

Pazhuheshnameh Irfan

N.30.spring & summer (2024)

pages: 157- 176

An Analysis of the Traces of Leibniz's Philosophy of Theology in Rumi's Mysticism

Koros karimpasandi¹

Abstract: One of the fundamental questions of man is the question of the nature and existence of God, to which the philosophical, theological, and mystical schools answer according to their own methods. In this way, by reading the epistemological views of Rumi and the philosophical views of Leibniz, behind the phenomena and manifestations of the world of creation, there is an infinite, eternal, unique, conscious, and complete existence. Both thinkers call this infinite being God. Hence, God is considered the center and axis of the universe of creation, the actual cause and the ultimate cause of all beings and the universe, to which the shadowy existence of beings owes its centrality. This article deals with the analytical-comparative method of analyzing the traces of Leibniz's philosophy of theology in Rumi's thought. The result of the research indicates the fusion of Western philosophy and Eastern mysticism in the minds and languages of these two thinkers who lived in two different cultures and languages. In such a way that the manifestations of the universe and man are considered as a mirror in which God is reflected.

Keywords: Rumi, Leibniz, God, Western philosophy, Eastern mysticism

1. Assistant professor of persian language and literature. chalous branch. islamic azad university. chalous, iran. e - mail: karimpasandi@iauc.ac.ir

واکاوی رگه‌های فلسفه خداشناسی لایب نیتس

در عرفان مولوی

کورس کریم‌پسندی*

چکیده: یکی از پرسش‌های بنیادین انسان، پرسش از چیستی و هستی خداست که مکاتب فلسفی، کلامی و عرفانی بنابر روش خود به آن پاسخ می‌دهند. از همین رهگذر با خوانش آرای معرفتی مولوی و آرای فلسفی لایب نیتس، می‌توان دریافت که در پس پدیده‌ها و مظاهر عالم آفرینش، وجودی است نامتناهی، سرمدی، واحد، آگاه و کامل. هر دو متفکر، این وجود نامتناهی را خدا می‌نامند. از این رو خدا را مرکز و محور عالم آفرینش، علت فاعلی و علت غایی همه موجودات و مکونات می‌دانند که هستی سایه‌وار موجودات، مرهون این مرکزیت است. این مقاله به روش تحلیلی-مقایسه‌ای به واکاوی رگه‌های فلسفه خداشناسی لایب نیتس در اندیشه مولوی می‌پردازد. نتیجه پژوهش، حکایت از آمیختگی فلسفه غرب و عرفان شرق در ذهن و زبان این دو اندیشمند دارد که در دو فرهنگ و زبان مختلف می‌زیسته‌اند؛ به گونه‌ای که مظاهر عالم آفرینش و انسان را همچون آینه‌ای می‌دانند که خدا در آن انعکاس یافته است.

کلیدواژه‌ها: مولوی، لایب نیتس، خدا، فلسفه غرب، عرفان شرق

* استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران

ایانامه: karimpasandi@iauc.ac.ir

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۲/۱؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۳/۹

مقدمه:

با تدبّر و تعمّق در مباحث خداشناسی و ادیان توحیدی، می‌توان دریافت که خداوند در رأس مثلث عالم آفرینش قرار دارد که دو ضلع دیگر این مثلث، جهان و انسان است. از این رو پرسش از چیستی خدا و رابطه او با جهان و انسان، در رأس پرسش‌های دیگر آدمی قرار دارد. این پرسش اصلی در طول تاریخ، همواره ذهن انسان را به خود مشغول داشته است؛ به گونه‌ای که امروزه با وجود پیشرفت محیرالعقول علوم و فنون که پرده از ظرفیت‌های هستی برمی‌دارد، نه تنها چیزی از اهمیت این پرسش اصلی نکاسته است؛ بلکه بر اهمیت آن افزوده است.

حال با توجه به این پرسش اصلی، از یک طرف هدف اساسی فلسفه و عرفان این است که «آگاهی و عقاید ما را درباره جهان به طور کلی، و عالم امور انسانی و ارتباط آن دو را با خدا تبیین کند» (پاکی‌ن و استرول، ۱۳۶۹: ۲). هدفی که مورد تأکید و توجه همه مکاتب فلسفی و عرفانی است. از طرف دیگر، بحث خداشناسی، یکی از بحث‌های پردامنه و پرجاذبه در طول تاریخ بشریت است که در فلسفه یونان باستان با عناوینی همچون: صانع افلاطون، محرک لایتحرک ارسطو و احد فلوپین شروع می‌شود و تا به امروزه در فلسفه غرب با عناوینی همچون: جوهر نامتناهی دکارت و مناد منادها یا جوهر فرد لایب نیتس ادامه می‌یابد. از این رو همیشه محل تضارب آرای اندیشمندان بوده است؛ به گونه‌ای که امروزه «در مکاتب فلسفی غرب، آرا و اقوال متعدد و متکثر درباره چیستی و وجود خدا مطرح شده است؛ ولی هیچ کدام از آن‌ها درکی ثابت و تغییرناپذیر درباره معنا و مفهوم خدا ارائه نکرده است» (کرسون، ۱۳۶۳: ۷۲).

از این رو با توجه به اهمیت موضوع خداشناسی، ما در این مقاله برآنیم که فلسفه خداشناسی لایب نیتس را به عنوان یکی از مؤثرترین چهره‌های فکری در شکل‌گیری فلسفه ایدئالیسم آلمانی، در اندیشه مولوی واکاوی نمائیم. در فلسفه لایب نیتس، اعتقاد به متافیزیک موج می‌زند؛ به گونه‌ای که محور اصلی فلسفه او، خداباوری است؛ یعنی «نه تنها به این معنا که خدا در نظر لایب نیتس اهمیت مرکزی دارد؛ بلکه به این معنا که کل عالم یک مرکز است و روح این مرکز، خداست» (صانعی، ۱۳۸۲: ۴۳۰).

بنابراین در فلسفه لایب نیتس، یک کمال مطلق به نام خداوند وجود دارد که «این کمال مطلق می‌تواند به درجاتی در آئینه منادها، منعکس شود. منادها در وجود انسان، کامل‌ترین منادها هستند.

هر چیزی که می‌بینیم از منادها ساخته شده؛ ولی انسان‌ها، منادهای درجه بالاتری دارند. بنابراین می‌توانند بیشتر از هر موجود دیگری کمال مطلق خداوند را منعکس کنند» (جالی، ۱۳۹۱: ۸۷).
از طرف دیگر مولوی نیز یکی از اندیشمندانی است که تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی و تعالیم اسلامی، عقیده دارد که:

در یک سوی هستی، خدای نامتناهی، روح و جان جهان قرار دارد، و در سوی دیگر جهان متناهی و پیوسته در تضاد و شدن. همه تضادها متعلق به کثرت است و کثرت، سرانجام به وحدت بازمی‌گردد (حسن‌زاده، ۱۳۸۸: ۹۹).

از این رو خدا را علت فاعلی و علت غایی عالم آفرینش می‌شمارد. به تعبیر دیگر عالم آفرینش و هستی موجودات را نتیجه تجلی خداوند می‌داند. مولوی این حقیقت را این گونه بیان می‌کند:

بهر دیده روشن یزدان فرد شش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نگرند از ریاض حسن ربانی چرند
(مثنوی، د: ۳۶۴۱-۳۶۴۰)

حال با توجه به روحیه خدااندیشی این دو متفکر، ما در صدد واکاوی رگه‌های فلسفه خداشناسی لایب نیتس در عرفان مولوی هستیم.

اهمیت این پژوهش در آن است که این دو اندیشمند، با وجود اینکه در دو فرهنگ و زبان مختلف می‌زیسته‌اند، به دلیل تجلی روحیه خدااندیشی در آثار آن‌ها، می‌توان پیوند و ارتباطی بین آرای فلسفی لایب نیتس و عرفان مولوی در حوزه خداشناسی برقرار کرد تا به این باور هم دست یابیم که می‌توان در عصر مدرنیته با خوانش آرای فیلسوفان غربی خدااندیش و متفکران شرقی، بسیاری از تعصبات بنیان‌کن همچون: رنگ، نژاد، زبان، مذهب، ملیت و ... را در پرتو خداشناسی کنار زد و باعث وحدت وجود و تألیف قلوب انسان‌ها شد.

هدف از این پژوهش آن است که با مطالعه بین‌رشته‌ای و با رویکرد به فلسفه خداشناسی لایب نیتس، سیر تاریخی آرا و عقاید خداشناسی و ارتباط تنگاتنگ فلسفه غرب و عرفان شرق را در آرا لایب نیتس و مولوی واکاوی نماییم تا نقطه عطفی برای شناساندن هر چه بیشتر متفکران و اندیشمندان باشد.

روش پژوهش در این مقاله به روش تحلیلی - مقایسه‌ای می‌باشد که اصول فلسفی و آرا خدانشناسی لایب نیتس مورد واکاوی قرار گرفته است. آن‌گاه با مطالعه آرای مولوی و مراجعه به منابع کتابخانه‌ای، مقایسه و تحلیل لازم صورت پذیرفته است.

در باره پیشینه این پژوهش باید گفت با توجه به بررسی‌های انجام شده، مقاله‌ای با عنوان «واکاوی رگه‌های فلسفه خدانشناسی لایب نیتس در عرفان مولوی» تألیف نشده است؛ اما در این راستا، مقالاتی با محوریت خدانشناسی در آرای مولوی به رشته تحریر درآمده است:

- مقاله‌ای با عنوان «شناخت خدا از دیدگاه مولانا» توسط فرامرز قراملکی احد و اسماعیل زارعی حاجی آبادی در فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی (۱۳۸۶) به چاپ رسیده است. نتیجه پژوهش، مبین این حقیقت است که عقل استدلال گر بشر از شناخت ذات و صفات خدا عاجز است. اما آثار خداوند به ویژه اوامر و نواهی خداوند، واسطه‌ای است که تجربه بشر را از حضور خداوند تسهیل می‌کند.

- مقاله‌ای با عنوان «فهم و برداشت مولانا از خدا، جهان و انسان» توسط صالح حسن‌زاده در فصلنامه *آینه معرفت* (۱۳۸۸) به چاپ رسیده است. نویسنده، عقیده دارد خداوند، منشأ و سرچشمه لایزال هستی و زندگی است. خداوند خالقی است که همه کائنات را از عدم و فقط به اراده خویش آفریده است.

- مقاله‌ای با عنوان «خدانشناسی عرفانی مولانا جلال‌الدین بلخی» توسط علی اوسط اسدی در فصلنامه *عرفان اسلامی* (۱۳۸۹) به چاپ رسیده است. نویسنده، نتیجه می‌گیرد که در خدانشناسی عرفانی مولوی، هیچ کس به کنه حقیقت خدا نمی‌رسد و ذات خدا به هیچ وجه به وسیله عقول ادراکات بشری، قابل شناخت نیست.

مقاله‌ای با عنوان «رابطه خدا و انسان در ادبیات خدانشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی» توسط لیلا پژوهنده در فصلنامه *ادب پژوهی* (۱۳۹۱) به چاپ رسیده است. جست‌وجوی دوجانبه خدا و انسان برای نزدیکی به یکدیگر و آغازگری رابطه از سوی خداوند، تقدم اراده خداوند بر خواست آدمی، اشاره به محبت متقابل خدا و انسان و خاستگاه الهی عشق و همچنین نقش و کارکرد شفت انسانی جهت برقراری ارتباط با خداوند، از جمله نتایج حاصل از این پژوهش است.

- مقاله ای با عنوان «ارتباط معنادار زندگی با اعتقاد به خدا از منظر مولانا» توسط شکرالله پورالخاص و فاطمه فرجی در فصلنامه آینه معرفت (۱۳۹۱) به چاپ رسیده است. نتیجه پژوهش حاکی از این مطلب است که اندیشمندانی مانند مولانا نه تنها مرگ را پایان زندگی نمی‌دانند؛ بلکه آن را به مثابه نقطه عطف و آغازین مرحله جدیدی از حیات بشری می‌دانند. حیاتی که در پرتو اعتقاد به خدا معنادار می‌شود.

- مقاله ای با عنوان «شگردهای معرفتی و مفهوم خدا از دیدگاه مولوی» توسط علی ابوالحسنی در فصلنامه عرفان/سلامی (۱۴۰۰) به چاپ رسیده است. نویسنده، عقیده دارد سلوک عرفانی، عبادت عاشقانه و خودسازی، توشه راه خداشناسی است. مولوی به واسطه عشق و محبت الهی همه مخاطرات «سفر الی الله» را پذیرفته، دم به دم خود را به حوزه جاذبه ربوبی نزدیک می‌سازد.

خدا در فلسفه لایب نیتس و آرای مولوی

با بررسی آرای فلسفی لایب نیتس، می‌توان دریافت که خاستگاه خداشناسی او آرای فلسفی دکارت و مالبرانش است. دکارت عقیده دارد «از همین که نمی‌توانم خدا را بدون وجود تصور کنم، لازم می‌آید که وجود از خدا قابل انفکاک نیست. بنابراین، خدا واقعاً وجود دارد» (دکارت، ۱۳۸۱: ۸۶). از طرف دیگر مالبرانش نیز معتقد است «نمی‌توان ماهیت امر نامتناهی را بدون وجود، تصور کرد» (زیلسون، ۱۳۷۴: ۱۰۰).

حال آرای فلسفی لایب نیتس، مانند فلسفه مالبرانش و دکارت، خدامحور است؛ نه تنها به این معنا که خدا از نظر لایب نیتس اهمیت مرکزی دارد؛ بلکه به این معنا که «کل عالم یک مرکز است، روح این مرکز خداست. خدا، روح کل است برای کل عالم» (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۰). لایب نیتس، تصور خدا را امری ممکن می‌داند؛ زیرا «وجود واجب الوجود فی نفسه است و اگر چنین وجودی ممکن نباشد، اصلاً هیچ وجودی ممکن نخواهد بود» (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۲۷). از دیدگاه لایب نیتس، خدا، منشأ و جهت کافی تمام موجودات ممکن است. از این رو باید یگانه و بی‌همتا باشد. بنابراین عقیده دارد «فقط یک خدا هست و این خدا کافی است» (جالی، ۱۳۹۱: ۸۵).

حال با بررسی آرای مولوی، می‌توان دریافت که «دیدگاه مولانا جلال‌الدین بلخی درباره مسئله امکان و چگونگی شناخت خدا به دلیل برخورداری وی از میراث متنوع و مشرب‌های کلامی، فلسفی

و عرفانی پیشینیان اهمیت دارد» (قراملکی احد، ۱۳۸۶: ۲۵۹). از این رو در آثار خود بر این اصل روشن پای می‌فشارد که جز ذات اقدس الهی، همه موجودات و کائنات، وجودی سایه‌وار دارند. به همین دلیل خدانشناسی مولوی، آمیزه‌ای از مباحث فطری و شهودی و استدلالی است؛ اما نه از سنخ استدلالات اهل کلام و فلسفه. چرا که توحید مولوی هیچ‌گاه از دایره فطرت الهی انسان بیرون نرفته است و به راه‌های دشوار و ذوق سوز اهل جلد در نیفتاده است (زمانی، ۱۳۸۹: ۱).

بنابراین با توجه به خدانشناسی مولوی که «در تمام کائنات، نقش اسباب را نادیده می‌یابد و در ورای اسباب جز آن را که سبب سازست مؤثر و مدبّر نمی‌داند» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۳۳۴). از طرف دیگر با توجه به فلسفه خدامحوری و خدامرکزی لایب نیتس، می‌توان دریافت که تا حدّ زیادی فلسفه خدانشناسی لایب نیتس، رگ و ریشه در آرای مولوی دارد. بدین معنی همان گونه که لایب نیتس، خدا را مرکز و محور عالم آفرینش می‌داند؛ مولوی نیز خداوند را علت فاعلی و علت غایی تمام موجودات و مکونات عالم آفرینش و انسان می‌داند و می‌گوید:

حلق بخشد خاک را لطف خدا	تا خورد آب و بروید صد گیاه
باز خاکی را ببخشد حلق و لب	تا گیاهش را خورد اندر طلب
(مثنوی، د: ۲۳-۲۲)	
مؤمن و ترسا، جهود و گبر و مُغ	جمله را رُو سوی آن سلطان اُلُغ
(مثنوی، د: ۶: ۲۴۱۹)	

راه‌های شناخت خدا در فلسفه لایب نیتس

با بررسی آرای فلسفی لایب نیتس، می‌توان دریافت که راه‌های شناخت خداوند را به دو راه کلی تقسیم می‌کند: یکی از طریق اشراق نور خداوند و دیگر از طریق براهین عقلی. لایب نیتس عقیده دارد ساده‌ترین راه برای شناخت خدا از طریق اشراق نور اوست که در مراتب هستی انسان وجود دارد، و درواقع منشأ هر نوری است. راه دیگر شناخت خداوند در فلسفه لایب نیتس از طریق براهین عقلی است. براهن‌هایی همچون: برهان وجودی، برهان مبتنی بر حقایق ازلی، برهان مبتنی بر هماهنگی پیشین بنیاد (برهان نظم) و برهان جهان‌شناختی.

البته باید اذعان داشت که این چهار برهان را می‌توان به دو برهان آئی و برهان گمی خلاصه کرد.

برهان آئی

مبتنی بر وجود حقایق ثابت جاوید است در ذهن انسان از قبیل: اصل لزوم علت موجب و امتناع تناقض و مانند آن‌ها، به این معنی که این حقایق در نفوس ما، وجودشان ذهنی است ولیکن مسلم است که ذهن ما، منشأ آن‌ها نیست و باید ناشی از حقیقتی تام و تمام باشند که آن علم خداوند است (فروغی، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

اما برهان لمّی

برهان وجودی آنسلم است که دکارت نیز آن را تجدید نموده و حاصل آن، این است که همین که ما تصور ذات کامل را داریم، دلیل است بر اینکه او وجود دارد و لایب نیست این برهان را تکمیل می‌کند به اینکه تصور ذات کامل و نامحدود، مانع عقلی ندارد؛ یعنی متضمن تناقض نیست، پس البته موجود است (فروغی، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

درواقع می‌توان گفت برهان آئی برگرفته از برهان هماهنگی پیشین‌بنیاد یا برهان نظم است. بدین معنی که توافق و پیوستگی این همه جوهرها با یکدیگر که درعین حال هیچ کدام از آن‌ها بر یکدیگر اثر مستقیم ندارند، فقط ناشی از علت تامه‌ای است که این جوهرها متکی بر آن هستند. برهان لمّی نیز با اصل جهت کافی در اصطلاح لایب نیستس برابری می‌کند. بدین معنی که هیچ موجودی، بدون دلیل و جهت کافی تحقق پیدا نمی‌کند و سلسله علت‌ها نیز درنهایت باید به دلیل بطلان تسلسل به نقطه‌ای ختم شود که قائم به ذات و غیر وابسته است و این موجود در حقیقت، خداست. حال ما در این مقاله برآنیم تا رگه‌های فلسفه خداشناسی لایب نیستس، ازجمله راه‌های شناخت خداوند را در اندیشه مولوی واکاوی کنیم.

شناخت خدا از طریق نور و سایه‌ها

لایب نیستس برای شناخت خداوندی که مرکز این عالم است، دو راه ارائه می‌کند: یکی از طریق نور خداوند و دیگر از طریق سایه‌ها. لایب نیستس، شناخت خدا از طریق نور ذاتی و سرمدی خداوند را ساده‌ترین راه می‌داند که منشأ هر نوری است؛ بلکه درواقع منشأ هر موجود و پدیده‌ای است؛ ازاین‌رو عقیده دارد:

فقط نور درونی‌ای که خدا در ما نهاده است، قدرت آن را دارد که شناخت صحیحی از خدا به ما بدهد. این نور از خارج نمی‌آید، گرچه تعالیم خارجی و تجربی می‌توانند

موجب آن شوند که ما به این نور توجه کنیم. از بین عوامل خارجی که می‌توانند این نور را در ما برانگیزند، دو چیز مهم‌تر است: کتاب مقدس و تجربه طبیعت. اما اگر این نور فطری معاونت نکند، از هیچ یک از این عوامل خارجی کاری ساخته نیست (لایب نیتس، ۱۳۸۱: ۵۷).

بنابراین بدون اشراق این نور، کسی به ایمان حقیقی دست نمی‌یابد، و بدون ایمان حقیقی، وصول به سعادت ممکن نیست؛ لذا معتقد است:

شناخت خدا، سهل‌ترین و مشکل‌ترین شناخت است. در طریق نور، این شناخت، اولین و آسان‌ترین شناخت است. در طریق سایه‌ها، آخرین و مشکل‌ترین شناخت. بیشتر شناخت ما در طریق سایه‌هاست، از قبیل: تاریخ، زبان، عادات انسان (اجتماعیات) و عادات طبیعت (قوانین طبیعت). در این سایه‌ها نیز چیزی که از نور وجود دارد؛ اما به زحمت می‌توان در این مرحله نور را از ظلمت تمیز داد. آنچه از طریق این نور به ذهن بیاید همه روشنی و اطمینان است. این نور به دل هر کسی بتابد او درمی‌یابد که از جانب خداست، نه از منشأ دیگری؛ همان‌طور که نور خورشید بر بدن هر کس بتابد، وی درمی‌یابد که نور خورشید است (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۱ - ۴۳۰)

حال این نگرش فلسفی - معرفتی لایب نیتس به شناخت خداوند از طریق نور تا حد زیادی با آموزه‌های قرآنی و تعالیم اسلامی انطباق دارد. به‌طوری که خداوند در قرآن کریم، خود را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند. درواقع یکی از راه‌های ساده و سهل شناخت خداوند از طریق همین نور است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...» (نور: ۳۵). از طرف دیگر مولوی، تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی و معارف اسلامی، آرا و افکار خود را «به سبب همین اشتمالش بر اسرار و رموز قرآن از منبع وحی و علم من لَدُنْ جَدَا نمی‌یابد و آن را هم چون نوری الهی تلقی می‌کند» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۶).

از این رو مولوی، خدا را مرکز و منبع نور معرفی می‌کند و براساس مبانی معرفتی و شیوه معهود خود می‌کوشد «تا مخاطب را تدریجاً از اقلیم حس که محدوده خاص ذهن اوست به عالم ماورای حس بکشاند» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۴۶). مطابق این شیوه، مخاطب را از نور ظاهر به نور باطن رهنمون می‌کند؛ لذا در پرتو این نور درونی، همه چیز مکشوف انسان خواهد شد و آدمی به شناخت خدا

دست می‌یابد. بنابراین نور خدا را نور باقی و سرمدی می‌داند که بر دل انسان می‌تابد و باعث شناخت خداوند می‌شود. باقی نورها را که در سایه جسم و جسد متجلی می‌شود، نور فانی قلمداد می‌کند:

نظرش چون که به نور الله است بر چنان نور چه پوشیده شود
نورها گرچه همه نور حقند تو مخوان آن همه را نور صمد
نور باقی است که آن نور خداست نور فانی صفت جسم و جسد
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳۰۳)

بنابر تحلیل فوق، می‌توان اذعان داشت که در فلسفه لایب نیتس، شناخت خدا به واسطه اشراق نور درونی، همان خداشناسی شهودی و بی‌واسطه مولوی است. مولانا در عالی‌ترین مرتبه خداشناسی، توحید شهودی را مطرح می‌کند و مرادش این است که هر کس باید بی‌هیچ واسطه‌ای، خدا را به نور درونی و شهود قلبی بشناسد:

دیده‌یی باید سبب سوراخ کن تا حجب را بر کند از بیخ و بن
تا مُسَبِّب بیند اندر لامکان هرزه داند جهد و آکساب و دکان
از مُسَبِّب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط ای پدر
(مثنوی، ۱۵۵۴-۱۵۵۲)

اما آنچه لایب نیتس در طریق شناخت خداوند آن را سایه می‌نامد، در ذهن و زبان مولوی معادل عقل و استدلال برای اثبات خدا قرار می‌گیرد. مولوی برای تبیین این موضوع با به‌کارگیری پدیده‌های محسوس همچون: آفتاب و سایه، مقایسه‌ی میان استدلال و کشف و شهود برقرار می‌کند. از دیدگاه مولوی، استدلال به قوانین طبیعت برای اثبات خداوند به‌منزله سایه است و کشف و شهود و اشراق نور خداوند به‌منزله آفتاب. دلایل و آثار، تابع آفتاب حقیقت است و ما باید به‌سوی اصل حقیقت برویم و در سایه استدلال و قیل و قال گرفتار نشویم؛ زیرا سایه عقل و استدلال، انسان را به غفلت و خواب بی‌خبری از حقیقت می‌کشاند، حال آنکه آفتاب عالم تاب حقیقت، نور عقل و استدلال را زایل می‌کند و انسان را به اشراق نور خداوند رهنمون می‌سازد:

از وی ار سایه نشانی می‌دهد شمس هر دم نور جانی می‌دهد
سایه خواب آرد تو را همچون سمر چون برآید شمس اشقَّ القمر
(مثنوی، ۱۱۸-۱۱۷)

بنابراین در فلسفه لایب نیتس، شناخت خدا از طریق سایه‌ها که مشکل‌ترین راه شناخت می‌باشد، برابری می‌کند با شناخت استدلال عقلی در اندیشه مولوی.

البته باید اذعان داشت مولوی و لایب نیتس، شناخت خدا به واسطه اشراق نور درون را بر خدانشناسی به واسطه استدلال و سایه، ترجیح می‌دهند. مولوی این حقیقت را این گونه بیان می‌کند:

جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقترانی قانعی
می‌فزاید در وسایط، فلسفی	از دلایل باز برعکسش صفی
این گریزد از دلیل و از حجاب	از پی مدلول سر برده به جیب
گرد خان او را دلیل آتش است	بی دخان ما را در آن آتش خوش است
خاصه این آتش که از قرب و ولا	از دخان نزدیک‌تر آمد به ما
پس سیه‌کاری بود رفتن زجان	بهر تخیلات جان، سوی دخان

(مثنوی، د: ۵۷۳-۵۶۸)

شناخت خدا از طریق برهان نظم

یکی از راه‌های شناخت خداوند در آرای فلسفی لایب نیتس، برهان نظم یا برهان متکی بر اصل هماهنگی پیشین بنیاد است. لایب نیتس عقیده دارد:

نظام عالم محتاج است به اینکه وجودی با علم و قدرت و کمال نامتناهی این نظام را برقرار کرده باشد و احتیاج به چنین وجودی در فلسفه لایب نیتس بیشتر محسوس می‌شود؛ از آن‌رو که او قاعدهٔ همسازی پیشین بنیاد را پیش کشیده که حدوث جمیع وقایع جهان را به آن منتسب نموده است و این همسازی که نظامی شگرف است جز به وجود ناظمی متصور نمی‌شود (فروغی، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

حال می‌توان رگ و ریشه برهان متکی بر اصل هماهنگی پیشین بنیاد لایب نیتس را در استدلال فطری و اقلیاتی مولوی در اثبات وجود خداوند پیدا کرد. مولوی برای اثبات وجود خدا، به پدیدهٔ شب و روز به عنوان دو جوهر که درهم نمی‌آمیزند استدلال می‌کند؛ به گونه‌ای که فطرت انسان آن را می‌پذیرد. بدین معنی که هر انسان آگاه و دانا می‌داند که پدیده متحرکی چون شب و روز، نیاز به محرک دارد. از این‌رو آمد و شد شب و روز، بیان‌گر مجموعهٔ نظام‌مند جهان آفرینش است که در پس

این مجموعه نظام‌مند، خداوند ناظمی وجود دارد که گردش امور طبیعی، تحت حاکمیت خواست و اراده اوست.

بنابراین مولوی عقیده دارد:

جهان هستی و جمیع کائنات آن مانند نقوش و خطوط زیبایی است که نقاش ازل و خطاط اجل آن را رسم کرده است. در جایی که خطی بر کاغذی بدون خطاط قابل تصور نیست، آیا می‌شود که خطوط آفرینش، بدون خطاط پدید آید (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

از این رو می‌توان رگه‌های برهان نظم لایب نیس را به واسطه پدیده‌های طبیعی همچون: پدیده شب و روز و مثال‌های محسوسی همچون: ساخت خانه توسط بنا و آفرینش خط توسط خطاط را در اندیشه مولوی واکاوی کرد. در نهایت این سلسله نیازمند به وجود ناظم حقیقی (خداوند) ختم می‌شود. مولوی این حقیقت را این گونه بیان می‌کند:

چون نمی‌داند دل داننده‌ای	هست با گردنده گرداننده‌ای؟
چون نمی‌گویی که روز و شب به خود	بی خداوندی کی آید؟ کی رود؟
گرد معقولات می‌گردد بین	اینچنین بی‌عقلی خود ای مهین
خانه با بنا بود معقول‌تر	یا که بی‌بنا؟ بگو ای کم‌هنر
خط با کاتب بود معقول‌تر	یا که بی‌کاتب؟ بیندیش ای پسر
جیم گوش و عین چشم و میم فم	چون بود بی‌کاتبی؟ ای متهم

(مثنوی، د۶: ۳۶۹-۳۶۴)

شناخت خدا از طریق برهان مبتنی بر حقایق ازلی

پیکری دیگر از راه‌های شناخت خداوند در آرای فلسفی لایب نیس، برهان مبتنی بر حقایق ازلی است. بدین معنی که لایب نیس عقیده دارد:

اگر در ذوات یا امکانات یا حقایق ازلی، واقعیتی نهفته باشد، این واقعیت باید متکی بر موجود بالفعل باشد؛ یعنی متکی بر موجودی ضروری که در آن ذات مستلزم وجود باشد یا امکان آن موجود، موجب ضرورت و فعلیت آن گردد (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۳).

به بیان ساده‌تر، لایب نیس عقیده دارد سلسله اشای جهان باید به یک منشأ ختم شود؛ زیرا موجودات عالم گرچه ممکن است ابدی باشند، این ابدیت برای آن‌ها ضروری نیست؛ بلکه فقط دوام

آن‌ها را نشان می‌دهد. این سلسله دائم باید به یک منشأ ضروری ختم شود. «پس خدا را باید به عنوان پایان سلسله اشیا فرض کرد. این منشأ ضروری، داخل در خود این سلسله نیست؛ بلکه باید خارج از این سلسله باشد» (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۴).

حال با بررسی آرای مولوی در حوزه خدانشناسی، می‌توان رگه‌های پنهان برهان مبتنی بر حقایق ازلی لایب نیتس را در حکمت ذوقی مولانا، در مقوله صورت و معنی واکاوی کرد. البته باید اذعان داشت:

صورت در نزد مولانا، اطلاق می‌شود بر پدیده‌ها و لایه‌های سطحی جهان هستی اعم از آفاقی و انفسی. مراد از معنی، حقیقت راستین جهان هستی است که در پشت پرده نموده‌ها پنهان شده است و فقط چشمان بصیر و سبب سوراخ‌کن بدان ناظر است (زمانی، ۱۳۸۹: ۴۸۸).

براین اساس، مولوی عقیده دارد هر چند اشیا و صورت‌های مادی و ظاهری عالم آفرینش، مایه جذب و کشش انسان می‌شود؛ ولی جاذبه و زیبایی صورت موجودات از ذات بی صورت و حقیقتی ازلی حکایت دارد:

این حقیقت مطلق، فناپذیر است و فناپذیری، جاویدانی است و جاویدانی موجود بنفسه بودن است و موجود بنفسه لایتناهی است ... چون لایتناهی و جاویدان است، سراسر هستی پراز اوست (دورانت، ۱۳۸۰: ۴۰۴).

ازاین رو این حقیقت ازلی (خدا) وجود ضروری عالم آفرینش و منشأ موجودات محسوب می‌شود که داخل در سلسله اشیا و صورت‌های عالم آفرینش نیست؛ بلکه در پس نمودهای عالم آفرینش در جهان معنا نهفته است. مولوی این مطلب را این گونه تبیین می‌کند:

صورت شهری که آنجا می‌روی	ذوق بی صورت کشیدت ای روی
پس به معنی می‌روی تا لا مکان	که خوشی غیر مکان است و زمان
صورت یاری که سوی او شوی	از برای مونس‌اش می‌روی
پس به معنی سوی بی صورت شدی	گرچه زان مقصود غافل آمدی
پس حقیقت حق بود معبود کُل	کز پی ذوق است سیران سُبُل

(مثنوی، ۶: ۳۷۵۵-۳۷۵۱)

شناخت خدا از طریق برهان جهت و دلیل

یکی دیگر از برهان‌های فلسفه لایب نیتس برای شناخت خداوند، برهان متکی بر اصل جهت کافی و دلیل نهایی است.

خلاصه مضمون آن این است که هیچ موجودی بدون دلیل، تحقق نمی‌یابد و با تکیه بر بطلان تسلسل، دلایل و جهات باید نهایتاً به نقطه‌ای ختم شود که این نقطه پایانی را خدا می‌نامیم. لایب نیتس این جهت را دلیل حرکت (محرک و متحرک) تعبیر می‌کند (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۲).

در فلسفه لایب نیتس، دلیل حرکت (محرک و متحرک) برای اثبات و شناخت خدا، «یادآور برهان ارسطویی محرک اول است که لایب نیتس، بیشتر از طریق توماس با آن آشنا شده است» (لایب نیتس، ۱۳۸۱: ۵۲). از این رو لایب نیتس عقیده دارد:

جهت کافی وجود جهان، ممکن نیست در درون خود سلسله موجودات باشد؛ زیرا وضع ماده نسبت به حرکت وضعی خنثی است. یعنی ماده به عنوان ماده اقتضای حرکت ندارد، و نیرو در خود ماده، دلیلی برای ترجیح این حرکت به آن حرکت ندارد. با وجود اینکه حرکت اکنون معلول حرکت گذشته است و حرکت آینده می‌تواند معلول حرکت اکنون باشد، این سلسله نهایتاً باید به جایی ختم شود، وگرنه دلیل حرکت بیان نشده است. پس جهت کافی موجودات باید موجود واجبی باشد غیر از این موجودات طبیعی. این موجود واجب که دلیل نهایی موجودات است، خداست (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۲).

حال با بررسی آرای مولوی می‌توان دریافت که برهان حرکت لایب نیتس به‌وضوح در پدیده‌های طبیعی عالم آفرینش مطرح شده است. مولوی عقیده دارد همان‌گونه که بادهای جزئی به واسطه بادبزن به حرکت درمی‌آید و در اختیار و تصرف آدمی است، بادهای نیرومند طبیعت نیز به واسطه بادبزن قدرت آفرینش الهی به حرکت درمی‌آیند و در اختیار و تصرف خداوند هستند. از این رو، انسان باید از متحرک، پی به محرک اول (خداوند) ببرد. مولوی در این باره می‌گوید:

باد را دیدی که می‌جنبد بدان	باد جنبانی‌ست این جا باد ران
مروحه تصریف صنع ایزدش	زد برین باد و همی جنباندش
جزو بادی که به حکم ما، در است	باد بیزن تا جنبانی نجست
جنبش این جزو باد ای ساده مرد	بی تو و بی باد بیزن سر نکرد

جنبش باد نفس کاندلر لب است تابع تصریف جان و قالب است

(مثنوی، ۴: ۱۲۹-۱۲۵)

شناخت خدا از طریق برهان وجودی

یکی دیگر از راه‌های شناخت و اثبات خداوند در آرای فلسفی لایب نیتس، برهان وجودی است. لایب نیتس با برهان وجودی، موافق است؛ زیرا یکی از تصوراتی که لایب نیتس به فطری بودن آن حکم می‌کند، تصور خداوند یا قضیه «خدا، موجود است» می‌باشد: «من همیشه قائل بوده‌ام و هنوز هم قائلم که تصور خداوند چنان که دکارت معتقد بود، فطری است» (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۸۶). البته باید اذعان داشت این امر، بدین معنا نیست که همه انسان‌ها، تصور واضحی از خداوند دارند؛ زیرا

آنچه فطری است، در بادی نظر و فی‌نفسه به وضوح و تمایز معلوم نیست، برای ادراک آن غالباً توجه بیشتر و روش خاصی ضرورت دارد. طالبان حقیقت همیشه واجد چنین شرایطی نیستند، چه رسد به افراد انسانی (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۸۶).

از این‌رو از دیدگاه لایب نیتس، معنای این قول که تصور خداوند فطری است،

این است که ذهن می‌تواند از درون خویش به ادراک این تصور نائل شود و به صورت تأمل درونی به صدق این قضیه که خداوند وجود دارد، علم حاصل کند. بنابراین لایب نیتس، قضیه (خدا، موجود است) را قضیه‌ای، ضروری دانسته است؛ چون وجود را مثل دکارت و آنسلم از جمله کمالات می‌داند (صانعی، ۱۳۸۳: ۴۳۵).

حال با بررسی آرای مولوی، می‌توان رگه‌های پنهان برهان وجودی لایب نیتس را در تمثیل آفتاب (نور و سایه) پیدا کرد. مولانا برای اثبات وجود خداوند از نشانه‌های زبانی متعارف و درخور فهم عامه بهره می‌برد؛ به گونه‌ای که با تمثیل آفتاب، ذهن مخاطب را از عالم حس به عالم ماورای حس و از آفتاب حسی به آفتاب معنوی منتقل می‌کند:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

از وی ار سایه نشانی می‌دهد شمس هر دم نور جانی می‌دهد

(مثنوی، ۱: ۱۱۷-۱۱۶)

در بیت اول آفتاب هم می‌تواند یک دلالت تهی از مفاهیم عرفانی و هم نشانه اثبات وجود خداوند باشد. در هر صورت مفهوم مورد نظر یکسان است و تغییر مدلول معنا را تغییر نمی‌دهد؛ ولی در بیت

دوم، شمس به صورتی آورده شده است که هم بر آفتاب حسی دلالت می‌کند و هم نشانه‌ای است برای اثبات وجود خداوند. به عبارت دیگر،

آفتاب که از فرط نورانیت، نورپاشی می‌کند، نازله‌ای از آن خورشید عالم تاب است که
فاعلی بالتجلی است و چون گنجی است که از فرط پری چاک می‌کند و خاک را
تابان‌تر از افلاک می‌کند (سروش، ۱۳۸۸: ۲۵۲).

مولوی این حقیقت را این گونه بیان می‌کند:

گنج مخفی بد زپری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد زپری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد
(مثنوی، ۱۵: ۲۸۶۸-۲۸۶۷)

درواقع می‌توان گفت زبان عرفانی مولوی به گونه‌ای است که حتی کسانی که آشنایی زیادی با آداب و رسوم عرفان و اصطلاحات آن ندارند، می‌توانند آن را دریابند و این بدان سبب است که مولوی به جای توصیف مستقیم صفات خداوند، آن را برای مخاطب به تصویر می‌کشاند و احساسات و عواطف شنونده، این تصاویر را تفسیر می‌کند. برعکس، زبان فلسفی لایب نیتس به گونه‌ای است که با به کارگیری اصطلاحات و ترکیبات دشوار فلسفی، مخاطب نمی‌تواند هم‌جوشی و هم‌دلی لازم با اندیشه فلسفی او داشته باشد؛ لذا فهم اثبات وجود خداوند را برای مخاطب عام دشوار می‌کند.

بنابراین مولوی با استفاده از نشانه‌هایی که آن‌ها را برای اثبات وجود خداوند در نظر گرفته است و ویژگی‌های این نشانه‌ها، صفات خدا را بازگو می‌کند. وقتی از وجه نمادین دلالت استفاده می‌کند، معمولاً دال‌های یکسان را برای مدلول‌های متفاوت به کار می‌گیرد تا مخاطب وجه تمایز نشانه مورد نظر را دریابد. این دال‌های یکسان که در کنار هم و در یک بیت مدلول متفاوت دارد، سبب توجه مخاطب از دنیای حس به دنیای ماورای حس و از آفتاب حسی به آفتاب معنوی (وجود خداوند) می‌شود که مولانا آن را در نظر دارد و به توصیف آن می‌پردازد:

ای آفتاب جان و دل، ای آفتاب از تو خجل

آخر بین کاین آب و گل چون بست گرد جان ما

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶)

خدا و علت حقیقی

در آرای فلسفی لایب نیتس، خداوند مرکز ثقل عالم آفرینش محسوب می‌شود که موجودات دیگر گرد این مرکز می‌گردند. از این رو لایب نیتس به علت تامه و حقیقی الهی باور دارد؛ اما به علت اشیای طبیعی نیز به نحو خاصی عقیده دارد:

علت حقیقی تنها خداست، اما او علیت خود را از طریق جریان مداوم خلقت در پدیده‌ها توسعه می‌دهد. علیت در میان امور طبیعی هم حقیقی است، با این تفاوت که علیت امور طبیعی از طرف خدا براساس هماهنگی پیشین بنیاد تنظیم شده است (لایب نیتس، ۱۳۸۱: ۱۳۰).

از دیدگاه لایب نیتس، هماهنگی پیشین بنیاد، ازلی و نامخلوق است. خداوند به وسیله لمعاتی که اشیا را ایجاد می‌کند، هماهنگی‌ای را که از پیش موجود بوده است، آشکار می‌کند. در این صورت می‌توان گفت که خدای لایب نیتس همین هماهنگی است. این هماهنگی از قبل در ذات منادها مکنون بوده و خداوند آن را به فعلیت و ظهور رسانده است.

البته باید اذعان داشت لایب نیتس در نظریه هماهنگی پیشین بنیاد خود، علت غایی را با علت مکانیکی تلفیق می‌کند؛ یعنی علت ماشینی را تحت علت غایی قرار می‌دهد. بر این اساس، اشیای مادی طبق قوانین ثابت عمل می‌کنند؛ اما همه این اعمال جزئی، دستگاه منظمی را تشکیل می‌دهند که خداوند طبق اصل کمال، بنیاد نهاده است:

نفس‌ها بر حسب قوانین علت‌های غایی به واسطه شوق‌ها، غایت‌ها و وسیله‌ها عمل می‌کنند؛ جسم بر حسب قوانین علل فاعلی یا حرکات عمل می‌کنند و این دو قلمرو با یکدیگر هماهنگ اند (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۷۵).

حال با بررسی آرای مولوی می‌توان دریافت آن چه لایب نیتس، علت طبیعی و علت حقیقی می‌نامد، مولوی نیز از آن با عنوان علت طبیعی و علت ماوراء الطبیعی (علت حقیقی) یاد می‌کند. با این تفاوت که مولوی برای اثبات علت حقیقی، ابتدا از علل و اسباب طبیعی و ظاهری و قوانین حاکم بر نظام هستی سخن می‌گوید که لایب نیتس از آن با عنوان اصل هماهنگی پیشین بنیاد در امور طبیعی یاد می‌کند. همچنین مولوی برای تقریب ذهن مخاطب، با بهره‌گیری از زبان تمثیل، مثال‌های محسوس و ملموسی برای اثبات علت حقیقی ذکر می‌کند. بدین معنی که مولوی برای اثبات عقیده خود می‌گوید: اگر سنگ چخماق را بر آهن بکوبی، شراره آتش از آن بر می‌جهد. این نشان می‌دهد که

قوانینی در جهان برقرار است؛ اما باید دقت داشت که تنها علل و اسباب ظاهری در کار نیست؛ بلکه علل و اسباب ناپیدا و درعین حال بالاتر و نیرومندتری در جهان حاکم است.

بنابراین علل و اسباب ظاهری تا بدان جا بر کار است که علل و اسباب ناپیدای هستی گام پیش نهاده است. اما همین که آن علل و اسباب، دست می‌جنباند، علل و اسباب ظاهری از اثر می‌افتد. از این رو مولوی به دستگاه علیّت و سببیت در جهان هستی باور دارد و

نشان می‌دهد که در تمام آنچه در عالم اتفاق می‌افتد، فاعل واقعی خداست؛ چرا که اسباب و علل را وی به وجود می‌آورد و عزل و خرق سبب‌ها هم کار اوست (زرین کوب، ۱۳۹۰، ج ۲: ۷۲۸-۷۲۷).

مولوی مسئله علت طبیعی و علت حقیقی را به زبان هنری تمثیل، نیک بیان می‌کند:

سنگ بر آهن زنی بیرون جهد	هم به امر حق قدم بیرون نهد...
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک	تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
کین سبب را آن سبب آورد پیش	بی سبب کی شد سبب هرگز ز خویش؟ ...
این سبب را آن سبب عامل کند	باز گاهی بی بر و باطل کند...
این سبب چه بود؟ به تازی گو: رسن	اندرین چه، این رسن آمد به فن
گردش چرخه، رسن را علت است	چرخه گردان را ندیدن، زگت است
این رسن‌های سبب‌ها در جهان	هان و هان، زین چرخ سرگردان میدان

(مثنوی، د: ۸۴۶-۸۴۰)

نتیجه:

از این بحث می‌توان این گونه نتیجه گرفت:

مولوی و لایب نیتس به دلیل تجلی روحیه خدا اندیشی و خدا باوری در آثار خود، دارای قرابت فکری می‌باشند؛ به گونه‌ای که عرفان مولوی، عصاره و چکیده تأملات فلسفه خداشناسی لایب نیتس را دربر می‌گیرد. این امر حکایت از سیر تاریخی آرا و عقاید خداشناسی و همچنین آمیختگی فلسفه غرب و عرفان شرق در ذهن و زبان این دو اندیشمند دارد. با این تفاوت که لایب نیتس با وجود این که ساده‌ترین راه شناخت خدا را اشراق نور خدا معرفی می‌کند؛ اما در آثار خود کمتر به تبیین آن می‌پردازد و بیشتر بر استدلال عقلی و قواعد فلسفی پیچیده تکیه دارد که مخاطب عام نمی‌تواند

هم‌جوشی و هم‌دلی لازم را با زبان فلسفی او داشته باشد؛ از این‌رو شناخت خدا برای مخاطب دشوار می‌نماید.

حال آنکه مولوی با تکیه بر معرفت شهودی و اشراق نور خدا، تجربه درونی خود را از خداوند با به‌کارگیری عناصر طبیعی عالم آفرینش در قالب هنر تمثیل، به مرحله تصویر و تجسم برای مخاطب می‌کشانند؛ به گونه‌ای که ابزارهای شناختی و عواطف و احساسات مخاطب را درگیر تعبیر و تفسیر این تصاویر می‌کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت به واسطه این تصویرسازی‌های محسوس و ملموس، مخاطب را در خداشناسی شهودی خود مشارکت می‌دهد. بنابراین مخاطب می‌تواند از خداوند، شناختی روان‌تر و عمیق‌تر داشته باشد.

کتاب‌نامه:

- پاپکین ریچارد و آورووم استرول. (۱۳۶۹)، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. چاپ ششم، تهران: حکمت.
- جالی، نیکولاس. (۱۳۹۱)، لایب نیتس، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: ققنوس.
- حسن‌زاده، صالح. (۱۳۸۸)، «فهم و برداشت مولانا از خدا، جهان و انسان»، فصلنامه آینه معرفت، سال هفتم، شماره هجدهم.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- دورانت، ویل. (۱۳۸۰)، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ چهاردهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۰)، سرنی، چاپ سیزدهم، تهران: علمی.
- _____ (۱۳۸۹)، نردبان شکسته. چاپ چهارم، تهران: سخن.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۹). میناگر عشق، چاپ هشتم، تهران: نی.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۴)، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: حکمت.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۸). قمار عاشقانه شمس و مولانا، چاپ چهاردهم، تهران: صراط.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۳)، فلسفه لایب نیتس، تهران: ققنوس.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۱)، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار.
- قراملکی احد، فرامرز و اسماعیل زارعی حاجی‌آبادی. (۱۳۸۶)، «شناخت خدا از دیدگاه مولانا»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال هشتم، شماره سوم و چهارم.

- قرآن کریم.
- کرسون، آندره. (۱۳۶۳)، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه کاظم عبادی، چاپ چهارم، تهران: صفی‌علیشاه.
- لایب نیتس، گوتفرد ویلهلم. (۱۳۷۵)، *منادولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- _____ . (۱۳۸۱)، *گفتار در مابعدالطبیعه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: حکمت.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۸)، *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: پیمان.
- _____ . (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران: امیرکبیر.