

تطبیق «خودشناسی» از منظر کی‌یرکگارد و شیخ اشراق

سیمین اسفندیاری^۱

آزاده الیاسی^۲

چکیده

در مقاله حاضر به بررسی موضوع خودشناسی از بعد عرفانی و فلسفی از دیدگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی و سورن کی‌یرکگارد با نگاهی مقایسه‌ای پرداخته می‌شود. کی‌یرکگارد معتقد است پرداختن به امور کلی و ماهیت اشیاء موجب شده که انسان از خویشتن را خویش غافل شود. شیخ اشراق نیز در آثار متعدد به خصوص در داستان‌های رمزی‌اش همواره به عوامل غفلت انسان از ذات خویش پرداخته است. آنچه کی‌یرکگارد به‌عنوان سیر اگزیستانس برای دست یافتن به «خودشناسی» در مراحل مختلف بیان می‌کند، او را بیش از همه به تعالیم عرفانی سهروردی نزدیک می‌کند؛ زیرا او دل سپردن به خداوند و کوشش توأم با ایمان و جدیت برای تحول در باطن را از مهم‌ترین ابزارهای خودشناسی معرفی می‌کند. البته در این خصوص تفاوت‌هایی با سهروردی دارد؛ زیرا در تفکر وی هیچ اعتقادی به استفاده از گزاره‌ها و تحلیل‌های عقلی البته از نوع عقل‌گرایی

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۱۱

۱. استادیار فلسفه دانشگاه رازی، کرمانشاه (نویسنده مسئول)، si.esfandiari@razi.ac.ir

۲. فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه رازی، کرمانشاه azadehelyasi8@gmail.com

روشنگری، در ارتباط با مسئله «خودشناسی» وجود ندارد؛ این در حالی است که سهروردی شیوه درست سیر به سوی حقیقت را استفاده از هر دو روش عقلی و عرفانی می‌داند که مکمل یکدیگرند. ضمن اینکه کی‌یرکگارد ایمان را فوق عقل می‌داند، البته نه به این معنا که ایمان در مقابل و علیه عقل باشد.

واژگان کلیدی: سهروردی، کی‌یرکگارد، خودشناسی، خداشناسی، ایمان.

مقدمه

مسئله خودشناسی و پیچیدگی‌های مربوط به آن، همواره ذهن فلاسفه بسیاری را به خود مشغول نموده و آنان را بر آن داشته است که در پرتو بازگشت به اصل خویش یعنی وجودی که از آن جدا افتاده‌اند و با آن کم‌وبیش بیگانه شده‌اند، به خویشتن اصیل خود برگردند.

حکمای پیش از سقراط غالباً به مسائل هستی‌شناسی و طبیعت‌شناسی می‌پرداختند و در باب مایه آغاز جهان و چگونگی تکون موجودات و حرکت و سکون آن‌ها سخن می‌گفتند؛ لکن سقراط و بسیاری از فلاسفه پس از او توجه به خودشناسی و شناخت خود و مراقبت از آن را مرکز اصلی فلسفه خود قرار دادند و انسان‌ها را به خودشناسی فراخواندند. فلوطین (۲۰۳-۲۶۹ م) نیز خودشناسی را مورد توجه قرار می‌دهد و برای نفس انسان ذاتی معقول و متعلق به عالم علوی قائل می‌شود. از نظر او نفس جسم نیست، نمی‌میرد و تباہ نمی‌شود؛ بلکه پیوسته جاویدان و پاینده است، این حقیقت برکنار از ماده از جهان برین جدا شده و به جهان حس و ماده آمده و سپس در کالبد بدن انسانی استقرار می‌گیرد (فلوطین، ۱۳۸۸: ۴۰-۳۹).

در جهان اسلام و در میان فلاسفه مسلمان نیز، ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰ ق)، از جمله فلاسفه‌ای بود که اهتمام ویژه‌ای به مسئله نفس و خودشناسی داشت، به گونه‌ای که در حدود سی اثر از وی درباره نفس انسان و هویت آن به جای مانده است که البته پس از ابن‌سینا نیز اکثر حکیمان مسلمان در آثار متعدد خود و به طرق متفاوت به مسئله خودشناسی یا همان نفس‌شناسی پرداخته‌اند.

از آنجایی که درک حکمت اشراقی مدنظر شیخ شهاب‌الدین سهروردی، بیشتر بر آگاهی به درون وجود انسان و تأویل هستی آدمی استوار است، خودشناسی کلید درک این حکمت را تشکیل می‌دهد. برای همین از دیدگاه سهروردی تا انسان به درون خود سفر نکند و به تأویل رموز وجود درونی خود نپردازد، قدرت تأویل پیام شرقی عالم وجود که همان حکمت اشراقی است، برای او میسر نمی‌شود (خسرو پناه، ۱۳۸۹: ۱).

بدین ترتیب مقصد و هدف خودشناسی شیخ در مجموع به سوی تطهیر نفس و توجه آن برای وصول به انوار عالیه و درنهایت نورالانوار پیش می‌رود و چون تن مانع تحقق این هدف است، گریز از آن برای رهایی و آزادی تا وصول به هدف لازم است.

از سوی دیگر، سورن کی‌یرکگارد (۱۸۵۵-۱۸۱۳) در بررسی سیر متافیزیک در غرب، بر شأن فراموش شده انسان در تفکر جدید، تأکید می‌کند، به طوری که اصطلاح «اگزیزتانس» با وی است که به صورت لفظی برای اشاره به مهم‌ترین وجه حیات انسان درمی‌آید. از نظر وی، «اگزیزتانس» همواره در موقعیت درگیری با امور متناقض نما به سر می‌برد، انسان وضع مجامع، متناهی و نامتناهی، زمانمندی و جاودانگی، آزادی و ضرورت است. انسان در مرحله‌ای به خویش می‌رسد که درمی‌یابد، وضع مجامع خود او را دربردارد و در نتیجه همین تعارض و صیروت باطنی است که ایمان در انسان حاصل می‌شود و او به کمال می‌رسد (مصلح، ۱۳۸۷: ۴۳).

کی‌یرکگارد احساس در پیشگاه خدا بودن، معرفت نسبت به او و گناهکاری را عوامل بسیار قوی برای تفرد و التفات دائمی به خویشتن می‌داند. در واقع با توجه به آنچه کی‌یرکگارد در مورد مراحل سیر اگزیزتانس گفته است، می‌توان او را بیش از همه به تعالیم عرفانی سهروردی نزدیک دانست. دعوت به فرا رفتن از اعتقادات و برداشت‌های متعارف، دل سپردن به خداوند و کوشش توأم با ایمان و جدیت برای پیدایش صیروت و تحول در باطن، از ویژگی‌هایی است که شیخ اشراق و کی‌یرکگارد در همین مسیر طی طریق می‌کنند.

سهروردی در هیاکل النور، در ارتباط با موضوع فوق می‌گوید: نفوس ناطقه از جوهر ملکوت‌اند و قوای بدنی و شواغل آن، وی را از توجه به خویشتن بازمی‌دارند؛ اما چون این نفوس با فضائل روحانی و ضعف سلطه مادیات و قوای بدنی قوی شدند، رها گشته و خویشتن خویش را خواهند شناخت و سپس به پدر مقدس خود و به نفوس فلکی عالم در حرکات خود می‌پیوندند (سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۳: ۸۵).

حال گرچه در ارتباط با موضوع خودشناسی و روش‌های دستیابی به آن، شباهت

فراوانی را می‌توان بین شیخ اشراق و کی‌یرکگارد یافت، لکن باید پذیرفت که تفاوت‌هایی نیز در ارتباط با این موضوع، بین دو این متفکر وجود دارد.

۱. درون‌مایه اصلی تفکر کی‌یرکگارد و شیخ اشراق

سورن کی‌یرکگارد (۱۸۵۵-۱۸۱۳) معتقد است که فرد و انسان به‌عنوان موجودی جزئی و انضمامی گم شده است. همه می‌خواهند کسی باشند؛ این وضع باعث می‌شود که هیچ‌گاه خویشتن را نشناسد و ملاقات نکند. آگزیستانس در شدن و صیورورت است، ولی در این وضع کسی به خویش نیست و انتخاب نمی‌کند تا صیورورتی واقعی در میان نباشد (مصلح، ۱۳۸۷: ۴۰).

آگزیستانس که مهم‌ترین ساحت انسانی مورد توجه کی‌یرکگارد است، ساحتی است که هر فرد خود به‌تنهایی آن را تجربه می‌کند. هر کس خودش هست و احوال و تجارب خاص خودش. وی واژه آگزیستانس را برای انسان به کار می‌برد، از آن جهت که فردی آزاد، انتخاب‌گر، دردمند، جدای از جمع، دارای شور و شوق و جدیت است، انسانی که می‌ترسد، نگران یا امیدوار می‌شود، دچار تناقض‌نماها می‌شود ولی همواره کوشش می‌کند که عنان اختیار خود را از دست ندهد و خویشتن خویش را بشناسد.

در مقابل آگزیستانس که اصالتاً «فرد یکه» است، من منتشر یا «شخص» قرار می‌گیرد که در جمع گم‌شده است و خویشتن و اصل خویش را فراموش کرده است. انسان در اتحاد با جمع خویشتن اصیلش را گم می‌کند، رها شدن در جمع و از دست دادن قدرت تصمیم و انتخاب تباه شدن است. فرد منتشر در جمع، عنان اختیارش در دست خودش نیست و هیچ‌گاه نمی‌تواند خودش را بشناسد (همان: ۴۲-۴۱).

کی‌یرکگارد معتقد است که برای خودشناسی، فکر انسان باید به طرف هستی خویش، زندگانی درونی و وجود شخصی متوجه باشد. این تفکر انسان درباره هست بودن را، وی «فکر درون‌ذاتی» خوانده است. به همین علت فکر وی انضمامی است، در مقابل فکر انتزاعی «برون‌ذات» که سعی در فهمیدن امر انضمامی به نحو انتزاعی دارد، چرا که متفکر درون‌ذاتی می‌کوشد امر انتزاعی را به نحو انضمامی بشناسد، یعنی فلان

انسان جزئی باشنده را، می‌شناسند. در صورتی که فکر انتزاعی از انسان انضمامی واقعی صرف نظر می‌کند و متوجه انسان فی‌نفسه می‌شود؛ به عبارت دیگر فکر انتزاعی فکری است که در آن فاعل متفکر وجود ندارد در صورتی که فکر انضمامی فکری است که در آن، هم یک فاعل متفکر است و هم امری که متعلق فکر است.

این امر مخصوصاً درباره‌ی خداوند بسیار روشن و واضح است که تفکر برون‌ذاتی به آن راه نمی‌یابد، زیرا خداوند چون فاعل است، هست بودنش به نحو باطنی است که برای موضوعیت نفسانی محرز است. تفکر درون‌ذاتی به رابطه‌ی میان فرد و خدا می‌پردازد و در آنجا چگونه بودن منظور نظر است، نه چه بودن (ژان وال، ۱۳۸۲: ۲۰-۱۸).

بنابراین آنچه برای انسان مهم است، شناخت نظری یا برون‌ذاتی حقیقت نیست. غوطه خوردن در حقیقت، کشف آن و دریافت درونی حقیقت است که مهم است. برای وصول به حقیقت باید از مراحل گذشت و با مقولاتی نیز آشنا شد که مهم‌ترین آن‌ها مقوله‌ی ایمان است. پیش از آشنایی با مقوله‌ی ایمان باید بدانیم که کی‌یرکگارد مراحل وجودی را چگونه معرفی می‌کند.

کی‌یرکگارد هست بودن را در سه مرحله یا سه سپهر ممکن می‌داند: مرحله‌ی استحضانی «یا حسی» یعنی به هوای دل زیستن. مرحله‌ی اخلاقی، یعنی همواره پایبند تکلیف و ارزش‌های والا بودن. مرحله‌ی دینی، یعنی به ایمان روی آوردن. در سپهر دینی است که ایمان مطرح می‌شود. برای کی‌یرکگارد ایمان چیزی نیست که با دلایل عقلی قابل اثبات باشد؛ بلکه او می‌گوید: «وقتی ایمان حاضر است خودش دلیل است و ایمان خود توجیه است» (Kierkegaard, 1977: 165).

کی‌یرکگارد ایمان را با واژه‌هایی چون جهش، شور، رابطه با خدا توصیف می‌کند؛ آن را برتر از عقل و گاهی در تضاد با آن می‌بیند به طوری که عقل نمی‌تواند اهمیت آن را ثابت کند. البته منظور او از عقل که در برابر ایمان قرار می‌دهد، عقل خاصی است؛ زیرا اگر کسی عقل را اندیشیدن مطابق قوانین منطق بداند، ایمان ضرورتاً در مقابل آن نیست؛ اما اگر کسی عقل را تفکر انضمامی انسان بداند که همراه با اعتقادات و

گرایش‌های اصلی مان

شکل گرفته است، در این صورت میان عقل و ایمان تضاد وجود دارد (Evans.p.2006.131). بعلاوه اگر عقل بتواند محدودیت‌های خودش را قبول کند، دیگر تضادی میان عقل و ایمان وجود نخواهد داشت (Ibid.p.126). در واقع کی‌یرکگارد همچون کانت منتقد عقل است و بر محدودیت عقل تأکید دارد؛ اما برخلاف تصور رایج کی‌یرکگارد ضد عقل‌گرایی نیست.

کی‌یرکگارد در کتاب *این یا آن* درباره عقل می‌گوید: به هرروی عقل چیز کنجکاو است. اگر تمام شور و اشتیاق را برای آن متمرکز سازیم به ضرورت عظیمی می‌رسد که می‌تواند آسمان‌ها و زمین را حرکت دهد و اگر من شور و اشتیاق نداشته باشم از بالا با تحقیر به آن نگاه می‌کنم (Kierkegaard. 1992. P. 50).

کی‌یرکگارد برای رسیدن به مرحله ایمان، از جهش می‌گوید؛ زیرا جهش برای شناخت فرد از خویشستن و چیستی عقل ضروری است. شخص برای جهش نیازمند امداد الهی است و ایمان تنها از طریق لطف الهی حاصل می‌شود (Weston.1994:90). در این مرحله است که انسان همواره در حالتی میان شک و دودلی و اطمینان در نوسان است. از طرفی به خدا ایمان دارد و به ایمان خود نیز آگاهی دارد و از سویی به طور مستمر درگیر شکی است که زاییده گناه اوست. یکی از خصوصیات این سپهر آگاهی به گناه است. گناه جدایی و دور افتادن از هستی متعال. به گونه‌ای که کی‌یرکگارد می‌گوید: «هر چه دورتر رویم خواهیم دید که هرگونه هستی، از آنجایی که جدایی از خداست گناه به شمار می‌رود» (ژان وال، ۱۳۸۲: ۳۶).

در واقع اقتضای خودشناسی این است که هرکس بداند در کدام یک از این مراحل زیست می‌کند و شاید معنای اینکه خودشناسی بهترین معرفت‌هاست، همین نکته باشد که انسان به مرحله زندگی خویش پی می‌برد و خود را فریب نمی‌دهد.

در ارتباط با درون‌مایه اصلی فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی هم می‌توان گفت، آنچه بدنه اصلی فلسفه وی را تشکیل می‌دهد، بحث مهم نفس‌شناسی است که از اهمیت

محوری برخوردار است؛ به گونه‌ای که ایشان فلسفه ورزی را با خود آگاهی نور مدبر (نفس) بشری آغاز می‌کند و آن را سنگ بنای شناخت نورهای برین، اعم از انوار مدبر علوی، انوار قاهره مرتبه، انوار قاهره متکافئه و بالاخره خود نورالانوار می‌داند.

عاملی که موجب شده است که شیخ اشراق تا این حد به مسئله خودشناسی اهمیت بدهد، اصل روحانی و نورانی نفس انسان است که وی بر آن تأکید بسیار دارد. چراکه وی معتقد است که در مرکز هریک از این نفوس انسانی یک نور اسفهبیدی وجود دارد که فعالیت‌های او را رهبری می‌کند و همه این انوار اسفهبیدی نیز روی هم‌رفته تحت رهبری جبرئیل قرار دارند که رب‌النوع انسانی نامیده می‌شود، لکن انسان با هبوط در عالم خاکی، این اصل نورانی را فراموش کرده است و از وطن اصلی خود که عالم انوار و فرشتگان است.

بر این اساس، نفس‌شناسی یا خودشناسی در فلسفه سهروردی، مدخلی است به نورشناسی، جهان‌شناسی و خداشناسی اشراقی و بخش عمده‌ای از آثار سهروردی که شامل داستان‌های رمزی و عرفانی وی می‌شوند و در ذیل نفس‌شناسی اشراقی اش قرار می‌گیرد.

وی در این داستان‌ها، با به کار گرفتن ادبیات نو، استفاده از شیوه داستان‌نویسی، به کارگیری کلمات رمزگونه و مهم‌تر از همه با بهره‌گیری از دین و آموزه‌های آن نفس را به خوبی معرفی می‌کند.

دین هویت انسان را نفس او می‌داند که حقیقت گسترده‌ای فراتر از جسم دارد. به همین دلیل در آموزه‌های دینی، مخاطب روح یا نفس انسان است نه جسم او. از نگاه دین، اموری همچون؛ گرایش‌های اخلاقی، عواطف پاک و معنوی و... همگی مربوط به این بعد از وجود انسان می‌باشند (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۰۰).

با توجه به نگاه خاص دین اسلام به بعد نفسانی انسان، سهروردی در توجه و بهره‌گیری از این منبع عظیم الهی، در ارتباط با موضوع نفس‌شناسی اهتمام ویژه‌ای داشته است و همین امر سبب شده که یکی از منابع بسیار مهم وی در این زمینه باشد. بر همین

اساس او در مقام تفسیر دین و تطبیق مسئله خودشناسی با مبانی دینی نشسته است. برای نمونه، در کتاب حکمه الإشراق، چگونگی به وجود آمدن نفس انسانی را به دین و تعالیم شریعت گره می‌زند و می‌گوید:

از جانب حضرت جبرئیل که پدر نزدیک به پیشوایان بزرگ ملکوت قاهره محسوب می‌شود، نور مجردی که همان نفس ناطقه انسانی باشد، حاصل می‌شود که در بدن‌های انسانی تصرف می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۰۰).

از جانب دیگر، مطالعه آموزه‌های دینی نشان می‌دهد روش شهودی و عرفانی در کنار روش عقلی در کشف و شناخت امور علمی و فلسفی، بسیار مؤثر بوده و با تفکر دینی سازگار است و شاید به این دلیل باشد که شیخ اشراق در ارتباط با مسئله خودشناسی، عقل و شهود را باهم بکار می‌گیرد. وی معتقد است که هر چند شناخت بسیاری از موضوعات فراتر از درک عقل است، اما رازی که ناسازگار با عقل و در تعارض با آن باشد، وجود ندارد و از طرف دیگر وی شناخت بدون عرفان را هم ناتمام دانسته و با استفاده گسترده از روش اشراقی و عرفانی و تلفیق آن با روش عقلی و منطقی، فلسفه‌ای عرفانی به نام «حکمه الإشراق» را پدید آورده است و با همین روش به موضوع خودشناسی اشراقی پرداخته است.

برای مثال سهروردی در پی به کارگیری دو روش شهودی و عقلی در کنار یکدیگر برای رسیدن به علم‌النفس، در کتاب تلویحات به نقلی از افلاطون می‌پردازد. بدین صورت که افلاطون از خودش حکایت می‌کند که چون با خود خلوت کردم و به خلع بدن پرداختم و از ماده و هیولای اولی عاری شدم، آنگاه اصل نورانی خویش را دریافتم و دانستم که من جزئی از عالم متعالی و شریف هستم (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۱۲).

بر اساس همین موضوع نفس‌شناسی اشراقی است که شیخ اشراق کل عالم را بر اساس نور و ظلمت ترسیم می‌نماید و در یک تقسیم‌بندی بیان می‌دارد که هر آنچه شعور به خود و ذات خود دارد (خودآگاه) نور و هر آنچه به خود آگاهی ندارد ظلمت است که سراسر عالم ماده این گونه است (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۳۰۶).

۲. موقعیت مرزی و خودشناسی

همیشه اوضاع و احوال زندگی انسان به یک گونه نیست؛ بلکه گاهی اتفاق‌های خاصی پیش می‌آید و آدمی در آن‌ها عکس‌العمل‌هایی از خود نشان می‌دهد که در مواقع عادی از او سر نمی‌زند. این موقعیت‌ها باعث می‌شوند که تا انسان از ابعاد درونی خویش آگاهی پیدا کند و خود را بشناسد. اگزیتانسیالیست‌ها این موقعیت را «موقعیت مرزی» می‌نامند.

همه فیلسوفان اگزیتانسیالیست در این مسئله وفاق دارند که ما در موقعیت‌های حدی و مرزی خودمان را خوب می‌شناسیم. زندگی عادی ظرفی نیست که آدمی بتواند ویژگی‌های خود را در آن شناسایی کند. موقعیت‌های مرزی در فلسفه اگزیتانسیالیست دارای دو ویژگی اساسی هستند:

الف) نمایان کننده حقیقت درونی هر انسانی هستند: افعال انسان در موقعیت عادی بر اثر روزمرگی هم‌رنگ با جماعت است، نوعی رضایت خاطر در زندگی‌اش وجود دارد و نوعی خودفریبی در زندگی روزمره‌اش دیده می‌شود، اما فعل او در موقعیت‌های مرزی خود حقیقی‌اش را آشکار می‌سازد.

ب) از موقعیت‌های مرزی گریزی نیست: ممکن است همه انسان‌ها به یک اندازه در موقعیت‌های مرزی قرار نگیرند، اما کم‌وبیش موقعیت‌های مرزی و خاص برای همه انسان‌ها رخ می‌دهد که نمی‌توانند از آن‌ها فرار کنند. چراکه شناخت فرد انسانی هم برای خود او و هم برای دیگران به صورت عادی امکان ندارد مگر اینکه او در وضعیت مرزی قرار بگیرد.

۳. موقعیت مرزی و خودشناسی نزد کی‌یرکگارد

نیت و قصد اصلی کی‌یرکگارد به عنوان مؤسس و بانی فلسفه اگزیتانسیالیسم این است که انسان بودن و هست بودن را به کسانی که آن را فراموش کرده‌اند از نو یاد بدهد تا خویشتن خودشان را بشناسند. از این رو می‌گوید بیشتر از آن اندازه اهمیت که من برای

هست بودن قائل شده‌ام، نمی‌توان قائل شد.

وی می‌گوید: در عصر ما پیشرفت دانش موجب فراموش شدن هست بودن و حیات باطنی شده است و اینجا است که باید اختلاف میان تتبعات نظری و دیانت مسیح را بیان و تبیین کرد. پس تصمیم گرفتم که تا حد امکان به عقب بازگردم و در گذشته بنگرم، دیدم که اگر کسی فراموش کرده باشد که مراد از هست بودن و حیات دینی چیست، او به همان اندازه معنی هست بودن آدمی وار را از یاد برده است، پس آنچه باید از نو یافت همین معنی است (ژان وال، ۱۳۸۲: ۲۸۴-۱۱۷).

معنی «وجود داشتن» و یا «هست بودن» این است که هر کس خود راستین خود را بشناسد و برگزیند؛ «وجود» چیزی است که باید آن را ربود یا به دست آورد؛ بنابراین کی‌یرکگارد می‌تواند از آن به عنوان «جریان صیورورت» و «کوشیدن» سخن بگوید. (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۱۴) وی قائل به پنج مرحله برای خودشناسی است که عبارت‌اند از:
- خودت باش؛ یعنی چنان رفتار کن که باطن تو با ظاهرت وفق داشته باشد. اگر به مطلبی معتقد نباشی و اظهار اعتقاد کنی، ایمان نداشته باشی و اظهار ایمان کنی، این‌ها مصادیق خود نبودن است.

- خودت را باش؛ یعنی فقط نگران سرنوشت خودت باش. در واقع، نوعی طرز تفکر فردگرایانه داشته باش نه تفکر جمع‌گرایانه. البته باید توجه داشت که نگران خود بودن، هیچ‌گاه نتیجه نمی‌دهد که نسبت به جامعه بی‌تفاوت باش. خودت را باش یعنی برای سود رساندن به خودت فکر جمع و جامعه هم باش.

- خودت را بشناس. سعی کن تصویری که از خودت داری هرچه بیشتر با واقع مطابق باشد. هر انسانی چندگونه تصویر می‌تواند از خود داشته باشد. یکی آن خودی که واقعاً هست؛ دوم خودی که خیال می‌کند آن‌گونه هست؛ سوم خودی که دیگران فکر می‌کنند من آن‌گونه هستم؛ چهارم خودی که من خیال می‌کنم که دیگران خیال می‌کنند من آن هستم. به‌رحال خودت را بشناس به این معناست که تصویر اول و دوم مطابق یکدیگر درآیند؛ اگر چنین شود خودشناسی انجام شده است.

- وضع مطلوب خودت را بشناس. در حالت سوم وضع موجود شناخته می‌شود و در این مرتبه شناخت وضع مطلوب مورد نظر است.

- از وضع موجود به وضع مطلوب همیشه در سیر باش؛ یعنی در هر حالتی که هستی، چه خشمگین و چه شاداب، خودت باش و حالت دو گانه به خودت نگیر و همیشه در صدد باش از وضع موجود به وضع مطلوب در گذر باشی.

به‌طور کلی می‌توان گفت که خودشناسی مورد نظر کی‌یرکگارد در پنج مرحله مذکور تمرکزی است بر روی فرد به‌عنوان خواستار برخوردار از انتخاب اصیل. او معتقد است که گذر از این مراحل وجودی، همیشه به شکل جهش (Braid) انجام می‌گیرد؛ بنابراین آگاهی به خویشتن، خدا، مرگ و گناه نیز به شکل جهش اتفاق می‌افتد. اصطلاح جهش که از مقولهٔ تصمیم است، یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم نظام فلسفی کی‌یرکگارد است که ارتباط بسیار وثیقی با موضوع سیلان وجود آدمی دارد و در نظام کی‌یرکگاردی با مقولهٔ آزادی همبسته است (Ferreir, 1988: 216).

در تفکر کی‌یرکگارد ایمان هم یک نوع جهش است و وقتی اصطلاح جهش در فلسفهٔ وی ملاحظه می‌شود، غالباً اصطلاح جهش ایمان به ذهن متبادر می‌شود. وی معتقد است که فقط در مرحلهٔ حیات ایمانی است که فرد هم به سرمدیت دست می‌یابد و هم در عین حال، زمان‌مندی و واقعیت خود را، به‌عنوان وجودی فردی حفظ می‌کند.

درواقع، ایمان هدیه‌ای است که خداوند به مؤمن اعطاء می‌کند و این وضعیت (ایمان) ارادی نیست و انتخابی نیست که خود فرد بتواند اتخاذ کند. حتی ممکن است به‌صورت انتخابی ناآگاهانه هم باشد (Kierkegaard, 1983: 265).

این در حالی است که انسان می‌تواند با خویشتن‌نگری، همهٔ اعتقادش را تبدیل به انتخاب‌های آگاهانه نماید، در مورد ایمان هم که انتخابی بی‌اراده و ناآگاهانه است، این امکان وجود دارد که تبدیل به انتخابی آگاهانه شود (ibid: 261).

مرحلهٔ ایمانی، والاترین و باارزش‌ترین مرحلهٔ وجود (سیر اگزیستانس) است و تنها در مرحلهٔ ایمان به خدا و از راه ارتباط عمیق با اوست که فرد درمی‌یابد ذاتش چیست، به

همین سبب، فرد هر لحظه‌ای را که بدون ایمان به خدا سپری کند، بر باد رفته است (Kierkegaard, 2009: 168). با توجه به این دیدگاه می‌توان گفت که با ارزش‌ترین آگزیستانس، آگزیستانس دینی است و انسان زمانی از آگزیستانس برخوردار می‌شود که روبه روی خدا قرار گیرد و وارد حیات دینی می‌شود.

کی‌یرکگارد چیزهای معقول و فاقد تناقض را فقط در امکان ازلی و همیشگی یا در جواهری که از نظر آگزیستانسیالیسم فاقد حقیقت است، می‌تواند تصور کند و می‌گوید: «تمام حیات من حکم سیر و سیاحت در تناقضات را دارد، چه خود زندگی ناشی از تناقض است» (کی‌یرکگارد، ۱۳۸۷: ۱۲).

عده‌ای نیز دلیل ضد عقل‌گرا بودن کی‌یرکگارد را وجود همین تناقضات و پارادکس‌ها را در فلسفه او می‌دانند؛ در صورتی که پارادکس کی‌یرکگارد آگزیستانسیال است نه منطقی؛ زیرا پارادکس منطقی با عقل قابل فهم است، اما پارادکس آگزیستانسیال چنین نیست.

۴. موقعیت مرزی و خودشناسی نزد سهروردی

معرفت یا شناخت از مسائل مهم حکمت اشراق است که به واسطه «اضافه اشراقی» بین مدرک و مدرک صورت می‌گیرد. نور در این حکمت، اساس شناخت است. به این معنی که حضور و ظهور، اساس ادراک بوده و علم اشراقی نیز ناظر به این معنی است. سهروردی به چند مرحله برای رسیدن به معرفت نفس نسبت به خود اشاره می‌کند: نخستین قدم، آگاهی از قوای ظاهری و باطنی است. سپس باید با فرمان دادن بر آن قوا، خود را از حاکمیت آن‌ها خارج سازد. پس از آن باید بداند که از کجا آمده و سرانجام به کجا می‌رود. در این مرحله است که انسان به ذات اصلی خویش پی می‌برد و گاهی سرای واقعی خود را می‌بیند. همچنین پس از طی این مراحل است که آدمی به مرحله رهایی روح از بدن به‌طور اختیاری خواهد رسید (سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۳: ۳۹۵-۳۹۳). این مراحل که شیخ اشراق برای حصول معرفت نفس ذکر نموده است، به‌طور مفصل و گسترده با زبان رمزی در همه داستان‌های رمزی ایشان مطرح شده است، در همه این

داستان‌ها سالک پس از حصول شناخت و معرفت نسبت به وضعیت خود و گرفتاری‌اش در جهان خاکی و محسوس و آگاهی از جایگاه اصلی‌اش است که قصد بازگشت به عالم ملکوت و انوار را می‌کند و اولین قدم‌ها را برای ترک تعلقات دنیوی و دل‌کندن از این جهان مادی برمی‌دارد. برای مثال، در داستان آواز پر جبرئیل وقتی سالک نسبت به وضعیت اسارت خویش در حجره زنان (عالم ماده) علم پیدا می‌کند، قصد عزیمت به سرای مردان (عالم ملکوت) را می‌کند. یا در داستان رساله الطیر، نفوسی که در رمز پرنده ممثل شده‌اند، در واقع پس از اینکه متوجه شرایط و وضعیت خویش در اسارت و غربت می‌شوند و به موانع راه بازگشت به وطن اصلی خویش واقف می‌شوند، در این حال است که قدم در راه سفر می‌گذارند.

یکی از مهم‌ترین مباحث راجع به مسئله موقعیت مرزی و خودشناسی، یا به تعبیر اشراقی‌تر، نور مدبر شناسی سهروردی، بحث از چیستی حقیقت نفس است. به همین سبب برای شناخت دقیق دیدگاه سهروردی در این باب، این بحث را در عناوین زیرین پی می‌گیریم:

۴-۱. نور بودن نفس

در حکمت سهروردی نفس انسان جوهری روحانی و ملکوتی است و جایگاه آن عالم عنصر و اثر نیست. «والنفس الناطقه عبارة عن جوهر عقلي وحداني ليس في عالم العنصری و لا في عالم الأثیری و هو عالم السماوات» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۶۶). وی نفس را نوری از انوار الهی و جوهری مجرد و روحانی می‌داند که هم‌زمان با جسم مادی حادث می‌شود که البته این نفس آزاد از زندان تن و واصل به عالم نور است و علاقه او با بدن علاقه‌ای شوقی و عرضی است (دینانی، ۱۳۹۰: ۵۳۳). از نظر سهروردی تمام حقیقت هر موجود مجردی چون نفس، هویت نوری آن و در نتیجه، هم‌هویت با انوار قاهره و دارای ماهیتی یکسان با نور الأنوار است، البته با این تفاوت که علقه‌ای عرضی و تدبیری با بدن مادی دارد و از همین رو نور مدبر نام می‌گیرد. برای مثال، سهروردی در داستان عقل سرخ (رنگ روی و رنگ موی سپید)، زال را رمز نورانی، مجرد و ملکوتی بودن

نفس انسان قرار می‌دهد.

۲-۴. حیات نفس

سهروردی عالم و دراکت بودن نفس را به ظهور لنفسه نور و قدرت و فعالیت را به فیضان ذاتی آن بازمی‌گرداند. بیان وی درباره این موضوع در کتاب مقاومات چنین است:

«الحی المدرك لذاته هو ظاهر لنفسه و هو النورية المجردة القدسية... و الحی القائم هو النور القائم و الحیوة هی نفس النورية المجردة» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۸۸) حی درک کننده ذات خود، همان ظاهر برای خود است و او نورت مجرد قدسی است... و زنده قائم به خویش همان نور قائم به خویش است و حیات همان خود نورت مجرد است پس برخلاف جسم که «برزخ میت» نام دارد، نور ناب، حی است و هر امر زنده‌ای نیز، نور محض است.

۳-۴. خودآگاهی نفس

آگاهی نفس یا نور مدبر از خود را در فضای کلی حاکم بر داستان‌های رمزی شیخ اشراق می‌توان به وضوح دید. در تمام داستان‌ها سالک که همواره نفس است، از خود و موقعیت خود، آگاهی دارد و بعد از مرحله خودآگاهی و مطلع شدن از اصل نورانی و روحانی نفس خویش است که قدم در راه صعود و بازگشت به آن اصل می‌گذارد.

بنا بر نظر سهروردی نفس آدمی، پیش از فرود آمدن به خطه بدن، در خطه فرشتگان منزل داشته است. هنگام داخل شدن به بدن، نفس یا هسته مرکزی که غیرمادی و ملکوتی است، به زندان بدن فرود می‌آید. به همین جهت است که نفس بشری پیوسته در این جهان افسرده و غمگین است؛ و آنگاه به سعادت می‌رسد که به منزلگاه آسمانی خویش برود (کرین، ۱۳۸۲: ۱۰۷-۹۲).

برای مثال (پرندگان اسیر در دام) در داستان رساله الطیر، رمز نفوسی هستند که در عالم محسوسات گرفتار شده‌اند و (تن در دادن پرندگان به تنگی قفس) در همین داستان، نشان‌دهنده اسارت و غربت این نفوس در زندان تن و عالم محسوسات است.

۵. راه‌های «خودشناسی» اشراقی

۵-۱. شناخت خود از طریق توجه به درون

سهروردی در فصل سوم رساله پرتو نامه در ارتباط با شناساندن نفس و اتحاد وجود و ادراک در مقام ذات انسانی می‌نویسد: انسان می‌تواند از اعضای بدن خود غافل شود، اما از «خود» نمی‌تواند غافل شود، این خود همان چیزی است که ورای اجسام و اعراض قرار دارد. پس توی تو، نه همه این اعضا است و نه به سبب یکی از این اعضا، به طوری که اگر یکی از این اعضای بدن در توی تو دخالت داشت، هرگز بدون او نمی‌توانی خود را به خاطر آوری. (سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۳: ۲۳)

۵-۲. شناخت نفس از راه علم حضوری

پیش از شیخ اشراق ظاهراً علمی به نام «علم حضوری» در آثار فیلسوفان یافت نمی‌شود، به گونه‌ای که می‌توان او را بنیان‌گذار علم حضوری به حساب آورد. وی معتقد است، انسان خویشتن خویش را از طریق صورت نمی‌شناسد. چنانکه در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا این گونه است. از نظر ارسطو و ابن‌سینا، علم، صورت حاصل از یک معلوم در نزد ذهن است. سهروردی بیان می‌کند که چون هر صورتی در نفس، کلی است و نمی‌تواند مانع مصادیق کثیر باشد، صورت نمی‌تواند نفس را نشان دهد، درحالی که انسان چنان درکی از خود دارد که هیچ چیز دیگر در آن درک، داخل نیست. پس این درک از راه صورت به دست نیامده است (سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۳: ۱۹).

بنابراین سهروردی ادراک ما نسبت به خود را یک ادراک حصولی نمی‌داند و می‌خواهد بگوید ادراک ما نسبت به خود، ادراک حضوری است، درکی که از راه غیر صورت به دست آمده است. در نظر وی، نفس برای خود حاضر است و اساساً ادراک یا علم، حاضر بودن شیء نزد ذات مجرد است.

صدرالمآلهین شیرازی نیز در راستای تأیید قول شیخ اشراق، در تعلیقه خود بر حکمت اشراق برای علم حضوری نفس به خویشتن، دلایلی را می‌آورد که از جمله این

دلایل به شرح ذیل است:

آگاهی انسان به ذات خویش، فقط از طریق علم حضوری ممکن است؛ زیرا علم حصولی نسبت به اشیاء یا از طریق علت، یعنی برهان لمی و یا از طریق معلول، یعنی برهان انی تحقق می‌یابد. ولی آگاهی انسان نسبت به نفس خویش، نه از طریق علت است نه از طریق معلول، زیرا وجود نفس برای خود از وجود علل روشن تر است (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۲).

۶. خودشناسی و خداشناسی از نظر کی‌یرکگارد

سورن کی‌یرکگارد به عنوان فردی کاملاً مذهبی و مسیحی هیچ‌گاه به دنبال پی افکندن فلسفه‌ای خاص و نظام‌مند نبود. آنچه او را پیشرو فلاسفه آگزیستانس کرده است، باوجودی که متعلق به اواخر قرن نوزدهم است، تکیه او بر هستی است. برای او هستی یا وجود داشتن تنها می‌تواند در ارتباط با خدا مطرح باشد. سیر روح بشر اگر به سمت تعالی (یعنی خدا) نباشد هیچ‌گاه نمی‌تواند سر از راز حدهای مرزی خود یعنی مرگ، رنج، شناخت خویشتن و... درآورد.

از نظر او به واسطه گناه است که انسان وارد حیات دینی می‌شود؛ زیرا خود را در برابر خدا احساس کردن، خود را گناهکار احساس کردن است. پس هست بودن عبارت خواهد بود از گناهکار بودن. هست بودن و قوف به هم رساندن به این امر است که هست بودن، عین گناه است (ژان وال، ۱۳۸۲: ۲۹۰). به این ترتیب، «نسبت و رابطه داشتن با خدا است که انسان را انسان کرده است» و «خدا نداشتن، خود نداشتن است». (همان: ۱۲۳) بنابراین، شرط وصول به کمال این است که انسان خود را روبه‌روی خدا قرار دهد. چراکه هرچه آدمی خود را بیشتر روبه‌روی خدا احساس کند از آگزیستانس بیشتری برخوردار خواهد شد. به عبارت دیگر بیشترین تلاش انسان این باید باشد که خود را در اختیار خدا قرار دهد. به دیگر سخن، تعالی انسان مشروط به رفتن به سوی خداست.

۷. رابطه خودشناسی و خداشناسی نزد شیخ اشراق



سهروردی با بیان مسئله نور، رویکردی متفاوت به مبحث خداشناسی دارد. از نظر وی، وجود «نفس ناطقه» دلیلی بر وجود خداست و شاید مهم‌ترین استدلال بر اثبات وجود خداوند، از طریق اثبات همین وجود نفس ناطقه باشد (ابوریان، ۱۳۷۲: ۱۴۱-۱۴۰). به این صورت که پس از آنکه اشراق در بخش نفس‌شناسی و یا خودشناسی به اثبات نفوس ناطقه می‌پردازد، این نتیجه برایش حاصل می‌آید که هیچ‌یک از این نفوس ناطقه از ناحیه ذات خود پدید نیامده‌اند و در نوریت خود ذاتاً و ماهیتاً محتاج به دیگری هستند. وی در این باره در الواح عمادی می‌گوید که نفس ناطقه حادث است با حدوث تن. پس ممکن الوجود است و محتاج به مرجح و مرجح نفس جسم نیست؛ زیرا جسم شریف‌تر از نفس نیست. پس مرجح نفس اگر خداوند باشد، مراد آن است و اگر آن نیز ممکن نباشد لابد سلسله به خداوند می‌رسد (سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۳: ۱۳۹).

بنابراین وی همه نفوس (نفوس انسان و افلاک)، عقول طولی و... را معلول‌های نورالانوار به‌عنوان علت واحد تمام موجودات می‌داند و در رساله لغت موران زمانی که متوسل می‌شود به حکایت حضرت سلیمان و پرندگان، در واقع (سلیمان) را رمزی برای نورالانوار یا روح حاکم بر جهان می‌گیرد که اشرف‌ترین است، علت تمام موجودات است و تدبیر همه آن‌ها را بر عهده دارد.

نتیجه‌گیری

مسلم است، آنچه کی‌یرکگارد در مورد مراحل سیر اگزیتانسیالیسم و خودشناسی گفته است، با آنچه سهروردی در حکمت اشراق در ارتباط با این موضوع آورده است، تفاوت‌های بنیادین دارد.

در حکمت اشراق، مراحل سیر و سلوک و قدم نهادن در راه خودشناسی صبغه‌ای کاملاً دینی و تشریحی دارد و بیان مراحل سیر انسان از هنگامی است که عارف در سلک دین و مرحله تدین وارد می‌شود. در واقع می‌توان گفت در اکثر آثار سهروردی، بیداری انسان و عزمش از پیوستن به خویشتن اصلی، نشانگر آغاز سلوک دینی است؛ بنابراین شیخ اشراق موضوع خودشناسی را گره می‌زند به بیان احوال مؤمن در مسیر التزام به

اصول و تعالیم و احکام دینی.

از طرف دیگر، کی‌یر کگارد دین و شریعت را به شدت مورد نقد قرار می‌دهد و معتقد است که آنچه موجب شده است که انسان خویشتن خویش را نشناسد و از آن غافل شود، دو عامل متافیزیک و مسیحیت هستند زیرا این دو عامل فقط به امور کلی و ماهیت اشیاء می‌پردازند و انسان امروز را از ایمان به خدا دور ساخته‌اند. به همین دلیل استفاده از تعابیر دینی همچون «ایمان» و «گناه» توسط کگور در ارتباط با خودشناسی، مبانی و عناصر دینی را در فلسفه وی رقم نمی‌زند و در واقع اخذ شده از تعالیم و آموزه‌های دینی کلیساها نیستند. به همین سبب وی از مرحله استحسانی و لذت‌جویی آنی آغاز می‌کند و به بیان احوال فرد انسانی از آن‌رو که انسان است تمایل نشان می‌دهد و در این میان موضوعاتی همچون نگرانی، مرگ آگاهی، ترس آگاهی، وقوف به گناهکار بودن، آزادی و انتخاب را در کانون توجه خویش قرار می‌دهد.

این در حالی است که سهروردی به صورت پیوسته از اصل و ریشه نفس انسان و جایگاه اصلی وی که جهان انوار ملکوتی است و معاد روحانی، سخن می‌گوید و معتقد است انسانی که از جایگاه و مقام اصلی خویش هبوط کرده است، اکنون باید در یک سیر عروجی به آن جا باز گردد و شرط اصلی این بازگشت رهایی از بند حواس و تعلقات جسمانی است. پس شیخ، بیداری و عزم و اراده را مراحل آغازین نفس‌شناسی قلمداد می‌کند و به بیان احوال سالک در فضای کاملاً تقدیسانه می‌پردازد. فضای مقدسی که به صورت گسترده در آن به وجود یک عالم روحانی به نام عالم مثال پرداخته شده است. عالمی که تمام حقایق و اصل هر چیزی در آنجا وجود دارد و آدمی برای پیوستن به اصل نورانی خویش باید قدم در آنجا بگذارد.

همچنین ابزارهای مورد استفاده انسان نیز در عمل خودشناسی، در نظر دو متفکر تا حدودی باهم متفاوت است؛ به عقیده سهروردی، ابزارهایی که به کمک آن‌ها می‌توان مسیر نفس‌شناسی را طی نمود، عبارت‌اند از: دریافت‌های شهودی و اشراقی برآمده از سیر و سلوک معنوی و تأملات نظری و بحثی نشأت گرفته از تحلیل‌های عقلی. در واقع

وی، تنها شیوه درست سیر به سوی حقیقت خود را استفاده از هر دو روش عقلی و عرفانی می‌داند که هر دو مکمل یکدیگرند. سهروردی فیلسوفی است که قصد دارد میان عقل و ایمان یا برهان و عرفان، آشتی برقرار کند. از نظر وی ایمان و عقل هر دو ابزارهایی هستند برای شناخت خویشتن و شناخت انوار بالاتر از جمله نورالانوار.

اما کی‌یر کگارد معتقد است که حقیقت خود با مفاهیم عقلی دریافت نمی‌شود و عقل و منطق هرچند خود را کاشف معرفی می‌کنند، بلکه حجاب اگریستانس می‌شوند. از نظر او تنها راه شناخت، شهود است که از طریق ایمان به خداوند حاصل می‌آید. ایمان او همان معرفت شهودی است. البته این به معنای ضد عقل گرا بودن کی‌یر کگارد نیست؛ زیرا وی در تشریح ایمان و خودشناسی، موضعی علیه عقل‌گرایی (البته نه از نوع عقل‌گرایی روشنگری) ندارد.

پس از ذکر وجوه اختلافات در تفکر این دو اندیشمند در باب موضوع خودشناسی، می‌توان گفت، از دیدگاه این دو فیلسوف، انسان بعد از مرحله خودآگاهی و مطلع شدن از اصل خویش است که قدم در راه صعود می‌گذارد، لذا هدف اصلی کی‌یر کگارد و سهروردی این است که انسان بودن و هست بودن را به کسانی که آن را فراموش کرده‌اند، از نو یاد بدهند؛ هر دوی آن‌ها معتقدند، برای نیل به این هدف، عقل منبع معرفتی کامل برای شناخت و وصول به کمال نهایی نیست؛ بلکه انسان در کنار عقل فقط از راه ارتباط عمیق با خداوند و از طریق ایمان است که می‌تواند به والاترین مرتبه ذاتش دست یابد.

در نهایت می‌توان به واژه «شبهات» در بیان موضوع «خودشناسی» در تفکر کی‌یر کگوری و اندیشه اشراقی سهروردی اکتفا نمود؛ اما این شبهات به معنی عینیت نیست. حتی شاید سزاوارتر آن باشد که بگوییم شبهات این دو تفکر بر سر موضوع فوق، شبهات حداقلی است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۰)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت.
- ابوریان، محمدعلی، (۱۳۷۲)، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، فلسفه اسلامی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ژان وال (۱۳۸۲)، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران: کتابخانه طهوری.
- سهروردی (۱۳۸۰ الف)، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۱، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۰ ب)، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۲، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۴۸)، مجموعه مصنفات (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق)، به تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی هانری کربن، ج ۳، تهران: کتابخانه ملی.
- شهرزوری، محمد، (۱۳۸۰)، شرح حکمة الإشراف، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدر المتألهین (۱۳۸۰)، حاشیه شرح حکمة الإشراف، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فلوطین (۱۳۸۸)، اتولوجیا، ترجمه حسن ملکشاهی، چاپ دوم، نشر وزیری.
- فولکیه، پل (۱۳۴۳)، اگزستانسیالیسم، ترجمه ایرج پور باقر، چاپ جبل المتین.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۴)، فلسفه معاصر، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات زوار.
- کربن، هانری (۱۳۸۲)، روابط حکمت اشراق و ایران باستان، ترجمه ع. روح‌بخشان،

تهران: انتشارات آموزگار خرد.

- کی‌یرکگارد، سورن (۱۳۸۷)، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی
- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۷)، فلسفه‌های آگزیستانس، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۱)، حکمت اشراق، جلد ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Evans, Stephen, C. (2006). Kierkegaard on Faith and the Self, Baylor University Press.
- Kierkegaard, sorn(1977), in journal and paper, trans: H.V.Hong. Bloomington: Indiana university press.
- Kierkegaard, sorn(19^{۸۳}), Kierkegaard's Fragment and post script, by Hummanities press International Inc.
- Kierkegaard, sorn(2009), concluding unscientific postscript to the philosophical Fragments, ed& trans. Hannay, Alastair, Cambridge university press.
- _____ (1992), Either / Or: a fragment of life, Editor Victor Eremita Translated by Alastair Hannay Penguin Classics.
- Ferreira ,Jamie (1998), The Cambridge companion to Kierkegaard, Al stair Hanny & cordon D. marina (eds) , Cambridge university
- Weston, Michael (1994) ,Kierkegaard and Modern Continental Philosophy: An Introduction, London & New York: Routledge