

معنای و وصول به عالم عقل در حکمت و عرفان اسلامی

داود حسن زاده کریم آباد^۱

چکیده

مهم‌ترین عوالم خلقی و گسترده‌ترین تعینات کونیه، عالم عقل یا عالم ارواح است. شناخت این عالم به جهت درجه تجرد ویژه‌اش برای اذهان معمولی که تجرد مثالی آنها نیز کامل نیست چندان میسر نیست و به سلوک علمی و عملی خاصی نیاز دارد. وصول به این عالم در متون حکمی و عرفانی اندیشمندان اسلامی مورد بحث بوده است. تحلیل‌های فلسفی مشائی و حتی اشراقی در این وادی چندان دقیق نبوده و در حکمت متعالیه بر آن خرده گرفته‌اند. حکمت متعالیه با تبیین حرکت جوهری نفس و صیروت وجودی آن تا وصول به وجود للمُدْرِكِ عقل فعال و اتحاد با آن و با دیگر عقول در مراتب طولی و شمول و جمعیت یافتن نسبت به مراتب ما دون، وصول به عالم عقل را معنا نموده است. در عرفان اسلامی نیز نفس با تلبس به احوال متعاقب در طی سلوک الی الله از قیودات و احکام به ودیعت گرفته در معراج ترکیب، منسلخ گشته و به سوی بساطت و کلیت خویش پیش می‌رود تا آنکه با همه عقول و ارواح قدسی متحد می‌گردد. این دو تحلیل روح واحدی دارند؛ به طوری که می‌توان گفت آنچه عارف با شهودات خود از معنای وصول به عالم ارواح به دست داده است، در حکمت متعالیه صورت برهانی به خود گرفته است.

واژگان کلیدی: عالم ارواح، عالم عقل، وصول، حکمت اسلامی، عرفان اسلامی.

مقدمه

یکی از تقسیمات وجود در حکمت اسلامی تقسیم آن به مادی و مجرد است. موجود مجرد در یک تقسیم‌بندی کلی یا در مقام فعل نیازمند به ماده (بدن) است و یا بدان نیاز ندارد. در صورت نخست آن را مجرد مثالی و در صورت دوم مجرد عقلی می‌نامند. از آنجاکه عالم چیزی جز اعتبار مجموع اجزاء آن نیست همان‌گونه که مجموعه موجودات مادی، عالم ماده و مجموعه موجودات برزخی، عالم مثال را تشکیل می‌دهد، مجموعه موجودات عقلی نیز عالم عقل را نمودار می‌سازد. در واقع عالم عقل چیزی جز همان موجودات مجرد عقلی با همه تکثر طولی و عرضی نیست. در عرفان اسلامی نیز تثلیث عوالم با عنوان کلیات تعینات خلقیه و یا تعینات کونیه پذیرفته شده و عالم حس، عالم برزخ و عالم ارواح سه مرتبه کلی از مراتب ظهورات عینی حق تعالی به حساب آمده است. عالم عقل (عالم ارواح) فوق عالم مثال (عالم برزخ) و ما دون عالم اسماء الهی و به تعبیری تعینات حقیقه یا تعینات الهیه است. در این نوشتار بعد از تبیین عالم عقل و بیان برخی ویژگی‌های آن به معنای وصول به عالم عقل در حکمت و عرفان اسلامی می‌پردازیم و در بررسی این موضوع از روش توصیفی و تحلیلی داده‌های حکمی و عرفانی موجود در تراث اندیشمندان اسلامی بهره می‌جوییم.

۱. عالم عقل در حکمت اسلامی

بر پایه داده‌های فلسفه مشاء که پیوند وثیقی با نظریه افلاک نه‌گانه در هیأت بطلموسی دارد، سلسله عقول نه‌گانه‌ای برشمرده شده که به ترتیب هر یک فاعل و مدبّر یکی از افلاک است و دهمین آنها فاعل و مدبّر موجودات عالم عناصر (مادون فلک قمر) می‌باشد و در مجموع عقول ده‌گانه را به‌صورت نظامی طولی ترسیم کرده‌اند.

اولین موجود این عالم که در رأس آن قرار دارد و در واقع نخستین مخلوق و صادر از واجب الوجود به‌شمار می‌آید، عقل اول است. در پایان سلسله عقول، حلقه واسطه عالم مجردات با عالم کون و فساد قرار دارد که همان عقل دهم، مفیض و مدبر موجودات عالم ارضی و موسوم به عقل

فَعَال است. عقل فَعَال افاضه‌کننده علوم و معارف به نفوس بشری است و با تصرف در آنها ایشان را از قوه به فعل می‌رساند.

در چپینش نظام هستی براساس حکمت اشراق پس از نور اقرب، عقول طولی بی‌شماری مطرح شده که به‌عنوان انوار قاهره اعلون و انوار قاهره اصول و انوار قاهره مترتبه موسومند. بعد از اینها انوار متکافئه یا ارباب انواعند که همان مثل نوری یا مثل افلاطونی است و در عرض یکدیگر قرار دارند و همه آنچه مادون عقول طولی است، ریشه در آنها دارد. مثل افلاطونی مورد انکار مشائیان بود، اما برای شیخ اشراق به موجب شهودی که نسبت به آنها داشت روشن و تردیدناپذیر بوده و ادله آن را برای محرومان از شهود اقامه کرده است. اگرچه همه آن ادله مورد نقد ملاصدرا قرار گرفت، اما وی با تقریری متفاوت آن را اثبات نمود (ر.ک به: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۱).

در کتاب "انولوجیا" توصیفات زیادی از عالم عقل - که مشتمل بر مثل افلاطونی است - شده است که گوشه‌ای از آن را ذکر می‌کنیم:

همه عالم حسی مثال و صنم آن عالم است. پس اگر این عالم زنده است، آن عالم اول نیز سزاوار زنده بودن می‌باشد و اگر این عالم تام و کامل است، پس شایسته است که آن عالم در تمام بودن اتم و در کامل بودن اکمل باشد؛ چراکه آن عالم افاضه‌کننده زندگی، نیرو، کمال و دوام بر این عالم است. اگر عالم اعلی در نهایت تمامیت تام است، پس به‌ناچار همه آنچه در اینجا هست در آنجا وجود دارد جز اینکه آن اشیاء در آنجا - آنچنان که بارها گفته‌ایم - به‌نوعی برتر و اشرف وجود دارد. پس در آنجا آسمانی هست زنده و در آن ستارگانی همچون ستارگان این آسمان می‌باشد. جز اینکه ستارگان آن آسمان نور واحدند^۱ و بین آنها فاصله‌ای چنان که در اینجا می‌بینیم نیست؛ زیرا آنها جسمانی نیستند و در آنجا زمینی هست که شوره‌زار نیست بلکه زنده و آباد است و تمام حیوانات طبیعی زمینی اینجا در آن وجود دارد و در آن گیاهی است که در حیات غرس شده و دریاها و رودهایی است که در جریانی زنده هستند و تمام حیوانات آبی در آن می‌باشد و در آن هوایی زنده است شبیه هوای اینجا و حیوانات هوایی در آن هستند، و همه اشیاء آنجا زنده اند. چگونه زنده نباشند و حال آنکه آنها قطعاً در عالم حیات محض که با مرگ آمیخته نیست به سر می‌برند؟ و طبایع حیواناتی که در آنجا هستند، مثل طبایع حیوانات اینجاست، جز آنکه طبیعت در آنجا برتر و شریف‌تر از این طبیعت است؛ زیرا آنها عقلی

۱. در اسفار اربعه به جای «غیر آنها نور واحد»، عبارت «غیر آنها نور و اکمل» آمده است. یعنی جز اینکه ستارگان آن آسمان نورانی‌تر و کامل‌تر هستند (ر.ک به: صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۶۵).

هستند و قطعاً حیوانی نیستند (افلوطین، ۱۴۱۳ق، ص ۹۳).^۱

۲. عالم عقل در عرفان اسلامی

اهل معرفت، از عالم عقل بیشتر به عالم ارواح یاد می‌کنند^۲ و عقل اول را «القلم الأعلى» نامیده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۴ و ۱۳۹ و ۷۲۱؛ ج ۲، ص ۹۵ و ۲۵۰؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۳؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۲۱). ایشان در کنار قلم اعلی از «ملائکه مهیّمه» و «کَمَل» و «افراد» نیز یاد کرده و آنها را به همین مرتبه اختصاص داده‌اند؛ چراکه این موجودات عقلی، همگی قرب تام به حق تعالی دارند و در دریافت فیض بی‌واسطه از او شریکند (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۸). پس از اینها لوح محفوظ، اسرافیل، جبرئیل، میکائیل و عزرائیل قرار دارد.

۲-۱. ملائکه مهیّمه

ملائکه مهیّمه فرشتگانی هستند که حق تعالی با جلالِ جمال خود برای ایشان تجلی کرده است. لذا در او سرگردان و هیجان‌زده شده و از خودشان غایب گشتند. پس جز حق را نمی‌شناسند و بر خلقت ایشان جهت حقیقت آن تجلی غالب شده و در نتیجه ایشان را مستغرق ساخته و هلاک نموده است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۹). غلبه این جهت در ملائکه مهیّمه که علم آنها را محدود به پروردگارشان می‌سازد و حتی علم به خود و آنچه مایه امتیازشان است را هم ندارند، قرب آنها به وحدت را بیشتر ساخته و از بساطت بیشتری نسبت به قلم اعلی برخوردار خواهند بود. از این رو مرتبه وجودی آنها مقدم بر قلم اعلی است؛ اگرچه از این جهت که بین آنها و حق تعالی واسطه‌ای نیست، در ردیف قلم اعلی هستند. برخی محققین اختلاف اقوال قونوی در نسبت قلم اعلی و ملائکه مهیّمه را که گاهی حکم به تقدم ملائکه مهیّمه کرده و گاهی آنها را در رتبه‌ای مساوی با قلم اعلی دانسته است، با تبیین همین دو جهت برطرف نموده‌اند (همان‌جا، ص ۲۵۹).^۳ تفاوت مرتبه قلم اعلی و ملائکه مهیّمه در نوع تجلیات ذاتیه‌ای است که بر آنها می‌شود. نسبت مظهریت قلم اعلی از تجلی

^۱. ملا صدرا نیز این عبارات و سخنانی از این دست را از جای جای ائولوگیا در آثار خود ذکر کرده است (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۶۴-۶۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۷۱-۱۷۴).

^۲. البته عالم ارواح به عالم مثال نیز اطلاق شده است. اما این اطلاق شایع نیست (ر.ک به: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۸۳ و ۸۷۳؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۵۰).

^۳. مرحوم قمی در تعلیقه بر این بیان فناری دو اعتبار برای ملائکه مهیّمه بیان کرده است: الف) اعتبار غلبه وحدت و هیمان در جمال الهی که با این اعتبار از واجب شمرده شده و داخل در ناحیه حق تعالی (صقع ربوبی) هستند. ب) اعتبار اینکه بین آنها و حق تعالی هیچ واسطه‌ای نیست و با این اعتبار در مرتبه قلم اعلی هستند (ر.ک به: فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۹؛ پاورقی شماره ۲). با اعتبار نخست، عالم تهیم دیگر از مراتب خلقی به‌شمار نمی‌رود، بلکه از سنخ عالم اله خواهد بود؛ چنان‌که مرحوم اشکوری نیز این قول را ممکن شمرده است (ر.ک به: ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، مقدمه آشتیانی، ص ۸۷).

اول و اسماء ذاتیه ثبوتیه آن مانند «الواحد» اقوی و اشد است و در همین رتبه ارواح مهیمه هستند با این تفاوت که نسبت مظهریتشان به اسماء ذاتیه سلبیه مانند «الفرد» حاصل از تجلی اول، احق و اولی است (فرغانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۷۲).

۲-۲. کمل و افراد

مراد از «کمل» کسانی هستند که در توحید به مقام تمکین رسیده‌اند؛ به گونه‌ای که حق را از حیث وجود، ظاهر شهود می‌کنند و همه حقائق را مجالی و مظاهر حق تعالی می‌بینند. ایشان در شهودشان حق را آن گونه که شایسته است شهود کرده و می‌شناسند و با وجود اختلاف در تجلی او، کثرت صور از وحدت متجلی محجوبشان نمی‌سازد. کمل برخلاف اهل شهود حالی که مستهلک‌اند، عالم را نفی نمی‌کنند و آنچنان که اهل حجاب آن را اثبات نموده‌اند ثابت نمی‌کنند. بلکه به حق تعالی و عالم معترف و میان آنها تمیزی می‌دهند؛ به طوری که وجود را عین واحده و عالم را تعینات او می‌بینند (کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۴۱). کمل خود مراتب گوناگونی دارند (ر.ک به: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۳۱-۵۳۲). اما مراد از آن در اینجا که با عقل اول و قلم اعلی هم‌ردیف ذکر شده است، «اقطاب» هستند و «افراد» در اینجا رجالی‌اند که فیض را از حق تعالی بی‌واسطه دریافت می‌کنند و محکوم به حکم قطب نیستند. از افراد در زبان شرع به «المقربون» یاد شده و تعداد آنها محصور نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹). ابدال ایشان را نمی‌شناسند و مشهود اوتاد نیستند و غوث و قطب و امام بر آنها حکمی نمی‌رانند (همو، ۱۳۶۷ ق، ج ۱، ص ۳).

شایان ذکر است که ملائکه مهیمه را بر سه قسم دانسته‌اند؛ نخست ملائکه‌ای که مظهر ندارند، دوم ملائکه‌ای که مظهر دارند و مظهر آنان «افراد» هستند و سوم ملائکه‌ای که در عالم تدوین و تسطیر نقش دارند؛ مانند قلم و لوح (فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۰۷). لذا قیصری عقل اول (یا قلم اعلی)، ارواح کمل و افراد را از ارواح مهیمه به‌شمار آورده^۱ و همه را در یک صف قرار داده است و این از آن‌روست که همگی بی‌واسطه از حق تعالی فیض دریافت می‌کنند و هیچ‌یک واسطه برای دیگری نیست؛ اگرچه دیگر صفوف ملائکه کمالات وجودی خویش را به‌واسطه عقل اول که واسطه تدوین و تسطیر است به‌دست می‌آورند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۵۰) و اولین آنها لوح محفوظ است.

۲-۳. لوح محفوظ

لوح محفوظ نیز در شمار موجودات عالم عقل است؛ اما در رتبه پس از عقل اول یا همان قلم اعلی

^۱ آقا محمدرضا قمشه‌ای و حضرت امام خمینی (قدس سرهما) عقل اول را در عداد ملائکه مهیمه نمی‌دانند و در تعلیق بر این موضع از شرح قیصری به نقد نظر وی پرداخته‌اند (ر.ک به: قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۸۰-۱۸۱).

است. لوح محفوظ اولین موجود انبعاثی و منفعل از عقل اول است و از آن به نفس کلیه یاد شده و نسبت آن به عقل اول همچون نسبت حوا به آدم است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۹۹). لوح محفوظ مرتبه تفصیل قلم اعلی است؛ همان طور که تعیین ثانی مرتبه تفصیل تعیین اول است. نسبت قلم اعلی به تعیین اول و مظهریتش از آن "اشد"، و نسبت لوح محفوظ به تعیین ثانی موسوم به مرتبه الوهیت و مظهریتش از آن "اقوی" است. لذا چنان که حکم اجمال و وحدت بر تعیین نخست غالب است، این حکم بر قلم اعلی نیز حاکم بوده و وجود مفاض بر آن را جز به نحو مجمل پذیرا نیست و چنان که حکم تفصیل بر تعیین دوم غلبه دارد، حقیقت لوح محفوظ نیز آن وجود مجمل را به واسطه قلم به صورت مفصل پذیراست (فرغانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۷۶، ۷۲ - ۷۳). لوح محفوظ مجمع ارواح (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۲۱) حامل کثرت علوم و جامع کثرت مکتوبات است (همان جا، ص ۴۶۲). این حقیقت، وجوه هفت گانه معنوی کلی دارد که براساس هر یک از آنها با نام های «کل شیء»، «روح» و «کتاب مبین» و... خوانده می شود (همو، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۷۵).

۲-۴. ملائکه اربعه

فرغانی چهار ملک بزرگ الهی (یعنی اسرافیل، جبرائیل، میکائیل و عزرائیل) را از ارکان لوح محفوظ دانسته که به ترتیب مظهر حیات، علم، اراده و قدرت الهی هستند (همان، ج ۱، ص ۷۷ و ۸۰). اهل معرفت درباره ملائکه در عالم عقل و اصناف آنها با اعتبارات مختلف سخنان زیادی گفته اند^۱ که در اینجا به همین مقدار اکتفا می شود.

۳. ویژگی های عالم عقل در حکمت و عرفان اسلامی

برای عالم عقل ویژگی های زیادی ذکر شده است که شناخت آنها در تبیین کیفیت وصول به آن دخیل است. برخی از ویژگی های این عالم در ارتباط با عوالم دیگر، همچون بساطت، تجرد، غیب بودن، وساطت در ایجاد مراحل مادون و... است و علاوه بر آنها ویژگی ها و امور دیگری نیز هست که در مجموع برخی اصل و برخی دیگر فرع و یا برخی لازم و دیگری ملزوم آن است و در کتاب های فلسفی و عرفانی، به ویژه در اثولوجیا و تاسوعات افلوطین ذکر شده اند. اگرچه ما در صدد احصاء و استیفای همه آنها نیستیم، اما برخی از این ویژگی ها عبارتند از:

۱. عالم ارواح اولین قابلی است که فیض ذاتی الهی را دریافت کرده است و این از آن روست که عالم ارواح از کثرت امکانی، ترکیب و نقائص حاصل و مکتسب از وسائط پاک است و در این

۱. برای نمونه می توان مراجعه کرد به: ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۵۱-۵۷؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۹۳-۹۴؛ فرغانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۷۷-۷۸.

طهارت و نیز نسبتش به وحدانیت حق تعالی از همه موجودات تمام‌تر است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۵).
 ۲. موجودات عقلی به جهت بساطتی که دارند دارای امتداد نبوده و از این‌رو انقسام‌پذیر نیستند و به بزرگی و کوچکی و مساوات و... اکتفا پیدا نمی‌کنند. زمان‌دار نیز نیستند. لذا سخن از گذشته و حال و آینده درباره آن روا نیست. مکان‌مند نیز نیستند. لذا سخن از دوری و نزدیکی در موردشان بی‌معنا است (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۱)؛ چنان‌که تفاوت، تجزیه، اختلاف و بینونت در آنها یافت نمی‌شود؛ چراکه همگی از لوازم کمیت و توابع حقایق مادی هستند (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

۳. عالم عقول سرشار از حیات است و هیچ آمیختگی با مرگ ندارد (افلوپین، ۱۴۱۳، ص ۹۳).

۴. حیات و زندگی در عالم عقول بی‌رنج و زحمت است و خسته‌کننده نیست و دارای کمال آرامش است (همو، ۱۹۹۷، م، ص ۴۴۸)؛ چنان‌که موجودات آن عالم در عبادت حق تعالی هیچ رنجی نبرده و فارق از مشقتند و از کثرت عبادت ملول نمی‌گردند و این به خاطر آن است که نشئه آنان نوری است و خارج از حکم ارکان (عالم ماده) است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۰).

۵. در عالم عقول هیچ چیز در حال حرکت، سیلان و گذران نیست. بلکه ثبات و سکون تزلزل‌ناپذیر در آن است (افلوپین، ۱۴۱۳، ص ۱۱۰). عدم تغییر شاخصه‌ای اصلی در عالم عقول است. موجودات عالم عقل دارای فعلیت محضه‌اند و هیچ قوه‌ای در آنها نیست. این موجودات نه تغییر آنی دارند و نه تدریجی و نه ذاتی و نه عرضی و هیچ حالت منتظره‌ای در آنها وجود ندارد.

۶. عقول مجرد، حق تعالی را از نقائص امکانی تنزیه می‌کند و از آنجا که «کل منزه انما ينزه الحق عما فيه من النقص»، تنزیه‌کننده تنزیه نمی‌کند حق را مگر از نقصی که در خویش می‌یابد. پس موجودات عالم ارواح با آنکه همه کمالات را بالفعل دارا هستند، اما احتیاج و امکان ذاتی خود را به حسب وجودات متعین و ذوات مقیدی که دارند از حق تعالی دور دانسته و به تنزیه او مشغولند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۹۷).

۷. در عالم عقول همه چیز نیکو و زیباست و قبحی در آن نیست (افلوپین، ۱۴۱۳، ص ۱۲۰ و ۱۵۴).

۸. در عالم عقول هیچ حجاب و ظلمتی نیست و سراسر نور و درخشش است. همه موجودات عقلی نیر و مضیء هستند و هیچ چیز تاریکی در آن وجود ندارد (همان، ص ۶۳ و ۱۵۴). در عرفان اسلامی این عالم را «عالم النور» نیز نامیده‌اند. در مقابل، صور عالم کون و فساد که موصوف به کدورت و ظلمت است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۸).

۹. هر یک از موجودات عقلی احدیت جمعی مخصوص به خود دارد؛ به‌گونه‌ای که اگر یکی از آنها به صورت‌های مختلف متلبس شود و به اطوار گوناگون تطوّر یابد، در وحدت آن رخنه‌ای پیدا نمی‌شود و ضرری به احدیت جمع آن نمی‌زند و این به خاطر سعه دایره عالم عقل و عدم تقید

موجودات عقلی به حصری وجودی است؛ به طوری که هر چیزی از این عالم در همه چیز هست (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱، ص ۵۹-۵۸). بلکه هر چیزی در عالم عقول همه چیز است. هر جزئی در آن، کل و هر کلی در آن، جزء است. در آنجا هر ستاره‌ای خورشید و خورشید همه ستارگان است (افلوپین، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۵۴). برخی نیز چنین مثال زده‌اند که در عالم عقل، گردو و غیر گردو مساوی است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۵۰ و ۱۵۴). لذا همه موجودات عقلی عظیمند.

۱۰. تدبیر و تکمیل همه آنچه از عالم عقل به صورت موجودات مثالی و حسی (نظیر عرش، کرسی، آسمان‌ها و زمین‌ها) و آنچه میان آنهاست (نظیر فرشتگان، افلاک، ستارگان و عناصر) و موالید (یعنی معادن و نباتات و حیوانات و انسان‌ها) بروز و ظهور می‌یابد به صورت کلی و جزئی به عهده لوح محفوظ است و از همین جهت او را نفس کلیه نامیده‌اند (فرغانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۷۵). لوح محفوظ حقیقتی مشتمل بر ارواح کلیه و جزئیه بسیاری است (همان، ج ۱، ص ۷۷) که مؤثر در عوالم مادون هستند و به واسطه آنها به تدبیر، حفظ و تکمیل موجودات مشغول است. البته به خاطر عدم مناسبت بین عالم ارواح و عالم حس و در نتیجه عدم تأثیر و تدبیر موجودات مادی توسط آنها این کار به واسطه حقایقی صورت می‌پذیرد که وجه مناسبتی با دو طرف، یعنی عالم ارواح و عالم ماده دارند و آنها موجوداتی برزخی و دارای تجرد مثالی و متعلق به عالم مثالند (قنوی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۳).

۴. معنای وصول به عالم عقل در حکمت اسلامی

۴-۱. وصول به عالم عقل در حکمت مشاء

برابر آنچه در حکمت مشاء گفته شده، اگرچه همه عقول مفارق، عقلی فعال هستند اما نزدیک‌ترین آنها به ما که در قیاس با نفوس ما فعال است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۸) و مخرج نفوس ناطقه از قوه به فعل و مفیض علوم و معارف به آنهاست، موسوم به عقل فعال می‌باشد (همو، ۱۳۶۴، ص ۳۹۵) و پایین‌ترین رتبه را در میان عقول دارد (عقل دهم). لذا در آستانه وصول به عالم عقل با این عقل مواجهیم. عقل فعال نفوس ناطقه را از رتبه عقل هیولانی که خود بالقوه عالمی عقلی و از شأنش تشبّه به مبدأ نخستین است، به مرتبه عقل بالملکه و سپس به مرتبه عقل بالفعل صیوروت می‌دهد. نفس در مرحله اخیر هرگاه بخواهد، بی هیچ تکلف و اکتسابی می‌تواند معقولات را حاضر نماید. پس از این، مرحله عقل بالمستفاد است که در آن همه معقولات به صورت بالفعل برای نفس حاضرند و او آنها را مشاهده می‌کند. در این مرتبه، معقولات نفس ناطقه مستفاد از عقل فعال است (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۸-۹۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۵-۸۶). مستفید شدن نفس از عقل فعال به جهت «ارتباط»ی است که میان آن دو برقرار می‌شود. ابن سینا در موارد متعددی از این ارتباط با واژه «اتصال» یاد کرده است (ر.ک به: همو، ۱۳۶۴، ص ۳۳۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸ و ۱۲۹؛ همو، ۱۴۰۴ ق/ب، ص ۲۰۹).

چنان‌که پیداست، با وجود آنکه عقل فعال مشتمل بر همه معقولات است اما اتصال با آن مایه دریافت همه معقولات نیست. بلکه این امر وابسته به استعداد خاص هر کسی می‌باشد و نیز با صرف اتصال، این امر به صورت دائمی حاصل نمی‌شود بلکه ذهول و نسیان معقولات برای نفس ممکن است و در صورت کسب ملکه اتصال این امر دوام خواهد یافت.

ابن سینا در مواردی دیگر، از این ارتباط با واژه «واحد» (یگانگی) و «اتحاد» یاد کرده است (همو، ۱۴۰۴ق/ الف، ص ۴۲۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶ و ۹)؛ اگرچه در مواردی نیز صدق اتحاد در این مورد را به نقد کشیده و سیوروت نفس ناطقه به عقل فعال را نادرست شمرده است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹).

۲-۴. وصول به عالم عقل در حکمت اشراق

شیخ اشراق نیز به تبع ابن سینا اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال را نقادی کرده و اتحاد به معنای سیوروت دو چیز به یک چیز را منحصر در سه مورد اتصال (مانند پیوستگی دو آب به یکدیگر)، امتزاج (مانند امتزاج آب و شیر و یا امتزاج سرکه و شیره انگور که سکنجبین می‌شود) و ترکیب مجموعی (مانند مخلوطی از شن و ماسه) دانست که هیچ‌یک اتحاد واقعی نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۴-۴۷۵). با این همه، شیخ اشراق معنایی از اتحاد در مفارقات را با عنوان «اتحاد عقلی» مطرح کرد و از مفهوم «فنا» نیز در مورد آن بهره برد. او اتحاد و اتصال عقلی نفس ناطقه با نفوس و عقل فعال را در خلسه‌ای خواب‌گونه (همان، ج ۱، ص ۷۰-۷۴). از ارسطو فراگرفت. ارسطو در این ملاقات متذکر شده بود مادامی که در عالم خودتان (دنیا) هستید، از ادراک آن محجوبید و آنگاه که به طور کامل از دنیا مفارقت کردید اتحاد و اتصال برایتان حاصل می‌شود (همان، ج ۱، ص ۷۳). البته مقصود از مفارقت از دنیا در بیان ارسطو همان تجرید و خلع بدن است؛ چه اینکه مرگ لزوماً اتصال با نفوس و عقل فعال را برای همه در پی ندارد.

۳-۴. وصول به عالم عقل در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین عبارات ابن سینا درباره اتحاد عاقل با معقول و از جمله اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال را از مواضع گوناگون کتب او جمع‌آوری کرده و سپس به نقد آنها پرداخته است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۱-۳۳۵). وی سخنان شیخ اشراق را درباره فنا و اتحاد عقلی نیز نادرست شمرده و بر پایه مبانی حکمت متعالیه به معنای سیوروت و انقلاب وجودی و حرکت ذاتی به سوی غایت آن تفسیر کرد و اتحاد نفس ناطقه را با وجود للمُدْرِكِ عقل فعال (نه وجود فی نفسه و لنفسه آن) دانست (همان، ج ۹، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۵۶):^۱

^۱. این موضوع را نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «اصناف انوار تابان بر اخوان تجرید در اندیشه شیخ اشراق» به تفصیل مطرح کرده

«إن للعقل الفعال وجودا في نفسه و وجودا في أنفسنا لأنفسنا فإن كمال النفس الإنسانية و تمامها هو وجود العقل الفعال له و صيرورتها إياه و اتحادها به فإن ما لا وصول لشيء إليه بنحو من الاتصال لا يكون غاية له» (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵).

لذا هیچ‌یک از دو محذور ذکر شده در بیان ابن سینا و شیخ اشراق (یعنی تجزیه عقل فعال و یا وصول به همه معقولات) لازم نمی‌آید؛ چنان‌که به گفته مرحوم سبزواری (ر.ک به: همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۵) نیز لازم نمی‌آید نفس به همه آنچه که نفس دیگر متصل و متحد به عقل فعال می‌داند عالم گردد؛ چراکه در این اتحاد، نفس به قدر وسع، توانایی و استعداد خود با عقل فعال ارتباط، اتصال و اتحاد پیدا می‌کند و یا در آن فانی می‌گردد، نه آنکه با حقیقت نفس الامری عقل فعال و وجود فی نفسه و لنفسه آن متحد گردد.

شایان ذکر است که مدرکات نفس بر دو قسم است:

۱. مدرکاتی که نسبت به نفس قیام صدوری دارند و آنها عبارتند از: صور علمیه جزئیه از محسوسات و متخیلات که وجودات مثالی دارند و جایگاه آنها در خیال متصل است نه عالم مثال منفصل. در واقع نفس به واسطه استیلاء و سلطانی که بر مادون خود دارد، به اذن الله تعالی به وزان موجودات با کمک قوای خود آنها را انشاء و ایجاد می‌کند. لذا صور علمیه انشاء شده قائم به نفسند؛ به نحو قیام صدوری که قیام فعل به فاعل است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۶۰).
۲. مدرکاتی که نفس از مافوق خود که عالم عقول مفارق و مبادی عالیه است دارد (همو، ۱۳۶۶، ص ۳۳۳) و آنها عبارتند از صور علمیه کلیه که نفس نسبت به این نوع مدرکات تنها مظهریت دارد و از منشئات او به حساب نمی‌آیند؛ چراکه آنها اقوی از نفس هستند. لذا قیام صدوری به نفس ندارند. در واقع این نوع مدرکات بر اثر اشراق عقل مفارق که نسبت به نفس عنایت داشته و تعلق تدبیری اکمالی و مکملی دارد و مخرج او از قوه به فعل است حاصل می‌شود (همو، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۵۹ و ۱۳۴). بلکه می‌توان گفت: «عقل به اشراق خود، نفس را مثل خود می‌گرداند» (همان، ج ۶، ص ۱۳۴). این امر حاصل نمی‌شود جز در سایه مناسبتی که نفس با آن عقل مفارق پیدا می‌کند. یعنی هرگاه نفس مستعد قبول صور علمیه کلیه شد، آن جوهر مفارق عقلی «صورت علمیه» را به میزان استعداد نفس بر او افاضه می‌کند. لذا هرچه نفس اشتداد وجودی پیدا کند، با آن عقل مفارق که مخزن صورت‌های عقلی است سنخیت بیشتری تحصیل کرده و آثار وجودیش شدیدتر و قوی‌تر می‌گردد

(همان، ج ۶، ص ۱۶۱)؛ تا آنجا که می‌تواند خود خلاق صور عقلیه گردد (همو، ۱۳۶۶، ص ۳۴۱). البته در کیفیت فیضان صورت‌های عقلی بر نفس، سه قول وجود دارد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۹۵-۲۹۶):

۱. به هنگام اتصال نفس به عقل فعال که واجد صور همه حقائق است، صورت‌های عقلی به میزان استعداد نفس بر او ترشح می‌کند.

۲. نور عقل فعال بر نفس اشراق پیدا می‌کند و از او بر عقل فعال می‌تابد. لذا نفس به قدر استعداد خود آنچه در عقل فعال است را می‌بیند؛ چنان‌که در مسأله ابصار بنا بر قول دانشمندان ریاضی شعاعی از بصر بر جسم صیقلی (مبصر) تابیده و به بیننده باز می‌گردد و او آنچه را مقابلش است می‌بیند.

۳. با اتحاد و فنای در عقل فعال نفس نیز آنچه را در عقل فعال هست دارا می‌شود. البته این اتحاد و فنا با وجود رابطی عقل فعال صورت می‌گیرد و محذوری در پی ندارد. از سوی دیگر، چون عقل فعال وحدت عددی ندارد بلکه وحدت حقه‌ای دارد که ظل وحدت حق تعالی است، لذا وجوه و درجات گوناگونی دارد و هر نفسی که به عقل بالفعل صیوروت می‌یابد، با وجهی از وجوه و درجه‌ای از درجات عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند (همو، ۱۳۷۲، ص ۹۸).

نکته شایان ذکر دیگر اینکه با توجه به آنچه در ویژگی‌های عالم عقل گفتیم - که در عالم عقل حجابی وجود ندارد و هر چیزی در همه چیز هست بلکه هر چیزی در عالم عقول همه چیز است و هر جزئی در آن - کل و هر کلی در آن جزء است. اتصال یا اتحاد به هر عقلی، اتصال یا اتحاد به همه عقول مفارق است: «الاتصال أو الاتحاد بكل عقل اتصال أو اتحاد بكل العقول المفارقة إذ كلها في كلها إذ لا حجاب في المفارقات» (همو، ۱۳۶۰، ص ۷۴۰). پیداست که به دلیل مشکک بودن خود عالم عقل و نیز گونه‌های مختلف استعداد و اصلا ن به عالم عقل، اتصال و اتحاد به کل عقول معنای خاصی می‌یابد، نه آنکه همه کسانی که به عالم عقل واصل می‌شوند در یک مستوای از معرفت و مقام واحد باشند.

۴-۴. وصول به عالم عقل در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی نیز اتحاد دو چیز با یکدیگر محال شمرده شده است؛ چنان‌که اجتماع مثلاًن نیز ممکن نیست (ر.ک به: فناری، ۱۳۷۴، ص ۹۹). با وجود این، در بیان برخی مقامات از جمله ارتباط نفس با عقل فعال و سایر عقول، از اتحاد آنها یاد شده است. اما باید توجه داشت که مقصود اهل معرفت از این اتحاد، همان امر محال نیست؛ چنان‌که خود متذکر آن شده‌اند.

محقق قونوی در ضمن پرسش‌هایی، از محضر خواجه طوسی پرسیده است که آیا برهانی بر

امتناع تدبیر نفس انسانی، در یک زمان نسبت به بدن‌ها و صورت‌های متعدد دلالت دارد؟ یا آنکه این امر نسبت به برخی نفوس به خاطر کمال مستفاد از علوم و اعمال در این دنیا رواست و لذا از مرتبه جزئیت خود ترقی نموده و به مرتبه کلیت صیوروت می‌یابد همچنان‌که در شأن عقل فعال ذکر شده است که با وجود تجردش عالم کون و فساد را با همه صورت‌هایش تدبیر می‌کند و کلی بودنش همچون جنس نسبت به ما تحت او از قبیل نفوس جزئیه و صورت‌های مزاجی طبیعی است با اینکه عقل فعال نسبت به مافوق خود مانند نوع نسبت به جنس یا همچون جزء نسبت به کل است؟

ما برخی از ارباب نفوس انسانی را یافتیم که مرتبه نفسش بالا رفته و با صیوروت به‌سوی عقل فعال ارتقاء یافته است. بلکه ترقی و اتحاد او به عقول مافوق عقل فعال نیز فزونی یافته؛ تا آنجاکه از همه عقول درگذشته و وصولش به حق تعالی از هر دو وجه، یعنی وجه ویژه سلسله ترتیب و وسائط و وجه خاص که در آن بین او و موجدش واسطه‌ای نیست متحقق شده است (قونوی و طوسی، ۱۹۹۵م، ص ۷۲-۷۳).

خواجه طوسی در پاسخ گفته است: اینکه نفس از مرتبه جزئیت خود ترقی نموده و به مرتبه کلیت صیوروت یابد، همچنان‌که در شأن عقل فعال ذکر شده، محال است؛ چراکه عالم در اجزاء اصلی اش مفروغ‌عنه و ثابت است و این اجزاء جزئیه آنها در عالم کون و فساد است که مشمول تغییرات و تأثیرات زمانی واقع می‌شود و ارتقاء نفوس کامله از مراتب جزئیه به سوی مراتب کلیه و عروج آنها تا مشاهده مبدأ نخستین امری است که برای نفوس در ذوات جزئیه آنها حاصل می‌شود و این امر به تغییر و تغیر در اصول عالم جسمانی و روحانی نمی‌انجامد (همان، ص ۱۱۸-۱۱۹).

فناری جهت دیگری از این استحاله را از خواجه طوسی چنین نقل کرده است که صیوروت نفس که تعلق به بدن جزئی دارد - در حال تعلقش - به کلیت محال است تا چه رسد به اتحاد با یک امر کلی (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۰).^۱

محقق قونوی این پاسخ را از وی نپذیرفته و خود با تبیین معراج تحلیل این صیوروت و اتحاد نفس با عقل فعال و سایر عقول کلی (حتی عقل اول) را تبیین کرده است (قونوی و طوسی، ۱۹۹۵ م، ص ۱۴۶-۱۴۷). نکته چشم‌گیر در تبیین محقق قونوی اینکه حقیقت انسان و سرّ او امری کلی است (کلی سعی) نه جزئی. چنان‌که این حقیقت کلی در مرورش بر عوالم گوناگون در قوس نزول احکام و قیودات هر یک از آن عوالم را به خود گرفته و مرکب و انباشته‌ای از قیودات شده و در نتیجه در هر مرتبه، جزئی و جزئی‌تر گشته تا به مستقر رحمی خود رسیده است و هم‌اکنون در قوس صعود و معراج تحلیل هر چه ارتقاء می‌یابد همان قیود تحصیل کرده در معراج ترکیب را تحلیل برده و از

^۱. «صیوروة النفس المتعلقة بالبدن الجزئی حال تعلقها کلیة محال فضلاً عن الاتحاد».

آنها منسلخ می‌گردد و مرحله به مرحله از جزئیت خارج گشته و به کلیت می‌رسد و در واقع اتحاد او با نفوس و عقول کلی یک چیز گشتن آنها نیست. بلکه انسلاخ او از قیود جزئی و در نتیجه ظهور کلیت اوست؛ چنان‌که در ابتدای معراج ترکیبش حقیقتی کلی بود.

فناری می‌گوید: گفته شده که محقق قونوی در اینجا (یعنی بر متن خود در رساله هادیه که از اتحاد نفوس با عقل فعال و... سخن گفته است)، حاشیه‌ای دارد که گویای آن است که مراد وی از اتحاد همان امر محال (صیورت دو ذات به یک ذات) نیست. بلکه مراد از آن، انسلاخ تعددهای عارض بر هر کلی به واسطه ظهور امری قوی‌تر از اوست، تا آنجا که به وحدت برگردد؛ چنان‌که در ابتدا واحد بوده است: «روی ان الشیخ قدس سره کتب ثمة حاشیة ناطقة بان لیس المراد بالاتحاد صیوررة الذاتین ذاتاً واحداً، فإنه محال، بل انسلاخ التعددات العارضة لكل کلي بظهور امر اقوی منه حتی يعود واحداً کما کان» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۰).^۱

«تعددهای عارض بر هر کلی»، یعنی همان احکام و قیوداتی که سرّ کلی انسان در مرور بر عوالم در معراج ترکیب به آنها متلبس شده است. حال در معراج تحلیل «به واسطه ظهور امری قوی‌تر از او» (مثلاً ظهور عقل فعال) از آن امر ضعیف‌تر و جزئی منسلخ و جدا شده و متلبس به آن امر قوی‌تر و کلی می‌شود. این امر ادامه می‌یابد، تا آنجا که کلیت اولیه خود را که قبل از تلبس به قیودات داشت بیابد. در واقع اتحاد نفس با عقل فعال به معنای ظهور امری کلی در نفس انسانی است که در نتیجه آن نفس از احکام جزئی قبلی منسلخ می‌گردد و آنگاه به این امر ظهور یافته متلبس می‌شود،^۲ نه آنکه در حقیقت اتحاد دو چیز بوده باشد. شاهد بر این سخن، همان تفاوتی است که میان انسان به مرتبه عقل اول رسیده و خود عقل اول گذاشته‌اند و قونوی آن را بلافاصله بعد از بیان اتحاد مذکور آورده است و آن اینکه انسان واصل به مرتبه عقل اول می‌تواند بین اخذ اتم از خدای تعالی به واسطه عقول و نفوس به موجب ویژگی حکم امکانش که از او باقی می‌ماند و ویژگی حکم و جوب هر فردی از افراد عقول و نفوس و بین اخذ از خدای تعالی بی هیچ واسطه‌ای به موجب حکم و جوب خود جمع کند. در حالی که عقل اول جامع این دو طریق در اخذ فیض نیست (قونوی و طوسی، ۱۹۹۵م، ص ۱۴۷؛ همچنین ر.ک به: فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۰).

^۱ این حاشیه که فناری از آن یاد کرده، در نسخه چاپ شده الرسالة الهادیة که در ضمن المراسلات آمده موجود نیست.

^۲ در مراتب پایین‌تر می‌توان این مثال را ذکر کرد که وقتی بر نطفه صورت مضغه بودن وارد می‌شود، این امر قوی‌تر باعث می‌شود نطفه صورت نطفه‌ای خود را از دست بدهد و به مضغه بودن متلبس گردد. لذا می‌توان رابطه نطفه و مضغه را رابطه اتحاد و یافنا خواند و گفت نطفه با مضغه متحد گشت و یا در آن فانی شد و این امر غیر از اتحاد محال است.

۵. صعوبت درک معنای وصول به عالم عقل

در پایان، نکته شایان ذکر اینکه «نیل به این مسأله و توفیق ادراک این مطالب مهم (یعنی اتحاد نفس به عقل فعال و استفاضه از آن) به قدری غامض است و نیاز به تصفیت ذهن و تهذیب خاطر و ریاضت‌های علمی و عملی دارد» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۳) که صدرالمتألهین از ابتهال و تضرع خود به درگاه باری تعالی برای فهم و کشف این مسأله و مانند آن خبر داده و پرده از عنایات حق تعالی به وی در کشف عالم عقل و اتصال به آن برداشته است. اگر این حرکت باطنی صدرالمتألهین به سوی حق تعالی و رفع حجاب‌ها از وی نبود و نبوغ و استعداد ویژه وی در تبیین فنی و علمی این مسائل وجود نمی‌داشت شاید درک این مسأله در همان حد حکمت مشاء و اشراق باقی می‌ماند:

«و قد کنا ابتهلنا إلیه بعقولنا و رفعنا إلیه أیدینا الباطنة لا أیدینا الدائرة فقط و بسطنا أنفسنا بین یدیه و تضرعنا إلیه طلبا لکشف هذه المسألة و أمثالها طلب ملتجی، ملجأ غیر متکاسل حتی أثار عقولنا بنوره الساطع و کشف عنا بعض الحجب و الموانع فرأینا العالم العقلي موجودا واحدا یتصل به جمیع الموجودات التي في هذا العالم و منه بدؤها و إلیه معادها و هو أصل المعقولات و کل الماهیات من غیر أن یتکثر و یتجزی و لا أن ینقص بفیضان شیء منه و لا أن یزداد باتصال شیء إلیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۹۶).

۶. نتیجه‌گیری (همگونی حکمت و عرفان در معنای وصول به عالم عقل)

با توجه به آنچه از سخنان اهل معرفت و حکمت متعالیه نقل کردیم، همگونی دو مشرب در قول به اتحاد نفس با عقول و نتیجه آن نمودار است. در حکمت متعالیه با تبیین حرکت جوهری نفس از عقل هیولانی تا اتحاد با عقل فعال و... نفس مرتبه به مرتبه صیوروت وجودی یافته و بسیط‌تر و بسیط‌تر می‌گردد؛ تا آنجاکه حقیقت بسیط او جامع همه مراحل مادون خودش می‌شود. در عرفان اسلامی نیز نفس بر اثر سیر و سلوک و تلبس به احوال متعاقب در معراج تحلیل پیوسته قیودات جزئی‌ساز خود را رها کرده و به سمت بساطت و کلیت پیشین خود پیش می‌رود؛ تا آنجاکه با همه نفوس و عقول متحد گشته و مظهریت خود از آنها را نمودار می‌سازد و سرانجام با وصول به مرتبه عقل اول و قلم اعلی در ارتباط مستقیم با حق سبحانه و تعالی قرار می‌گیرد و... .

به نظر می‌رسد ملامحسن فیض کاشانی نیز این دو دیدگاه را نزدیک و همگون دانسته و در تقریر این مسأله از هر دو سود جسته است:

«وجود نفوس کلیه انسانیه که مختص بکامل و خواص است، پیش از وجود اجساد است و در نفوس جزئیة ایشان استعداد آن هست که ترقی کنند از مرتبه جزئیة، و منسلخ شوند از صفات تقید عرضیه بحیثیتی که بکلیات خود عود کنند، و بانها متصل گردند و ذلک لان ذواتها الجزئیة من حیث جزئیتها محال أن تشاهد المبدأ الاول بل لا تشاهد کلیات حتی تصیر کلیة، ثم تزداد ترقیا باتصالها بالکلیات، طبقه بعد طبقه مستفیده من کل اتصال استعدادا وجودیا و نورا و بصیره الی أن ینتهی الی العقل الاول، فیستفیدون من الاتصال به، ما یستفیدون لمشاهدة المبدأ الاول كما هو شان العقل الاول» (فیض کاشانی، ۱۳۶۰ ق، ص ۶۸).

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
۲. _____ (۱۴۰۴ ق/ الف). الشفاء، «الالهيات». قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۳. _____ (۱۴۰۴ ق/ ب). الشفاء، «الطبيعات» (ج ۲). قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۴. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي.
۵. _____ (۱۳۶۴). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. چاپ دوم. تهران: نشر مرتضوى.
۶. ابن عربى، محيى الدين (بى تا). الفتوحات المكية (ج ۱، ۲، ۳). بيروت: دار صادر.
۷. _____ (۱۳۶۷ ق). مجموعة رسائل ابن عربي (ج ۱). بيروت: دار احياء التراث العربى.
۸. افلوطين (۱۴۱۳ ق). اثولوجيا، به تحقيق عبد الرحمن بدوى. قم: انتشارات بيدار.
۹. _____ (۱۹۹۷ م). تاسوعات افلوطين، تعريب دكتور فريد جبر و تصحيح جبرار جهامى و سميح دغيم. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۰. تركه اصفهانى، على بن محمد (۱۳۶۰). تمهيد القواعد. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش على.
۱۱. جندى، مؤيد الدين (۱۳۸۱). شرح فصوص الحكم. به تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. چاپ دوم. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۶). اتحاد عاقل به معقول. چاپ دوم. تهران: نشر حکمت.
۱۳. _____ (۱۳۸۱). هزار و يك كلمه. چاپ سوم. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
۱۴. حسن زاده كريم آباد، داود؛ معلمی، حسن (۱۳۹۶). «اصناف انوار تابان بر اخوان تجريد در اندیشه شيخ اشراق». انوار معرفت، ش ۱۲، ص ۷۷-۶۰.
۱۵. حسینی تهرانی، سيد محمد حسين (۱۴۲۸ ق). توحيد علمي و عيني. چاپ هفتم. مشهد: نشر علامه طباطبايى.
۱۶. سبزوارى، ملاهادى (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربوبية. چاپ دوم. مشهد: المركز الجامعى للنشر.
۱۷. _____ (۱۳۷۲). شرح دعاء الصباح. به تحقيق نجفقلی حبيبي. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. _____ (۱۳۶۹). شرح المنظومة (ج ۱). صححه و علق عليه حسن زاده آملی. تقديم و تحقيق مسعود طالبي. تهران: نشر ناب.
۱۹. سهروردی، يحيى بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شيخ اشراق. چاپ دوم. تهران:

- مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهین، «رساله اتحاد العاقل و المعقول». تهران: انتشارات حکمت.
۲۱. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۲. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. _____ (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۲ و ۳). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۴. صدرالدین قونوی، محمدبن اسحاق (۱۳۸۱ ش). اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. _____ (۱۳۸۱). آفاق معرفت، «تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی». به تصحیح نجفقلی حبیبی. قم: کتابسرای اشراق.
۲۶. _____ (۱۳۷۱). الفکوک. تهران: انتشارات مولی.
۲۷. _____ (۱۳۷۴). مفتاح الغیب. تهران: انتشارات مولی.
۲۸. _____ (۱۳۷۲). شرح الأربعین حدیثا. قم: انتشارات بیدار.
۲۹. صدرالدین قونوی، محمدبن اسحاق و خواجه نصیرالدین طوسی (۱۹۹۵ م). مراسلات بین صدر الدین القونوی و نصیرالدین الطوسی. به تحقیق کودرون شوبرت. بیروت: نشر فرانتس شتاينر شتوتگارت.
۳۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سمت.
۳۱. فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۹). مشارق الدراری (شرح تانیة ابن فارض). چاپ دوم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. _____ (۱۴۲۸ ق). منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن الفارض. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. فاری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴). مصباح الأنس. تهران: انتشارات مولی.
۳۴. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۶۰ ق). کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة و المعرفة. به تصحیح و تعلیق عزیزالله عطاردی. چاپ دوم. تهران: انتشارات فراهانی.
۳۵. قاضی سعید قمی، محمدبن محمد مفید (۱۳۸۱). الاربعینات لکشف انوار القدسیات. تهران: نشر میراث مکتوب.

۳۶. قمشای، آقا محمدرضا (۱۳۷۸). مجموعه آثار حکیم صهبدا. اصفهان: نشر کانون پژوهش.
۳۷. قیصری، داودبن محمود (۱۳۸۱). رسائل قیصری، «رساله اساس الوجدانية». چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۸. _____ (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۹. کاشانی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۹). لطائف الأعلام فی اشارات اهل الإلهام. به تصحیح مجید هادی‌زاده. تهران: نشر میراث مکتوب.
۴۰. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۰ ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس. قم: پاسدار اسلام.
۴۱. یزدان‌پناه، سید ید الله (۱۳۸۹). حکمت اشراق، «گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی». به تحقیق مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.