فصلنامه اسراء حکمت
سال هجدهم ـ شماره دوم ـ پیاپی ۵۳ ـ تابستان ۱۴۰۵
Isra Hikmat eighteenth year - no. 53 - summer 2026

A Comparative Approach between the Intellect in the Traditions as the First Created Being, the Plotinian Intellect, and the Mystical Merciful Breath

Mahdi Hasan Ahangari

Associate Professor of Hakimsabzevari University/ Theology faculty Department of Islamic Philosophy and Theology. (mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

Researh Article

Abstract

In Shia traditions, there are noble hadiths that present intellect ('aql) as the first created being and the most obedient creature of God. These traditions, which subsequently refer to the obedience of intellect to the divine command to "move away" and "draw near," carry a profound meaning that necessitates even more serious contemplation. The primary concern of this research is the interpretation of these traditions and approaching the intended meaning of the Speaker [God].

When reviewing the legacy of divine philosophers, in the works of Plotinus we encounter a creation called "Intellect" (Nous), which is situated at a level after the One—who stands at the summit of the hierarchy of existence. The characteristics of the Plotinian Intellect closely correspond to the "Compassionate Breath" (Nafas-e-Rahmānī) in Islamic mysticism. This research concludes that not only does the Plotinian Intellect and the Compassionate Breath in mysticism share more than a mere verbal similarity with the intellect mentioned in the traditions, but they also share a conceptual correspondence. This is because all three are introduced as the first emanation and serve as a substrate for the extension and diffusion of the Truth (God) throughout existence.

Using a descriptive-analytical method and by comparing the doctrine of the Plotinian Intellect with the mystical Compassionate Breath, this paper has successfully mapped the characteristics of the Plotinian Intellect, the Compassionate Breath, and the intellect mentioned in the traditions as the first created being onto one another, thereby offering a clearer understanding of "intellect" ('aql) in Shia traditions

Keywords: Intellect, the first created being, Shia hadith, Plotinus, the Merciful Breath.

Received: 2026-06-06, **Revised**: 2026-08-25, **Accepted**: 2026-09-16, **Published**: 2026-09-18

Hasan Ahangari Mahdi (2026). A Comparative Approach between the Intellect in the Traditions as the First Created Being, the Plotinian Intellect, and the Mystical Merciful Breath. *Scientific-Research Quarterly of Wisdom and Philosophy*, 2 (53), 91 -118. | **DOI:** 10.22034/hi.2026.585236.2160

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

Extended abstract

In Shiʿi narrations, there is a well-known ḥadīth attributed to Imam Jaʿfar al-Ṣādiq (peace be upon him), with a similar content narrated from Imam Mūsā al-Kāẓim (peace be upon him), in which the Intellect (*al-ʿaql*) is presented as the first created being and as the first emanation from the Divine Essence. This creature is said to have been created from the highest ontological station: it is described as being "on the right side of the Throne," while its source is identified with the Divine Essence itself, rather than even with the Divine Names and Attributes. The profound semantic dimensions of this narration have led many scholars and thinkers to investigate the nature of the Intellect referred to therein. Consequently, numerous theological, philosophical, and even mystical commentaries have been written on this illuminating narration, some of which have made significant contributions to understanding the nature of the Intellect as the first created being.

What can therefore be established with certainty is that these narrations possess profound meanings that call for more serious and sustained reflection. Interpreting these narrations in a manner that brings us closer to the intended meaning of the Speaker constitutes the principal concern of the present study. Accordingly, the author adopts a comparative methodology as a step toward a deeper understanding of the true meaning of the Intellect in this narration, since such an approach has been less frequently employed in relation to this particular narration and offers greater comprehensiveness and, consequently, a greater possibility of approaching the intended meaning of the Speaker.

One of the principal obstacles preventing the researcher from reaching the deeper meaning of the Intellect as a sublime and simple created reality is the tendency to identify the Intellect in this narration completely with the multiplicity of particular intellects (*al-ʿuqūl al-juzʾiyya*), which constitute one of the levels of the human soul. Although the relationship between the Intellect as a being at the summit of unity and the multiplicity of particular intellects is also examined in this study, identifying the two completely and unconditionally would lead to a misleading interpretation. Likewise, the terminological resemblance between the Intellect mentioned in this narration and the Intellect in the works of Plotinus proved fruitful as a starting point for a comparative and profound approach to understanding the meaning of the Intellect as the first created being in Shiʿi narrations.

Against this background, the present study, employing a descriptive-analytical methodology and drawing upon library-based sources, seeks, through the perspective of comparative theology, to provide a clearer understanding of the Intellect in Shiʿi narrations as the first emanation. In this endeavor, a review of the intellectual heritage of the Divine philosophers leads us, in the works of Plotinus, to an entity designated as the Intellect (*Nous*), which occupies the level immediately subsequent to the One (*to Hen*), situated at the summit of the hierarchy of being. On the other hand, the characteristics attributed to the Plotinian Intellect correspond to a remarkable degree with those of the *Divine Breath* (*Nafas al-Raḥmān*) in Islamic mysticism.

In the first stage of this study, attention is directed to the characteristics of the One in Plotinian theology and its correspondence with the station of the Divine Essence (*maqām al-Dhāt*)—the Unseen of the Unseen (*ghayb al-ghuyūb*)—in theoretical mysticism (*ʿirfān naẓarī*). Given that the noble narration likewise describes the Intellect as emanating from the station of the Divine Essence, the scholarly hypothesis that identifies the Intellect mentioned in the narration with the Plotinian Intellect and the *Divine Breath* is thereby strengthened.

Subsequently, by examining the characteristics of the Plotinian Intellect and the *Divine Breath*—including their status as the first emanation, their absoluteness and lack of determination, their supreme simplicity and unity at the level subsequent to the Divine Essence, their function as the ontological medium through which all created beings come into existence, and the nobility and exalted status attributed to this creature before the Lord—the research develops further toward its intended conclusion. The study then examines, through various

indications and arguments, the dimensions of difference, similarity, and even identity between this Intellect, understood as a simple reality and a created being originating from the highest ontological realm, and the particular intellects, whose characteristics and attributes are mentioned in numerous narrations.

Finally, the findings obtained through the comparative examination of these concepts may be summarized as follows:

1. A distinction exists between the Intellect presented in the central narrations of this study as a simple and transcendent reality and the first created being, on the one hand, and the multiplicity of particular intellects described and characterized in a number of narrations, on the other. This distinction is supported by multiple indications found within the narrations themselves.

2. A relationship nevertheless exists between this Intellect, understood as an absolute reality, and the particular human intellects. In this sense, particular intellects can, by actualizing their latent capacities, realizing the divine gifts deposited within the treasury of human reason, and following the Perfect Human (*al-Insān al-Kāmil*), attain a form of unity with certain levels or degrees of the Simple Intellect and the *Divine Breath*.

3. The principal and ultimate conclusion of this study is that the Plotinian Intellect and the *Divine Breath* of Islamic mysticism do not merely share a verbal or terminological resemblance with the Intellect described in the narrations as the first created being; rather, they also exhibit a conceptual correspondence. This is because all three are presented as the first emanation and as an ontological medium through which the Truth (*al-Ḥaqq*) unfolds and extends throughout existence.

References

The Holy Qur'an.

Ibn Turka, Ṣāʾin al-Dīn ibn ʿAlī. (1981). *Tamhīd al-Qawāʿid*. Edited and revised by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Publications of the Ministry of Culture and Higher Education.

Ibn ʿArabī. (1980). *Tarjumah-yi ʿAqīlat al-Mustawfiz*. Translated by Muḥammad Khwājavī. Tehran: Mawlā Publications.

Ashkūrī, Mīrzā Hāshim. (n.d.). *Taʿlīqāt ʿalā al-Nuṣūṣ*. Compiled by Mīrzā Aḥmad Āshtiyānī. Tehran: Manuscript.

Āmidī, ʿAbd al-Wāḥid ibn Muḥammad. (1990). *Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. (n.d.). *Al-Maḥāsin*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Ḥāfiẓ Shīrāzī, Shams al-Dīn Muḥammad. (2000). *Dīwān-i Ghazaliyyāt*. Qom: Nūr Digital Library.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. (2015). *Kulliyyāt-i Aḥādīth-i Qudsī* (Translation of *al-Jawāhir al-Saniyyah fī al-Aḥādīth al-Qudsiyyah*). Translated by Maḥmūd Niʿmatī. Isfahan: Khātam al-Anbiyāʾ (ṣ) Publications.

Khomeini, Sayyid Rūḥ Allāh. (2013). *Sharḥ-i Ḥadīth-i Junūd-i ʿAql wa Jahl*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini (ra).

Khomeini, Sayyid Rūḥ Allāh (1997). *Miṣbāḥ al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah*. Edited and revised by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini (ra).

Ramaḍānī, Ḥasan. (2021). *ʿIrfān dar Āʾīnah-yi Qurʾān wa Rawāyāt (ʿIrfān-i Naẓarī)*. Qom: Research Institute for Islamic Sciences and Culture.

Sharīf Raḍī. (1996). *Nahj al-Balāghah*. Translated and compiled by Asadullāh Mubashshir. Tehran: Islamic Culture Publication Office.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1989). *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*. Glossed by Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1984). *Al-Mashāʿir*. Translated by Badīʿ al-Mulk ibn Imām Qulī ʿImād al-Dawlah. With French translation and annotations by Henry Corbin. Tehran: Ṭahūrī Library.

Ṣadūq, Muḥammad ibn ʿAlī ibn Bābawayh Qummī. (2001). *ʿIlal al-Sharāyiʿ*. Translated and researched by Muḥammad Jawād Dhihnī Tehrānī. Qom: Muʾminīn Publications.

Ṭabarsī, Aḥmad ibn ʿAlī. (2003). *Al-Iḥtijāj*. Qom: Uswah Publications.

Faḍlī, ʿAlī. (2011). *Hastī-Shināsī-yi ʿIrfānī az Dīdgāh-i Mīrzā Hāshim Ashkūrī*. Qom: Adyān Publications.

Plotinus. (2017). *Uthūlūjiyā az Tāsūʿāt-i Plotinus* (*Theology of Aristotle* from the *Enneads* of Plotinus). Arabic translation by Ibn Nāʿimah Ḥimṣī. Persian translation and commentary by Ḥasan Malik Shāhī. Tehran: Surūsh Publications.

Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. (1992). *Al-Nuṣūṣ*. Edited and revised by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: University Center.

Qayṣarī, Dāwūd ibn Maḥmūd. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company.

Qayṣarī, Dāwūd ibn Maḥmūd (2015). *Tarjumah-yi Muqaddimah-yi Sharḥ-i Qayṣarī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Translated by Sayyid Ḥusayn Sayyid Mūsawī. Tehran: Ḥikmat Publications.

Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (1984). *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. (1983). *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿah li-Durar Akhbār al-Aʾimmah al-Aṭhār (ʿa)*. Lebanon: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

فصلنامه حکمت اسراء
سال هجدهم ـ شماره دوم ـ پیاپی ۵۳ ـ تابستان ۱۴۰۵
Isra Hikmat eighteenth year - no. 53 - summer 2026

رهیافت تطبیقی میان عقل در روایات به عنوان مخلوق نخستین و عقل فلوطینی و نَفَس رحمانی عرفانی

علمی ـ پژوهشی

مهدی حسن آهنگری *

چکیده

در روایات شیعه، احادیث شریفی به چشم می‌خورند که عقل را به عنوان مخلوق نخستین و تابع‌ترین مخلوق حق معرّفی می‌نماید. این روایات که در پی آن به اطاعت عقل در فرمان الهی مبنی بر دور شدن و نزدیک شدن، اشاره می‌کند. دارای معنایی عمیق است که ضرورت تأمّل جدی‌تر در آن را بیشتر می‌کند. تأویل و نزدیک شدن به مراد متکلّم در این روایات دغدغه اصلی این پژوهش است. زمانی که میراث حکمای الهی مرور شود، در آثار فلوطین با مخلوقی با عنوان عقل روبرو می‌شویم که در مرتبه بعد از واحد که در رأس هرم هستی است، قرار دارد ویژگی‌های عقل فلوطینی با نفس رحمانی در عرفان اسلامی تطابق زیادی دارد. در این پژوهش این نتیجه حاصل می‌شود که علاوه بر تطابق عقل فلوطینی با نَفَس رحمانی در عرفان با عقل روایی نیز تنها اشتراک لفظی نداشته، بلکه تطابق مفهومی نیز دارند. زیرا هر دو به عنوان صادر نخستین معرّفی می‌شوند و بستری برای گستراندن و امتداد حق در هستی می‌باشند. این نوشتار بر اساس روش توصیفی ـ تحلیلی با تطبیق آموزه عقل فلوطینی و نفس رحمانی عرفا، توانسته خصوصیات عقل فلوطینی، نفس رحمانی و عقل مذکور در روایات را به عنوان مخلوق نخستین برهم تطبیق داده و از این رهگذر معنای واضح‌تری از عقل در روایات شیعه ارائه دهد.

واژگان کلیدی: عقل، مخلوق نخستین، حدیث شیعه، فلوطین، نَفَس رحمانی.

---

* دکتری تخصصی رشته تصوف وعرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم. (mahdihassanahangari@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۶/ ۰۳/ ۱۴۰۵؛ تاریخ اصلاحات: ۰۶/۰۳/ ۱۴۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۷)

حسن آهنگری، مهدی (۱۴۰۵). رهیافت تطبیقی میان عقل در روایات به عنوان مخلوق نخستین و عقل فلوطینی و نَفَس رحمانی عرفانی، *فصلنامه حکمت إسراء*، ۲ (۵۳)، ۹۱ ـ ۱۱۸.

doi: 10.22034/hi.2026.582390.2158

مقدمه

از دیدگاه عرفا، در عالم آنچه حقیقت دارد تنها وجود حق و فیض اوست و نه چیز دیگر، این فیض همان است که با تعابیر نَفَس رحمانی، فیض منبسط، رَقِّ منشور، هیولی کلیه الهیه و... و یا تعبیر دیگر که همان فیض ازلی و ابدی حق است، از آن یاد می‌شود. در واقع وجه تسمیه تعبیر آخر از فیض حق، شاید از دو آیه سوره مبارکه قمر گرفته شده باشد:

آنجا که خداوند می‌فرماید:

« إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ. وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (سوره ۵۴، آیات۴۹-۵۰)

ماییم که هر چیزی را به اندازه آفریده‌ایم. [ولی] امر ما جز یک [حقیقت] نیست که مانند یک چشم بر هم زدن است.»

در دو آیه فوق خداوند عالمیان ضمن انتساب خلق همه مخلوقات به خود، ولی در آیه بعد سخنی دیگر می‌گوید و تنها یک امر واحده را منتسب به خود می‌کند و با عبارت "کلمح بالبصر" اشعار به این مهم می‌دهد که زمان در آن راه ندارد و به نحوی ازلی و ابدی است، از این جهت به نظر می‌آید عنوان فیض ازلی و ابدی حق از آیه فوق برداشت شده است. این حقیقت متعالی با قید اطلاق در مباحث عرفانی مطرح گشته است. ذات حق حتی قید اطلاق را هم ندارد و در رأس هرم هستی جاگرفته است و فیض ازلی و ابدی او با حفظ قید اطلاق سبب ظهور همه تجلیات الهی از اعلی مراتب وجود تا عالم طبیعت گشته است. زمانی که به آثار فردی که در پی احیاء و نوسازی مکتب قلبی ـ عقلی افلاطون بود یعنی حکیم الهی فلوطین[1] مراجعه می‌گردد، مخصوصا در لابلای سطور اثر معروف او با عنوان تاسوعات[2]، تطابق شگرفی میان تعریف او از واحد و ذات غیب الغیوب و همچنین مطابقت میان عقل فلوطینی و نَفَس رحمانی عرفا دیده می‌شود. این

---

۱. متولد ۲۰۵ میلادی و شاخص‌ترین شخصیت مکتب نوافلاطونی و احیاگر اندیشه‌های افلاطون.

۲. تاسوعات ابن عربی به زبان‌های مختلف و توسط مترجمان و اندیشمندان متعدد، ترجمه و شرح شده است. در این نوشتار نگارنده از ترجمه عربی بخشی از تاسوعات توسط ابن ناعمه حمصی با ترجمه و شرح دکتر حسن ملک شاهی با عنوان " اثولوجیا" استفاده نموده است.

نگرش تطبیقی علاوه بر یک پژوهش مقایسه‌ای میان دو مکتب، ما را به فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر از عقل مذکور در برخی روایات شریف به عنوان مخلوق نخستین رهنمون می‌سازد. زیرا عدّه‌ای عقل مذکور در روایات را بر عقل به عنوان قوّه مُدرک کلیات در انسان تقلیل و تطبیق دادند و برای درک فرازهای دیگر این روایات مثل فرمان الهی مبنی رو نمودن و پشت کردن به این مخلوق دچار مشکل شدند. ولی این رویکرد تطبیقی میان عقل مذکور در این دسته از روایات و عقل فلوطینی و نَفَس رحمانی، حلّ یکی از مشکلات حدیثی و روایی در معارف شیعه بسیار راهگشاست.

۱. رأس هرم هستی

برای ورود اصولی به اصل بحث ابتدا باید جایگاه نقطه اوج و غایت هستی، در دو نگاه مورد بحث این نوشتار بررسی شود یعنی از نگاه عرفای اسلامی و فلوطین

۱. ۱. ذات غیب الغیوب عرفانی

در واقع سخن از ذات غیب الغیوب در عرفان در پاسخ به یک سؤال است: که جایگاه حقیقی خدا کجاست ؟

اهل الله با ترسیم جایگاهی حقیقی به عنوان مقام ذات یا غیب الغیوب، جایگاه اصلی خدا را در منظومه هستی معیّن کردند. و سپس با تبیین فیض منبسط الهی که در دامن آن اسماء الله ظهور و به واسطه ایشان حق با خلق مرتبط می‌شود و رابطه حق با خلق را طوری بیان نمودند که تنزه خداوند هم مخدوش نگردد.

در یک کلام می‌توان به صراحت و سادگی بیان کرد که از دیدگاه اولیاء اهل یقین در عالم جز ذات و فیض او چیزی وجود ندارد. ایشان در باب مقام ذات غیب الغیوبی، ضمن ترسیم اجمالی این مقام برای تنزّه حق تعالی، اما در مقام وصف تفصیلی این مقام، متحیّرانه سخن گفته‌اند، هر چند که این تحیّر ناشی از مرتبه بالای معرفت است ونه مرتبه أدنی جهالت.

صدر الدین قونوی پسر خوانده و اولین شارح و بسط دهنده نظرات ابن عربی که استوانه حکمت

شهودی بود در مورد مقام ذات غیب الغیوب می‌گوید:

«اعلم ان الحق من حیث إطلاقه الذاتي لا یصحّ ان یحکم علیه یحکم او یعرف بوصف او یضاف الیه نسبة؛ بدان که حق از حیث اطلاق ذاتی‌اش [مقام ذات غیب الغیوب] بار کردن حکمی بر او یا شناختن [آن مقام] به واسطه صفتی یا اضافه کردن نسبتی [به مقام ذات] صحیح نیست» (قونوی، ۱۳۷۱ش، ص.۶)

لذا در کلمات محققین اهل کشف از این مقام به مرتبه "لا اسم و لا رسم" هم یاد شده است. عرفا تنها مصداق وجود را ذات حق تعالی می‌دانند کما اینکه محقق قونوی از این حقیقت با این عبارت یاد می‌کند:

«اعلم ان الحق هو الوجود المحض بدان همانا وجود محض حق تعالی می‌باشد» (قونوی، ۱۳۷۱ش، ص.۶۹)

البته تفاوتی که در به کاربردن اطلاق برای ذات حق در کلام عرفا که یگانه مصداق وجود است با اطلاقی که در طرح تشکیک سریانی صدرائی به کار می‌رود در این است که اطلاق مدنظر عرفا در واقع یک وصف سلبی می‌باشد، این وصف به این معنا می‌باشد که تمام وصف‌ها و احکام و همچنین تمام تجلیات حق و اعیان که از تعین یا نسبت خاصی برمی‌خیزد از ذات حق سلب می‌گرددو این اطلاق به تمام معنا سلبی است.(ابن ترکه، ۱۳۶۰ش، ص.۱۱۹)

در صورتی که یکی از ایرادات بر نظام خداشناسی تشکیکی سریانی همین قید اطلاق برای وجود حق بود که از آن بوی حدّ و قید استشمام می‌شد و با توحید ناب اهل عرفان سازگاری نداشت.

میرزا هاشم اشکوری در ضمن دروس شرح نصوص قونوی خود- که مضبوط گردیده و رساله‌ای تحت عنوان تعلیقات علی النصوص گشته است، وقتی به این سخن قونوی در مورد اطلاق و محض بودن وجود حق (که در صفحه قبل ذکر گردید) می‌رسد، این کلام محقق قونوی را اینگونه بسط و شرح می‌دهد:

«الوجود المحض علی اصطلاحهم هو الوجود المطلق ای لا یعتبر فیه من القیود و هو المأخوذ بلا شرط ای نفس طبیعه الوجود فحسب من غیر اعتبار کثره ولا ترکیب و لا صفه و لا نعت و لا

اسم و لا رسم و لا تشبیه... فانّ المحض هو الخالص من کل شیء و الخالص من کل اعتبار؛ وجود محض بنا بر اصطلاح ایشان (قونوی و شارحان مکتب ابن عربی) وجود مطلق است یا وجودی که در آن هیچ قید از قیود اخذ نشده و اخذ و اعتبار آن بلا شرط است یا به تعبیری نفس طبیعت وجود است به حسب اینکه هیچ اعتبار و تعینی در آن نیست اعم از کثرت و ترکیب و صفت و نعت و اسم و رسم و تشبیه... محض بودن یعنی او خالص است از هر چیز و اعتباری» (اشکوری، بی تا، ص.۲۳/فضلی، ۱۳۹۰ش، ص.۶۲)

با دقت در تفسیر محقق اشکوری از کلام قونوی در نصوص کاملا مشهود است که اطلاق ذات غیب الغیوب یا هویت غیبیه در واقع یک صفت سلبی است و نه ایجابی. از این مقام با عنوان اطلاق مقسمی هم یاد می‌شود که در مقابل اطلاق قِسمی که صفت فیض منبسط الهی است. برای اینکه تفاوت اطلاق عرفانی و اطلاق نظام تشکیک خاصی بیش از پیش روشن گردد. به این معنا توجّه نمایید: که هر چند اطلاق قِسمی فیض منبسط الهی از او سرچشمه گرفته ولی ذات غیب هویت دارای مرتبه‌ای است که حتی از قید این اطلاق هم فراتر و مبرّی است، که به نظر می‌رسد همان اطلاق و تعبیر محض بودنی است که در کلام قونوی و شرح میرزا هاشم اشکوری متجلّی بود به عنوان عدم القید و نه ثبوت قید اطلاق، که به اطلاق مَقسمی تعبیر می‌شود.

امام خمینی در کتاب مصباح الهدایه خود توجه خاصی به مقام ذات غیب الغیوب نموده که شاید بتوان گفت تمام آنچه در این نوشتار تا اینجا در مورد جایگاه تنزّهی خداوند بیان شد. به یکجا مطرح گردیده است:

«...أنّ الهویّة الغیبیّة الأحدیّة و العنقاء المغرب المستکنّ في غیب الهویّة و الحقیقة الکامنة تحت السرادقات النوریّة و الحجب الظلمانیّة في «عماء» و بطون و غیب و کمون لا اسم لها في عوالم الذکر الحکیم، و لا رسم، و لا أثر لحقیقتها المقدّسة في الملك و الملکوت، و لا وسم؛ منقطع عنها آمال العارفین، تزلّ لدی سرادقات جلالها أقدام السالکین، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولیاء الکاملین، غیر معروفة لأحد من الأنبیاء و المرسلین، و لا معبودة لأحد من

العابدین و السالکین الراشدین، و لا مقصودة لأصحاب المعرفة من المکاشفین، حتّی قال أشرف الخلیقة أجمعین:

ما عرفناك حقّ معرفتك، و ما عبدناك حقّ عبادتك. و قیل بالفارسیّة:

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کانجا همیشه باد به دست است دام را

و قد ثبت ذاك في مدارك أصحاب القلوب حتّی قالوا: إنّ العجز عن المعرفة غایة معرفة أهل المکاشفة؛ بدان...که هویت غیبی احدی و عنقاء مُغرِب ساکن شده در غیب هویت و حقیقت پنهان شده در پس سراپرده‌های نوری و حجاب های ظلمانیدر عماء و بطون و پنهانی، هیچ اسم و رسمی برای آن است در عوالم ذکر حکیم نیست و هیچ اثر و علامتی از حقیقت تقدیس شده آن در عالم ملک و ملکوت نیست. آرزوی عارفان از آن منقطع و قدم‌های سالکان در سراپرده های جلالش لغزان است، قلوب اولیاء کامل از ساحت قدسش محجوب و برای أحدی از انبیاء و مرسلین شناخته شده نیست و معبود هیچ یک از عابدان و سالکان راشدین نیست و مقصد اصحاب معرفت از اهل کشف نمی‌باشد، تا آنجا که اشرف خلق گفت: آنچنان که سزاوار معرفت تو است، تو را نشناختیم و آن‌گونه که حق عبودیت تو بود تو را بندگی نکردیم.

در فارسی گفته شده است:

عنقا شکـــار کس نشود دام بـازگیر کانجا همیشه باد به دست است دام را

(حافظ، ۱۳۷۹ش، ص.۷)

این سخن در مدارک اصحاب قلوب امری ثابت شده است تا آن‌که گفتند: ناتوانی از معرفت [مقام غیب الغیوب] نهایت معرفت اهل مکاشفه و کشف و شود است.» (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ص.۱۳)

شاید بتوان گفت که تمام سخنان اهل مکاشفه و تحقیق در تبیین اجمالی مقام هویت غیبیه و یا مقام غیب الغیوب که در حقیقت جایگاه تنزهی حق جلّ و علی است، شرح یک جمله مولی و امام موّحدان باشد، آنجا که فرمود:

«...مَعْرِفَتُهُ تَوْحِیدُهُ وَ تَوْحِیدُهُ تَمْیِیزُهُ مِنْ خَلْقِهِ... معرفت او یگانه دانستن اوست و توحید و یگانه دانستن او تمییز و تنزه او از خلقش است» (طبرسی، ۱۴۲۴ق، ص.۴۷۵)

با این توضیحات [هر چند مختصر] جایگاه خداوند به صورت اجمالی تبیین گشت و سعی شد از دیدگاه و منظومه هستی شناسی شهودی و تطبیق آن بر روایات شریف آل الله﵈ به سؤال اول که همانا جایگاه تنزیهی خداوند کجاست؟ پاسخ داده شود، لذا تمام این مطالب در قالب پاسخ به یک پرسش کلیدی مطرح گردید.

۲. ۱. واحد از دیدگاه فلوطین

در میان شخصیت‌هایی که در پی احیاء مکتب حکمی افلاطون بر مبنای شهود قلبی در یونان باستان بودند، جایگاه فیلسوف و عارفی به نام فلوطین، جایگاه منحصر به فردی است . در میان آثار او نوعی جهان شناسی مشاهده می‌شود، که تقارب و تطبیق زیادی با هستی شناسی عرفانی و شهودی اسلامی دارد. او نیز برای یافتن پاسخ برای سؤال کلیدی جایگاه رأس هستی , سرچشمه و اساس همه هستی را با عنوان "واحد" معرّفی می‌کند . سپس برای مشتاقان مکتب شهودی عقلی خود واحد را چنین معرّفی می‌نماید:

«واحد محض علّت همه اشیاء است، و خود همانند هیچ‌یک از پدیده‌ها نیست، بلکه او پدیدآور نخست هستی است. او مترادف همان اشیاء (کل هستی) نیست، بلکه همه چیز در او است [یعنی کل هستی از اوست، ولی جایگاه او فراتر از کل اشیاء و تمام هستی است].»
(فلوطین، ۱۳۹۶، ص.۲۷۹)

در این عبارات فلوطین با صراحت به جایگاه تنزیهی حق اشاره می‌نماید که چنانکه گذشت در عرفان اسلامی از آن به مقام "ذات غیب الغیوب "یاد می‌شود.

این عبارات فلوطین مشابهت زیادی با آثارعرفای اسلامی دارد زمانی که از مطلق وجود یا مقام تنزیهی حق سخن می‌گویند، هر چند در قسمت قبل به کلمات عرفای اسلامی اشاره شد ولی به این عبارات قیصری هم دقت بفرمایید، تا این شباهت و تطابق بیش از پیش مشخص گردد:

«اعلم ان الوجود، «من حیث هو، هو»، غیر الوجود الخارجی و الذهنی؛ اذ کل منهما نوع من انواعه، فهو من حیث هو هو، ای «لا بشرط شیء» غیر مقیّد بالاطلاق و التقیید، و لا هو کلی و

لا جزئی و لا عام و لا خاص و لا واحد بالوحدة الزائدة علی ذاته، و لا کثیر، بل یلزمه هذه الاشیاء بحسب مراتبه و مقاماته المنبّه علیها؛ بدان همانا وجود، از حیث وجود، غیر از وجود خارجی و ذهنی است، زیرا هر یک از دو، نوعی از انواع وجودند؛ بنابر این وجود از این جهت اینکه وجود است، نه مقید به اطلاق است و نه تقیید، نه کلی است و نه جزئی، نه عام است و نه خاص، نه واحد به وحدت زائد بر ذات است و نه کثیر، بلکه تمامی اینها بر حسب مراتب و مقامات وجود لازمه آن است.» (قیصری، ۱۳۹۸، ص.۱۰)

سپس فلوطین عبارات خود را در معرّفی رأس هستی یا همان واحد اینگونه ادامه می‌دهد:

«و او به اعتبار مقام تنزیهی خود یکی از اشیاء نیست، زیرا هستی همه اشیاء از او پدید آمده و ثبات و قوام همه ایشان از اوست و به سوی او بازگشت می‌کنند.» (فلوطین، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۹)

قیصری هم در توصیف خود از مقام وجود می‌گوید:

« ... فهو القیّوم الثابت بذاته و المثبِت لغیره. پس وجود مقوّم ذات خود، ثابت و مُثبِت غیر خویش است.» (قیصری، ۱۳۹۸، ص. ۱۴)

نگاه تطبیقی میان کلمات عرفای اسلامی از مقام ذات غیب الغیوب و یا وجود، و سخنان و نگاشته‌های فلوطین از مقام واحد، این اندیشه را پررنگ می‌کند که هر دو مکتب عرفان اسلامی و نوافلاطونی از حقیقتی متعالی سخن می‌گویند که در رأس هرم هستی است و پدیدآورنده کل هستی است. ولی در عین حال فراتر از همه تعیّنات علمی و عینی می‌باشد و منزّه از هر قیدی حتی قید اطلاق است. و نوعی سرگشتگی و حیرت (که ناشی از علم است و نه جهل) در کلمات هر دو مکتب برای توصیف این مقام مشاهده می‌گردد.

۲. مخلوق نخستین

۲.۱. نَفَس رحمانی عرفا

حال جای طرح این سؤال است که این حقیقت منزّه که حتّی مبری از قید اطلاق است، با این کثرات گونه گون چگونه ارتباط برقرار کرده و در واقع ارتباط کثرات با این حقیقت متعالی چگونه

باید تبیین شود ؟

در پاسخ به این سؤال، عرفای محقّق وجود را از منظر اطلاق و تقیید، به سه قسم تقسیم نموده‌اند:

۱-حقیقت یا مطلق وجود (به اطلاق مَقسمی)

۲-وجود مطلق (به اطلاق قِسمی)

۳- وجود مُقیدّ (رمضانی، ۱۴۰۰ش، ص.۲۲۱)

حقیقت وجود فارغ از هر قیدی [حتی قید اطلاق] که همان هویت غیبیه و جایگاه اصلی حق جلّ و علی بود که مطالبی در این باره گذشت و تا حدّی به صورت اجمال تبیین گردید.

وجود مقیّد که شامل همه کثرات علمی و عینی می‌شوند مثل وجود مَلِک، وجود خاک، وجود شجر، وجود بقر، وجود انسان و...

امّا مطلق وجود که بحث است و صرف و کثرات که مقیّد به قیود وجودی خود هستند، واسطه‌ای وجود دارد که به اعتبار اطلاق وجودش با وجود محض سنخیت دارد و جزء مقتضیات حق است، و از سوی دیگر به دلیل همین قید اطلاق از مرتبه وجود محض به نحوی تنزّل پیدا کرده و استعداد ارتباط و مهیّا نمودن بستری برای ظهور تجلیات علمی در مرتبه اوّل و سپس تجلیات خلقی و عینی در مرتبه وجودی بعد را دارد.

صدرا در جلد دوم اسفار این تقسیم سه گانه را چنین بیان می‌کند:

«هو الوجود الحق و لفعله وجود مطلق و لأثره وجود مقید.

او [خداوند متعال] وجود حق است و فعلش [در قالب] وجود مطلق است و برای اثرش وجود **مقیّد.**» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ ش، ج۲، ص.۳۳۷)

طبق نظام سنخیت که الواحد لا یصدر عنه الا الواحد باید هم چنین باشد و تفسیر آیات ۴۹ و ۵۰ سوره مبارکه قمر با این تحلیل مقبولیت بیشتری دارد.

این فیض الهی اگر پایین‌تر از مقام ذات قلمدادش کنیم - که حق هم همین است - نسبت به

تجلیات دیگر حق، سنخیت و وحدتش با بساطت حق از همه بیشتر است.

هر چند که صدرا در نظام فلسفی خود در مورد صادر نخستین با عرفا اختلاف دیدگاه دارد و صادر نخستین را عقل اوّل در خارج از صُقع ربوبی و در رأس عالم مجرّدات تام تلّقی می کند، ولی با اینهمه بر این قاعده سنخیت صحّه می‌گذارد و این مطلب را تصریح می‌کند که از امر بحت بسیط جز پدیده‌ای که اشدّ سنخیت از لحاظ وحدت با او را داشته باشد نمی‌تواند صادر گردد:

«إنما تثبت بهذا الاعتبار و قول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد؛ همانا به واسطه امری که این نوع از اعتبار اثبات می‌کند و قول حکما که صادر اوّل عقل اوّل است بناء بر[اصل] از امر واحد صادر نمی‌شود مگر واحد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ ش، ج۲، ص.۳۳۱)

این فیض الهی که اشد سنخیت با هویت غیبیه را دارد و واسطه‌ای برای امتداد حق در همه کثرات است در کلمات اهل الله با وضوح بیشتری تحت عنوان نفس رحمانی و یا فیض ازلی و ابدی حق مطرح می‌گردد که صادر نخستین هموست و بستری برای ظهور تجلیات الهی می‌باشد.

«النَّفَس الرحمانی عبارة عن هیولی العالم کله: الروحاني و الجسماني. و سمی «نَفَساً» لنسبته إلى النفس الإنسانی: فإنه هواء يخرج من الباطن إلى الظاهر، ثم باصطكاك عضلات الحلق يظهر فيه الصوت، ثم بحسب تقاطعه في مراتب الحلق و الأسنان و الشفتين تظهر الحروف، ثم مِن تراكيبها تحصل الكلمات، كذلك النفس الرحمانی إذا وُجد في الخارج و حصل له التعين، يسمّى ب الجوهرثم بحسب مراتبه و مقاماته الظاهر هو فيها، تحصل التعينات و الحروف و الكلمات الإلهية. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۷۳۷) نفس رحمانی هیولای کل عالم چه روحانی و چه جسمانی است و این حقیقت را از آن رو نَفَس نامیده اند که در مثل همانند نَفَس انسانی است. زیرا نَفَس انسانی در حقیقت هوایی است که از باطن خارج می‌شودو به ظاهر راه می‌یابد و بعد بر اثر برخورد عضلات حلق صدا در آن ظاهر می‌شود، پس از آن به حسب تقاطعی که ر مراتب حلق و دندان‌ها و دو لب دارد، حروف آشکار شده، سپس از ترکیب حروف کلمات حاصل می‌گردد، همچنین نَفَس رحمانی چون در خارج موجود شود، جوهر نامیده می‌شود، سپس بر حسب مراتب و مقاماتی که این جوهر در آن‌ها ظهور پیدا می‌کند، حروف و کلمات الهی حاصل می‌شود.»

صاحب تمهید القواعد نقش نَفَس رحمانی را در شکل گیری تجلیّات الهیه در قالب تطبیق با نَفَس انسانی با جزئیات بیشتری توضیح می‌دهد:

« للنفس الرحمانی، السراية في هذه المراتب الخمس، و الظهور بحسبها، و امّهات مخارج الحروف الانسانيَّة خمسة ايضاً، باطن القلب، ثم الصدر، ثم الحلق، ثم الحنك، ثم الأسنان (الشفتان- خ)، و هي نظاير المراتب في النفس الرحمانی (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص.۱۴۷)

نفس رحمامی در این مرتبه‌های پنچگانه سرایت و به حسب هر مرتبه‌ای ظهور دارد و ریشه‌های حروف انسانی نیز پنج مرتبه دارد: باطن قلب، سپس صدر، پس از آن حلق، سپس داخل دهان و سپس دولب، که نظیر مراتب نفس رحمانی است.»

با توجّه به این سخنان ویژگی محوری این حقیقت را می‌توان در دو کلام خلاصه نمود: ۱. تجلی نخستین هویّت غیبه غیبیه و ۲. بستری با قید اطلاق برای شکل گیری تمام تجلیات اعم از علمی و عینی .

۲.۲. عقل فلوطینی(صادر نخستین)

اگر در هستی شناسی فلوطین دقت بیشتری داشته باشیم نفس رحمانی یا فیض ازلی و ابدی حق به ضمیمه ویژگی‌هایی که عرفای اسلامی برای آن برشمردند، مطابقت با خصوصیات عقل از دیدگاه فلوطین دارد.

از دیدگاه فلوطین ـ چنانکه گذشت ـ در رأس هرم هستی واحد قرار دارد و همانطور که بیان گردید .تعابیر فلوطین در مورد واحد با مقام هویت غیبیه هم تطابق زیادی دارد.

فلوطین این حقیقت غیبیه را فوق کمال معرفی می‌کند و عدم ارتباط او با اشیاء کثیر همان بُعد تنزیهی است که عرفا برای مقام غیب الغیوب قائل هستند. و او هم مانند عرفای اسلامی در پی پاسخ به این پرسش است که رابطه واحد در تعبیر فلوطین و ذات غیب الغیوب در لسان عرفای اسلامی، با عالم کثرات چگونه است؟ لذا پس از آن درباره حقیقتی با عنوان عقل سخن می‌گوید:

«پس اگر پرسش کننده‌ای بگوید: نمود و هستی داشتن همه پدیدآمده‌ها، در هستی واحد بسیط

که هیچ دوئیت و هیچ گونه کثرتی راه ندارد، چگونه ممکن است؟» (فلوطین، ۱۳۹۶ش، ص.۲۸۰)

سپس فلوطین خود به این پرسش پاسخ می‌دهد که «می‌گوییم: واحد محض بسیط [به اعتاری] هیچکدام از اشیاء نیست ولی [به اعتبار دیگر] همه اشیاء از او پدید آمده اند پس همانا اولین هویّتی که از او پدید آمد عقل است، عقل همان است که از واحد بدون واسطه پدید آمده است و سپس همه اشیاء از عالم اعلی و عالم اسفل با واسطه عقل پدیدار گشته است»(فلوطین، ۱۳۹۶ش، ص.۲۸۰)

سپس خود او با تصریح بیشتری ویژگی‌های این پدید آمده نخستین را بیان می‌کند:

«می‌گوییم: همانا در عقل (پدیدآمده نخستین) همه حقایق و اشیاء وجود دارد، و آشکار شدن این حقایق به این صورت است که چون پدیدآور نخستین (همان واحد) اولین هویتی که پدید آورد عقل بود، و همو عقل را دارای صورت‌های کثیر و گوناکون گردانید و در هر جلوه و صورتی از عقل همه نمودها و ماهیاتی که با همان صورت هماهنگ است قرار داد، صورت‌ها و حالات و جلوه‌های درون عقل را به یکباره به او بخشید نه اینکه این صورت‌ها و جلوه‌ها یکی یکی و یکی پس از دیگری به عقل بخشیده شده باشند (یعنی عقل را به یکباره طوری هستی بخشید که بتواند در صورت‌های مختلف تجلی و جلوه کند از عوالم بالا تا پایین‌ترین مراتب وجودی)» (فلوطین، ۱۳۹۶ش، ص.۲۸۲)

این معنای عقل فلوطینی [و نه عقل با تلقی فلاسفه اسلامی] علاوه بر تطابق با فیض منبسط در لسان عرفا، تطابق تأمل برانگیزی با مفهوم عقل در برخی روایات شریف صادر از ذوات مقدسه اهل بیت‌علیهم‌السلام هم دارد .

۳. ۲. عقل در روایات به عنوان مخلوق نخستین

با مرور کلمات فلوطین در مورد نخستین هویّت پدید آمده از واحد با عنوان عقل، و اشتراک لفظی میان عقل فلوطینی و عقل به عنوان مخلوق نخستین ما را به این ایده می‌رساند که: می‌توان با کلمات فلوطین به تفسیر کلمات منابع علم یعنی اهل بیت نبوت‌علیهم‌السلام پرداخت (البتّه دفع این توهّم ضروری است که گمان نشود کلمات اهل بیت‌علیهم‌السلام مؤیدی بر کلام فلوطین هستند) فقط چون

تعابیر فلوطین در ذیل کلمات آل الله﵈ نه تنها تشابه معنایی با هم دارند، بلکه چنانکه ذکر شد حتی در لفظ و استفاده از تعبیر "عقل" هم به عنوان صادر نخستین مشترک هستند، می‌توانیم از کلمات فلوطین برای تفسیر یکی از تعابیر غامض و عمیق صادر شده از معادن علم الهی یعنی اهل بیت نبوت﵈ استفاده نماییم:

در این مقام به ذکر دو روایت برای تبیین این بحث بسنده می‌شود:

در کتاب کافی، علل الشرایع و خصال صدوق (ره)، محاسن برقی و... روایتی از امام صادق﵇ نقل گردیده است:

«عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ وَ عِنْدَهُ نَفَرٌ مِنْ مَوَالِيهِ فَجَرَى ذِكْرُ اَلْعَقْلِ وَ اَلْجَهْلِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ اِعْرِفُوا اَلْعَقْلَ وَ جُنْدَهُ تَهْتَدُوا وَ اِعْرِفُوا اَلْجَهْلَ وَ جُنْدَهُ تَهْتَدُوا قَالَ سَمَاعَةُ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ لاَ نَعْرِفُ إِلاَّ مَا عَرَّفْتَنَا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ إِنَّ اَللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ اَلْعَقْلَ وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ خَلَقَهُ مِنَ اَلرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ اَلْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ فَقَالَ اَللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَهُ خَلَقْتُكَ خَلْقاً عَظِيماً وَ كَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي...

از سماعة بن مهران نقل کرده که وی گفت: محضر امام صادق علیه السّلام بودم و نزد آن حضرت تعدادی از دوستانش حضور داشتند، ذکری از عقل و جهل به میان آمد، امام علیه السّلام فرمودند:

عقل و جهل و ایادی این دو را بشناسید تا هدایت شوید. سماعه عرضه داشت: فدایت شوم: چیزی را نمی‌دانیم مگر شما به ما تعلیم فرمایید. حضرت فرمودند: خداوند تبارك و تعالی اوّلین آفریده‌اش از روحانیین را که عقل باشد از نور خود ایجاد و در سمت راست عرش جا داد، بعد به آن فرمود: رو بگردان، عقل رو گرداند، سپس فرمود، رو بیاور، عقل رو آورد، حقّ جلّ و علا به آن فرمود: تو را مخلوقی بزرگ و عظیم آفریده و بر تمام مخلوقاتم برتری دادم.» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج۱، ص۲۰؛ صدوق، ۱۳۸۰ش، ج۱، ص۴۰۱؛ برقی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۶)

لازم به ذکر است در کتب روایی حدیثی دربردارنده همین مضمون و با تفصیل بیشتر از امام

کاظم﵇ خطاب به هشام ذکر گردیده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۱۵۸)

روایتی با همین مضمون در کتاب کلیات حدیث قدسی که ترجمه الجواهر السنیة في الاحادیث القدسیة شیخ حر عاملی است نقل گردیده است:

«وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ قَالَ: إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اَللَّهُ اَلْعَقْلُ فَقَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ، فَقَالَ اَللَّهُ: خَلَقْتُكَ خَلْقاً عَظِيماً وَ كَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي... اَلْحَدِيثَ.

و از عده‌ای از اصحاب ما از احمد بن محمد از علی بن حدید از سماعه بن مهران از ابو عبد الله علیه السلام نقل کرده‌اند که حضرت فرمود:

اولین چیزی که خداوند خلق کرد، عقل بود. زیرا پس از خلق به آن امر کرد: برو عقب. عقل، عقب رفت و بعد هم فرمود: بیا جلو، جلو آمد (منظور آزمایش میزان اطاعت و درك عقل است). بعد خداوند فرمود: من تو را چیز بزرگی آفریدم و تو را بر همه موجوداتم برتری دادم و گرامی‌تر نموده‌ام... تا آخر حدیث » (حر عاملی، ۱۳۹۴ش، ج۱، ص.۲۸۹)

۲.۴. استدلال‌ها در روند تطبیق

در روند تطبیق عقل در این روایت شریف که به جنود عقل و جهل هم مشهور است و بزرگانی مانند امام خمینی (ره) بر آن شروحی نوشتند. ذکر چند نکته ضروری است.

۱. عقل در روایات به در دسته کلی ذکر شده است: اول. عقل به معنای یک حقیقت واحد دوم. عقول جزئیه افراد که متکثر هستند. عقل مورد بحث در این نوشتار منطبق با یک حقیقت واحد و مطلق است و ابتدائا نمی‌تواند منطبق بر عقول جزئیه افراد باشد. برای ین مدّعا در روایت شریف مذکور قرائنی است که برخی از آن‌ها توسط امام خمینی(ره) هم در شرح حدیث جنود عقل و جهل بیان شده است. در این مقام به برخی از این قرائن اشاره می‌شود:

اوّل: در روایت ذکر گردیده است که این عقل، اوّل خلقی است که از روحانیّین آفریده شده است. روحانیّین منظور مخلوقاتی هستند که متصف به هیچکدام از ویژگی‌های عالم مادّه نیستند

هیچگونه ارتباطی هم با عالم مادّه ندارند در صورتی که عقل جزئیه در فلسفه متعارف مرتبه‌ای از نفس ناطقه انسانی قلمداد می‌شود، که خود نفس رابطه تدبیری با بدن مادّی دارد.

دوّم: عقل از قسمت یمین (راست) عرش آفریده شده است، یمین در ادبیات دینی به سمت و سوی توحیدی وجود اطلاق می‌گردد، آن مرتبه‌ای از هستی که خورشید توحید از آن مرتبه ظهور و طلوع نمود لذا شاید به همین دلیل نبی اکرمﷺ فرمود: « الإیمانُ یمانٍ والحِکمةُ یمانِیَة، ایمان از[سوی] یمن است و [جنس] حکمت هم از [سوی] یمین [عالم] است. و وجه تسمیه صالحان در قرآن به اصحاب یمین هم احتمال می‌رود همین معنا باشد .

اما عرش که کنایه از سلطه حق بر هستی است در معانی متعدد به کار رفته است، در مکتب عرفان نظری ابن عربی، پنج عرش بیان شده است:

او در عقله الموستوفز این پنج مرتبه را اینگونه تفصیل می‌دهد:

«اعلم أنّ العرش خمسة عرش الحیاة و هو عرش الهویّة و عرش الرحمانیّة و العرش العظیم و العرش الکریم و العرش المجید؛

بدان عرش پنج [گونه] است: عرش حیات که همان عرش هویت است و عرش رحمن و عرش عظیم و عرش کریم و عرش مجید »

- عرش حیات که همان عرش مشیت و هویت می‌باشد که به نظر می‌آید منظور صادر نخستین یا نَفَس رحمانی است، خصوصا با انتساب این عرش به اسم شریف "هو" یا اینکه منظور تمام تجلیات در صقع ربوبی است که برابر با فیض اقدس می‌شود.

- عرش مجید که همان عقل اول یا قلم اعلی است.

- عرش عظیم که نقس کلی یا لوح محفوظ است .

- عرش رحمن که جامع و فراگیر موجودات چهرگانه از طبیعت و هباء و جسم کل و فلک می‌باشد.

- عرش کریم که همان کرسی است.(ابن عربی، ۱۴۰۰ش، صص. ۱۵-۲۱)

که با توجه به مطالب پیش گفته، این عرش همان عرش هویت یا حیات می‌باشد و یا عرش مجید که با توجه به مطالب و مدّعای این نوشتار احتمال اینکه این عرش همان عرش هویت و یا حیات که سرمنشأ ظهور همه تعیّنات از حق تعالی باشد قوی‌تر است.

با این مقدّمات معلوم می‌شود که این عقل باید از عالی‌ترین ساحت وجود آفریده شده است که با توجّه به این جایگاه دارای احاطه تام بر همه عوالم علمی و عینی مادون است . در صورتی که عقل جزئیه در بسیاری از موارد در اسارت هوی نفس و سلطنت وهم قرار می‌گیرد. کما اینکه امیر مؤمنان﵇ فرمودند: «کَم مِن عَقلٍ أسیرٍ تَحتَ هَوی أمیرٍ چه بسا عقلی که در اسارت هوی نفس چیره است» (شریف رضی، حکمت ۲۱۱)

سوّم: در روایت به صراحت ذکر گردیده است که خداوند این عقل را از نور ذاتی خود خلق نموده است و نه حتی از نور اسماء و صفات، چون در عرفان صُقع ربوبی دارای مراتب ذات و سپس در مراتب پایین‌تر اسماء ذاتی، اسماء صفاتی و اسماء فعلی است.(قیصری، ۱۳۹۴ش، ص.۳۷) لذا این مخلوق بلند مرتبه نمی‌تواند بر عقل جزئیه افراد تطبیق داده شود هم به تصریح روایت و هم طبق قاعده سنخیت، زیرا امری که مستقیم از ذات و نور ذات صادر شده است باید در اوج وحدت و بساطت در میان خلائق باشد که با عقول جزئیه متکثره تطابق پیدا نمی‌کند.

۲. حال که با توجّه به قرائن فوق این عقل منطبق بر عقول جزئیه نیست و امام صادق﵇ از مخلوق شریف و حقیقتی از ساحت والای وجود سخن می‌گوید. این سؤال مطرح می‌شود که آیا این حقیقت والا با عقل در مرتبه‌ای از نفس ناطقه من و شما که در مجموعه‌ای وسیع از روایات اوصاف فراوانی برای آن نقل شده است هیچ ارتباط معنایی ندارد؟ پاسخ این است که عقل جزئیه با عقل به عنوان مخلوق نخستین نوعی این همانی دارد. البته به نحو استعداد و نه فعلیت. که در صورت شکوفا نمودن این استعدادها از طریق فعلیت یافتن جنود ۷۵ گانه مذکور در روایت شریف

(که به دلیل رعایت اختصار ذکر نگردید) و با توجّه به اوصاف عقل و عاقل در روایات ـ که ناظر به عقل جزئیه است ـ فرد می‌تواند به اندازه سعه وجودی خود نوعی اتصال سپس اتحاد و پس از آن وحدت با مراتبی از این حقیقت مطلق و نورانی پیدا نماید. در این مقام فقط برای نمونه به برخی از این روایات که به ویژگی‌های عقل جزئی اشاره می‌کند و فرد می‌تواند با شکوفا نمودن آن‌ها به وحدت و عینیت با مراتبی از عقل کلی الهی دست پیدا کند، اشاره می‌شود:

در برخی از روایات به جایگاه این سرمایهٔ الهی اشاره می‌شود، مانند:

نبی اعظمﷺ فرمودند: «اِنَّما یُدْرَکُ الْخَیْرُ کُلُّهُ بِالْعَقْلِ، وَ لا دینَ لِمَنْ لا عَقْلَ لَهُ؛ همانا همه خوبی‌ها با عقل شناخته می‌شود و کسی که عقل ندارد، دین هم ندارد». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۴، ص.۱۵۸)»

امیرالمؤمنینؑ: «...أَفْضَلُ اَلنِّعَمِ اَلْعَقْلُ؛ بالاترین نعمت عقل است» (آمدی، ۱۴۱۰ه ق، ج۱، ص ۱۸۷)

امیرالمؤمنینؑ: «اَلْعَقْلُ یَنْبُوعُ اَلْخَیْرِ؛ عقل سرچشمه خیرات است» (آمدی، ۱۴۱۰ه ق، ج۱، ص.۴۱)

که در این روایت به استعدادهای نهفته در عقل جزئی اشاره می‌شود.

یا در برخی از روایات به راهکارهایی برای شکوفایی آن اشاره می‌گردد:

امیرالمؤمنینؑ: «اَلْعاقِلُ مَنْ اَحْسَنَ صَنائِعَهُ وَ وَضَعَ سَعْیَهُ فی مَواضِعِهِ؛ عاقل کسی است که کارهایش را خوب انجام دهد و تلاشی که می کند، به جا باشد». (آمدی، ۱۴۱۰ه ق، ج۱، ص۹۶)

امیرالمؤمنینؑ: «اَلْعَقْلُ حَیْثُ کانَ آلِفٌ مَألوفٌ؛ عقل هر کجا باشد انس گیرنده و الفت پذیر است». (آمدی، ۱۴۱۰ه ق، ج۱، ص. ۶۷)

این صفت در مقابل کینه و دشمنی است که از ابزارهای اصلی شیطان و مایه خروج از صراط مستقیم است.

امام حسین علیه السلام: «لا یَکْمُلُ الْعَقْلُ اِلاّ بِاتِّباعِ الْحَقِّ؛ عقل کامل نمی‌گردد، مگر با تبعیّت حق». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۵، ص.۱۲۷)

که در این روایت هم به طریق کلیدی و مهم شکوفا شدن استعدادهای عقل جزئی اشاره می‌شود

که با این تبعیّت عقل جزئیه می‌تواند ارتقاء و کمال یابد و این کمال همان عینیت با مراتبی از عقل به عنوان مخلوق نخستین است.

امام علی علیه السلام: «اَلْعاقِلُ مَنْ صانَ لِسانَهُ عَنِ الْغیبَةِ؛ عاقل کسی است که زبان خود را از غیبت نگه دارد». (آمدی، ۱۴۱۰ ه ق، ج۱، ص۱۰۸)

یا در برخی روایات به دورنمایی از مقاصدی که می‌توان با شکوفا نمودن استعدادهای عقل جزئی به آن رسید اشاره می‌شود، مانند روایت معروف پاسخ امام صادق علیه السلام در مورد عقل که فرمود: «مَا عُبِدَ بِهِ اَلرَّحْمَنُ وَ اُكْتُسِبَ بِهِ اَلْجِنَانُ؛ همانا عقل آن است که به وسیله آن خداوند رحمن عبادت شود و بهشت به دست آید». (کلینی، ۱۳۶۳ه ش، ج۱، ص.۱۱)

در ادامه این روایت امام علیه السلام در جواب راوی که در مورد عقل معاویه سؤال می‌پرسد پاسخ می‌فرمایند که آن شیطنت است و شبیه عقل است و عقل نیست. که در این روایت به صراحت بین عقل نورانی جزئی که وسیله‌ای برای اتصال و اتحاد با عقل نورانی به عنوان یک حقیقت مطلق و بسیط است و امور وهمی و شیطنت که عقل نما هستند تفکیک شده است.

۲. در مورد مخلوق نخستین و مصداق آن در قاموس روایات، عبارات مختلف و فراوانی یافت می‌شود، مثل عقل , روح، نور محمّدی صلی الله علیه و آله، قلم، ارواح اهل بیت علیهم السلام و... تا آنجا که بسیاری دارای تحیّر شده‌اند. به نظر می‌رسد با تطبیق عقل مذکور در روایات با عقل فلوطینی و نَفَس رحمانی عرفانی، این معضل معرفتی تا حدودی مرتفع خواهد شد. زیرا علاوه بر اشتراک لفظی میان عقل روایی و عقل فلوطینی، اشتراکات مفهومی هم میان این دو واژه می‌توان یافت. مثلا هر دو صادر نخستین از غایت هستی و مقام حق یا به تعبیر فلوطین واحد هستند، و با این جرقه نخستین می‌توان با کنکاش در مفهوم عقل فلوطینی و نَفَس رحمانی، معضل مخلوق نخستین در روایات را به شکل شایسته‌ای حل نمود. عقل فلوطینی و نَفَس رحمانی صادر نخستینی هستند که دارای اطلاق هستند و بستری برای ایجاد سایر کثرات علمی و عینی می‌باشند و همه چیز در بستر

این مخلوق شریف تعیّن پیدا می‌کند و از این حیث همه کثرات اعم از مفهومی و کونی قابل استناد به عقل فلوطینی و نَفَس رحمانی هستند. در مقایسه این حقیقت ممتد و منبسط که فیض ازلی و ابدی حق است با فلسفه حکمت متعالیه می‌توان گفت تمام خصوصیاتی که صدرا در فلسفه خود برای وجود به عنوان یک حقیقت سریانی و مطلق ذکر نموده است قابل تطبیق بر نَفَس رحمانی در تعبیر عرفا است.

چنانکه خود صدرا هم در ابتدای مشاعر، صراحتا به این معنا اشاره می‌کند :

«شمول حقیقة الوجود للأشیاء الموجودة لیس کشمول معنی الکلّیّ للجزئیّات، و صدقه علیها – کما تنبهناك علیه – من أنّ حقیقة الوجود لیست جنسا و لا نوعا و لا عرضا ان لیست کلّیّا طبیعیّا، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا یعرفه الا العرفاء اَلرّاسِخُونَ فِي اَلْعِلْمِ. و قد عبّروا عنه تارة بـ "النفس الرحمانیّ" »(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش، ص.۸)

فراگیری حقیقت وجود بر اشیاء موجود مانند فراگیری معنی کلّی بر مصادیق جزئی خود نیست و درستی این مطلب چنانکه تذکر داده شد، این سخن است که حقیقت وجود نه جنس است، نه نوع و نه عرض بلکه همانا وجود اصلا کلّی طبیعی نیست، بلکه فراگیری وجود نوع دیگری از شمول و همه گیری است که آن را درک نمی‌کنند مگر راسخون در علم که از آن تعبیر به "نفس رحمانی" شده است.»

پس با این تطبیق و ویژگی‌های عقل فلوطینی و نَفَس رحمانی می‌توان گفت این عقل به اعتباری همان قلم اعلی، به اعتباری همان نور محمّدی ﷺ و به اعتباری ارواح نوری همه ذوات اهل بیت علیهم‌السلام در حال اتِحاد است. کما اینکه یکی از اسامی نَفَس رحمانی، مقام نورانیّت چهارده معصوم علیهم‌السلام است.

۳. در روایات ذکر شده عظمت و کرامت این مخلوق نخستین مورد تأکید است. باید به این نکته توجه نمود که اوج تکریم و تعظیم در هر قاموسی با کلمات متناسب با آن حیطه معرفتی بیان می‌شود. اگر در روایت برای اظهار عظمت این مخلوق و صادر از حق، با تأکید از فضیلت

بخشیدن و اکرام آن سخن به میان آمده .فلوطین هم در اوصاف عقل و بزرگداشت آن در هستی شناسی خودمی‌گوید: زمانی که واحد عقل را پدید آورد، به او قوت بسیار عظیم بخشیدو در این هنگام عقل دارای قوت و عظمت شد. (فلوطین، ۱۳۹۶ش، ص.۲۸۰) در مورد نَفَس رحمانی هم عرفا بر عظمت و کرامت این مخلوق شریف عنایت ویژه‌ای داشته‌اند.اما با عبارات خاص فرهنگ عرفان نظری، مثلا در عُرف عرفان لفظ وجود قداست خاصی دارد، زیرا تنها مصداق وجود را حق تعالی می‌دانند، اما همین لفظ را تنها برای یکی از مخلوقات به کار می‌برند، آن هم نَفَس رحمانی است، البته با قید اطلاق، زیرا وجود به اطلاق مقسمی خاص ذات غیب الغیوب است و وجود به اطلاق قِسمی برای اشاره به نَفَس رحمانی به کار می‌رود که نشان از اوج شرافت این مخلوق دارد.

۴.این نکته هم قابل ذکر است که اوامر "عقب برو یا پشت کن و جلو بیا یا رو کن " و اطاعت عقل از این فرامین الهی ضمن تبیین ویژگی تعبّد و عبودیت محض در این حقیقت، احتمال دارد که فرمان عقب رفتن به معنای دور شدن از عالم وحدت و یگانگی بحت و صرف و رفتن به سمت پدید آمدن کثرات است و فرمان رو آوردن یا جلو آمدن، شاید مربوط به زمانی باشد که اراده الهی بر این تعلق گیرد که با قهاریّت خود بساط نمودها و کثرات جمع گردد و باطن وحدانی عالم نمایان شود، که این امر هم در بستر حقیقتی متعبّد به نام عقل صورت می‌پذیرد. کما اینکه جهل رو به کثرات می‌کند ولی از فرمان پشت کردن به کثرات و رو نمودن دوباره به سوی عالم وحدت استنکاف می‌ورزد. امّا عقل را که اگر همان عقل فلوطینی و بستری برای شکل گیری همه کثرات پس از واحد قلمداد کنیم .دارای ویژگی عبودیّت و اطاعت محض است که چه در پهن نمودن بستر کثرات و چه در اجرای قهر الهی و ظهور وحدت، مطیع محض است. لذا این معنا با این رویکرد تطبیقی مشخص می‌شود که چرا از نَفَس رحمانی به مقام نورانیت چهارده معصوم علیهم‌السلام یاد می‌کنند؟ زیرا روح این حقیقت عبودیّت و اطاعت است و همه کرامت و فضل عقل روایی یا عقل فلوطینی و یا نَفَس رحمانی در اطاعت محض و عبد بودن آن است. و عموم انسان‌ها هم چنانکه

گذشت با سرمایه عقل جزئیه خود و با گوهر عبودیت و اتباع از انسان کامل به نوعی اتصال، اتحاد و وحدت با مراتبی از عقل به عنوان مخلوق نخستین یا عقل فلوطینی و یا نفس رحمانی نائل شوند.

با مطالبی که بیان شد می‌توان در پاسخ به سوال دوم که همان نحوه ارتباط حق بسیط با خلق کثیر باشد، می‌توان بیان کرد: که این ارتباط و تجلیّات حق در بستر و از طریق یک مخلوق که همان عقل مذکور در روایات و یا عقل در مکتب فلوطین و یا نفس رحمانی در لسان عرفا تحقّق می‌پذیرد.

۳. نتیجه گیری و جمع بندی

در تطبیق هستی شناسی عرفانی در اسلام و مکتب نوافلاطونی حکیم الهی یعنی فِلوطین به تشابهات قابل تأمّلی برخورد می‌کنیم، هر دو تفکر قائل به حقیقتی متعالی هستند که مترادف هستی نیست، ولی هستی همه چیز از او نشأت گرفته است، این حقیقت منزّه از هر گونه ارتباط و تشابه با اشیاء است، و فوق ایشان جای دارد، از این حقیقت متعالی در عرفان اسلامی ذات غیب الغیوب و در فلسفه فلوطین با عنوان واحد یاد می‌شود. امّا آن موردی که در تحقّق هدف این پژوهش بسیار مهم است، تشابه شگرف میان دو حقیقت فیض ازلی و ابدی حق یا همان نفس رحمانی در عرفان اسلامی و عقل در مکتب فلوطین است. این تطابق و تشابه را می‌توان چنین بیان کرد:

- اوّلین صادر از رأس هرم هستی است .

-این حقیقت بیشترین سنخیّت را با آن حقیقت فوق کمال دارد.

- این حقیقت پس از آن هویت غیبیه بیشترین وحدت را داراست.

-این حقیقت دارای قید اطلاق است . در حالی که ذات غیب الغیوب عرفان اسلامی و واحد فلوطینی حتی از قید اطلاق هم مبرّا است.

- تمام تجلیّات و تعیّنات (یعنی همه اشیاء و هستی) که از آن سرچشمه فوق کمال ظاهر می‌شود، در بستر و با واسطه این حقیقت یعنی نفس رحمانی در عرفان اسلامی و عقل فلوطینی شکل می‌گیرند.

– با توجه به دلایل مطرح شده باید بین عقل در روایات محوری این پژوهش به عنوان یک حقیقت بسیط و متعالی و مخلوق نخستین و عقول جزئیه متکثره که در دسته‌ای از روایات به اوصاف و ویژگی‌های آن اشاره شده تفکیک وتفاوت قائل شد.

– عقل به عنوان مخلوق نخستین به قرینه بیان نخستین صادر از ذات الهی و نه اسماء و صفات، با ذکر منشأوجودی آن از ساحت اعلی یمین عرش و همچنین بیان این مطلب که او در رأس سلسله روحانیین است، نمی‌تواند منطبق با عقل جزئی که مرتبه‌ای از نفس ناطقه انسانی است، باشد.

– اما میان این عقل به عنوان یک حقیقت مطلق و صادر نخستین و عقول جزئی بشری ارتباطی برقرار است . به این صورت که این عقول جزئیه می‌توانند با شکوفا نمودن استعدادهای بالقوه خود و فعلیت دادن به ودیعه‌های الهی در گنجینه خرد و همچنین تبعیت از انسان کامل به نوعی اتّصال سپس اتّحاد و در نهایت وحدت با مراتبی از عقل مطلق و نَفَس رحمانی نائل گردند. و مجموعه روایاتی که به جایگاه یا صفات عقل و عاقل می‌پردازد، در راستای فعلیت بخشیدن به استعدادهای نهفته در عقول متکثر جزئی می‌باشند.

نتایج این مطالعه تطبیقی در مورد خصوصیّات صادر نخستین در عرفان اسلامی و آموزه‌های فلوطینی، و خصوصا اشتراک لفظی میان عقل فلوطینی و عقل مذکور در روایات شیعی و همچنین تشابه مفهومی میان این دو حقیقت که در هر دو عقل به عنوان اوّلین مخلوق معرّفی می‌شود. این پژوهش را به این گزاره رسانید: که عقل مذکور در احادیث به عنوان مخلوق نخستین تطابق مفهومی با عقل فلوطینی دارد، و در واقع تأمّل و دقّت در کلمات فلوطین در تشریح حقیقتی به عنوان عقل و بیان ویژگی‌هایی برای آن، به منظور تفسیر روایات عقل بسیار راهگشاست. لذا در نهایت این نوشتار به یک مطالعه تطبیقی سه‌گانه میان عقل روایی به عنوان مخلوق نخستین و عقل فلوطینی و نفس رحمانی عرفانی نائل گشت.

منابع

قرآن کریم.

ابن ترکه، صائن الدین بن علی. (۱۳۶۰ش). تمهید القواعد. تحقیق و تصحیح سیّد جلال الدّین آشتیانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

ابن عربی، (۱۴۰۰ ه ش) . ترجمه عقلة الموستوفز. ترجمه محمد خواجوی . تهران: انتشارات مولی.

اشکوری، میرزا هاشم. (بی تا). تعلیقات علی النصوص. گردآوری میرزا احمد آشتیانی. تهران: نسخه خطی.

آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰ ه ق) . غررالحکم و درر الکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی

برقی، أحمد بن محمد. (بی تا). المحاسن. قم: دارالکتب اسلامیه

حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۹ش). دیوان غزلیات. قم: کتابخانه دیجیتال نور

حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۹۴ش). کلیات احادیث قدسی (ترجمه کتاب الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه). ترجمه محمود نعمتی. اصفهان: انتشارات خاتم الانبیاء (ص).

خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲ش). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)

خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶ش). مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه. تحقیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

رمضانی، حسن. (۱۴۰۰ش). عرفان در آیینه قرآن و روایات (عرفان نظری). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

شریف رضی، (۱۳۷۵ ه ش). نهج البلاغه، ترجمه و گردآوری اسدالله مبشّر. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. حاشیه محمد حسین طباطبایی. قم: مکتبه المصطفوی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). المشاعر. ترجمه بدیع الملک بن امام قلی عمادالدوله. ترجمه و تعلیقات فرانسوی هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. (۱۳۸۰ش). علل الشرایع. ترجمه و تحقیق محمد جواد ذهنی تهرانی. قم: نشر مؤمنین.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۲۴ق). الاحتجاج. قم: انتشارات اسوه.

فضلی، علی. (۱۳۹۰ش). هستی شناسی عرفانی از دیدگاه میرزاهاشم اشکوری. قم: نشر ادیان.

فلوطین. (۱۳۹۶ش). اثولوجیا از تاسوعات فلوطین. ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی. ترجمه و شرح فارسی حسن ملک شاهی. تهران: انتشارات سروش.

قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱ش). النصوص. تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز دانشگاهی.

قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۹۴ش). ترجمه مقدّمه شرح قیصری بر فصوص الحکم. ترجمه سیدحسین سیدموسوی. تهران: نشر حکمت.

کلینی، محمد بن یعقوب.(۱۳۶۳ش). الکافی. تهران: دارالکتب اسلامیه

مجلسی، محمد باقربن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار (ع). لبنان: دار احیاء التراث العربی.