



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.219-235	
Online ISSN: 2538-4171	Print ISSN: 2008-9112	
Receive Date: 16-12-2022	Revise Date: 17-06-2023	Accept Date: 18-06-2023
DOI: 10.22067/epk.2023.79447.1195	Article type: Original	

A Comparative Study of Commonalities between God in Islamic Mysticism and the Light of Lights in the Illuminationist Philosophy

Maryam Atefi, PhD student of Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University of Ardabil

Dr. Faraj Behzad Vakil Abad (corresponding author), Associate professor, Islamic Azad University of Ardabil

Email: behzad.f.phd@gmail.com

Dr. Ali Ghafari, Associate professor, University of Mohaghegh Ardabili

Abstract

Comparing the intuitions and thoughts of Muslim mystics and Suhrawardī regarding the existence of God and the Light of lights and extracting the differences and commonalities of their views provide the ground for promoting their thoughts and also the optimal use of their works. This article, with a descriptive-analytical method, tries to prove the states of inclusive unity (*wāḥidiyya*) and exclusive unity (*ahadiyya*) in the essence of the Light of lights and argue for the ontological primacy of existence in the Illuminationist philosophy of Suhrawardī. Two questions are dealt with in this article. The first is whether, despite his lack of explication, the intuitive divine states of inclusive and exclusive unity of mystics' God can be ascribed to Suhrawardī's Light of lights, too. The second issue is whether according to Suhrawardī's implicit endorsement of the primacy of existence, the existence of Suhrawardī's God is the same as the existence of mystics' God, and according to his endorsement of the primacy of quiddity, they are not the same. The result is that Suhrawardī has implicitly accepts the mystic states of inclusive and exclusive unity of God and renders the existence of God and the Light of lights identical, not their quiddities.

Keywords: God, Light of lights, existence, quiddity, exclusive unity (*ahadiyya*), commonalities.





سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۲۳۵ - ۲۱۹	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۵	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۲۷
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2023.79447.1195

بررسی تطبیقی اشتراکات خدا در عرفان اسلامی و نورالأنوار در حکمة الإشراف

مریم عاطفی

دانشجوی رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اردبیل

دکتر فرج بهزاد وکیل آباد (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل

behzad.f.phd@gmail.com

(مرحوم) دکتر علی غفاری

دانشیار دانشگاه محقق اردبیلی، گروه ادیان و عرفان

چکیده

مقایسه شهودات و اندیشه‌های عرفای مسلمان و شیخ اشراق در باب وجود خدا و نورالأنوار و استخراج وجوه افتراق و اشتراک آن‌ها یکی از زمینه‌های مهم ترویج اندیشه‌های آنان و نیز زمینه‌سازی برای استفاده بهینه از آثار آن‌ها است؛ لذا، در این مقاله سعی شده است به اثبات مراتب احدیت و واحدیت در ذات نورالأنوار و اثبات اصالت وجود در حکمة الإشراف سهروردی به روش تحلیلی و توصیفی پرداخته شود. در این مقاله دو مسئله پیش روست: اول اینکه آیا مراتب شهودی احدیت و واحدیت خدا علاوه بر خدای عارفان در وجود نورالأنوار سهروردی نیز، هرچند همانند عرفاء به مراتب واحدیت و احدیت اشاره نکرده است، مشاهده می‌شود؟ مسئله دیگر اینکه آیا با توجه به دیدگاه اصالت وجودی سهروردی، وجود خدای عارفان با وجود خدای اشراق عین هم هستند و با توجه به دیدگاه اصالت ماهوی اش متقابل اند؟ نتیجه اینکه سهروردی در لابه‌لای کتب خویش به صورت نامحسوس، به احدیت و واحدیت مورد تأکید عرفاء اشاره کرده است و وجود خدا را با وجود نورالأنوار یکی می‌داند نه با ماهیت آن‌ها.

کلیدواژه‌ها: خدا، نورالأنوار، وجود، ماهیت، احدیت، اشتراکات.

مقدمه و طرح مسئله

تحلیل و بررسی اشتراکات دو ذات مقدس مسمی به خدا و نورالأنوار به لحاظ عرفانی و فلسفی، از موضوعات فلسفه دین است؛ لذا، این نوشتار با بررسی توصیفی - تحلیلی دو ذات مقدس، درصدد یافتن اشتراکات یا اختلافات میان وجود خدا و نورالأنوار است. ذات حقیقی وجود خدا، همان وجود محض است.

عرفاء و شیخ اشراق، حقیقت وجود را قدیم، ازلی و ابدی می‌دانند که الله، وجود حق تعالی را با تمام کمالات و صفاتش یکجا نشان می‌دهد. عرفای اسلامی خداوند را به لحاظ بطون، احدیت و به لحاظ ظهور، واحدیت می‌نامند؛^۱ اما شیخ اشراق، خدا را نورالأنوار معرفی می‌کند که با بررسی‌های تحلیلی، وجود نورالأنوار، عین وجود خدا در عرفان معرفی می‌شود. از سوی دیگر، همانند عرفاء به مراتب واحدیت و احدیت اشاره نکرده است؛ اما در لابه‌لای بحث‌های خود، نورالأنوار را به لحاظ نداشتن صفات (احدیت) و داشتن آن‌ها (واحدیت) بررسی کرده است.

تفسیر عرفانی از خدا

وجود خدا

ابن عربی خدا را حقیقتی ازلی و وجودی مطلق و واجب می‌داند که مبدأ وجود گذشته، حال و آینده است. در دیدگاه وی عالم فی نفسه خیالی و رؤیایی است که برای فهم حقیقتش باید تأویل کرد؛ اما وجود خدا، وجود حقیقی بوده و بی‌نیاز از دلیل است.^۲ این حقیقت وجودی در گوهر و ذات خویش، واحد بوده و قدیم، ازلی و ابدی است که تغییری در آن راه ندارد؛ گرچه آن صورت‌های وجودی، یعنی ممکنات که مظاهر او هستند، متغیر هستند. حال اگر به این حقیقت از حیث ذاتش نگاه کنی، گویی حق تعالی است و اگر از حیث اسماء و صفاتش به همان حقیقت بنگری، گویی که خلق یا عالم است.^۳ حق از جهت ظهور در مظاهر، خلق است و از جهت تنزیه، خلق نیست.^۴

اهل وحدت می‌گویند که از تو تا به خدای راه نیست، از جهت آنکه وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است و به غیر از خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد. اهل وحدت می‌گویند که آنچه

۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، ۲۷۷.

۲. ابن عربی، ۱۹۲۶، ۳۳.

۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ۲۸.

۴. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری: ۱۱).

نیست خود نیست و آنچه هست هستی خدای است تعالی و تقدس.^۱ در قرآن، خداوند موجودی یگانه، بی‌همتا، ازلی، ابدی و منزّه از هرگونه شائبه تشبیه و تمثیل و تجسد است. به عبارتی هیچ موجودی قادر به درک کنه ذات حق تعالی نیست؛ ولی انسان قادر است به خوبی او را بشناسد؛ زیرا از رگ گردن به انسان نزدیک است. انسان کامل به‌عنوان خلیفه الهی در زمین می‌تواند مظهر تجلی اسماء و صفات الهی و آینه حق باشد.^۲

خداوند که در عالم خارج از ذهن، وجودی بسیط و مطلق محض است، عرفاء در تحلیل شهودی خود، این وجود را دارای مراتبی همچون عماء، احدیت و واحدیت می‌دانند که اکنون به بررسی این مراتب پرداخته می‌شود.

تحلیل حضرات احدیت و واحدیت

در تحلیل این مراتب از دیدگاه عرفاء نخست باید به بررسی معنی تجلی پرداخته شود.

تجلی

«تجلی» در لغت به معنای آشکار شدن، وضوح، بروز و از نهان خارج شدن است.^۳ تجلی به دو نوع تجلی ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود: تجلی ذاتی که از آن به تجلی اول تعبیر می‌شود، تجلی ذات حق برای ذات است که از آن به ذات حضرت احدیت تعبیر می‌شود و وصف و نشانی از آن نیست. تجلی فعلی یا تجلی ثانی، عبارت است از آنچه با آن، اعیان ممکنات که شئون ذات حق هستند، برای ذات حق آشکار می‌شود. نزول وجود حق در مرتبه ممکنات به واسطه تجلی یا ظهور ثانوی است.^۴ ملاصدرا به تبعیت از عرفاء و با بیان استدلالی درمی‌یابد که خلقت جهان همان تجلی ذات حق است و تجلیات الهی نشانگر صفات متکثر حق بوده و موجودات فی حد ذاته از خود چیزی ندارند.

مرتبه هویت غیبیه

ذات حق تعالی دارای مراتبی است که در میان عرفاء به مراتب هویت غیبیه، احدیت و واحدیت ذات مشهور است. در عالم خارج از ذهن، ذات حق، واحد و کامل و بسیط مطلق است؛ اما در عالم شهود عرفانی، عارف مراتبی را برای این ذات در نظر می‌گیرد که نخستین مرتبه، مرتبه خفای مطلق و کوری است

۱. نسفی، مقصد اعلی، ۲۱۳.

۲. علم مهرجردی و شاکر، «رابطه خدا با انسان. تمثیل. تجسد یا تجلی؟»،

۳. ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ۱۵۰.

۴. ملاصدرا، الأسفار، ۳۵۷/۲.

و هیچ اسم و رسمی ندارد. آن مرتبه، مرتبه‌ای است که هیچ کس حتی پیامبر اسلام (ص) شناختی از آن ندارند. جایی که ایشان فرمودند: «ما عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ و ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ».^۱

در مقام ذات غیب‌الغیوبی اسمی نیست، چون صفتی نیست؛ صفتی نیست، چون اعتباری به همراه ذات صورت نگرفته است؛ زیرا ذات در آن مقام مطلق بوده و هیچ‌یک از تعینات و وجوه تخصیصات در آن اعتبار نشده است؛ لذا ذات از همه احکام و اسماء میرا خواهد بود.^۲ متون عرفانی، افزون بر نفی اسم و رسم از مقام غیب‌الغیوبی ذات، آن مقام را مرحله‌ای حکم‌ناپذیر نیز معرفی می‌کنند؛ یعنی هیچ حکم و معمولی را نمی‌پذیرد؛ برای مثال، صدرالدین قونوی (رحمه الله علیه) در نصوص می‌گوید: «إِعْلَمَنَّ أَنَّ الْحَقَّ مِنْ حَيْثُ إِطْلَاقِهِ الذَّاتِي لَا يَصِحُّ أَنْ يَحْكَمَ عَلَيْهِ بِحَكْمٍ».^۳

مرتبه غیب محض، عاری از هرگونه کثرت و نعت و اسم و رسم و حکم و نسبت بوده و شناخت‌ناپذیر است. از این مقام حتی تعبیری، جز از سنخ تعابیر سلبی، نمی‌توان کرد؛^۴ حتی اطلاق «وجود» برای ذات او نیز [فقط] برای تفهیم است.^۵

مرتبه احدیت

هویت غیبیه، اولین تجلی را برای خود انجام داده است که در اصطلاح به آن مقام، مقام احدیت ذات می‌گویند و اولین حضور حضرت حق برای خویش است که آن را «تجلی اول» و «حضرت احدیت» نامیده‌اند. در این مرتبه، اسماء و صفات به صورت جمع، نه به تفصیل، حضور دارند. این مرتبه نیز هیچ قیدی ندارد، جز قید بی‌قیدی و اطلاق؛ یعنی وجود، خودش را به صورت اطلاقی نشان می‌دهد که هیچ صفتی را ندارد. مرتبه احدیت نه اسم دارد نه وصف و به آن معرفت و ادراک تعلق نمی‌گیرد. منشأ این فرایند، حب ذات به شناخته شدن است: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف».^۶

مقام احدیت، حاصل ظهور و عرضه داشتن کمالات ذاتی حق برای خود به نحو حدیث نفس است که از آن به ظهور ذات للذات به نحو اجمالی تعبیر می‌شود و اولین تعینات آن، اسماء ذاتی در این مرتبه است که همان حضرت احدیت غیبیه است. «أَوَّلُ التَّعْيِينَاتِ هُوَ التَّعْيِينُ بِالْأَسْمَاءِ الذَّاتِيَّةِ فِي الْحَضْرَةِ الْاِحْدِيَّةِ

۱. مجلسی، ۱۳۸۶، ۲۳/۶۸.

۲. صدرالدین قونوی، رسالة النصوص، ۶.

۳. قونوی، رسالة النصوص، ۶.

۴. خمینی، ۱۳۷۶، ۲۳-۲۴.

۵. خمینی، ۱۳۷۵، ۱۲۰.

۶. ابن عربی، ۱۳۷۰، ۲۰۳/۱.

از نظر قیصری نیز جمیع اسماء و صفات، در مرتبه احدیت مستهلک هستند. به تعبیری، وی تجلیات وجودی نزولی در مرتبه احدیت را از هرگونه صفات عاری می‌داند. «فان الوجود فی مرتبه احدیته ینفی التعینات کلها فلا یبقی فیها صفة و لا موصوف و لا اسم و لا مسمى إلا الذات فقط».^۲

البته چنین نیست که در مرتبه احدیت، وجود خداوند خالی از صفت باشد؛ لکن وجود در این مقام که با صفات کمالی اش جمع‌الجمع‌اند، چنان شدید است که صفاتش دیده نمی‌شود؛ مانند نور خورشید که چنان قوی است که همه آن چیزی را که در آسمان وجود دارد، محو کرده است. برخلاف آنچه بسیاری از محققانی هم به امام خمینی نسبت می‌دهند که ایشان اعتقاد دارند مرتبه احدیت از کثرت اسمائی عاری نیست؛ بلکه جامع اسمای ذاتی است که در کسوت تعیین صفات ذاتی در «احدیت» یا «جمع‌الجمع» حادث شده‌اند.^۳

حضرت علی (ع) در بخشی از خطبه اول نهج‌البلاغه در این باره فرمودند: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انه غیر موصوف»، کامل گردیدن توحید به این است که تمام صفات الهی، اعم از صفات جلال و جمال، را از مرتبه هویت مطلقه و وجود مطلق بسیط حق تعالی نفی کنند؛ زیرا صفت غیر از موصوف است و موصوف غیر از صفت. پس کسی که خدا را به ضمیمه صفات بشناسد، توحید وی کامل نیست؛ زیرا خدا را به وحدت حقه حقیقه^۴ نشناخته است. منظور حضرت علی (ع) از عبارت فوق این است که انسان در مرتبه توحید و معرفت کامل نمی‌گردد، مگر زمانی که از صفات که خبر از آثار و افعال می‌دهد، چشم پوشیده و هدف و وجهه نظر خود را هویت مطلقه قرار دهد. در اقرار به کلمه توحید، جز (لا اله الا هو یا لا هو الا هو) نگویید و غیر از هویت محضه و وجود بحت بسیط چیزی در نظر نداشته باشد.^۵

مرتبه واحدیت (الله)

وجود در دومین تجلی، بار دیگر متجلی شده و خودش را با همه صفاتش نشان می‌دهد. مرتبه

۱. خمینی، ۱۴۰۶، ۳۰.

۲. قیصری، شرح القیصری علی فصوص الحکم، ۱۵؛ آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ۲۲۵.

۳. رحیمیان، امام خمینی و اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی، ۲۱۵/۱.

۴. واحد به وحدت حقه حقیقه به این معناست که ذات واحد، خود وحدت عینیه است؛ به طوری که وحدت بر واحد عارض نمی‌گردد. در این حالت، تعدد صفت و موصوف، اعتباری صرف است. عینیت مطرح‌شده در اینجا به معنای این است که تعیین خارجی شیء عین وحدت خارجی آن است. وحدت واجب‌الوجود و سایر وجودها صرف‌نظر از ماهیت آن‌ها (که وحدت در این واحدها عارض و زائد بر ذات آن‌هاست) چنین است (ملاصدرا، الأسفار، ۱۰۷/۶).

۵. امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۳۴۳/۱۵.

واحدیت که با اسم «الله» شناخته می‌شود، وجود حق تعالی را با تمام کمالات و صفاتش یکجا نشان می‌دهد؛ به گونه‌ای که گفته می‌شود: الله، جامع جمیع کمالات است. بنا بر آنکه میان اسماء و صفات و کمالات حق ترتب و وابستگی وجود دارد، مرتبه واحدیت نیز دارای مراتب مختلفی است که برخی فرع بر دیگری هستند. اسماء و صفات همه در عرض هم نیستند؛ بلکه مراتب آن‌ها متفاوت است. والاترین اسم، اسم جلاله «الله» است که جامع جمیع اسمای الهی است و بقیه اسماء متفرع بر آن هستند. صفات نیز که به اعتباری اسم‌اند، از چنین نموداری بهره می‌برند.^۱ از آنجاکه اسمای الهی خواهان ظهور هستند، از سوی ذات ناشناخته خداوندی و با ندای غیبی به خلیفه غیبی الهی فرمان داده می‌شود تا در قالب اسماء و صفات ظاهر شوند و بدین ترتیب آن‌ها را در لباس واژه و لفظ به ظهور درآورده و بدین ترتیب اولین مرحله جریان فیض آغاز شده و سپس، مراحل مختلف وجود به عرصه آمده‌اند.^۲ بنابراین، خدا در مقام احدیت از تمام موجودات عالم غنی بوده و با مخلوقات هیچ نسبتی ندارد؛^۳ اما در مرتبه واحدیت است که به یگانگی متجلی می‌شود و متعلق الوهیت، معرفت و طلب و افتقار قرار گرفته و اسماء و صفات از او منتزع می‌شوند.^۴

«الله» جامع همه حقایق و اعظم همه اسماء خدا

همه اسمای الهی، بلکه همه اسمائی که در عالم ماده دارای اثرند، در قوه اسم جامع الله موجودند؛ پس هنگامی که کسی یا الله می‌گوید به حالت گوینده این ندا و به اسم الهی که مختص همان حال است و آن اسم خاصی که این فرد به اسم یا الله ندا می‌زند، نگاه کن. اسم الله در جعل نخستین خود، به ذات حق تعالی وضع شده است که ملکوت همه چیز در ید قدرت اوست؛ به همین دلیل، اسم الله می‌تواند جایگزین همه اسماء در تسمیه ذات حق تعالی باشد.^۵ دیدگاه امام خمینی (ره) در خصوص جامعیت اسمای الهی چنین است که فقط اسم اعظم الله نیست که جامع همه کمالات ذات اقدس الهی است؛ بلکه هر اسمی نیز به نوبه خود جامع همه کمالات است. با این تفاوت که اسم اعظم همه کمالات را ظاهر می‌کند؛ ولی سایر اسماء به تناسب نقشی که در آفرینش ایفا می‌کنند کمالات خداوند را ظاهر و دیگر کمالات را در بطن خود نهان می‌دارند.^۶

۱. امام خمینی، ۱۴۰۶، اق، ۴۶.

۲. منصوری لاریجانی، سیری در اندیشه عرفانی امام خمینی، ۶۶.

۳. ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱/۱۰۴.

۴. کاشانی، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، ۷۰۳/۲.

۵. ابن عربی، بی تا، ۱۹۶/۴.

۶. خمینی، توحید از دیدگاه امام خمینی (س)، ۲۸۱.

مراتب احدیت، واحدیت و ربوبیت به لحاظ فلسفی

صدرالمتألهین مراتب وجود حق تعالی را به سه مرتبه لایشرط، بشرط شیء و به اعتبار ایصال به مظاهر اسماء، تقسیم بندی کرده است. مرتبه لایشرط یعنی هیچ اسم و صفتی با آن در نظر گرفته نشود؛ مرتبه بشرط شیء که تمام کمالات، اسماء و صفات حق تعالی در آن مرتبه نشان داده می شود و آن مرتبه واحدیت است. البته ملاصدرا به مرتبه دیگری تحت عنوان مرتبه ربوبیت قائل است که همان اعتبار ایصال به اعیان و حقایق اشیاء است.

وی می گوید: «اگر حقیقت وجود به شرط لا اخذ شود که چیزی با آن نباشد، نزد صوفیه به مرتبه احدیت معروف است و اگر به شرط شیء اخذ شود یا به شرط جمیع اشیای لازمه آن، کلی و جزئی، یعنی اسماء و صفات اخذ می شود که همان مرتبه الهیه است که نزد این طایفه، مرتبه واحدیه و مقام جمع نامیده می شود. این مرتبه به اعتبار ایصال به مظاهر اسماء که همان اعیان و حقایق هستند، مرتبه ربوبیت نامیده می شود».^۱

«یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره

بنور وجهه استنار کل شیء و عند نور وجهه سواه فیء»^۲

ای کسی که به جهت فرط نورانیتش مخفی است و همان جهت ظاهر و آشکارش، باطن و پنهان است؛ جهت ظهور در او عین [جهت] بطون است. به واسطه نور ذاتش، همه چیز منور می شود و دیگران در کنار نور ذاتش، مستتیر می شوند.

ذات پاک باری تعالی از شدت ظهور در خفا است. ذات حق تعالی که صرف الوجود و فعلیت محض است و هیچ نقصان عدم و قوه ای در آن راه ندارد، از نظر ظهور برای خودش عین ظهور است و هیچ جنبه بطون و خفایی در او نیست؛ اما از نظر ظهور برای انسان ها چنین نیست؛ چون او وجود نامحدود است و هیچ زمان و مکان و هیچ جایی از او خالی نیست. پس برای حواس و قوای ادراکی ما که محدودند، قابل ظهور نیست. ذات حق از شدت ظهور در خفاست. جهت ظهور و بطون در ذات حق یکی است. «هو الظاهر و الباطن»، این سخن بدین معنا نیست که جزئی از وجودش ظاهر و جزئی دیگر باطن باشد، او اساساً جزء ندارد؛ زیرا همه وجودش ظاهر و همه وجودش باطن است.^۳

خدا موجود بی قید است. توضیح مطلب اینکه موجودات بی شماری در عالم وجود دارند، مانند وجود

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۳۱۰/۲.

۲. سبزواری، شرح منظومه، ۳۵/۲.

۳. مطهری، ۱۳۸۰، ۱۴-۱۵.

درخت، وجود آسمان، وجود زمین و وجود انسان و وجود تمام مخلوقات... اینها موجودند نه معدوم؛ بلکه موجودات مقیدی هستند؛ بنابراین، اختلاف موجودات در ظاهر است و همگی در اصل وجود مشترک هستند. اگر به قیدها نگاه نکردیم و وجودی را که مشترک میان آنهاست، ملاحظه کنیم آن وجود خدا خواهد بود. به تعبیری، باید از ظاهر موجودات گذر کرد تا به عمق و باطن آنها که وجود است، رسید و این وجود همان خداست.

شیخ اشراق و فلسفه نوری وی

شهاب‌الدین یحیی بن حبیب بن امیرک السهروردی - فیلسوف قرن هفتم هجری قمری - پایه‌گذار حکمت اشراقی در ایران و وارث حکمت ایران باستان است. وی علاوه بر فلسفه مشاء با حکمت خسروانی و پهلوی نیز آشنایی کامل داشته و آنها را احیا کرده است؛ البته او حکمت اسلامی و ذوق و عرفان را نیز با آنها مزوج کرده و از آمیخته آنها، حکمت اشراق را بنا نهاده است.

همه تلاش وی این است که اثبات کند وجود مفهوم ذهنی است و فقط ماهیت اشیاء حتی نورالأنوار در عالم خارج از ذهن معتبر است و اصالت دارد. بنابراین، شیخ اشراق که مکتب فلسفی خود را براساس نور و ظهور بنا نهاده است و نور را دارای مراتب تشکیکی می‌داند، بالاترین مرتبه نور را نورالأنوار معرفی می‌کند. ظاهراً در حکمة الإشراق سخنی از مراتب شهودی ذات نورالأنوار همچون احدیت و واحدیت بیان نشده است؛ لکن در برخی از آثار سهروردی، ویژگی‌ها و صفات این ذات مقدس تحت عنوان غنی، نور، بسیط محض، حی و مدرک بررسی شده و در برخی دیگر، نورالأنوار بدون صفت ذکر شده است.

حقیقت نور در حکمة الإشراق

شیخ اشراق مفهوم نور را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌داند؛ همان‌گونه که خود می‌گوید: «ان كان فی الوجود ما لا يحتاج الی تعریفه و شرحه فهو الظاهر و لاشیء اظهر من النور فلا شیء اغنی من التعریف»^۱. شهرزوری هم در شرح خود از تعریف نور معتقد است که نور یا ظهور است یا امری عارض بر نور (هیئات نورانی). ظهور و نور، اموری مانند عقول و نفوس است. هیئات نورانی هم قائم به غیر هستند؛ چه قائم به امور مجرد و روحانی باشند چه قائم به امور جسمانی. وجود نیز اگر امر اعتباری باشد همان ذات ماهیت نورانی است که همان نور است و ظلمت هم، همان خفا و پنهانی است؛ اما اگر همین وجود، مقسم تمام موجودات اعم از نورانی و جسمانی و مثالی باشد، آن وجود ذاتاً واجب است که برتر است از اسم نور و

وجود. به این معنا که موجودات با خروج از ظلمت عدم به نور وجود ظاهر می‌شوند و به معنی دیگر، در عالم خارج از ذهن موجود می‌شوند. بنابراین، از این حیث، وجود کلاً نور است.^۱

نورالأنوار

حقیقت نور در حکمت اشراق و در قوس صعود به مرتبه‌ای ختم می‌شود که نورالأنوار و نور محض است و شدت نورانیتش همان کمالیت اوست؛ لایتناهی است و نقصی در او راه نیابد و اول و آخر ندارد؛ یعنی ازلی و ابدی است.^۲ همه انوار قائم بر ذات و عارض، برازخ و هیئات ظلمانی و نورانی به نوری منتهی می‌شوند که ورای او نور دیگری نیست که همان نورالأنوار است. اسامی دیگر نورالأنوار همان نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلی است که همان نور قهار و غنی مطلق است که ورای او نوری وجود ندارد.^۳

به اعتقاد شیخ اشراق، این نور، نور قائم بذاته و بسیط و مجردی است که همه کمالات انوار دیگر را دارا است و سایر انوار که به تشکیک نوری از همدیگر جدا شده‌اند به همین نور اعلی یعنی نورالأنوار نیازمند هستند.^۴

در حقیقت نورالأنوار، نور بسیط محضی است که هیچ فقر و نقصانی با او آمیخته نیست^۵ و مالک حقیقی و مطلق است که «لیس ذاته لشیء و له ذات کل شیء»^۶ و «انه الوجود و کل الوجود».^۷

اثبات توحید نورالأنوار از طریق غنای ذاتی

شیخ اشراق در بخشی از کتاب الواح العمادیة به اثبات وحدت واجب الوجود از طریق تفسیر آیات «وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ»^۸ و «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ»^۹ می‌پردازد و می‌نویسد: حق تعالی چیزی بر او واجب نشود بر سبیل الزام؛ و لکن چیزها بر او واجب شوند و غنی و بخشنده مطلق اوست. غنی مطلق آن است که ذات او و کمالات او بر دیگری موقوف نشوند. و چون دانستی که ممکنات مفتقراند به واجب الوجود، پس غنی مطلق جز واجب الوجود نیست.

۱. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۲۸۵.

۲. شهرزوری، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۰۱/۳.

۳. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۳۰۷.

۴. شهرزوری، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۲۳/۲.

۵. شهرزوری، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۲۷/۲.

۶. شهرزوری، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۵۵/۱.

۷. شهرزوری، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳۵/۱.

۸. الأنعام: ۱۳۳.

۹. محمد: ۳۸.

وی برای اثبات وحدت واجب الوجود که غنی مطلق است، می نویسد: دو غنی مطلق نشاید که باشد؛ زیرا که اگر در زیر قدرت او آمدی او را اولی تر بودی و چون در زیر قدرت او در نیابید او را اولی تر نباشد. پس او فقیر باشد و آنچه او را اولی تر است او را نیافت باشد. پس غنی مطلق یکی است و آنچه به جز او است همه درویش اند.^۱

یا در الواح عمادی، آرای خود را در باب وجود یک واجب الوجود و صفات او به شرح زیر خلاصه می کند: و چون واجب الوجودی دیگر نیست، پس او همتا ندارد. و چون مانعی نیست که با قدرت و قوت او برابر باشد، پس ضدی ندارد و هر حول و قدرتی که هست از او مستفاد است. او حق است؛ یعنی اینکه به ذات خود موجود است و هر چیزی که به جز ذات اوست باطل است؛ زیرا در ذات خود استحقاق وجود ندارد، پس حقیقت ایشان از حق اول است نه از بهر ذات خود.^۲

احدیت و واحدیت نورالأنوار

برخلاف برخی از شارحان حکمة الإشراف که معتقدند سهروردی به وجود هیچ صفتی اعم از نورانی یا ظلمانی در ذات نورالأنوار قائل نبوده است: «ولا يلحق نورالأنوار هیئته ما نوریه کانت او ظلمانیه، و لا یمکن له صفة بوجه من الوجوه».^۳ قطب الدین شیرازی درباره این عبارت می نویسد که سهروردی نورالأنوار را دارای صفات حقیقی، اضافی و سلبی می داند. وی صفات حقیقی نورالأنوار را زائد بر ذات نمی داند و هر جا سخن از زیادت به میان آمده، زیادت صفات اضافی و سلبی را لحاظ کرده است.^۴ شهرزوری در شرح حکمة الإشراف درباره وجود صفت در نورالأنوار، آن را نه دارای صفات نورانی می داند نه دارای صفت ظلمانی؛ زیرا اگر دارای صفت باشد این صفت هم اگر واجب باشد محال است چون وجود دو واجب در عالم وجود ندارد و اگر ممکن باشد به محل و علت نیازمند است. محل او ذات نورالأنوار خواهد بود و در این حالت، خداوند هم فاعل صفت خواهد بود هم قابل آن؛ که هر دو محال است. وی در این باره می گوید: «فی ان الواجب لذاته، لیس له هیئته و لا صفة متقرره فی ذاته. اذ لو جائز وجودها فاما ان تکون واجبه او ممکنه؛ لا جائز ان تکون واجبه لوجهین: الاول: ما عرفت ان لا واجبان فی الوجود؛ و الثانی: ان جمیع الصفات ممکنه فی ذاتها مفتقره الی محلها و کل ممکن لابد له من عله، فیکون نورالأنوار، قابلا لتلك الصفات و فاعلا لها».^۵

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۷۴/۴-۷۵.

۲. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۴۱/۳.

۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۲۳/۲.

۴. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراف، ۳۰۹-۳۱۰.

۵. شهرزوری، شرح حکمة الإشراف، ۳۲۲.

اما در قسمت دیگر به عینیت ذات نورالأنوار با صفاتش می‌پردازد؛ به گونه‌ای که صفات واجب‌تعالی عین اوست و برخلاف دیدگاه قطب‌الدین، اضافه یا زائد بر ذات او نیستند. وی در این باره می‌گوید: «فالنورالأنوار یلزم ان یکون حیاته و علمه بذاته لا یزید علی ذاته بل هو نفس ذاته»^۱.

نتیجه‌ای که نویسنده مقاله از این نوع سخنان می‌گیرد چنین است: جایی که شیخ اشراق نورالأنوار را بدون هیچ نوع هیئت و صفتی، اعم از نورانی و ظلمانی، معرفی می‌کند به بعد احدیت نورالأنوار اشاره دارد و در جاهایی دیگر، که صفاتی همچون غنی یا فاعل غالب و موجد و رازق و بخشندگی و... را برای نورالأنوار اثبات می‌کند^۲ به مرتبه واحدیت ذات خدا اشاره می‌کند؛ هرچند از الفاظ احدیت و واحدیت اشاره نکرده باشد. شیخ اشراق معتقد است که نورالأنوار با هر واسطه‌ای که باشد، فاعل غالب و ایجادکننده عالم است. وی نورالأنوار را دارای صفاتی همچون، قائم و غالب بر هر فیضی می‌داند که خلاق مطلق است؛ چه واسطه‌ای در میان باشد و چه نباشد. این صفات به مقام واحدیت نورالأنوار اشاره می‌کنند.

فاعلیت نورالأنوار

شیخ اشراق گاهی در نسبت دادن فعل به نورالأنوار تسامح می‌کند و به طور مجازی به غیر نورالأنوار نیز نسبت می‌دهد.^۳ همچنین، از آنجاکه شیخ اشراق نورالأنوار را نزدیک‌ترین چیز به اشیاء می‌داند، فاعل قریب در اشیاء را که سزاوار تأثیر باشد نورالأنوار معرفی می‌کند؛ همان‌گونه که می‌گوید: «اذا کان هو أقرب، کان هو اولی بالتأثیر فی کل ذات و کمالها»^۴.

در موجودات عالم، نوعی ثنویت یا ترکیب یافت می‌شود که منشاء آن چیزی غیر از دو حیثیت وجود و ماهیت نیست. صدرالمتألهین شیرازی از جمله کسانی است که به اصالت وجود و اعتباری (محصول ذهن) بودن ماهیت قائل است؛ اما ظاهراً سهروردی به اصالت ماهیت قائل شده است.

دیدگاه ماهوی شیخ اشراق درباره نورالأنوار

از آنجایی که «کل ممکن زوج ترکیبی من الماهیه و الوجود»، سهروردی در برخی از آثار خود وجود را در مقابل ماهیت، امری اعتباری دانسته است. وی برخلاف مشائیان معتقد است که وجود یک مفهوم صرف است و هیچ واقعیت یا تجلی خارجی ندارد.^۵

یا در مقاومات می‌گوید که وجود بر امور مختلف حمل می‌شود و چیزی که بر امور مختلف حمل

۱. سهروردی، شرح حکمة الاشراق، ۳۲۳.

۲. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۷۴/۴-۷۵.

۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۷۰/۲.

۴. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۵۳/۲.

۵. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴۶/۳.

شود عین هیچ‌یک از این امور نخواهد بود؛ به این ترتیب، وجود یک وصف اعتباری است که زائد بر امور است.^۱ در اینجا این پرسش مطرح می‌شود عقیده سهروردی درباره وجود چیست؟ این فیلسوف اشراقی در برخی از آثار خود، نفس ناطقه و مافوق آن را وجود محض و انیت صرف به شمار آورده و مراتب نقص و کمال را نیز در میان آن‌ها جاری کرده است. در دیدگاه صدرالمتألهین منظور شیخ از اعتباری بودن، مفهوم عام بدیهی آن است؛ زیرا نظر سهروردی درباره اعتباری بودن وجود، مباحثه او و مشائیان است. در حقیقت، او ادله مشائیان را درباره اثبات اصالت وجود مخدوش می‌داند؛ وگرنه خود شیخ به اصالت وجود قائل است.^۲

دلایل اصالت وجودی شیخ اشراق

شیخ اشراق در برخی از کتب خویش همچون فلاسفه اصالت وجودی، نور را وجود محض بسیط می‌داند. او اصطلاح نور را به معنای وجود مشکک صدرایی به کار برده است. منظور از این نور همان ماهیتی نیست که ملاصدرا به عنوان چیستی یک شیء به کار می‌برده است. منظور ملاصدرا این است که موجود اصیل وجود است و ماهیت مفهوم منتج ذهنی است.

آنچه ملاصدرا وجود نخستین یا مشکک می‌داند سهروردی برای آن نور را به کار برده است. این نور همان ماهیتی نیست که ملاصدرا آن را فهمیده است؛ یعنی این برای سهروردی مفهوم ذهنی و منتج نیست؛ بلکه حقیقت وجود اشیاء خارجی است و به شدت و اولویت و شرافت و کمال توصیف می‌شود.^۳ به معنی دیگر، نور حکمة الإشراق همان وجود حکمت متعالیه صدرایی است. سهروردی ایجادکننده انوار و عطاکننده نور و وجود به برازخ را نوری که مدرک بالذات است می‌داند. «أن موجد البرازخ مدرک لذاته. فلما كان واهب جميع البرازخ نورها و وجودها نوراً مجرداً، فهو مدرک لذاته، لانه نور لنفسه».^۴

وی نور و وجود را کنار هم قرار می‌دهد؛ یعنی واهب النور را همان واهب الوجود می‌داند. به تعبیری، همان‌گونه که نور باعث ظهور اشیاء می‌شود، باعث موجود شدن و به وجود آمدن آن‌ها نیز است. به نظر می‌رسد در کنار هم آمدن نور و وجود نشان‌دهنده این موضوع است که نور و وجود در دیدگاه شیخ اشراق مساوق هم هستند؛ یعنی مصداق نور و وجود عین هم بوده و حیثیت صدق‌شان همانند هم هستند. عبارت سهروردی در این باره چنین است: «... فاذن ان كان في الوجود واجب الوجود فليس له ماهية

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۶۸/۱.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ۴۱۱/۱.

۳. ضیائی، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ۱۶۳-۱۶۴.

۴. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۲۱/۲.

وراء الوجود بحيث يفصلها الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شىء اصلا.....
لانه كله الوجود و كل الوجود زف الوجود الذى لا اتم منه»^۱.

دلیل دیگر اینکه: شیخ اشراق درباره نور اقرب صادره از نورالانوار نیز چنین بحث می‌کند که آنچه از نورالانوار غنی به نور اقرب صادر می‌شود، وجود نور است که از طریق صدور وجود عینی، نور اقرب را موجود می‌کند. «فالنور الأقرب فقیر فی نفسه غنی بالأول و وجود نور من نور الأنوار لیس بأن ینفصل منه شیء فقد علمت أن الانفصال و الاتصال من خواص الاجرام و تعالی نورالأنوار عن ذلك»^۲.

دلیل دیگر: همچنین، در همین کتاب نورالانوار را نه تنها علت وجود تمام موجودات می‌داند؛ بلکه علت بقاء و ثبات آن‌ها نیز می‌داند. «نورالأنوار علت وجود جميع الموجودات و علت ثباتها»^۳.

یا در اواخر کتاب حکمة الإشراق می‌گوید: والحمد لله المشكور المعبود، فیاض الوجود، واهب الوجود... الخ.^۴ شکر و سپاس تنها مخصوص خداوندی است که مشكور، معبود، فیاض جود و عطاکننده وجود است. اگر مقصود شیخ اشراق از وجود، امری ذهنی و اعتباری باشد، در این صورت باید خداوند را معطی امور ذهنی دانست؛ درحالی که خداوند معطی تمام موجودات عینی است.

ملاصدراى شیرازی نیز به این امر اذعان کرده و گفته است: هرچه در باب وجود گفته شده است یا می‌گویند درباره نور هم گفته می‌شود... وجود و نور حقیقتی واحدند و در احکامی نظیر بساطت و بی‌نیازی از تعریف و تشکیک... یکسان هستند.^۵

آنچه برای سهروردی اهمیت دارد این است که خداوند در واقع و نفس‌الامر موجود است و هستی صرف به شمار می‌آید. با توجه به آنچه تاکنون بحث شد به آسانی می‌توان گفت سهروردی به هستی صرف، سخت باور داشته و هر چیز دیگری را در حریم هستی، زائد و بیگانه به شمار آورده است.

نظریه سهروردی مبنی بر مجعول بودن ماهیات و اعتباری بودن وجود در شرایط خاص اجتماعی بیان شده است که در آن شرایط فکری و فرهنگی قول به مجعول بودن وجود به معنای بی‌نیازی ماهیات از جاعل و خالق بوده است. اگر سهروردی در شرایط دیگری غیر از شرایط زمان خود می‌زیست از قول و اعتقاد به جعل وجود (اصالت وجود) امتناع نمی‌ورزید.^۶

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳۵/۱.

۲. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۲۸/۲.

۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۸۶/۲.

۴. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲۶۰/۲.

۵. ملاصدرا، الأسفار، ۴/۲.

۶. ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ۶۵۹-۶۵۵.

همه دلایل فوق نشان می‌دهند که منظور سهروردی از وجود همان وجود عینی و منشأ اثری است که عرفاء نیز در نظر دارند، نه مفهوم ذهنی و اعتباری. به تعبیری، نورالأنوار همان وجودی است که به علت سنخیت میان علت و معلول، خودش همان وجود محضی است که واهب‌الوجود و آفریننده موجودات فقط اوست. پس منظور از نورالأنوار همان وجود است؛ وجودی که پدیدآورنده موجودات دیگر اعم از انوار و برازخ است؛ وجود خدا در عرفان و نورالأنوار در حکمة الإشراف عین هم و با صفات و ویژگی‌های همانند هستند. در حقیقت یک خدا است با اسامی متفاوت.

لکن دیدگاه نگارنده مقاله درباره جوهر ماهوی بودن نورالأنوار این است که اینجا بازی با الفاظ بیشتر از حقیقت خود را نمایان می‌کند. به تعبیر سهروردی، نباید عبارات ما را به بازی بگیرد. او می‌گوید که در قیامت از هر هزار نفری که مبعوث می‌شوند نه صد و نود و نه نفر آنان کشته‌شدگان عبارات هستند. این عده از معانی غافل شده و میانی را تباه ساخته‌اند.^۱

نتیجه

همان‌گونه که دیده شد «خدا» وجود محضی است که خالق موجودات و منشأ اثر در کل عالم بوده و صفاتش عین ذات او است. جایی که شیخ اشراق نورالأنوار را بدون هیچ نوع هیئت و صفتی، اعم از نورانی و ظلمانی، معرفی می‌کند به بُعد احدیت نورالأنوار اشاره دارد و در جایی که خدا را دارای صفاتی همچون غنی یا فاعل غالب و موجد و رازق و بخشنده و... می‌داند به مرتبه واحدیت ذات خدا اشاره می‌کند؛ هرچند از الفاظ احدیت و واحدیت استفاده نکرده است. بنابراین، پس از تحقیق و بررسی‌های انجام‌شده، مقام واحدیت و مقام احدیت در نورالأنوار هم اثبات می‌شوند. سهروردی از این دو لفظ استفاده نکرده است؛ ولی با بیان عدم وجود صفات در نورالأنوار در قسمتی از حکمة الإشراف به مقام احدیت پی برده می‌شود و با اثبات وجود صفات در او در قسمتی دیگر از حکمة الإشراف و عینیت صفات با ذات نورالأنوار، مقام واحدیتی که عرفاء به آن اذعان دارند در نورالأنوار نیز اثبات می‌شود. همچنین، با اثبات اصالت وجود در حکمة الإشراف و عدم اعتباریت آن به عین هم بودن خدای عارفان با نورالأنوار سهروردی پی برده می‌شود.

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. ج ۵، تهران: حکمت، ۱۳۷۹.
ابن عربی، محی‌الدین اکبر. فصوص الحکم. تصحیح و ترجمه: خواجوی محمد. تهران: مولا، ۱۳۸۶.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۰.
اکبری، رضا. «دیدگاه سهروردی در نفی تحقق عینی وجود و کاربست آن در قاعده «الحق ماهیته اینته»»، متافیزیک
۳، ش. ۱۱ و ۱۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۰): ۳۳-۴۸.

امین، نصرت‌بیگم. تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. ج ۱، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

خمینی، روح‌الله. توحید از دیدگاه امام خمینی (س). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.
رحیمیان، سعید. «اسماء الهی در جهان‌نگری عرفانی امام خمینی» در امام خمینی و اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی
(مقالات عرفانی). ج ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،
۱۳۸۳.

سبزواری، ملاهادی. شرح منظومه. تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.
سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات (شامل الواح عمادی و بستان القلوب). تصحیح و مقدمه: سیدحسین
نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات (شامل الواح عمادی و بستان القلوب). تصحیح و مقدمه: سیدحسین
نصر. تهران: انستیتوی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۹۹۳ م.

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات (شامل کتاب حکمة الاشراق، رساله فی اعتقاد الحکما و قصه الغربه
الغریبه). تصحیح: هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
شهرزوری، شمس‌الدین محمد. شرح حکمة الاشراق. تصحیح و تحقیق: حسین ضیائی تربتی. تهران: پژوهشگاه
علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق. رساله النصوص. تصحیح و تعلیق: حامد ناجی اصفهانی. قم: آیت اشراق،
۱۳۹۰.

ضیائی، حسین. معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی. ترجمه: سیما نوربخش. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز،
۱۳۸۴.

علم مهرجردی، نسرین و محمدکاظم شاکر. «رابطه خدا با انسان. تمثیل. تجسد یا تجلی؟». انسان پژوهی، ش ۲۸
(پاییز و زمستان ۱۳۹۱): ۵-۳۰.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود. شرح حکمة الاشراق. به اهتمام: مهدی محقق مهدی و عبدالله نورابی.
تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

قیصری، داود بن محمود. شرح فصوص الحکم. تحقیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی. ج ۱، تهران: شرکت انتشارات
علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

قیصری، داود بن محمود. شرح القیصری علی فصوص الحکم. قم: بیدار، ۱۳۶۳.

کاشانی، عبدالرزاق. لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام. ج ۱، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۶ق.
مجلسی، محمدباقر. بحار الأنوار لدرر الاخبار الاثمه. تهران: دار الکتب الاسلامیه. ۱۳۱۵ق.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (الأسفار). بیروت: دار التراث العربی،
۱۹۸۱.

منصوری لاریجانی، اسماعیل. سیری در اندیشه عرفانی امام خمینی. تهران: نشر آیه. ۱۳۷۷.
نسفی، عزیزالدین. مقصد اعلی. تهران: نشر گنجینه، بی تا.

