

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،  
سال شانزدهم، شماره سی ام (بهار و تابستان ۱۴۰۳)

## The Influence of Philosophical and Mystical Approaches on the Elucidation of Prophethood, Imamate, and the Perfect Human; A Study in the Process of Shi'i Istibsar

Mohammad Mohammad Rezaei<sup>1</sup> \ Hossein Ali Daylam<sup>2</sup>

### Abstract

This research aims to analyze the influence of philosophical and mystical approaches on deepening the understanding of the fundamental concepts of prophethood, imamate, and the perfect human, as well as their role in facilitating the process of "Istibsar" (conscious inclination towards Shi'ism). The necessity of this study stems from the contemporary human's growing need for a rational, profound, and coherent explanation of religious principles in the face of modern intellectual challenges. The research method is qualitative and based on descriptive-inferential analysis, with data collected from written sources and library studies. The present study examines the views of Islamic philosophers such as Farabi, Ibn Sina, and Suhrawardi in elucidating the concepts of revelation, prophethood, and imamate, as well as Ibn Arabi's mystical principles regarding the "perfect human" and "wilayah" (guardianship/sainthood), and correlates them with Shi'i doctrinal teachings. The research findings indicate that philosophical analyses, by emphasizing rationality, provide a basis for logical conviction in accepting the concepts of prophethood and Imamate. In contrast, mystical approaches, by offering intuitive and ontological explanations, aid in a deeper understanding of the imam's position as a mediator of Divine grace. The overlap of these two epistemological frameworks with Shi'i principles helps to resolve misunderstandings and create a rational-intuitive ground for accepting Shi'ism. Consequently, this study demonstrates that the combination of philosophical reason and mystical intuition plays a fundamental role in solidifying Shi'i beliefs and promoting the process of istibsar.

**Keywords:** Prophethood, imamate, perfect human, Shi'i istibsar, philosophy, mysticism.

<sup>1</sup>- Professor of Philosophy of Religion, Farabi University of Tehran,

mmrezai@ut.ac.ir

<sup>2</sup>- PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Farabi College, University of Tehran, (Corresponding author),

h.a.deylam@gmail.com



## تأثیر رویکردهای فلسفی و عرفانی بر تبیین نبوت، امامت و انسان کامل؛ مطالعه‌ای در فرایند استبصار

محمد محمدرضایی<sup>۱</sup> / حسین علی دیلم<sup>۲</sup>

### چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل تأثیر رویکردهای فلسفی و عرفانی بر تعمیق درک مفاهیم بنیادین نبوت، امامت و انسان کامل و نیز نقش آن‌ها در تسهیل فرایند استبصار (گرایش آگاهانه به تشیع) انجام شده است. ضرورت این مطالعه از نیاز روزافزون انسان معاصر به تبیین عقلانی، عمیق و منسجم از اصول اعتقادی در برابر چالش‌های فکری مدرن ناشی می‌شود. روش تحقیق کیفی و مبتنی بر تحلیل توصیفی-استنباطی است و داده‌ها از منابع مکتوب و مطالعات کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. مطالعه حاضر، آرای فیلسوفان اسلامی چون فارابی، ابن سینا و سهروردی را در تبیین مفاهیم وحی، نبوت و امامت و همچنین مبانی عرفانی ابن عربی در زمینه انسان کامل و ولایت بررسی و با آموزه‌های اعتقادی شیعه تطبیق داده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تحلیل‌های فلسفی با تأکید بر عقلانیت، امکان اقتناع منطقی در پذیرش مفاهیم نبوت و امامت را فراهم می‌آورند؛ درحالی‌که رهیافت‌های عرفانی با ارائه تبیین‌های شهودی و هستی‌شناختی، به درک ژرف‌تر از جایگاه امام به‌مثابه واسطه فیض الهی یاری می‌رسانند. هم‌پوشانی این دو دستگاه معرفتی با مبانی شیعی، موجب رفع بدفهمی‌ها و ایجاد بستری عقلانی-شهودی برای پذیرش تشیع می‌شود. در نتیجه، این مطالعه نشان می‌دهد که ترکیب عقل فلسفی و شهود عرفانی نقش اساسی در تحکیم باورهای شیعی و ترویج فرایند استبصار دارد.

**کلیدواژگان:** نبوت، امامت، انسان کامل، استبصار، فلسفه، عرفان.

mmrezai@ut.ac.ir

۱. استاد فلسفه دین، دانشگاه تهران، دانشکده‌گان فارابی،

۲- دانشجوی دکتری الهیات و فلسفه اسلامی، دانشکده فارابی، دانشگاه تهران، (نویسنده مسئول)،

h.a.deylam@gmail.com

## ۱- مقدمه

در سنت معرفتی اسلام، دو دستگاه فکری فلسفه و عرفان، همواره در تعامل با مباحث بنیادین کلامی و الهیاتی ایفای نقش کرده‌اند. این دو دستگاه، با بهره‌گیری از روش‌های متمایز، یکی بر پایه عقلانیت برهانی و دیگری بر مبنای شهود و تجربه باطنی، سهم چشم‌گیری در تبیین مفاهیمی چون وحی، نبوت، امامت و انسان کامل داشته‌اند. آنچه این سنت‌های فکری را به‌ویژه در بستر اندیشه شیعی برجسته می‌سازد، توان آن‌ها در بازخوانی ساختار اعتقادی دین با نگاهی ژرف‌نگر و چندلایه است؛ نگاهی که به‌ویژه در زمینه گرایش آگاهانه به تشیع یا «استبصار» می‌تواند نقشی تعیین‌کننده ایفا کند.

گرچه تاکنون پژوهش‌هایی در زمینه تجربه‌های شخصی مستبصران<sup>۱</sup>، مناظرات کلامی<sup>۲</sup>، و تحلیل‌های روان‌شناختی پدیده استبصار<sup>۳</sup> صورت گرفته، اما ظرفیت‌های فلسفی و عرفانی مفاهیم بنیادینی چون نبوت، امامت و انسان کامل و تأثیر آن‌ها در فرآیند تحول فکری مستبصران، کمتر به‌طور منسجم و روشمند بررسی شده است.<sup>۴</sup> پژوهش حاضر باتکیه بر این خلأ مطالعاتی درصدد است تا با رویکردی تحلیلی، نقش این مفاهیم را در صورت‌بندی معرفت دینی نوگرایی مستبصران و در نتیجه در گسترش جریان استبصار روشن سازد. در این راستا، فلسفه اسلامی به‌ویژه در چارچوب حکمت متعالیه، با تأکید بر مفاهیمی چون عقل فعال، ولایت تکوینی و سلسله مراتب وجود، بستری برای ادراک عقلانی و نظام‌مند از مقام نبوت و امامت فراهم می‌آورد. عرفان نظری نیز با تبیین ساختار هستی‌شناختی انسان کامل، ولایت مطلقه و نسبت انسان با حق، ساحتی از تجربه دینی را عرضه می‌کند که می‌تواند در پاسخ به نیازهای معنوی، وجودی و هویتی انسان معاصر تأثیرگذار باشد. بر این پایه، این مقاله در پی آن است که ضمن بازشناسی مبانی فلسفی و عرفانی سه مفهوم محوری، نبوت، امامت و انسان کامل، نسبت آن‌ها را با فرآیند استبصار تحلیل و ارزیابی کند. این هدف از طریق پژوهشی کیفی و با روش توصیفی-استنباطی، بر مبنای تحلیل متون کتابخانه‌ای و تمرکز بر آثار فیلسوفان و عرفایی همچون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ابن‌عربی دنبال می‌شود.

## ۲- پیوند ساختارهای معرفتی با فرایند تحول اعتقادی

پدیده استبصار، به‌عنوان یکی از اشکال برجسته تغییر اعتقاد، فرایندی چندبعدی و تدریجی است که در آن عوامل شناختی، روانی، اجتماعی، و معنوی به‌طور هم‌افزا عمل می‌کنند. از منظر

روان‌شناسی شناختی، این تحول اغلب با پدیده «ناهماهنگی شناختی» آغاز می‌شود (Harmon-Jones, 2019: 102)، هنگامی که فرد با اطلاعات یا تجربه‌هایی مواجه می‌شود که با چارچوب‌های اعتقادی پیشین او در تضادند. در چنین وضعیتی، ذهن انسان برای بازگرداندن تعادل روانی، به بازسازی شناختی و ارزیابی مجدد باورها روی می‌آورد (Festinger, 1957: 52). تعاملات اجتماعی، مواجهه با گروه‌های اعتقادی جدید، منابع فرهنگی و متناگهی نیز از دیگر عوامل مؤثر در این بازنگری هستند. (Beck, 1990: 25; Cialdini & Goldstein, 2004: 55; Mezirow, 1991: 98)

آنچه در زمینه استبصار تمایزآفرین است، جایگاه مفاهیم بنیادین و ساختارمندی همچون "نبوت"، "امامت" و "انسان کامل" در پاسخ‌گویی به بحران‌های اعتقادی و وجودی است. این مفاهیم، به‌ویژه در بستر فلسفه اسلامی، خاصه در حکمت متعالیه، با ارائه تبیین‌هایی عقلانی و برهانی از مقولاتی چون وحی، ولایت و عصمت، امکان پاسخ‌گویی نظام‌مند به پرسش‌ها و تردیدهای نوپدید را فراهم می‌کنند. (Taylor, 1989: 220; Hick, 2006: 65). در سوی دیگر، عرفان اسلامی و به‌ویژه عرفان ابن‌عربی، از طریق مفاهیمی همچون انسان کامل، ولایت کلیه و سلوک باطنی، بُعد شهودی و معنوی این تحولات را پررنگ می‌سازد. این دو حوزه با یکدیگر زمینه‌ای فراهم می‌کنند که فرد بتواند نه تنها به اقتناع عقلانی، بلکه به شهود معنوی از مفاهیم تشیع دست یابد.

در مسیر استبصار، تجربه‌های معنوی مانند شرکت در مناسک عاشورایی، مواجهه با فرهنگ اهل بیت (علیهم‌السلام) و مطالعه آثار عرفانی، می‌تواند پیوندی عاطفی و معنوی با آموزه‌های تشیع پدید آورد (کربن، ۱۳۹۸: ۱۲۵-۱۲۰؛ نصر، ۱۳۸۹: ۱۱۲-۱۱۰). این تجارب در مرحله «پیشا استبصار»، پس از رفع بدفهمی‌های اولیه و ایجاد احساس خوش‌بینی نسبت به تشیع می‌توانند گرایش به آموزه‌های شیعی را تقویت کنند (مطهری، ۱۳۹۶: ۵۵-۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۴۴-۱۴۰). از آنجا که هویت دینی بخشی جدایی‌ناپذیر از ساختار هویت فردی و اجتماعی است (Breakwell, 1986: 50)، پذیرش نهایی آموزه‌های شیعی زمانی تحقق می‌یابد که فرد به تعادل میان اقتناع عقلانی و اشباع معنوی دست یابد. در این نقطه، مفاهیم فلسفی نبوت و امامت و شهود عرفانی انسان کامل درهم‌تنیده شده و چارچوبی معنابخش برای بازسازی هویت اعتقادی فرد فراهم می‌آورند.

### ۳- تبیین فلسفی وحی، نبوت و عصمت و ارتباط آن با استبصار

یکی از عوامل کلیدی در عدم گرایش برخی از افراد به تشیع، برداشت نادرست یا سطحی از مفاهیم بنیادینی چون وحی، نبوت و امامت است؛ مفاهیمی که در دستگاه اعتقادی شیعه جایگاهی ممتاز و منحصر به فرد دارند. در غیاب یک تبیین عقلانی، ساختارمند و فلسفی از این مفاهیم، ذهن مخاطب در مواجهه با آموزه‌های شیعی دچار تعارض یا بدفهمی می‌شود. فلسفه اسلامی، به‌ویژه در آثار اندیشمندانی چون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی، با ارائه مدلهایی دقیق و عقل‌پذیر از چیستی وحی، ویژگی‌های پیامبر و جایگاه امام، این امکان را فراهم می‌کند که خواننده غیرشیعی یا پرسشگر، این مفاهیم را نه صرفاً به‌مثابه آموزه‌های نقلی، بلکه به‌عنوان نتایج ضروری در یک نظام معرفت‌شناختی منسجم درک کند. از این رو، تبیین فلسفی می‌تواند پاسخگوی بسیاری از شبهات معرفتی و انسدادهای فکری در مسیر گرایش به تشیع باشد.

در این چارچوب، بررسی‌های فلسفی پیرامون نبوت و امامت نه تنها ساختار نظری آموزه‌های شیعی را تقویت می‌کنند، بلکه با فراهم ساختن مبنای عقلانی برای مقولاتی چون عصمت، علم لدنی و ولایت، به رفع سوءبرداشت‌هایی که گاه از بیرون نسبت به تشیع وجود دارد، یاری می‌رسانند. از سوی دیگر، مفاهیمی مانند امام معصوم، رئیس اول یا ولایت نوری در دیدگاه‌های فیلسوفانی چون فارابی و سهروردی، اگرچه در چارچوبی فلسفی و غیرمذهبی طرح می‌شوند، به لحاظ محتوایی با آموزه‌های کلامی تشیع هم‌افق‌اند. در نتیجه می‌توان گفت که تبیین‌های فلسفی نه فقط به فهم بهتر مفاهیم دینی کمک می‌کنند، بلکه زمینه‌ساز پذیرش آگاهانه آموزه‌های شیعی در فرایند استبصار هستند.

در نظام فلسفی فارابی، نبوت مرتبه‌ای از کمال انسانی است که در آن، پیامبر به مرتبه‌ای از فعلیت و اتصال با عقل فعال می‌رسد که هیچ مجهولی برای او باقی نمی‌ماند. فارابی پیامبر را انسانی می‌داند که قوه ناطقه او، چه در بخش نظری و چه در بخش عملی، به کمال رسیده و عقل هیولانی‌اش تمام معقولات را به فعلیت درآورده است. او در این حالت، واسطه‌ای بی‌واسطه میان خداوند و انسان‌هاست و از عقل فعال، که آخرین عقل در سلسله صدور هستی است، معقولات را به‌طور مستقیم دریافت می‌کند. این دریافت، نه تنها به قوه ناطقه محدود نمی‌شود، بلکه به واسطه کمال قوه متخیله پیامبر، به صورت جزئیات محسوس، تمثیلی و آینده‌نگرانه نیز درک می‌شود.

قوه متخیله در چنین انسانی، به حدی از توانایی رسیده که می‌تواند در بیداری، همانند حالت خواب برای دیگر انسان‌ها، مفاهیم غیبی و معقولات مفارقه را دریافت و تصویرسازی کند، بدون آن که از ادراکات حسی و اشتغالات عقلی دچار اخلال شود (فارابی، ۱۳۹۸: ۷۶-۵۵). فارابی در فرآیند تبیین خود، وحی را به یک نظام عقلانی منسجم تبدیل می‌کند که عبارت است از دریافت مستقیم عقل فعال توسط پیامبر و سپس افاضه این معقولات به متخیله، که نقش باز نمودی و تجسمی آن را ایفا می‌کند. به این ترتیب پیامبر علاوه بر آنکه به معارف کلی هستی و نظام الهی وقوف کامل دارد، می‌تواند آن را به زبانی محسوس و قابل فهم برای انسان‌ها عرضه کند. فارابی با تأکید بر اینکه پیامبر در تمام علوم و افعال مربوط به سعادت، بی‌نیاز از هدایت انسانی دیگر است، عملاً نوعی عصمت مطلق، هم در ساحت نظری و هم در ساحت عملی، برای نبی قائل می‌شود. این ویژگی‌ها از نظر او در رئیس اول یا حاکم آرمانی جامعه نیز شرط است؛ زیرا وی پیامبری است که حکومتش مقرون به وحی الهی است و نظام مدینه را بر اساس اتصال مستقیم به عقل فعال سامان می‌دهد (فارابی، ۱۳۷۶: ۲۷-۱۰).

ابن‌سینا نیز تأکید دارد که پیامبران با برتری عقلانی خود قادر به دریافت وحی الهی هستند و به دلیل عصمت ذاتی‌شان، از خطا و اشتباه در فرآیند دریافت و انتقال وحی مصون هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۲۴۶-۲۳۵؛ سالاری و نجاتی، ۱۳۹۶: ۴۹؛ یعقوبیان، ۱۳۸۹: ۱۵۰). سهروردی وحی را معرفت عقلی، بلکه نوری الهی می‌داند که بر قلب پیامبران تأیید شده است و از طریق این نور، پیامبران قادر به دریافت معارف الهی و هدایت جامعه بدون هیچ‌گونه سهو یا اشتباه می‌باشند. سهروردی این نور را نه تنها در زمینه دریافت وحی، بلکه در فرآیند سلوک عملی پیامبران نیز می‌بیند (سهروردی، ۱۳۹۲: ج ۳، ۱۳۰-۱۱۹).

در نظام فلسفی فارابی، مفهوم «امام» جایگاهی ویژه دارد و در آثار او در معانی گوناگون و در زمینه‌های مختلف به کار رفته است. فارابی در برخی مواضع، «امام» را به معنای لغوی آن تفسیر می‌کند؛ یعنی پیشوایی که در جایگاهی رفیع از جهت کمال یا هدف مورد پذیرش قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸۹). این تعریف عام، با معنای قرآنی و لغوی کلمه امام نیز سازگار است. با این حال، در ساختار سیاسی و معرفتی فلسفه او، امام مفهومی بسیار خاص‌تر می‌یابد و فارابی آن را بر پیامبر و نیز رئیس اول مدینه فاضله اطلاق می‌کند (فارابی، ۱۳۹۸: ۱۲۷). در این رویکرد، پیامبر به منزله امام و رهبر نخستین، تنها شخصیتی است که به دلیل اتصال به عقل فعال، تمامی

معقولات را ادراک می‌نماید و در عمل نیز از هدایت دیگری بی‌نیاز است (فارابی، ۱۳۹۸: ۱۰۵). از این رو فارابی در بنیان، امامت را امری ذاتی و متکی بر کمال نفس تلقی می‌کند و آن را صرفاً جایگاهی انتخابی یا قراردادی نمی‌داند. از نظر فارابی، امام نه تنها حاکم سیاسی، بلکه رهبر کامل اخلاقی، معرفتی و فکری جامعه نیز محسوب می‌شود (فارابی، ۱۳۷۶: ۷۸). این ویژگی‌ها، امامت را از یک نهاد سیاسی صرف خارج کرده و آن را به جایگاهی متعالی از هدایت تکوینی و تشریحی ارتقاء می‌دهد؛ جایگاهی که فقط فردی در حد پیامبر یا جانشین واقعی او می‌تواند به آن نائل شود. در همین راستا، او تصریح می‌کند که امام حقیقی باید در همه احوال همچون پیامبر باشد (فارابی، ۱۹۸۶: ۴۹) و این سخن مستقیماً با اندیشه شیعی سازگاری دارد، چراکه در نگاه شیعه، امامان معصوم جانشینان واقعی پیامبرند و همچون او صاحب علم لدنی اند.

با این حال، دو اشکال عمده در برداشت از نظریه امامت فارابی مطرح شده است. نخست آن که برخی معتقدند ویژگی‌هایی که فارابی برای امام برمی‌شمارد، می‌تواند شامل خلفا و صحابه نیز شود و منحصر به ائمه شیعه نیست. دوم آن که وی درباره رئیس دوم مدینه فاضله، اجتهاد در مسائل مستحدثه را شرط دانسته که این موضوع با دیدگاه شیعی درباره علم لدنی امام معصوم در تضاد قرار می‌گیرد (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۲۴۱). با این حال، پاسخ اشکال نخست در خود فلسفه فارابی نهفته است؛ زیرا فارابی به صراحت بر ذاتی بودن مقام امامت تأکید دارد و آن را مستند به فعلیت تام در قوه ناطقه و اتصال مستقیم با عقل فعال می‌داند؛ ویژگی‌ای که هیچ‌یک از خلفا یا صحابه نزد اهل سنت به چنین جایگاهی توصیف نمی‌شوند. از سوی دیگر، تأکید او بر تشابه کامل امام با پیامبر، این مقام را به سطحی می‌برد که تنها با عقیده شیعی درباره عصمت و علم امامان همخوانی دارد (فارابی، ۱۹۸۶: ۴۹).

همچنین، فارابی در برخی بیانات خود نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که می‌توان آن را به‌عنوان بذر اولیه‌ای از ولایت فقیه در فلسفه اسلامی دانست. او در صورت فقدان رئیس اول و در غیبت امام حقیقی، وجود فردی که از نظر عقل و دانش، نزدیک‌ترین فرد به کمال پیامبر باشد و توانایی رهبری سیاسی و دینی جامعه را داشته باشد، ضروری می‌داند (فارابی، ۱۳۷۶: ۲۰۴). این معنا، با نظریه ولایت فقیه در فقه سیاسی شیعه هم‌افق می‌گردد؛ هرچند فارابی آن را در قالب نظام فلسفی و براساس اقتضانات عقلانی طرح می‌کند. در مجموع، با تحلیل دقیق آثار فارابی، به‌ویژه کتاب‌های

«آراء اهل مدینه فاضله» و «السیاسة المدنیة»، می‌توان دریافت که گرچه زبان او فلسفی است، ساختار امامت در اندیشه‌اش با اصول شیعی نزدیکی بنیادینی دارد و می‌تواند مبنایی نظری برای پذیرش و تبیین امامت شیعی و حتی نظریه ولایت فقیه فراهم سازد.

ابن‌سینا نیز با تأکید بر رهبری الهی و عصمت، بر این باور است که فردی که از سوی خداوند برگزیده شده، باید از علم و فضیلت بی‌نظیری برخوردار باشد و بتواند جامعه را به سوی عدالت و حقیقت هدایت کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۲۰۲-۲۰۰). سهروردی نیز با مفهوم ولایت نورانی به‌طور تلویحی به رهبری معنوی و فاضلانه اشاره می‌کند. در فلسفه او، پیامبران و جانشینان پیامبر به‌عنوان حاملان این نور معنوی می‌توانند هدایت‌گر و رهبر جوامع انسانی باشند. در حکمت اشراق، ولایت معنوی به‌عنوان یک ویژگی متمایز از رهبری سیاسی و اجتماعی معرفی می‌شود که بر پایه نورانیت و هدایت الهی قرار دارد (سهروردی، ۱۳۹۲: ج ۲، ۲۱۳-۲۰۰). این دیدگاه‌ها با اعتقاد شیعی به عصمت کامل پیامبران، مطابق باورهای شیعی و حق جانشینی امامان به‌عنوان جانشینان پیامبر و شرایط خاص علمی و عملی رهبر جامعه هم‌خوانی دارد و به تقویت باورهای شیعی و در نتیجه استبصار از راه علم فلسفه کمک می‌کند.

#### ۴- انسان کامل، اولیاءالله و ولایت در عرفان ابن‌عربی و ارتباط آن با استبصار

بدیهی است که گرایش به استبصار، امری صرفاً فردی یا تک‌عاملی نیست، بلکه فرآیندی معرفتی، تدریجی و چندبعدی است که از مواجهه با منابع متنوع معرفتی و تحول در نگرش‌های بنیادین شکل می‌گیرد. در این راستا، تبیین عرفانی مفاهیمی مانند "انسان کامل"، "ولایت" و "حقیقت محمدیه" در منظومه فکری ابن‌عربی، هرچند به‌ظاهر ناظر به مباحث شهودی و هستی‌شناختی‌اند، می‌تواند نقش تأثیرگذاری در تغییر نگرش نسبت به امامت و جایگاه امام در تشیع ایفا کنند. هدف از بررسی نمونه‌ای چون انسان کامل، نه اثبات مستقیم عقیده شیعی، بلکه نشان‌دادن هم‌افقی و هم‌پوشانی میان ساختار عرفانی ولایت در عرفان نظری و آموزه‌های شیعی در باب امامت است. این هم‌افقی، برای خواننده‌ای که با زبان فلسفه یا عرفان انس دارد اما با آموزه‌های شیعی بیگانه است، می‌تواند دریچه‌ای تازه برای درک عمیق‌تر از جایگاه امام معصوم گشوده و زمینه پذیرش و تأمل دوباره در مبانی شیعی را فراهم آورد. از این منظر، حتی بررسی یک

مبحث شاخص در عرفان ابن عربی، همچون ولایت یا انسان کامل، ظرفیت بالایی برای تلطیف ذهن مخاطب، زدودن تصورات نادرست و تسهیل گرایش به تشیع دارد.

در منظومه معرفتی عرفان اسلامی و به‌ویژه در نظام فکری ابن عربی، مفهوم «انسان کامل» به‌منزله نقطه ثقل ساختار هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تلقی می‌شود (آشتیانی، ۱۳۶۵:

۲۲). این مفهوم، که به‌صورت بنیادین با مقوله «ولایت» درهم‌تنیده است، در تلقی ابن عربی واجد جایگاهی است که از حیث هستی‌شناختی، انسان کامل را به‌عنوان مظهر اعلی و تجلی تام اسمای الهی در عالم کثرت معرفی می‌کند. (Izutsu, 1984: 218). در این چارچوب، انسان کامل نه یک سالک صرف یا عارف مجاهد، بلکه ظلّ الله فی الأرض و واسطه وجودی بین حق و خلق است؛ موجودی که به اعتبار سیر فطری-سلوکی و وصول به مقام فنا و بقاء باللّه، شایستگی انصاف به اسم «ولی» را می‌یابد و از آن پس، تمام شئون وجودی او به مظهر ربوبیت تبدیل می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۹). این نگاه، برخلاف نگرش اخلاق‌محور یا تربیت‌محور، یک نگاه متافیزیکی به مقام انسان کامل است که او را حلقه اتصال هستی‌شناختی میان خداوند و جهان تلقی می‌کند.

در چارچوب حکمت و عرفان اسلامی، اصل «دوام فیض» به‌عنوان یکی از اصول بنیادین هستی‌شناسی، ناظر بر این حقیقت است که فیض الهی، به اعتبار کمال مطلق و ربوبیت مستمر ذات حق، هرگز قطع‌پذیر نیست؛ زیرا انقطاع فیض مستلزم تغییر، بخل یا نقص در ذات الهی خواهد بود که با آموزه‌های توحیدی ناسازگار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۲۸۲؛ خمینی، ۱۴۱۰: ۲۴). اساس این اصل، وجود واسطه‌ای برای دریافت، حفظ و رساندن فیض الهی به عوالم پایین‌تر، امری ضروری است. در اندیشه ابن عربی، این واسطه همان انسان کامل است؛ موجودی که به دلیل تحقق کامل در مراتب فناء فی الله و بقای باللّه، شایستگی آن را یافته که به‌عنوان قطب عالم امکان، محور دایره وجود و مظهر جامع اسمای الهی، نقش واسطه‌گری را میان خالق و مخلوق ایفا کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۴۰).

ابن عربی با تکیه بر همین بنیان متافیزیکی، به ضرورت حضور دائمی انسان کامل در عالم قائل است، خواه این حضور به‌صورت آشکار باشد یا در حالت خفاء و غیبت. این نگاه، به‌رغم ظاهر غیرمذهبی آن، به‌صورت دقیق با آموزه شیعی درباره وجود همیشگی «حجت الهی» در هر عصر،

اعم از حضور ظاهری یا غیبت کبری هم‌پوشانی دارد (ابن عربی، ۲۰۱۸: ۲۲-۲۱). کارکردی که این عربی برای انسان کامل در ساختار هستی قائل است، به‌طور معرفت‌شناختی و وجودی با جایگاه امام معصوم در منظومه الهیاتی شیعه قابل‌تطبیق است. این تقارن مفهومی و هستی‌شناسانه، زمینه شکل‌گیری نوعی هم‌افقی میان عرفان نظری و کلام شیعی را فراهم می‌سازد. این امر نه‌تنها امکان تأویل عرفانی مفاهیم شیعی مانند امامت، ولایت و حجت را فراهم می‌آورد، بلکه در سطحی کاربردی‌تر، می‌تواند برای مخاطبانی که از مسیر عرفان اسلامی به شناخت دین و معنویت روی می‌آورند، بستری مؤثر برای درک عمیق‌تر و پذیرش آگاهانه‌تر عقاید شیعی فراهم سازد.

در دستگاه معرفتی و هستی‌شناختی ابن‌عربی، «انسان کامل» به‌منزله رکن مرکزی ساختار معنوی عالم تلقی می‌شود (جندی، ۱۳۶۱: ۱۷۷)؛ شخصیتی که در اوج مراتب وجودی قرار دارد و محل تجلی جامع اسمای الهی است. این انسان کامل در منظومه ابن‌عربی، واجد سه مرتبه یا عنوان اساسی است: ولی، نبی و رسول. این مراتب نه صرفاً عناوینی اعتباری، بلکه تعیین‌هایی تکوینی در مراتب سلوک و شهود انسان کامل‌اند که به‌لحاظ هستی‌شناختی دارای ترتیب و شمول منطقی هستند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۵).

از دیدگاه ابن‌عربی، مرتبه «ولایت» عام‌ترین و فراگیرترین مرتبه است که سایر مراتب، یعنی نبوت و رسالت، در درون آن تحقق می‌یابند (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۱۳۵). به‌عبارت دقیق‌تر، هر رسولی در مرتبه پیشین نبی و هر نبی در مرتبه پیشین ولی است؛ اما این قاعده بالعکس برقرار نیست، زیرا ولایت برآمده از اتصال وجودی انسان با حقیقت مطلق الهی است، در حالیکه نبوت و رسالت ناظر بر جنبه افاضه علم و هدایت به خلق‌اند. این تمایز مراتب، نشان‌دهنده آن است که ابن‌عربی در پی بنیان‌گذاری نظامی معرفتی-هستی‌شناختی است که در آن، مقامات انسان براساس میزان شهود، قرب وجودی و نحوه ارتباط با حق تعالی، به‌صورت دقیق و سلسله‌وار طبقه‌بندی شده‌اند و این طبقه‌بندی نه‌تنها نظری، بلکه ناظر به واقعیت‌های وجودی است که در سیر سلوکی و شهودی انسان محقق می‌گردند. (ابن عربی، ۱۳۹۶: ج ۳، ۴۲۰).

براین اساس «نبی حقیقی» در اندیشه ابن‌عربی نه صرفاً فردی تاریخی همچون موسی یا عیسی، بلکه حقیقتی ازلی و متافیزیکی است که در طول تاریخ در چهره انبیای مختلف تجلی

یافته است. تمامی انبیا، از آدم تا خاتم، مظاهر یک حقیقت واحدند؛ حقیقتی که ابن عربی از آن با عنوان «روح اعظم» یا «حقیقت محمدیه» یاد می‌کند (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۸۷۰) در رأس این زنجیره تجلی، پیامبر اسلام قرار دارد که به‌زعم ابن عربی، حامل کامل‌ترین و جاودانه‌ترین شکل از نبوت است؛ نبوتی که نه به‌عنوان یک مأموریت مقطعی، بلکه به‌منزله تجلی دائم حقیقتی ازلی در تاریخ و هستی استمرار دارد. از این‌رو، نبوت محمدی در نگاه ابن عربی، ختم‌کننده رسالت تشریحی بلکه نقطه کمال و استمرار بی‌انقطاع نور نبوت در عالم است (ابن عربی، ۱۳۹۶: ج ۳، ۱۳۲-۱۳۰).

ولایت در این نظام جایگاهی ویژه و متفاوت دارد، چراکه برخلاف نبوت و رسالت که مختص انسان‌اند، ولایت یکی از اسماء الهی است و خداوند خود را ولی خوانده است. در نتیجه، ولایت می‌تواند هم به خداوند و هم به انسان اطلاق شود. این نکته، عمق وجودی ولایت را از دیدگاه ابن عربی نمایان می‌سازد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۳۶). ولایت، صفتی از صفات حق است که انسان کامل پس از سلوک وجودی و تحقق در مقام فنا، شایستگی انصاف به آن را می‌یابد. فنا در اینجا به معنای نابودی نیست، بلکه به معنای فنای جهات بشری در ربوبیت الهی است؛ تحولی وجودی که در سه مرحله صورت می‌پذیرد: نخست، «تخلیق» یا فنای صفات انسانی و انصاف به صفات الهی؛ دوم، «تحقق» یا فنای ذات در ذات حق و اتحاد وجودی با او؛ و سوم، «تعلق» یا فنای افعال در افعال خداوند. (ابن عربی، ۱۳۹۶: ج ۳، ۴۵۲-۴۵۰) در این چارچوب، ولی کسی است که به مرحله فنا دست یافته و باقی به رب مطلق گشته است؛ انسانی که دیگر خود را و کثرات را چیزی جز جلوه‌های حق نمی‌بیند. از این‌رو، افعالش نیز دیگر ناشی از نفس بشری او نیست، بلکه از جنبه ربانی‌اش صادر می‌گردد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۸۸). مصادیق تاریخی چنین مقام فنا و شهودی در سنت عرفانی، نمونه‌هایی چون بایزید بسطامی هستند که ابن عربی از او به عنوان ولی یاد می‌کند. سخن مشهور او، «سبحانی ما اعظم شأنی»، نیز در همین بستر فهم می‌شود؛ این عبارت نه به‌عنوان ادعای الوهیت، بلکه تجلی شهود وحدت در مقام فنا است (قشیری، ۱۹۸۸: ج ۱، ۲۶۲-۲۶۰).

در مقابل برخی انتقادات، به‌ویژه اتهاماتی چون ترجیح ولایت بر نبوت، ابن عربی با دقت پاسخ می‌دهد که مقصودش مقایسه مقامات در درون یک شخص است، نه ترجیح مقامی به‌طور مطلق

بر دیگری. یعنی اگر ولی، نبی و رسول در یک انسان جمع باشند، آن انسان از جهت ولایتش کامل‌تر است از جهت نبوت یا رسالتش؛ چراکه ولایت وجه مشترک با حق تعالی دارد، اما نبوت و رسالت فقط وجه ارتباط با خلق را نشان می‌دهند. این تمایز، لطیف اما بنیادی است و نشان از فهم عمیق ابن‌عربی از مراتب وجودی انسان دارد. از دیدگاه او، اساساً ولایت مبنای هستی‌شناسانه دارد، و نبوت و رسالت خصلت‌هایی افزوده بر آنند که در ارتباط با هدایت خلق ظهور می‌یابند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۲-۱۲۰).

ابن‌عربی در آموزه‌های خود به تمایز میان ولایت عامه و ولایت خاصه نیز اشاره می‌کند. هرکدام از دو مفهوم یادشده در نظام عرفانی وی نقشی کلیدی دارند. ولایت عامه به‌عنوان رهبری و ریاست معنوی در سطوح گسترده‌ای از موجودات اثرگذار است و بیانگر حقیقتی است که در تمامی خلقت جاری است. در این نظام، انسان کامل که مظهر فیض الهی است، از مقام ولایت عامه برخوردار بوده و تمام موجودات، از جمله انسان‌ها، از اثرات معنوی این ولایت بهره‌مند می‌شوند. ابن‌عربی با تأکید بر اینکه انسان کامل در حقیقت واسطه فیض الهی است، این ولایت را به‌عنوان نیرویی معنوی در نظر می‌گیرد که در کانون هر موجودی از موجودات طبیعی و انسانی تأثیرگذار است (ابن‌عربی، ۱۳۹۶: ج ۳، ۴۶۰). در مقابل، ولایت خاصه به‌مفهوم ولایت ویژه‌ای است که مختص به مقامات خاص اولیاءالله است. این مقام ویژه تنها مختص به برخی از افراد است که در مرتبه‌ای بالاتر از دیگران قرار دارند و تنها آنان قادر به تجلی کامل و مطلق صفات الهی در خود هستند. در نظر ابن‌عربی، این افراد با داشتن کمالات معنوی بی‌نظیر، توانایی هدایت و رهبری جامعه بشری را در سطحی خاص دارند که از سایر اولیاء متمایز می‌سازد. مقام خاتم‌الاولیاء، که ابن‌عربی به آن اشاره می‌کند، نشان‌دهنده اوج این ولایت خاصه است که در آن فرد از تمام صفات الهی در اعلی درجه برخوردار است. این مفهوم در عرفان ابن‌عربی به‌طور مستقیم به ولایت تامه و ولایت خاصه بازمی‌گردد که در نهایت در مقام انسان کامل و فیض الهی به تجلی درمی‌آید (ترمذی، ۱۹۸۲: ۵۰۸).

تنوع چهره‌ها و تجلیات انسان کامل در قالب‌هایی چون نبی، ولی، امام، قطب یا شیخ، امری طبیعی و متناسب با مقتضیات ظهورات گوناگون حقیقت واحد در عوالم مختلف است. در عین حال، این تنوع موجب طرح پرسش بنیادینی می‌شود: آیا انسان کامل در ذات خویش از آغاز کامل است، یا این کمال امری اکتسابی و مبتنی بر سیر تربیتی و تزکیه نفس است؟ پاسخ به

این پرسش در اندیشه ابن عربی با ظرافت خاصی در میانه «فطرت» و «سلوک» قرار دارد. او کمال را صفتی فطری می‌داند که در سرشت انسان منتخب نهفته است، اما این استعداد تنها از طریق مجاهده، تخلق به اخلاق الهی و عبور از مقامات و منازل سلوکی به فعلیت می‌رسد. در این مسیر، انسان سالک اگر به مرتبه «جمع الجمع» و فنا در ذات الهی برسد، دوگانگی خویش را از میان برمی‌دارد و به وحدت وجودی با حق نائل می‌شود؛ در این حالت، نسبت وجودی او با حقیقت انسان کامل، که در رأس آن حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) قرار دارد، محقق می‌گردد. از همین رو صوفیه معتقدند که انسان کامل مظهري از حقیقت محمدیه است که می‌تواند در چهره‌های گوناگون عرفا و اولیای الهی تجلی یابد. نمونه‌هایی چون شبلی، که به گفته شاگردانش مظهري از حقیقت محمدی تلقی شده است، گواهی بر همین نگرش است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۰).

بنابراین مفاهیم انسان کامل، ولایت و حقیقت محمدیه، بنیان‌هایی متفاوتی را شکل می‌دهند که به‌طور قابل‌توجهی با مفهوم امامت در اندیشه شیعی هم‌افق هستند. ابن عربی انسان کامل را موجودی می‌داند که مظهر اتم اسمای الهی، واسطه فیض بین حق و خلق، و محور دایره هستی است. این تعریف، تطابق کامل با تصویر امام معصوم در اندیشه شیعی دارد؛ چرا که امام نیز در نگاه شیعه نه فقط جانشین سیاسی پیامبر، بلکه حجت خدا در زمین، خزانه دار علم لدنی و واسطه فیض الهی است. ابن عربی با طرح مفهوم ولایت به‌عنوان یکی از اسماء الهی، آن را برتر از نبوت و رسالت معرفی می‌کند، مشروط بر آن که این مراتب در یک شخص واحد جمع شوند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۲). این نگرش با دیدگاه شیعه درباره ولایت امامان، که تداوم ولایت پیامبر و بالاتر از مقام رسالت ظاهری دانسته می‌شود، هماهنگی عمیق دارد. از سوی دیگر، ابن عربی با طرح ایده حقیقت محمدیه به‌عنوان روح اعظم و منشأ نبوت همه پیامبران، به ساختاری نوری اشاره می‌کند که انبیای پیشین را مظاهری از آن حقیقت می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۴). این تلقی، به روشنی با روایات شیعی مبنی بر نور واحد بودن پیامبر و امام علی (علیه‌السلام) و تداوم آن در سایر امامان شیعه هم‌راستا است (صدوق، ۱۳۷۶: ۲۳۶). براین اساس می‌توان گفت که دستگاه عرفانی ابن عربی، با وجود ظاهر غیرفقهی و فلسفی آن، بنیان‌هایی عمیقاً مشترک با مبانی هستی‌شناختی و معرفتی امامت در شیعه دارد. هرچند ابن عربی به‌صراحت به آموزه‌های شیعی در زمینه امامت اشاره نمی‌کند، اما مفاهیمی که در باب

انسان کامل، ولایت، حقیقت محمدیه و شهود الهی مطرح می‌سازد، عملاً با تصویری که شیعه از امام معصوم ارائه می‌دهد، هم‌پوشانی معرفتی و وجودی دارد. از این منظر، می‌توان منظومهٔ ابن عربی را یکی از بسترهای قابل تأویل برای تبیین عرفانی از امامت شیعی به شمار آورد.

شایان توجه است که هدف از تحلیل تطبیقی میان اندیشهٔ عرفانی ابن عربی و آموزه‌های امامت در تشیع، اثبات تشیع وی یا نسبت‌دادن گرایش مذهبی خاص به او نیست، بلکه هدف، تبیین ظرفیت‌های تأویلی و ساختاری است که میان دو نظام معرفتی مستقل اما هم‌پوشان وجود دارد. مفاهیم کلیدی چون انسان کامل، ولایت، و حقیقت محمدیه در عرفان ابن عربی، اگرچه در بستر معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خاصی تعریف شده‌اند، از نظر کارکرد معرفتی و وجودی، شباهت‌های قابل تأملی با مباحث شیعی درباره امامت، ولایت مطلقه و مقام حجت الهی دارند. این هم‌ساختی مفهومی به معنای اشتراک در نظام اعتقادی نیست، بلکه زمینه‌ای برای تأویل عرفانی از مفاهیم شیعی فراهم می‌کند.

فقدان تصریح مستقیم ابن عربی به آموزه‌های خاص تشیع را نیز نمی‌توان صرفاً ناشی از ناآشنایی او با مبانی شیعی دانست؛ بلکه باید آن را در بستر تاریخی و اجتماعی عصر او تحلیل کرد؛ عصری که طرح صریح آموزه‌هایی همچون امامت به‌شدت با حساسیت‌های کلامی و سیاسی همراه بود. از این رو، بررسی هم‌پوشانی‌های مفهومی به‌منزلهٔ باز کردن افقی است برای درک نقش مفاهیم عرفانی در صورت‌بندی مجدد باورهای دینی، نه به‌مثابه دلیلی برای تغییر مذهب یک اندیشمند خاص. از سوی دیگر، مطالعات میدانی در حوزهٔ استبصار نشان داده‌اند که برخی مستبصران، به‌ویژه در فضای نخبگانی، از طریق مواجهه با همین مفاهیم عرفانی به آموزه‌های شیعی گرایش یافته‌اند. برای نمونه، افرادی چون یحیی کریستین بونو<sup>۹</sup> (فیلسوف فرانسوی مستبصر)، تجربه گرایش خود به تشیع را در پی مواجهه با عمق معرفتی آموزه‌های امامت و هم‌پوشانی آن با مفاهیم عرفانی مانند انسان کامل و ولایت تکوینی توصیف کرده است (Bonaud, 1997: 145). بنابراین، تحلیل تطبیقی مفاهیم عرفانی نه‌تنها می‌تواند زمینهٔ تأویل مفاهیم شیعی را فراهم آورد، بلکه به‌عنوان بخشی از سازوکارهای معرفتی مؤثر در فرآیند استبصار نیز قابل مطالعه است.

## ۵- نتیجه‌گیری

- ۱- یافته‌های این پژوهش به روشنی نشان می‌دهند که رویکردهای فلسفی و عرفانی، نه تنها در تبیین عقلانی و شهودی مفاهیم بنیادینی چون نبوت، امامت و انسان کامل نقش محوری دارند، بلکه در فرآیند استبصار نیز نقشی مؤثر و تحول‌آفرین ایفا می‌کنند.
- ۲- تحلیل فلسفی مفاهیمی نظیر وحی، عقل فعال، ولایت تکوینی و عصمت در آثار اندیشمندانی چون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی، چارچوبی عقل‌پذیر و منسجم برای افناع ذهن پرسشگر فراهم می‌سازد. در مقابل، عرفان نظری با مفاهیمی چون انسان کامل، ولایت مطلقه، حقیقت محمدیه و فناء فی‌الله، پاسخگوی ابعاد شهودی، وجودی و معنوی نیازهای انسان معاصر است.
- ۳- هم‌پوشانی این دو رویکرد با آموزه‌های شیعی، نوعی هم‌افقی معرفتی پدید می‌آورد که به زدودن بدفهمی‌ها و پیشبرد درکی نوین، ژرف و جامع از مفاهیم تشیع منجر می‌شود. در چنین بستری، مفاهیم کلامی شیعه از حالت صرفاً نقلی و تاریخی خارج شده و به ساحتی وجودی، عقلانی و جهان‌شناختی ارتقاء می‌یابند؛ امری که در بازسازی هویت دینی مستبصران نقشی حیاتی ایفا می‌کند.
- ۴- نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که فرآیند استبصار نه صرفاً یک تغییر اعتقادی، بلکه بازتاب تحولی بنیادین در ساحت‌های معرفتی و هستی‌شناختی فرد است.
- ۵- فلسفه اسلامی و عرفان نظری، با ارائه زبان مشترک میان سنت عقل‌گرای اسلامی و تجربه‌گرایی باطنی، بستر لازم برای پذیرش آگاهانه و عمیق آموزه‌های شیعی را فراهم می‌آورند. بنابراین می‌توان گفت که سنت فلسفی-عرفانی اسلام، به‌ویژه در پیوند با مبانی کلامی شیعه، ظرفیت بالایی برای تبیین نوین و تمدن‌ساز از هویت دینی و معنوی انسان معاصر دارد؛ ظرفیتی که در خدمت جریان استبصار به فعلیت رسیده و موجب گسترش افق‌های معرفتی و ایمانی در سطوح فردی و اجتماعی می‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

- ۱- رک: تیجانی، ۱۹۸۹؛ «موسوعة من حياة المُستبصرين»: ۲۰۰۲؛ «موسوعة المستبصرين»، ۱۴۴۲ ق. نورمحمدی، ۱۳۹۴ ش.
  - ۲- رک: «المراجعات»: ۱۹۳۶؛ «شبهای پیشاور»: ۱۳۲۵ ش.
  - ۳- رک: Religious Conversion (1999).
  - ۴- رک: مظاهری، ۱۳۸۷؛ فضیلت‌خواه و شهریاری، ۱۳۹۷؛ نوروزی، ۱۳۹۲.
- 6- Yahya Christian Bonaud

### منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۶۵)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن‌سینا، حسین، (۱۳۸۳)، *الشفای (الإلهیات)*، ویرایش: حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳. ابن‌عربی، محی‌الدین، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم و التعليقات علیه*، تصحیح و تعلیق: ابوالعلاء عقیفی، چاپ اول، تهران، الزهرا.
۴. ———، (۱۳۹۶)، *الفتوحات المکیة فی معرفة اسرار المالکیة و الملكية*، تصحیح: محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مولی.
۵. ———، (۲۰۱۸)، *التدبیرات الالهیة فی إصلاح ملکه الانسانیة*، چاپ اول، بیروت، دارالثقافة.
۶. ترمذی، محمد، (۱۹۸۲)، *ختم الأولیاء*، به کوشش: اسماعیل عثمان یحیی، چاپ اول، بیروت، دار نشر تراث العربی.
۷. تیجانی سماوی، محمد، (۱۹۸۹)، *ثم اهندیت [آنگاه هدایت شدم]*، ترجمه: سیدمحمدجواد مهری، چاپ چهل و سوم، قم، بنیاد معارف اسلامی.
۸. جندی، مؤیدالدین، (۱۳۶۱)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، مشهد، دانشگاه مشهد.
۹. خمینی، روح‌الله، (۱۴۱۰)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس*، قم: پاسدار اسلام، چاپ ۱.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۲)، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، چاپ اول، تهران، نشر ساقی.
۱۱. سالاری، یاسر؛ نجاتی، محمد، (۱۳۹۶)، "بررسی پیامدهای مسأله وحی در حکمت سینوی"، *عقل و دین*، دوره ۹، شماره ۱۷، صص ۴۷-۶۸.
۱۲. سلطان‌الواعظین شیرازی، محمد، (۱۳۹۴)، *شب‌های پیشاور در دفاع از حریم تشیع*، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۱۳. سهروردی، یحیی، (۱۳۹۲)، *حکمة الإشراف*، تصحیح: سیدمحمد خامنه‌ای، ویرایش: مقصود محمدی و نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، مؤسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۴. شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین، (۱۳۹۳)، *المراجعات*، ترجمه: احمد بانپور، چاپ اول، مشهد، نشر استوار.
۱۵. صدوق، محمد، (۱۳۷۶)، *الأمالی*، چاپ اول، تهران، کتابچی.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، *شیعه در اسلام*، چاپ سیزدهم، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. فارابی، محمد، (۱۳۷۶)، *السیاسة المدنية*، تصحیح: حسن ملکشاهی، چاپ اول، تهران، سروش.
۱۸. ———، (۱۳۹۸)، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، چاپ اول، قم، دار زین العابدین.
۱۹. ———، (۱۴۱۳)، *تحصیل السعادة*، (در مجموعه الأعمال الفلسفية)، تحقیق: دکتر جعفر آل یاسین، چاپ اول، بیروت، دار المناهل.
۲۰. ———، (۱۹۸۶)، *کتاب الملة و نصوص أخرى*، چاپ دوم، بیروت، دار المشرق.
۲۱. فضیلت‌خواه، محمدمهدی و شه‌ریاری، علیرضا، (۱۳۹۷)، "رابطه متقابل تصوف و تشیع و تأثیرات آن بر گسترش شیعه امامیه در ایران قرن نهم و دهم هجری"، *پژوهش‌های تاریخی*، دوره ۲۵، شماره ۴، صص ۷۵-۹۰.
۲۲. قشیری، عبدالکریم، (۱۹۸۸)، *الرسالة القشيرية*، به‌کوشش: معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، چاپ اول، بیروت، دارالعلم.
۲۳. کرین، هانری، (۱۳۹۸)، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران، انتشارات سوفیا.
۲۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۶)، *امامت و رهبری*، چاپ شصت و یکم، تهران، انتشارات صدرا.
۲۵. مظاهری، امیر، (۱۳۸۷)، "تشیع فلسفی و نقش فلسفه اسلامی در تکوین عالم تشیع"، *مجله فلسفه اسلامی*، دوره ۲، شماره ۱۲، صص ۴۵-۶۰.
۲۶. ملاصدرا، محمد، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۲۷. نصر، سید حسین، (۱۳۸۹)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه: محمد آرام، چاپ نهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی).
۲۸. نورمحمدی، محمد مهدی، (۱۳۹۴)، *علل گرایش مستبصرین به تشیع در پنجاه سال اخیر*، چاپ اول، قم، دار الکتب تاریخیة.
۲۹. نوروزی، ابوالقاسم، (۱۳۹۲)، "نسبت تصوف و عرفان با تشیع و خاستگاه شیعی عرفان از منظر علامه طباطبایی"، *مطالعات عرفانی*، دوره ۱، شماره ۸، صص ۱۰۱-۱۲۰.

۳۰. یعقوبیان، محمدحسن، (۱۳۸۹)، "چیستی شناسی وحی از دیدگاه ابن‌سینا"، *عقل و دین*، دوره ۱، شماره ۲، صص ۱۵۶-۱۳۲.
31. Beck, A. T. (1990), *Cognitive Therapy of Personality Disorders*, New York, Guilford Press.
32. Bonaud, Christian, (1997), *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XXe siècle*. Beyrouth, Al-Bouraq.
33. Breakwell, G. M. (1986), *Coping with Threatened Identities*, London, Methuen.
34. Cialdini, R. B., & Goldstein, N. J. (2004), "Social Influence: Compliance and Conformity", *Annual Review of Psychology*, vol. 55, pp.591-621.
35. Festinger, L. (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, *Stanford University Press*.
36. Harmon-Jones, E. Harmon-Jones, C. (2019), "Cognitive Dissonance Theory After Six Years of Development and Progress", Editor: E. Harmon-Jones, *Advances in Experimental Social Psychology*, Academic Press.
37. Hick, J. (2006), *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent*, New York, Palgrave Macmillan.
38. Izutsu, T. (1984), *Sufism and Taoism*, Berkely, University of California Press.
39. Lamb, C. & Bryant, M. D. (Eds.), (1999), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, London, Cassell.
40. Mezirow, J. (1991), *Transformative Dimensions of Adult Learning*, San Francisco, CA, Jossey-Bass.
41. Taylor, C. (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press.