عقل عملی، صص ۱۹ - ۳۷.

تا او را دریابد، او خیر مطلق است و این خیر در همه چیز تجلی نموده و هیچ چیز نیست که مظهر او نباشد. پس غیر او، بی مفهوم و بی معنی و بی مصداق است. از طرف دیگر، کذب و ظلم و قبح و مانند اینها که در فلسفه‌ی اولی و ما بعدالطبیعه از مسایل مهم فلسفی به شمار می‌آید، تاریکی و حجاب و غیره، به شمار می‌آید که در بحث عرفان نظری و حتی عملی جایگاهی ندارد. در نتیجه، همه‌ی مقولات اخلاق عرفانی که عارف با ملاحظه‌ی آنها خود را می‌آراید از مقولات متحقق آنتولوژیک هستند که به صورت قضایای اخباری و نه انشایی تلقی می‌شوند. وقتی عارف به آنها آرایش یافت، اصطلاحاً می‌گویند: «فعل عارف در مقام تعیین یا حال عارف قبض است و یا در مقام بسط و مانند آن است» در نتیجه، هیچ کدام از اشکالات قلبی که در فلسفه‌ی اخلاق مطمح نظر منطقه می‌باشد در این جا مصداقی ندارد.

تحلیلی در زبان و مفاهیم اخلاق عرفانی

ما از راه‌های مختلف می‌توانیم به بررسی مفاهیم اخلاق عرفانی بپردازیم. می‌توانیم از نظامات پیچیده‌ی عرفان اسلامی در وجوه اخلاق و رفتار انسان آغاز کنیم و به آن جا برسیم که سرچشمه‌ی همه‌ی این اخلاق و رفتار را در شریعت اسلامی به ویژه قرآن نیز مشاهده کنیم و سرانجام دریابیم که سیستم اخلاق عرفانی، به ویژه در اسلام، چیزی جز بررسی تئوکراتیک این مسأله‌ی اساسی نیست که مؤمن واقعی باید به چه چیز ایمان داشته باشد و با چه دیدی به ذات باری تعالی بنگرد و چگونه مطابق دستورهای ایمانی رفتار نماید.^۱

۱- مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، صص ۲ و ۳ از آن.

اما آنچه در این مقاله مورد توجه است به کلی از همه‌ی اینها و از بررسی‌های مشابه آن متفاوت است. می‌خواهیم این مفاهیم اخلاق عرفانی را طوری ترسیم و تحلیل کنیم که هرکس یک نگاه به آن بیندازد، بداند اخلاق عرفانی دارای سامانه‌ای خاص است که تنها در کتاب‌های آسمانی، به ویژه در قرآن، می‌توان سراغ آن را گرفت، یعنی خود مفاهیم بتواند خود را تفسیر و تعبیر نماید. به عبارت دیگر، آنچه در این تحقیق مقام اصلی را دارد مواد کار نیست، بلکه روش تجزیه و تحلیل زبان‌شناسانه‌ای است که بر این مواد اعمال می‌شود. گاهی ما کوشش داریم بر ساخت معنایی واژه‌های اخلاق عرفانی نظر افکنیم و آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، در این جا معنی‌شناسی و زبان‌شناسی جدید، ضمن تحلیل واژه و بررسی تطور معنایی آن، به بررسی رشد مردم‌شناسی فرهنگی نیز توجه می‌کند. هم‌چنین در یک بررسی تحلیلی، باید سعی کرد واژه‌های اخلاقی که از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر انتقال می‌یابند، دچار چالش‌های ترجمه‌ای نشده و فضای زبانی اول با فضای زبانی که واژه‌های اخلاقی مورد نظر در آن پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند دچار مشکل نگردند.

پروفسور موریس کوهن یک زبان‌شناس ورزیده است که به خطر اتکا ورزیدن بر معادل ترجمه‌ای بسیار ساده‌ی واژه یونانی «arete» در زبان انگلیسی، یعنی «Virtue» (فضیلت) در بحث از نظر ارسطو درباره‌ی انسان با فضیلت (virtuousman) اشاره می‌کند.

وی خاطر نشان می‌نماید که واژه‌ی انگلیسی «virtue» که تقریباً به عنوان یگانه معادل «arete» یونانی به کار می‌رود، بسیار گمراه‌کننده است. به نظر وی، صحیح‌تر آن است که «arete» یونانی در انگلیسی به

«excellence»، یعنی عالی یا متعالی، یعنی آنچه موضوع تحسین قرار می‌گیرد، برگردانده شود.^۱

سخن کوهن در مورد انتقال الفاظ اخلاقی و ارزشی، خصوصاً اخلاق عرفانی که سیستمی بسیار دقیق و تحلیلی دارد، کاملاً موجه و صحیح است، ولی متأسفانه در دوره‌ی معاصر در آنچه درباره‌ی اخلاق نوشته‌اند از این نوع کارهای دقیق و ملاحظات زبانشناسی کمتر به چشم می‌خورد. به عنوان مثال، هنگامی که نوشته‌های بعضی از دانشمندان غربی را که تنها از راه انتقال معنی واژه‌ها به نظریاتی درباره‌ی «راستی» و «عدالت» در مذهب شینتو^۲ در ژاپن و یا در مذهب کنفوسیوس^۳ در چین دست یافته‌اند، به دقت بررسی کنیم، این مطلب بر ما روشن می‌شود. در مذهب شینتو و کنفوسیوس، واژه‌های متعددی وجود دارد که معنای آنها کم و بیش با معنای «راستی» و «عدالت» تطبیق می‌کند، ولی در این که بتوان بر پایه‌ی این معادل‌های مبهم، یک علم اخلاق تطبیقی تأسیس نمود جای تردید وجود دارد. همین امر درباره‌ی واژه‌ی عربی «صالح» صدق می‌کند که ساخت معنایی آن در روش معنی‌شناسی سیستماتیک به کار رفته است.

آنچه ما در این مقاله بر آن تأکید داریم، یادآوری این خطر بزرگ است که انسان ناخودآگاه از راه بررسی مفاهیم اخلاق عرفانی، بدون ملاحظات زبانشناسی و معنی‌شناسی، به سوی اظهار نظرهای غلط

۱- مقدمه‌ای بر منطق، ص ۱۶؛ نگاه کنید به:

A Preface to logic London, (۱۹۴۶) P. ۱۶. Moris R. Cohen

۲-shintoism.

۳-confuciamism.

درباره‌ی ماهیت اخلاق کشانده شود و از تلاش برای بررسی و تجزیه و تحلیل علمی دقیق خود مفاهیم اصلی باز ماند.

یکی از زبان‌شناسان معاصر می‌گوید:

«هرچه بیشتر قوانین اخلاقی مختلف را می‌کاویم بیشتر متوجه می‌شویم که این قوانین در نکته‌های عمده و اصولی با هم تفاوتی ندارند و اگر اختلافی هست ناشی از اختلاف عقیده در باب واقعیات تجربی است.»^۱

پس نظامات اخلاقی توافق دارند که ما باید نیکی را با نیکی تلافی کنیم، اما عمل به این قانون به راه‌های مختلف صورت می‌گیرد و مبتنی است بر نظری که یک جامعه درباره‌ی این که «نیکی کردن» چیست و چگونه باید به دیگری نیکی کرد.^۲

نظریه‌ی معنایی که مبنای ساختمان واژه‌های اخلاق عرفانی است مبتنی است بر نوع خاصی از معنی‌شناسی یا علم دلالت که به وسیله‌ی زبان‌شناسان بزرگی چون لئو و ایسگر بر ساخته و پرداخته شده است، نظریه‌ی وی در مباحث عمده و اصلی‌اش با آنچه امروزه زبان‌شناسی قومی نامیده می‌شود، مطابقت بسیار دارد.

زبان‌شناسی قومی نظریه‌ای است که روابط متقابل میان الگوهای زبانی و الگوهای فرهنگی را بررسی می‌کند.^۳

دیگر آن که هر واژگان و سیستم معنایی، نماینده و دربردارنده‌ی جهان‌بینی خاصی است که ماده‌ی خام تجربه را به صورت جهان با معنی و تعبیر یافته‌ای تغییر می‌دهد. واژگان به این معنی، یک ساختمان یک

۱- مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، ص ۴.

۲-P.H.Nowel.smith,Ethics (Londone, plican Books, ۱۶۵۴, chapter ۱ . section ۲.

۳- ر.ک: مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، ص ۵.

لایه‌ای نیست، بلکه تعدادی واژگان‌های فرعی را که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند و مرزهای متداخل با یکدیگر دارند شامل می‌شود. شبکه‌ی مفاهیمی که از اصطلاحات اخلاقی - به ویژه اخلاق عرفانی - تشکیل می‌شود، یکی از این واژگان‌های فرعی نسبتاً مستقل است که خود بر تعدادی از بخش‌های نسبتاً مستقلی از مفاهیم، که هر کدام جهان‌بینی خاص خود را دارند، اشمال دارد.

از نظر معنی‌شناسی، کُد یا زبان اخلاقی، بخشی از این جهان معنی‌دار و تعبیر شده است. دکتر جان لاد یکی از زبان‌شناسان علم اخلاق می‌گوید:

«یک کد یا زبان اخلاقی بخشی از یک ایدئولوژی است.»^۱

بنابراین، هر فرهنگی دارای تعدادی الگوهای سنتی برای ارزشیابی اخلاقی است که در طول تاریخ در قالب اصطلاحات اخلاقی که بخشی از یک ایدئولوژی است تبلور یافته‌اند. از طرف دیگر، این اصطلاحات به نوبه‌ی خود به کاربرنده‌ی زبان را با مجموعه‌ی کاملی از راه‌ها و روش‌هایی که با آنها می‌توان همه‌ی پدیده‌های اخلاقی را رده‌بندی و مقوله‌بندی کرد مجهز می‌سازد. افراد یک جامعه‌ی زبانی با به کار بردن الگوهای معنایی زبان بومی خود می‌توانند به آسانی هر عمل یا رفتار انسانی را تحلیل یا گزارش نمایند و سپس ارزشیابی کنند. البته این کار مستلزم زیستن در سازواری دقیق با هنجارهای ارزشیابی‌ای است که در آن اصطلاحات اخلاقی آن زبان تبلور یافته است.

حال، چگونه ما می‌توانیم یک روش علمی در خور اعتماد برای تجزیه و تحلیل ساخت بنیادی یک حوزه‌ی معنایی ابداع نماییم؟

۱ - John Ladd. The structure of a moral. Code (Cambridge, Mass/۱۹۵۴)

به عقیده‌ی ما بهترین راه برای چنین کاری، سعی در توصیف معنایی یک واژه‌ی اخلاقی (مثلاً از نوع اخلاق عرفانی) به وسیله‌ی شرایط و اوضاع و احوال کاربرد آن است. این روش مبتنی است بر اعتقاد ما به این که زبان از جنبه‌ی معنایی‌اش، نخستین و مهم‌ترین تجلّی و تظاهر گرایش به مقوله‌سازی است که بارزترین ویژگی ذهن و مغز آدمی می‌باشد.

اصطلاحات «اخلاقی-دینی» یک زبان، نظام خاصی از مقولات را تشکیل می‌دهد که جزیی از نظام بزرگ‌تر معنایی زبان مورد بحث به شمار می‌رود. مشکل اساسی برای پژوهنده و محقق، یافتن صفات ممیزه‌ای برای هر اصطلاح است که به لحاظ آن صفات، تعداد نامحدودی از اشخاص یا اعمال متفاوت تعین‌پذیر در یک رده یا طبقه مقوله‌بندی شوند و به این ترتیب نام مشترک واحدی یابند.

با بررسی تحلیلی واژه‌های عمده و اصلی «اخلاقی-دینی» زبان، محقق ممکن است به تدریج به شناخت ساختمان بنیادی آن نظامی دست یابد که همه‌ی رویدادهایی که متضمن حکم و قضاوت اخلاقی هستند، پیش از آن که به شکل قابل حصول برای اعضای آن جامعه زبانی درآیند، از صافی آن می‌گذرند.

تحلیلی از برخی مفاهیم و واژگان عرفانی یا اخلاق عرفانی

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، در اخلاق عرفانی، پژوهشگر با مفاهیم و واژگان مستقل اخلاقی روبه‌رو نمی‌شود. اصولاً جهان‌بینی عرفانی - که اصطلاحاً آن را عرفان نظری گویند - از آغاز تا انتها، از خداوند و تجلیات او سخن می‌گوید، از وحدت وجود و وحدت شهود دم می‌زند، همه‌ی هستی را مظاهر حق دانسته و جز ظهور او هیچ نغمه‌ی دیگری را نمی‌شنود. حال، در مقام سیر و سلوک نیز می‌خواهد همه‌ی مراتب و

جلوات حق را تجربه کرده و تا اوج هستی پیش برود. در نتیجه، میان عرفان نظری و عملی ارتباط تام وجود دارد. معرفت شهودی در عرفان نظری، سالک را با ملاحظه‌ی روش‌های درست و با گوش دادن به اشارات مرشد، به مقام بقا می‌رساند که عالی‌ترین درجه از مدارج اهل حق است و همین سلوک عرفانی، رفتارهای خاصی را در عارف سالک ایجاد می‌کند که در دیگران به وجود نخواهد آمد. ما این رفتار را اصطلاحاً «اخلاق عرفانی» می‌نامیم. با این اعتبار، میان معرفت ما در اصطلاحات عرفان نظری و عملی، سنخیت رفتاری برقرار است. همچنین میان معرفت اصطلاحات عرفان نظری و معرفت اصطلاحات عملی رابطه هست.

مفاهیم و اصطلاحات عرفان عملی → مفاهیم و اصطلاحات عرفان نظری
رابطه‌ی تقابلی

این ارتباط تقابلی ما را وادار می‌کند که از نظر معنی‌شناسی ابتدا واژگان عرفان نظری را مورد تحلیل قرار دهیم، سپس به تحلیل واژگان عرفان عملی پردازیم و در ترسیم هندسی این واژگان به این اصل دست یابیم که تمام واژگان و الفاظ اخلاقی عرفانی تنها در سامانه‌ی نظام‌مند و متکی بر زبان‌شناسی جدید، که هیچ‌گاه واژه‌ای را جدای از دستگاه معنی‌شناسی نمی‌بیند و برای آن هویت درستی قایل نیست، استوار است. برای نشان دادن این حقیقت سعی می‌کنیم به رسم هندسی جهان‌بینی عرفانی پردازیم تا مراتب هستی و تجلیات را از زبان هندسه تبیین کنیم:

رسم دوایر عالم وحدات و تجلیات و عرفانیات

نور الطبیعه - نور المعانی - نور الانوار - تجلیات افعالی - تجلیات صفاتی - تجلیات ذاتی - عالم وحدانیت - عالم وحدت - عالم احدیت

تجلیات انوار الهی در نزد کسانی از عارفان چون ابن عربی، سرچشمه‌ی عرفان است. با این تجلیات است که همه‌ی معارف در وجود انسان تولید می‌شود. انوار در دوایر فوق همان مبادی وجودند و با فیوضات فراوانی که از این انوار ساطع می‌شود موجودات و اشیا و اصل حیات پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند.

مراد از عالم احدیت در ترسیم هندسی فوق، تجلیات ذات خداوند است که از آن جا هستی به سراسر موجودات صادر می‌شود. منظور از عالم وحدت، جایی است که صفات خدا از آن جا به سراسر گیتی متجلی می‌گردد، و مراد از عالم وحدانیت، جهانی است که از آن جا افعال پروردگار متجلی است.

تجلیات ذاتیه، مظهر صدور نور الانوار و تجلیات صفاتی، مظهر صدور انوار معانی و تجلیات فعلیه، مظهر انوار طبیعت است. در واقع، میان عالم احدیت و وحدت و وحدانیت با دوایر تجلی ذاتیات و صفات و افعال مطابقت تام وجود دارد. از این رو، دوایر درجات یقین که عارف می‌تواند به آن دست یابد از نظر معنی‌شناسی به صورت مقابل است:^۱

دوایر درجات تعیین سالکان

بقای فعلی - بقای صفاتی - بقای ذاتی - فنای فعلی - فنای صفاتی - فنای ذاتی - حق‌الیقین - علم‌الیقین - عین‌الیقین - دوایر صورت بقا برای عارفان - دوایر صورت فنا برای عارفان

در دوایر ترسیم‌شده‌ی قبل، سالکِ عارف، با سلوک از مرحله‌ی پایین و مُلکی، به مرحله‌ی بالا و ملکوتی رسیده و ابتدا به توحید افعالی، سپس به توحید اسما و صفات و آن‌گاه به توحید ذات می‌رسد، و در هر مرحله - بسته به خصوصیات آن مرحله - ممکن است ابتدا به علم‌الیقین رسیده، سپس عروج کرده و به عین‌الیقین برسد و بالاخره عروج او ادامه یافته و به حق‌الیقین که منطبق با بقای ذاتی خداوند است واصل شود.

عالی‌ترین مظاهر اخلاق روحانی، متمثل شدن انسان عارف در مراتب عالی‌ی انسانی است که از او به انسان کامل تعبیر می‌کنیم. وقتی عارف به مقامات و احوال عارفانه دست یافت و مثل عالی خداوند شد به بهترین الگوهای عرفانی واصل شده است.

شاید سؤال شود: راه عروج ملکوتی و سلوک عارفانه از پایین‌ترین مراحل تا بالاترین درجات عرفانی کدام است؟

در بسیاری از منابع عرفانی روش عملی این سیر و سلوک به طرز سیستماتیک تحلیل شده است که با ترسیم هندسی واژگان و الفاظی که دلالت بر معانی عرفانی دارند، هم معنی دقیق هر واژه روشن می‌شود و هم حدود و شعاع معنی و ارتباط هر واژه با واژه‌ی دیگر معین می‌گردد. در شرح منازل السائرین، مقامات عرفانی (اخلاق عرفانی) را که شامل صد مقام است در ده بخش طبقه‌بندی شده است، رابطه‌ی آنها را می‌توان به صورت زیر ترسیم نمود:

سالک - ابواب - احوال - معاملات - اخلاق -
ولایت - اصول - اودیه - حقایق - بدایات - نهایات

هر کدام از این دو ایر خود دارای ده مقام است، که مجموع مقامات طی شده در طول سیر و سلوک، صد مقام می‌باشد و در این جاست که عارف به بقای ذاتی رسیده و همه‌ی مراتب یقین را پیموده و مثلاً اعلای ربّ العالمین شده است.^۱

تحلیلی معنی‌شناسی از واژه‌های عرفانی (مثال از قرآن)

در پایان، برای معرفی نقش مهم معنی‌شناسی و بررسی زبانشناسانه‌ی واژگانی که دارای وجهی اخلاق عرفانی می‌باشند، تطوّر و تحوّل معنایی واژه‌ی «ایمان» را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

در معنی‌شناسی، هر واژه، دارای یک میدان معنی‌شناختی است که تعیین این میدان بسیار مهم است. برای روشن شدن این تحلیل به یکی از واژگان قرآنی تمثیل می‌جوئیم. این واژه «ایمان» است. ترسیم معنی‌شناختی این واژه در قرآن، در جاهای دیگر نیز قابل تعمیم است:

کلمه‌ی «ایمان»، با همه‌ی کلمات دیگری که به صورت مستقیم از ریشه‌ی آن مشتق شده، همچون «آمن» و «مؤمن» در قرآن نقش بسیار مهمی ایفا می‌کنند. اگر ما با نگرش کانونی به این واژه نگاه کنیم، به گونه‌ای که بر میدانی مخصوص به خود حکومت کند، به محض این که آن را به عنوان کلمه‌ی کانونی برگزیدیم، شماری از کلمات مهم دیگر، یعنی کلمات کلیدی را همچون دانه‌های خوشه در اطراف آن - که عنوان نقطه‌ی مرکزی یا کانونی پیدا کرده است - مشاهده می‌کنیم که روی هم رفته یک حوزه و محوطه تصویری را در داخل کلّ واژگان قرآن تشکیل داده‌اند (تصویر A). این کلمات کلیدی فراهم آمده در

۱- بنگرید به: شرح منازل السائرین (همه‌ی صفحات).

پیرامون ایمان، یا خصوصیت و رنگ مثبت (P) دارند و یا خصوصیت و رنگ منفی (N).

در طرف مثبت، از جمله این کلمات وجود دارد: کلمه‌ی «شکر»^۱ (از فعل شکر)،

و «اسلام»، به معنی تسلیم شدن (از فعل أسلم)، و «تصدیق»، یعنی راست پنداشتن وحی (از فعل صدق)، و «الله»، به عنوان موضوع ایمان، و جز اینها. ناحیه‌ی منفی این شبکه‌ی تصویری عبارت است از کلماتی، همچون «کفر»، یعنی بی‌ایمانی، و «تکذیب»، یعنی دروغ شمردن وحی (از فعل کذب یا کذب، یعنی دروغ)، و «عصیان»، به معنی نافرمانی، و «نفاق»، به معنی به دروغ صاحب ایمان نشان دادن، و غیره.

الله - ایمان - تصدیق - تکذیب - اسلام - عصیان - شکر -
نصر - (۱۲۲) - NP - (تصویر A)

بدین ترتیب، گروهی از کلمات مهم، یعنی کلمات کلیدی، در اطراف کلمه‌ای فراهم می‌آیند که همه‌ی گروه را نمایش می‌دهد و متحد می‌کند و از این راه میدانی نسبتاً مستقل از تصویرها پدید می‌آورد. اگر کلمه‌ای که در مرکز جایگزین شده، به صورت کلی محدودکننده‌ی میدان باشد و تصور و مفهوم عمده را بدون توجه به جزئیات به دست دهد، کلماتی که در پیرامون آن گرد آمده‌اند، هر یک، به صورت خاص خود، نماینده‌ی این یا آن جنبه از تصور مرکزی خواهند بود. اینها همچون اصل تنوع و تشخیص و تمایز عمل می‌کنند، در صورتی که کلمه‌ی کانونی، عنوان اصل ایجاد وحدت و یگانگی را

۱- بنگرید: ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن، ص ۱۶۸.

دارد. کل میدان به خودی خود یک واژگان کوچک در درون واژگان بزرگ تر قرآن، یعنی یک زیردستگاه از تصویرها می‌سازد که در داخل یک دستگاه تصویری بزرگ تر قرار می‌گیرد. این، یک عبارت از عده‌ای از زیردستگاه‌های ساخته شده است که در کنار یکدیگر وجود دارند.^۱

نتایج نظریه‌ای اخلاق عرفانی^۲

در بحث از رابطه‌ی عرفان و اخلاق، دو مسأله پیش می‌آید:

نخستین مسأله مربوط به فلسفه‌ی اخلاق است. فلسفه‌ی اخلاق به این پرسش پاسخ می‌دهد که «منشأ حقوق و تکالیف اخلاقی چیست؟» عرفا، صرف نظر از هرگونه گرایش، معتقدند منشأ اصیل ارزش‌های اخلاقی در خود عرفان است. در این‌گونه بحث‌ها، کلماتی نظیر «منشأ» و «اصل»، مبهم و مجازی است. معنی‌شناسی به دنبال این است که بداند مراد، منشأ روانی است یا تبیین منطقی. چنان که سعی کانت این بود که اخلاق را از دل منطق بیرون بکشد. فی الجمله، نظریه‌ی عرفانی اخلاق کلمه‌ی «منشأ» را به معنای روان‌شناختی‌اش به کار می‌برد و تجارب عرفانی را بخشی از تجارب انسانی می‌داند که احساسات اخلاقی از آن سرچشمه می‌گیرد. این تجربه، خود، توجیه‌کننده‌ی ارزش‌های اخلاقی است و توجیهش منطقی نیست بلکه تجربی است.

دومین مسأله‌ای که در بحث رابطه‌ی عرفان و اخلاق هست این است که این رابطه رابطه‌ی فلسفی نیست. شاید این رابطه، تاریخی یا جامعه‌شناختی باشد. این رابطه از تأثیر عملی که عرفان می‌باید در بهبود زندگی داشته باشد پرسش می‌کند: آیا عرفان انسان‌ها را اخلاقی‌تر یا غیر

۱- بنگرید به: خدا و انسان در قرآن، صص ۲۸ و ۲۹.

۲- ر.ک: ایزوتسو، توشیکو، عرفان و فلسفه، صص ۳۳۶ و بعد از آن.

اخلاقی تر می‌کند؟ آیا عرفان انگیزه‌ی بهزیستی دارد یا بیشتر تکاهل ورزیدن و طفره رفتن از مسؤولیت‌های زندگی است؟

مبنای نظریه‌ی عرفانی اخلاق بر این است که جدا انگاشتن نفوس انسانی، خودپرستی‌ای به بار می‌آورد که منشأ آزمندی‌ها و پرخاشگری‌هاست، و این عاطفه است که تنها دستور اخلاقی به شمار می‌آید.

حال، چون بیشتر مردم از تجربیات عرفانی برخوردار نیستند و چه بسا در وجود آن شک داشته باشند و در عین حال چه بسا از خود وارستگی نشان دهند و شدیداً تابع اخلاق باشند، سؤال این است که وقتی مردم در عمرشان هیچ‌گونه حالت عرفانی نداشته باشند، چطور ممکن است که منشأ ارزش‌های اخلاقی‌شان در تجربه‌ی عرفانی باشد؟ پاسخی که نظریه‌ی فوق دارد آن است که احساسات اخلاقی مردم از تراوش و تسری ذوق عرفانی که در ضمیر و فطرت الهی همه‌ی انسان‌ها مکتوم است و بی آن که به وجودش پی ببرند بر احساسات و سلوکشان بر زندگی اثر می‌گذارد و در حوزه‌ی خودآگاهی عادی‌شان پدید می‌آید. بدین‌گونه حتی اگر پست‌ترین شخص در زندگی‌اش احساس مهربانی یا مروت یا مدارا یا خیرخواهی از خود نشان دهد، لاجرم، منشأ اینها را می‌بایست در جنبه‌ی عرفانی سرشت او و ذوق تحقق نیافته و احساس بالقوه‌ی عرفانی او که در اعماق فطرت او آشیان دارد دانست. در واقع، چنانچه تأثیر عرفان، چه آشکارا و چه نهانی، نبود، هیچ عشق و یا محبتی در زندگی بشر به هم نمی‌رسید و زندگی عرصه‌ی جدال بی‌امان بشر با بشر دیگر بود؛ چه، این نظریه، منشأ غیر عرفانی‌ای برای اخلاق نمی‌شناسد. پس سلوک عرفانی و احساس الهی صرفاً یک پدیده‌ی ذهنی نخواهد بود. بنابراین، پژوهش‌های پیشین ما را به این نتیجه می‌رساند که عرفانیات در جنبه‌ی عملی که همان اخلاق عارفانه به شمار

می‌آید کاملاً فrazذهنی است و این حاکی از اتحادی است که عارف با قلب جهان هستی یعنی خداوند دارد.

براین اساس، ارزش‌های اخلاقی ریشه در عرفان عملی یا سلوک عارف دارد. این درست خلاف نظریه‌ی «عاطفی» اخلاق است که می‌گوید: اخلاقیات از عواطف - که ذهن (یعنی شخصی و اعتباری) است - نشأت می‌گیرد. پس ارزش‌های اخلاقی، صرفاً امری وابسته به انسان نیست بلکه در سرشت و فطرت الهی منعکس و متجلی است و به همین جهت گفته‌اند: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ».

نظریه‌ی عرفانی اخلاق می‌خواهد دستاوردهای اخلاقی غرب را که خواسته‌اند نگرش دینی را از جامعه‌ی بشری جدا کنند و همه‌ی ارزش‌های خیر و نیکی را به اصلاحات اجتماعی و پیشرفت علمی ربط بدهند، به چالش بکشاند و بر این باور تأکید نماید که سایر نظریه‌ها در باز یافتن منشأ تکالیف اخلاقی ناکام بوده‌اند. این نظریه بر آن است که عشق و شفقت (عشق به خدا و شفقت بر آحاد بشری)، تحقیقاً جزو آگاهی و معرفت عرفانی است. در نتیجه، عشق به خدا می‌تواند از رهگذر این آگاهی، به جهان راه یابد و یکی از سرچشمه‌های کردار اخلاقی باشد. آنچه باقی می‌ماند، این اطمینان است که عرفان و آگاهی عرفانی، برای کسانی که دارنده‌ی آنند انگیزه و اشتیاق نیرومندی است که آنان را به کردار اخلاقی و آن‌گاه به کردار اجتماعی بر می‌انگیزد.

حال با توجه به مرحله‌ی دوم رابطه‌ی عرفان و اخلاق، این پرسش همچنان خودنمایی می‌کند که: آیا عرفان عملاً تأثیری در بهتر زیستن آدمی دارد یا نه؟

عارفان غربی بر این پرسش نیز تأکید دارند که: آیا دین و دینداری، خیری به جهان و جهانیان رسانیده است یا خسارتش از خدمتش بیشتر بوده است؟

در پاسخ به هر دو پرسش باید بگوییم: دلایل بسیاری وجود دارد که عارفان الهی، گرچه بر شور و شوق وحدانی خود تأکید دارند و هر زمانی که غرق در وجد و حال عاشقانه با هستی‌بخش خود باشند، لذت‌بخش‌ترین حالات آنان محسوب می‌شود، اما همین که آنان با تمام وجود می‌خواهند این سوغات را به همنواعتشان هدیه کنند، یعنی می‌خواهند این آرامش و لذت را به دیگران نیز انتقال دهند. گذشته از این که تاریخ انسان‌ها، موارد گوناگونی از همین عارفان را سراغ دارد که در هنگامه‌ی مصیبت، از نهانگاه خلوت عرفانی سر برون کرده و از رنج‌ها و ملال‌های توده‌ی مستضعف کاسته‌اند. مشایخ و اولیایی که پرورده‌ی دامان عرفان‌اند منشأ خوبی‌های بی‌حساب بوده‌اند. عرفان آرمان‌های والایی پدید آورده که در همه‌ی تمدن‌ها نقش و نفوذ خود را باقی گذاشته است.

باید دانست که عرفان پدیده‌ای کاملاً دینی است و آنان که مانند فلوپین بر عرفان فلسفی پای می‌فشارند، نمی‌توانیم عارف بشماریم، زیرا عرفان، یعنی وحدت بی‌تمایز با خدا؛ نه آن خدایی که شخص، خود، به آن دست یافته و با عقل و منطق احساسش می‌کند، بلکه خدای ادیان رسمی جهان که از یک منبع الهام گرفته‌اند و در هر عصری پیامبران الهی، آن حقیقت مطلق را بر فطرت بشر معرفی نموده‌اند و بشر نیز بر اساس یافته‌های فطری‌اش آن دست‌آورد پیامبرانه را به صورت وحی پذیرفته است. در واقع، دینی که معرف خدای یکتاست و ادیان الهی مؤید آن بوده‌اند، پاسخی است رسا و روشن به خواسته‌های فطری هر انسان صاحب عقل. پس اگر کسانی چون فلوپین تنها با درایت عقلانی به خواسته‌های فطری‌شان واکنش نشان داده‌اند، آن واکنش‌ها تنها جنبه‌ی فلسفی دارد و در کشاکش زندگی نمی‌تواند کارساز باشد.

نکته‌ای که می‌ماند آن است که آیا آگاهی عرفانی، در میان ادیان جهان، به یک دین خاص بیشتر التفات دارد؟ در پاسخ می‌گوییم: این، صریحاً منفی است، اما این که کدام دین (یا شریعت) زودتر احساس عرفانی را در فطرت بشر زنده می‌کند، باید بگوییم آن دینی که احساس معرفت بیشتر را نسبت به مبدأ جهان در ره‌آورد وحی به میان جامعه‌ی بشری عرضه می‌کند.

نکته‌ی دیگر این که این ادیان‌اند که احساس عرفانی را در قلب‌ها بر می‌انگیزانند. ادیان الهی شناخته شده ذاتاً عرفانی‌اند، زیرا منشأ و محور آنها، القای اشراق و انوار الهی در دل مؤمنان است. این نکته در دل آیات و احادیث اسلامی و نیز در کتب آسمانی یهود و نصارا وجود دارد و این که برخی به ذاتی بودن عرفان در دین مسیح عقیده ندارند و گفته‌اند ما دلیل محکمی بر این احتمال در انجیل‌های هم‌نوا (انجیل متی و مرقس و لوقا) ندیده‌ایم، مدّعی‌ی بدون دلیل است.^۱ زیرا در انجیل نیز رگه‌هایی ناب از اتحاد و یگانگی با خدا هست، و در جای جای آیات قرآن و احادیث نبوی این دلیل بسیار تکرار شده است.

۱- ایزوتسو، توشهیکو، عرفان و فلسفه، ص ۳۵۶.

منابع

۱. یزدی حایری، کاوش‌های عقل عملی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۲. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه: خرمشاهی، بهاء‌الدین، مرکز نشر دانشگاهی.
۳. اختیار، منصور، معنی‌شناسی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۲۱۵.
۴. کاشانی، عزالدین، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح: همایی، جلال، تهران: مؤسسه‌ی نشر هما، ۱۳۶۷ ش.
۵. استیس، وت، عرفان و فلسفه، ترجمه: خرمشاهی، بهاء‌الدین، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۵۸ ه. ش.
۶. ایزوتسو، توشهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۷. ابن عربی، التجلیات الالهیه، تحقیق: عثمان اسماعیل یحیی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۴۰۸ ق. / ۱۹۸۸ م.
۸. یثربی، یحیی، عرفان نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۹. فروخ، عمر، التصوف فی الاسلام، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۱ ه. ق.
۱۰. مقالات فلسفی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ ش.