



سال ۱۱ / شماره ۲۰ / بهار و تابستان ۱۳۹۶

عقل فعال و طباع تام در حکمت اشراق و اندیشه شیعی*

طاهره کمالی زاده**

دانشیار گروه فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)

فاطمه اصغری

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه زنجان

چکیده

عقل فعال در فلسفه اسلامی، عقل دهم از سلسله عقول دهگانه مشائی است که فعلیت عقل بالقوه انسانی در سایه اتحاد یا اتصال به عقل فعال تحقق می‌یابد. این حقیقت عقلانی در حکمت اشراق نقش وسیعتر و جذابتری را ایفا می‌کند. این پژوهش بر طبق سنت روش‌شناسی مطالعات تطبیقی به تحلیل و تطبیق آراء اشراقی سهروردی و اندیشه شیعی می‌پردازد.

یافته‌ها: ۱- عقل فعال در حکمت اشراق، حقیقت ثابت ولی ذومراتب است که در نخستین تجلی نور اقرب و عقل اول است (هم‌رتبه با جبرئیل به عنوان فرشته مقرب)؛ سپس در رب النوع انسان و در نهایت به عنوان طباع تام و من آسمانی هریک از افراد انسانی به ظهور می‌رسد.

۲- عقل فعال در حکمت شیعی به عنوان «نور محمدی» که باطن نبوت و حقیقت «ولایت» است در حقیقت ائمه دوازده‌گانه شیعی تجلی می‌یابد و امام به عنوان «طباع تام» و «رب النوع» مؤمنان در سر و چهر در تمام قرون و اعصار در کنار ایشان به عنوان مدبر و مرشد حضور دارد.

واژگان کلیدی: عقل فعال، طباع تام، حکمت اشراق، تشیع، نور محمدی، امام، مؤمنان.

* تاریخ وصول: ۹۵/۰۲/۱۳ تأیید نهایی: ۹۶/۰۲/۲۶

** E-mail: tkamali85@yahoo.com

مقدمه

عقل فعال در فلسفه اسلامی از جایگاه خاص و ویژه‌ای برخوردار است. این عقل در معرفت-شناسی، جهان‌شناسی و الهیات نقش مهمی ایفاء می‌کند و واجد کارکردهای متعدد و مختلف است، که این امر حاکی از ارتباط حقیقی و وثیق و عمیق بین اجزاء و مراتب نظام فلسفه اسلامی است.

این نقش در حکمت اشراق، بویژه در ارتباط با حیات انسانی وسیعتر و نزدیکتر بنظر می‌رسد. شاید بتوان گفت حقیقت جوهری عقل فعال در حکمت اشراق، حقیقت ثابت ولی ذو مراتب است که در اولین و بالاترین مرتبه در سلسله نزولی عقول و انوار قاهره طولی در نور اقرب و عقل اول تجلی نموده (که هم رتبه با جبرئیل به عنوان فرشته مقرب) است؛ سپس در سلسله عقول عرضی در رب‌النوع انسان تجلی می‌کند و در مرتبه سوم و نهایی به عنوان طباع تام و من آسمانی هر یک از افراد انسانی به ظهور می‌رسد.

در اندیشه شیعی نیز بیانگر رابطه امام با هر یک از مؤمنان است. پژوهش حاضر جهت بررسی نقش و جایگاه عقل فعال در حکمت اشراق و انطباق آن با طباع تام در اندیشه هرمتی به بررسی این دو حقیقت جوهری در حکمت اشراق و تفکر شیعی می‌پردازد.

پیشینه تاریخی بحث

خاستگاه فلسفه مشائی را یونان دانسته‌اند. در تاریخ فرهنگ یونان، عقل کلی به عنوان «لوگوس» و «نوس» نخستین بار توسط هراکلیتوس و آناکساگوراس مطرح شد و در تاریخ فلسفه یونان گرایش عام در مورد طبیعت و این عقل کل در پیوند با انسان سمت و سو یافت (گاتری، ج ۵ ص ۴۵ و ج ۸، ص ۲۵، گمبرتس، ج ۱ ص ۹۵-۹۶).

در فلسفه ارسطو عقل در جایگاه و نقش‌های متعدد ظاهر شده است - در متافیزیک، جهان‌شناسی، علم‌النفس و معرفت‌شناسی - ارسطو در کتاب لامبدا، ضمن بیان ویژگی خاص عقل الهی که فعلیت محض است و به عبارت وی دارندگی است، به عقل بالقوه که در سایه تعقل و اندیشیدن بالفعل می‌شود نیز اشاره دارد (متافیزیک، ۱۰۷۴ب، ۱۵ و ۱۰۷۴ب ۳۶-۱۹). اما اگرچه به دو عقل بالفعل (الهی) و بالقوه می‌پردازد، اما سخنی از عقل فعال به میان نمی‌آورد. در هر حال اصطلاح عقل فعال را برای نخستین بار اسکندر به کار برده است (کاپلستون، ۴۴۶/۱) اسکندر اذعان می‌کند وجود یک عقل فاعل که عقل هیولانی بالقوه را بسوی فعلیت سوق دهد

ضروری است. این عقل بالفعل طبق نظر ارسطو موجود الهی است و به تنهایی یا به معاونت و مدد حرکات افلاک، موجِد موجودات تحت فلک قمر است؛ عقل بالقوه را نیز او ایجاد و تدبیر می‌کند (اسکندر، ۱۹۵۶، صص ۳۹-۴۴).

در جهان‌شناسی فلسفه اسلامی که مبتنی بر نظریه فیض و قائل به سلسله عقول دهگانه است، آخرین عقل از این سلسله «واهب الصور» و «عقل فعال» نامیده شده است.^۱ در معرفت-شناسی نیز عقل فعال به عنوان عامل رئیسی در معرفت انسانی مطرح می‌شود و کمال نفس ناطقه و فعلیت وی و به عبارتی سعادت غایی با اتحاد/اتصال بین انسان و عقل فعال حاصل می‌شود (فارابی، ۱۹۳۸، ص ۱۵).

بنابراین عقل فعال هم منبع و مصدر معانی است که از عالم بالا به ما افزوده می‌شود و هم علت فاعلی مستقیم جهانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. و این ملازم ارتباط و ثیق جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی در منظومه فکری حکمای مسلمان است. پژوهش حاضر نیز جایگاه و نقش و کارکرد عقل فعال را در معنایی وسیعتر و نزدیکتر به حیات انسانی در حکمت اشراقی و تفکر شیعی بررسی می‌نماید.

عقل فعال در حکمت اشراق

حکمت اشراق مبتنی بر «قاعده مشرقیه نور و ظلمت» است. در این حکمت، نور امری ظاهر و عین ظهور، بی نیاز از تعریف و امری بدیهی است. لذا سهروردی، حکمت نور محور اشراقی خود را «علم الانوار» (سهروردی، ۱۳۸۱، ج ۲، حکمه الاشراق، ص ۱۰) و «فقه الانوار» نامیده است (همان، ج ۱، مطارحات، ص ۵۰۵) و حکمت ایرانیان باستان را که قصد احیاء آن دارد «حکمت نوریه شریفه» می‌نامد (همان، ج ۴، کلمه التصوف، ص ۱۲۸).

در حکمت نوری اشراقی «نور و ظلمت» به تناسب دارای کاربردها و معانی متعدد و متنوعی است، نور تعبیری از عالم مجردات و ظلمت حاکی از جهان مادی و محسوس است. با توجه به این معنا قطب الدین شیرازی دو حوزه نور و ظلمت را با دو عالمی که در آئین زرتشت از آنها به «مینو» (Menok) و «گیتی» (Getik) تعبیر می‌کند منطبق می‌داند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۷۳).

بنابراین طبق نظر سهروردی دو حوزه نور و ظلمت، یکی قلمرو انوار/عقول (انوار قاهره طولی و انوار قاهره عرضی/ارباب انواع و انوار مدبر (نفوس)) و دیگری حوزه اجرام و اجسام مادی و اعراض است.

در تفکر توحید-محور اسلامی که مبدأ آفرینش حقیقت واحد و بسیط است، صدور کثرت در جهان آفرینش از مبدائی واحد مسئله‌ای مهم و محوری جهان‌شناسی محسوب می‌شود. کثرت موجودات، در جهان‌شناسی مشائی طبق نظریه فیض، تبیین می‌شود اما سهروردی بر اساس فرایند دو گانه مشاهده و اشراق در نظام انوار قاعده اشراقی تضائف انوار را (جایگزین نظریه فیض) در تبیین کثرت عالم به ویژه مبادی آن ارائه می‌دهد که تحولی عظیم را در حکمت اسلامی به ارمغان آورده است.

طبق این قاعده سلسله‌ای از انوار قاهره طولی تا شمار زیادی که دقیقاً برای ما معلوم نیست، حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، حکمه/الاشراق، ص ۱۴۰).

برحسب قاعده «الواحد لا یصدر الا الواحد» تنها صدور یک معلول از نورالانوار ممکن است و چون نورالانوار نور محض و بسیط و واحد است، بدون واسطه ظلمت از آن صادر نمی‌شود؛ پس معلول اول صادر از او، نور مجرد واحد و به اصطلاح اشراقی، نور اول و نور اقرب بوده که در نزد برخی از فیهلویون «بهمن»^۲ نامیده می‌شود (همان، ج ۲، حکمه/الاشراق، ص ۱۲۵-۱۲۸).

انوار قاهره عرضی (رب النوعها)

در جهان‌شناسی اشراقی از ارتباط بین جهات مختلف انوار قاهره طولی، دسته‌ای دیگر از انوار صادر می‌شوند که در ارتباط دقیقتر و نزدیکتری با انواع مادی قرار می‌گیرند که انوار قاهره عرضی یا رب النوع نامیده می‌شوند. اثبات انوار قاهره عرضی (عقول عرضی) اشراقی که از سوی ریشه در عقاید حکمای ایران باستان دارد و از سویی دیگر منطبق با تعالیم اسلامی است در کنار انوار/عقول طولی، تبیین جایگاه عقل فعال اشراقی را دچار ابهامی رازآلود نموده است.

سهروردی این دسته از انوار را به دو روش استدلالی و کشفی (شهودی) اثبات می‌کند. از حیث نخست سه وجه ذکر می‌کند: از طریق قوه مدبره اجسام (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱، مطارحات، صص ۴۵۷-۴۵۹). از طریق ثبوت دائمی انواع (همان، ج ۲، حکمه/الاشراق، ص ۱۴۳) و براساس قاعده امکان اشرف (همان، ص ۱۵۴-۱۵۵).

سهروردی در کنار استدلال فلسفی برای اثبات وجود ارباب انواع، مشاهدات حکمای ایران و هند و یونان چون هرمس و افلاطون و کیخسرو را به عنوان برهان قاطع ذکر می‌کند (همان، ج ۲، حکمه/اشراق، ص ۱۶۲).

سهروردی تأکید می‌کند که اکثر اشارات انبیاء و اساطین حکمت به این مسأله است. افلاطون و قبل از او سقراط و قبل از ایشان هرمس و آغاثادیمون و انباذقلس به این مشاهده نائل آمده‌اند و خلسه ملک صدیق کیخسرو مبارک نیز بر آن واقع شده و آن را مشاهده کرده است. قاطبه حکمای هند و فارس نیز این امر را مشاهده نموده‌اند و همگی بر این مشاهدات متفق‌اند و بر این اساس هر یک از موجودات این عالم را دارای رب‌النوع و صاحب صنمی می‌دانند در عالم بالا (ملکوت). ملک و صاحب صنم آب را در ملکوت «خرداد» و صاحب صنم اشجار را «مرداد» و صاحب صنم آتش را «اردیبهشت» نامیده‌اند (همان، ج ۳، *بستان القلوب*، صص ۳۹۶-۳۹۹).

به این ترتیب در جهان‌شناسی اشراقی، برخلاف دیدگاه مشائیین که بعد از عقل دهم به عالم مادی منتهی می‌شود، بعد از عقول طولی بیشمار عقول عرضی بیشمار قرار دارند که هر کدام بنابر ویژگی خاص خود، ایجاد و تدبیر یک دسته از انواع موجودات عالم مادی را برعهده دارند و واجد جایگاه خاص و نقش کلیدی در جهان‌شناسی اشراقی‌اند.

بنابراین موجودی مینوی و مجرد از ماده و برخوردار از شناخت و خودآگاهی، برای هر یک از انواع وجود دارد که مدبر و محافظ نوع خود است و سهروردی متذکر می‌شود که همین موجود مینوی است که حکیمان ایران باستان با نام رب‌النوع از آن یاد کرده‌اند (همان، ج ۱ *مطارحات*، ۱۹۰ تا ۱۹۳) این رب‌النوع فرد آسمانی و مینوی و جوهر قائم به نفس است، با اشیاء اختلاط ندارد بنابراین کلی ذهنی نیست، لذا نسبتی یکسان با تک تک افراد نوع دارد و در هنگام برقراری رابطه فردی با یک فرد خاص انسانی در قالب طباع تام وی تفرد می‌یابد و ظاهر می‌گردد.

نکته‌ای اساسی و قابل توجه ارتباط عقل فعال در هر دو حکمت مشاء و اشراق با حقیقت «جبرئیل» و «روح القدس» در آموزه دینی است. جهت اثبات همسانی جبرئیل در آیین اسلام و عقل فعال در آموزه فلسفی، حکیم اشراقی آیه‌ای از قرآن را شاهد می‌آورد:

...و هو الذی قال «انما انا رسول ربک لأهب لک غلاماً زکیاً» (همان، *فی اعتقاد الحکماء*، ص ۲۶۵).

سهروردی در رساله فی اعتقاد الحکماء عقل فعال مشایی را با جبرئیل انطباق می‌دهد و می‌گوید: «و من العاشر عالم العنصریات و نفوس الانسان، و هو الذی یسمونه «واهب الصور» و یسمیه الانبیاء ب«روح القدس» و «جبرئیل» (همان، ج ۲، فی اعتقاد الحکماء، ص ۲۶۵). و در حکمه الاشراق یکی از انوار قاهره که ربّ و طلسم نوع ناطق است را جبرئیل معرفی می‌کند: «و یحصل من بعض الانوار القاهره و هو صاحب طلسم النوع الناطق - یعنی جبرئیل علیه السلام - و هو الأب القریب من عظماء رؤساء الملکوت القاهره، «روان بخش» روح القدس و واهب العلم و التأیید، معطی الحیاة و الفضیلة، علی المزاج الاتمّ الانسانی» (همان، حکمه الاشراق، ص ۲۰۰).

از اینکه شیخ اشراق در حکمت اشراق برخلاف حکمت مشاء، رب النوع انسان را جبرئیل و روح القدس می‌خواند، می‌توان نتیجه گرفت که عقل فعال در حکمت اشراق نه ارباب انواع بلکه فقط رب النوع انسان و صاحب طلسم انسانی است، نتیجه‌ایکه خود سهروردی در هیاکل النور به آن تصریح می‌کند: «و از جمله نورهای قاهر اعنی عقلها یکی آن است که نسبت وی با ما همچون پدر است و او ربّ و طلسم نوع انسان است و بخشنده نفس‌های ماست و مکمل انسان است. و شارع او را «روح القدس» گوید و اهل حکمت او را «عقل فعّال» گویند» (همان، ج ۳، هیاکل النور، ص ۹۶-۹۷).

بر این اساس عقل فعال اشراقی در سلسله عقول / انوار قاهر طولی، نور اقرب و نور اول است و در مرتبه عقول عرضی، رب النوع انسان همانند نوع انسان که در میان انواع دارای امتیاز و برتری خاصی است، از دیگر ارباب انواع ممتاز گشته و جایگاه عقل فعال را به خود اختصاص داده است.

طباع تام

«طباع» سرشته‌ها، نهادها و سجایا جمع طبیع به معنای طبیعت است (معین، ۱۳۷۱، ج ۲). چنانچه در این فرهنگ آمده برای هریک از افراد انسانی پیش از تولد وی ذاتی نورانی آفریده شده که از روز ولادت همراه اوست و حمایت او را برعهده دارد و چون مرگ وی فرارسد «همزاد» نورانی نیز بدو پیوندد؛ این همزاد را طباع تام گویند (همانجا) این واژه یادآور هرمس، مؤسس مکتب هرمسی است.

اما مسأله مورد بحث در اینجا هویت طباع تام و همسانی یا ارتباط آن با عقل فعال است. لذا همچون عقل فعال از دو جنبه جهان شناختی و معرفت‌شناختی قابل بررسی است. از جنبه نخست، با توجه به اینکه هرمس در مشاهده‌اش او را ذاتی روحانی یافته، پس طباع تام امری مجرد از ماده و در واقع رب النوعی از ارباب انواع است و از آنجا که با نوع انسانی در ارتباط است و به او معارف و علوم را تعلیم می‌دهد، باید با عقل فعال مشایی و جبرئیل که حامل وحی است، یا رب النوع انسان که سالک در صحرا در مثال شیخ و پیر و پدر با آن مواجهه دارد منطبق و یا همسان باشد. مطلب دیگر در همسانی هویت طباع تام با عقل فعال، در رساله‌ی قصه غربت عربی سهروردی قابل توجه است. آنجا که وی از عقل فعال با نام هادی، پسر خیر یمانی یاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸ ج ۲، قصه غربت عربیه، ص ۲۲۷).

در این داستان سهروردی، سالک قهرمان داستان و سایر سالکین را، فرزندان هادی معرفی کرده و هادی را شیخ و پدر خطاب می‌کند (همان، ص ۲۸۱) و این با نقش عقل فعال که از سویی به علت صدور نفوس بشری از او به منزله پدر انسان تلقی می‌شود و از سویی فعلیت بخش نفوس بالقوه و راهنمای آنها به سوی کمال است همسان است.

اما در نیایشی در *التقدیسات و الواردات سهروردی*، تعریفی مبهم و متضاد از هویت طباع تام ارائه می‌دهد. وی در این نیایش طباع تام را از یک طرف پدر روحانی می‌نامد و در عین حال او را فرزند معنوی خود می‌خواند:

«ای بزرگ و فرشته فرخنده و روحانی عزیز تویی پدر روحانی و فرزند مینوی، بدستوری خدای خویشتن را وقف تدبیر و اداره شخص من کرده‌ای و در تبدل نقص من به کمال به خدای عزوجل - که خدای خدایان است - روی تضرع آورده‌ای، به روشن‌ترین و درخشان‌ترین انوار لاهوتی آراسته و در بلندترین در جات کمال جای گزیده‌ای، به حق آنکس که این شرف بزرگ را به تو بخشیده و این فیض عظیم را به تو ارزانی داشته، از تو خواستارم که در زیباترین مظاهر برمن تجلی کنی و فروغ چهره تابناک خود را به من بنمائی و میانجی شوی و از خدای بخواهی که نور اسرار بر من بتابد، و پرده‌های تاریکی و ظلمت را از پیش دلم برداری. ترا سوگند می‌دهم به حقی که او را بر تست و مکانتی که وی را نزد تست» (معین، ۱۳۶۷، ص ۴۲۹).

در این نیایش سهروردی علاوه بر اینکه طباع تام را، پدر و فرزند خویش می‌خواند، که مسلماً اشاره به یک پیوند و نسبتی روحانی دارد، او را مدبر شخصی، به کمال رساننده، نوری از

انوار الهی، موجودی کامل، واسطهٔ افاضهٔ نور الهی و از ظلمت درآورندهٔ او با القاء معارف خوانده شده است. همهٔ این توصیفات با اوصاف عقل فعال اشراقی در جایگاه رب النوع انسان، هماهنگی دارد در هر حال این یکسانی و انطباق نشانگر نوعی پیوند و ارتباط نزدیک میان عقل فعال یا رب النوع انسان با طباع تام هرمسی است. هانری کربن محقق و شارح آثار سهروردی این پیوند را در ارتباط به دو پر جبرئیل در رسالهٔ *آواز پر جبرئیل تبیین و تحلیل می‌کند* (کربن، ۱۳۷۹، ص ۳۵-۴۸ و همو، ۱۳۹۰، ص ۴۷۳-۴۹۱).

شارحین سهروردی اغلب دو پر جبرئیل را دو جهت وجوب و امکان در صادر نخست و سایر عقول تا عقل فعال، تفسیر کرده‌اند اما کربن به جهات سه گانه تفسیر می‌کند. طبق تفسیر کربن هم چنان که از سه جهت عقول ماقبل عقل فعال، عقل و نفس و جرم یا برزخ فلک صادر می‌شود از جهات سه گانهٔ عقل فعال نیز، عقل و نفس و برزخ یا همان ماده صادر می‌گردد. عقل و نفسی که از عقل فعال صادر می‌شود ساختار دو پارهٔ انسان است. نفس، قبل از هبوط به بدن انسان همراه با عقل به عنوان امری واحد در حقیقت ذاتی عقل فعال موجود است اما هنگام هبوط از پارهٔ دیگر خود جدا افتاده و به اسارت بدن گرفتار می‌شود. وی همین عقل را «طباع تام» هرمسی که در نیایش سهروردی نیز مورد خطاب واقع می‌شود، معرفی می‌کند. و این عقل است که هادی نفس انسانی می‌شود و او را به پیوستن به خود راهنمایی می‌کند (کربن، ۱۳۹۰، ص ۴۷۶-۴۹۱).

کربن پارهٔ عقل آدمی را «من آسمانی» بشر و پارهٔ هبوط یافته در کالبد را «من زمینی» بشر می‌داند. و از آنجا که این دو پاره در اصل یک واحد بوده‌اند، پس هر یک از پاره‌ها می‌تواند بر دیگری دلالت کرده و گاه یکی در نقش پدر روحانی دیگری و گاه هم یکی در مثابهٔ فرزند مینوی برای دیگری نقش خود را ایفا کند. چنانکه در نیایشی دیگر خود هرمس نیز به مانند طباع تام مورد خطاب قرار می‌گیرد (همان، ص ۴۷۶-۴۷۷).

طبق تفسیر کربن از حقیقت دو پر جبرئیل که با عقاید فلسفی سهروردی نیز قرابت بیشتری داشته و با نظریه طباع تام نیز سازگار است، پر راست جبرئیل همان حقیقت طباع تام هرمسی یا من آسمانی انسان است؛ همان حقیقت ملکوتی و روحانیت هر فردی که نفس پس از هبوط در عالم جسمانی از آن جدا گشته و به این عالم تعلق یافته است. در واقع «جبرئیل» که خداوندگار همهٔ انواع و از جمله نوع بشری است، نمودی کلی دارد و طباع تام به عنوان جزئی

از حقیقت جبرئیلی، با جزء جزء افراد بشری رابطه پیدا می‌کند. و به عنوان سرشت کامل انسان، کمال غایی آنها واقع می‌شود. این هدف در لحظه جفت شدن من زمینی یا جان بشری با من آسمانی یا سرشت کامل محقق می‌گردد. و به تعبیر کرین، این عقل فعال فلاسفه است که به خداوندگار شخصی عارف مبدل گشته و همین خداوندگار در سنت هر مسمی طباع تام نامیده شده است. و این معنویت اشراقی است که به جای رابطه ایجمعی و ناشناخته میان مردمان و عقل فعال واحد برای همگان، با بیان عنصر طباع تام از وجود رابطه هر عارف با خداوندگار خویش، خبر داده است. در سایه وحدت میان عارف و خداوندگار خویش، کمال بود آنها و بود تام و تمام آنها محقق می‌گردد (کرین، ۱۳۹۰، ص ۴۸۰-۴۸۱).

لذا می‌توان گفت، همانطور که سهروردی در حکمت اشراق با الهام از آیین زرتشتی، ارباب انواع را مطرح کرده و عقول دهگانه مشابهی را به عقول کثیر و غیر قابل شمارش توسعه می‌دهد، با الهام از مکتب هرمسی و مطرح کردن طباع تام، نیز کثرتی دیگر در عالم عقول به اثبات می‌رساند و همانطور که کثرت ارباب انواع منطبق با کثرت خود انواع است کثرت در وجود طبایع تامه نیز منطبق با کثرت افراد بشری است. بر این اساس، در سیر نزولی سلسله عقول و انوار، از وحدت به سوی کثرت تنزل می‌کنند؛ کثرتی که خود در وحدت عقلی و نوری قابل جمع بوده و ناظر به یک حقیقت است.

اعتقاد به اینکه روح انسانی قبل از حلول در بدن در عالم علوی بوده و به این عالم تعلق داشته اما پس از هبوط به عالم سافل دو پاره شده که یک قسم وارد بدن گردیده و قسم دیگر به صورت فرشته آن روح، در عالم بالا باقی مانده، اما دائماً به نیمه جدا افتاده خود در عالم سافل نظر داشته تا او را به سوی منزلت اصلی خود هدایت کند؛ در آیین زرتشتی نیز مطرح است، آنها این فرشته را «دئنا»^۳ می‌خوانند. این عقیده در آیین مقدس اسلام نیز به نحوی دیگر مطرح است.

نور محمدی (ص) و طباع تام

پیامبر اکرم (ص) از یک سوی فرماید: «اول ما خلق الله العقل» (مجلسی، ج ۱، ص ۹۷) و از سوی دیگر می‌فرماید: «اول ما خلق الله نوری» (همان) تاویل این دو سخن گهربار حاکی از اتحاد مصداقی نور و عقل است. و از آنجا که این نور یک حقیقت عقلی است و نخستین فرزند آفرینش است، مسلماً امری غیر از جنبه بشریت حضرت ختمی مرتبت می‌باشد. علاوه بر این،

خلقت حقیقت عقلی و نوری، خلقت یک حقیقت مجرد از ماده بوده و متعلق به برهه خاصی از زمان نیست. بنابراین برای وجود نبی مکرم اسلام دو خلقت باید در نظر گرفت، یکی خلقت نور ایشان که همان خلقت عقل است و اولین مخلوق است و دیگری حدوث نفس پاک ایشان که در برهه‌ای از زمان این نفس از همان حقیقت نوری جدا گشته است.

نور محمدی(ص)، طباع تام و دئنا، همه ناظر به یک حقیقت هستند^۴. و آن حقیقت از باب تجرد، روحانیت این اشخاص محسوب می‌شود. اما این ابهام باز پیش می‌آید که نور نبوی اولین خلقت است در حالی که طباع تام همسان با دئنا، حقیقت عقلی منطوی در عقل فعال به عنوان آخرین عقول است. حال اولین خلقت روحانی و عقلی با حقیقت منطوی در آخرین موجود عقلانی چگونه قابل انطباق است؟

پاسخ این سؤال در رجوع به جهان‌شناسی عقل فعال در آثار متنوع سهروردی قابل بررسی است. طبق نتیجه حاصل از این مباحث، همه عقول در هر مرتبه‌ای که باشند از یک حقیقت واحد که همان حقیقت عقلی است موجود گشته‌اند در واقع این حقیقت عقلی است که با نزول در مراتب مختلف، کثرت را در عالم عقول ایجاد می‌کند. در آخرین مرتبه نزولی این حقیقت، عقل فعال حضور دارد که همسان با جبرئیل در شریعت اسلام است و عقل فعال و جبرئیل در نقش هادی شخص عارف، با طباع تام انطباق دارند.

با این اوصاف، نور محمدی(ص) نیز از این جهت که حقیقتی عقلی است در همه مراتب این حقیقت، حتی مرتبه عقل اول و مرتبه جبرئیل، مقربترین ملائکه و حتی با طباع تام، تجلی می‌یابد. در واقع نور محمدی(ص)، همان عقل کل در مرتبه عقل اول و نور اقرب است که ساری و جاری در میان همه مراتب عقول و انوار است. سهروردی از این عقل کل یا نور اعظم تعبیر به «وجه الله العلیا» می‌کند:

«الخلسات المعبره فی عالم «هورقلیا» للسید الاعظم «هورخش» فی المتجسّدین المجلّ الذی هو وجهه الله العلیا علی لسان الاشراف، فانه القايم علی الفکره بالتنوير و هو شاهدها» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱، المشارع و المطارحات، ص ۴۹۴).

هورخش عالم انوار، نور اقرب و عقل کل و تجلی نور نورالانوار است که شعاع نور آن همه انوار و جواهر عقلانی را دربر گرفته و به نازلترین مرتبه آن، که بعد نورانی انسان و سرشت کامل اوست، منتهی می‌شود. در بیان منطقی رابطه این نور که از آن به نور محمدی(ص) یاد

شد، با تک تک مراتب نوری و عقلی و با طباع تام، رابطه عموم و خصوص مطلق و یا رابطه جزء و کل است. نور محمدی حقیقتی روحانی، شامل همه حقایق روحانی است و طباع تام یا عقل هدایتگر انسان، جزء این حقایق است.

عقل هدایتگر انسانی از عقل کل یا نور محمدی (ص) نشأت می‌گیرد تا مأمور هدایت انسان به سوی کمال و رسیدن به خدا باشد همان مأموریتی که سهروردی نیز در نیایش خود با طباع تام به آن اشاره می‌کند. از این رو، عنصر طباع تام هرمسی و دثنا زرتشتی نیز با همین صفت هادی بودن با عقل ناشی از نور محمدی انطباق پیدا می‌کنند.

نور محمدی (ص) که عین القضاة در تمهیدات از این نور با نام «احمد» که یکی از القاب نبی مکرم اسلام است یاد کرده اشاره به باطن حقیقت محمدی دارد (عین القضاة ۱۳۸۶، ص ۲۵۴). نور محمدی یا باطن و حقیقت محمدی، همان باطن نبوت یعنی «ولایت» است و بر اساس اندیشه شیعی، زمین هیچگاه از شخصی که مقام ولایت را به عهده دارد خالی نخواهد بود. و سهروردی نیز در مقدمه حکمه الاشراق به آن تصریح نموده است. از این رو حقیقت «امامت» و «ولایت» در هر عصری و برای همه انسانهای روزگار، با «سروش» هدایت حکمت ایرانی یا همان «طباع تام» هرمسی و «دثنا» زرتشتی، همسانی پیدا می‌کند.

سهروردی با رمزی دیگر به حقایق فوق اشاره می‌کند، آنگاه که سالک را به طرق دریافت انوار و رصدهای اشراقی رهنمون می‌شود، به رمز «آل طاسین» اشاره کرده است. صعود به آل طاسین تنها با این رصدها ممکن گشته و با این صعود است که در نهایت، شهود حق تعالی برای سالک ممکن می‌گردد (سهروردی، ۱۳۸۸ ج ۱، التلویحات، ص ۱۰۵).

آل طاسین یعنی خاندان طاسین، و خود طاسین متشکل از دو حرف مقطعه طا و سین است. این حروف در اول سه سوره شعرا، نمل و قصص تکرار شده و مسلماً رمزی از حقایق باطنی هستند که نیازمند رمز گشائی‌اند. در تحلیلی که کربن ارائه می‌کند، آل طاسین را همان آل یاسین و ناظر به اهل بیت پیامبر اکرم (ص) و همه جواهر عقلی و نفوس فلکی است (کربن، ۱۳۹۰، پاورقی ص ۱۰۵) تحلیل کربن از این حروف رمزی در کلام سهروردی از این روست که اولیاء الهی و جواهر عقلی و نفوس فلکی همه در تجرد تام بودن مشترک هستند و در واقع آل طاسین یا آل یاسین به تمام مجردات تام اشاره دارد. این تحلیل در مراجعه به سوره یاسین و

حروف رمزی آغاز آن روشن می‌شود. بعد از این حروف و قسم به قرآن حکیم، بلافاصله رسول اکرم (ص) مورد خطاب واقع می‌شود:

«بسم الله الرحمن الرحيم، ياسين، و القرآن الحكيم، إنك لمن المرسلين» (ياسين، ۱-۳).

در اغلب تفاسیر موجود از قرآن، ياسين یکی از نامهای پیامبر اکرم (ص) است و در تفسیر اخیر این حروف، رمزی از کمال انسانی است و با همین معنا به عنوان نام پیامبر (ص) دانسته شده است. در روایتی از امام محمد باقر (ع) آمده است:

«إن رسول الله (ص) اثني عشر اسماً خمسة منها في القرآن: محمد، احمد، عبدالله، ياسين و نون» (طبرسی، ص، ۲۸۸).

و در روایتی از امام علی (ع) آمده است:

«إن رسول الله (ص) اسمه ياسين و نحن الذين قال الله سلاماً على آل ياسين» (مجلسی، ج ۲۲، ص ۲۶۸).

در بسیاری از روایات نیز، تمام اولیاء الهی و کسانی که به اطاعت و بندگی خداوند سر تسلیم فرو آورده‌اند از آنها به آل ياسين یاد شده است. بنابراین منظور از ياسين خود پیامبر اکرم (ص) بوده و آل ياسين اهل بیت ایشان و تمام اولیاء الهی هستند آنهایی که به کمال انسانی نایل آمده‌اند.

به راحتی می‌توان حقیقت کمال انسانی و سرشت کامل انسانی را باهم یکی دانست و همین حقیقت در مکتب هرمسی ناظر به فرشته آسمانی انسان یعنی طباع تام است. این کمال با رها شدن نفس از بند جهان مادی و کالبد جسمانی و با رسیدن به مجرد تام بدست می‌آید و هر حقیقتی چه حقیقت عقلی و چه حقیقت نفسانی اگر به این مجرد دست یابند به ياسين و آل او در شریعت نبوی و به طباع تام در مکتب هرمسی صعود کرده‌اند همان صعودی که سهروردی در دریافت رصدهای عرشی و شهود حق تعالی آن را ضروری می‌داند.

و دقیقاً بر همین اساس، طباع تام در نیایش سهروردی هم پدر و هم فرزند خوانده می‌شود. چرا که نفس انسانی در لحظه جدایی از پاره عقلی خود به رسم هدایت یابی از عقل، فرزند او بوده و همین فرزند با صعود به مرتبه پدر، جایگزین او می‌شود. شاهد این مطلب، دعایی است در کتاب غایه الحکیم منسوب به مجریطی، در ستایش هرمس که در آن تمام صفاتی را که در

موارد پیشین هرمس برای طباع تام قائل شده بود، صابئین برای خود هرمس قائل شده و پس از آنکه او را ستوده و به نام‌های گوناگونش خوانده‌اند، و از او مدد می‌طلبند که آنان را از جهل و فراموشی و ضعف‌رهایی بخشد و به آنان حکمت و علم عطا فرماید (مجریطی ۱۹۳۳، ص ۱۸۸).

از یکسانی صفات در نیایش طباع تام و هرمس چنین بر می‌آید که این دو، یک حقیقت بیش نیستند، چنان که هرمس خود طباع تام را خطاب کرد و گفت: «ای پدر روحانی و فرزند معنوی من» همان نیایشی که سهروردی نیز با آن، به درگاه طباع تام خود روی می‌آورد. و به تعبیر کربن، این پیوند ناگسستنی میان هرمس و سرشت کامل اش است که منجر به ایفای نقشی متواتر و حتی همزمان می‌شود. هرمس راز دانایی را از سرشت کامل خود فرا می‌گیرد و یاد می‌گیرد که چگونه او را ستایش کند (کربن، ۱۳۷۹، ص ۳۹). در اینجاست که هرمس برای سرشت کامل خود، نقش فرزند را دارد. در پی آن، این ستایش آیین نمازی صابئین می‌شود که آنها از هرمس، پیامبر خود فرا می‌گیرند و با آن به ستایش خودِ هرمس روی می‌آورند و همین جاست که هرمس فرزند، خود جایگزین پدر می‌شود.

پیوستگی میان سرشت کامل انسانی یا من آسمانی با من زمینی انسان، پیوستگی فرشته و جان است. این پیوند در مراتب بالاتر میان فرشته شخصی با فرشته نوع انسان یا عقل فعال برقرار شده و تا پیوند میان مقربترین فرشته که همسان با نور اقرب اشراقی و عقل اول مشایی یا همان عقل کل، پیش می‌رود. در سایه این پیوند پیش رونده است که انسان کامل و عارف الی الله به سوی والاترین معبود و معشوق پیش رفته و در نهایت کمال به او می‌پیوندد. تعبیر سهروردی از این پیوند پیش رونده، همان دریافت رصدهای عرشی است که منجر به صعود به آل طاسین شده و در نهایت شهود حق تعالی محقق می‌شود. چنین حقیقتی در والاترین درجه، برای پیامبر اکرم (ص) در شب معراج تحقق می‌یابد. چنانکه او در این معراج از مرتبه عقول مجرد و ملائکه مقرب (جبرئیل) نیز فراتر رفته و به مرتبه نور محمدی که مرتبه نفی هر گونه وساطت میان خالق و مخلوق است نائل می‌گردد. و این مرتبه همان مرتبه عقل اول یا عقل کل است.

طباع تام و امام شیعیان

در امام‌شناسی شیعی بحثی تحت عنوان «معرفه الامام بالنورانیه»^۷ مطرح است و عرفا و حکمای شیعی در باب آن تأمل نموده‌اند.^۸ طبق این رویکرد با توجه به آنچه در کلام ائمه و

اهل معنا یافت می‌شود، واژه «شیعه» را باید -علاوه بر معنای متعارف^۹- در بن ریشه «ش ع ع» که نسبتی با شمس دارد بررسی نمود؛ به این ترتیب، فهم و تأویل «شیعه» و «شیعیان» ذیل علم الانوار مورد بررسی قرار می‌گیرد. و در همین راستا تمثیل «شمس و ضیاء» یا «شمس و شعاع» در باب نسبت امام و مؤمن به کار رفته است. برخی از احادیث بیانگر منشأ نوری واحد امام و شیعیان او هستند که در فراز و فرود یک نور، مؤمنان از فرود نور پدید می‌آیند. چنانکه طبق برخی دیگر از احادیث مؤمن از مازاد گل امام خلق شده است (کوهکن ۱۳۹۴، صص ۳۵-۳۹).

بر این اساس قاضی سعید قمی متکلم برجسته شیعی در بیان جایگاه علوی و واقعی امام اول شیعیان امیرالمؤمنین علی علیه السلام در شرح حدیث نبوی «اول ما خلق الله العقل» و «اول ما خلق الله نور محمدی»، می‌گوید که رسول مکرم اسلام - صلوات الله علیه و علی اهل بینه- در مرتبه عقل نوری جامع کل عقول علوی و اسماء الهی است و در همین مقام است که می‌فرماید «انا و علی من نور واحد» (مجلسی، ج ۲۵، ص ۱-۳۳ و ج ۳۳ ص ۴۸۰ و ج ۵، ص ۳۴، ج ۳۸، ص ۱۵۰) و بنفس شریف قدسی کل نفوس نوری و ارواح عالیه است و در مرتبه دیگر که ناظر به دوئیت حضرت رسول (ص) و حضرت علی (ع) است، می‌فرماید «أنا و علی ابوا هذه الامه» (مجلسی، ج ۳۹، ص ۳۱۳) (القمی، ۱۳۸۶، ص ۳۶) طبق این تفسیر این دو بزرگوار به دو اعتبار مختلف هم در جایگاه عقل اول و نور اول در سلسله انوار و عقول طولی واقع‌اند و هم در مرتبه ارباب انواع و طباع تام.

در شرح حدیث معروف امیرالمؤمنین علیه السلام که می‌فرماید: «أنا علم الله» قاضی چهار وجه را ذکر می‌کند که به طریقه اکثر اهل نظر و محققین، عقل اول مرتبه علم تفصیلی خدا است که در این مرتبه نور علی علیه السلام متحد با نور حضرت رسول -صلوات الله علیه و علی آله- است؛ همان عقل کل و عقل اول است (القمی، ۱۳۸۶، ص ۷۰۴) وی در شرح کلام حضرت امیر که در خطبه‌البیان می‌فرماید «انا الهادی و انا المهتدی... و کلمة التقوی...» نکات ناب و ژرف اشراقی بیان می‌کند: «هو النور الالهی الذی کان فی کل عصر مع متقی ذلك العصر سرا، یسده الی شریعة نوره و یهدیه المرشد اموره (...). هو عین التقوی فهو کل التقوی و أصل التقوی (همان، ص ۷۲۲)» به اعتبار نظر به همه موجودات و کل حقایق نور اول است و به اعتبار نظر به مؤمنین رب النوع و طباع تام آنهاست. چنانکه قاضی در شرح «کلمة تقوی» می‌گوید: «انه هو الکلمة النوریة و السلطان المالک لرقائب أفراد المتقین، و رب هذا الصنف (همان، ص ۷۲۴)» همانطور که همه موجودات دارای اصل مجرد آسمانی‌اند که رب النوع آنها محسوب می‌شود،

حقایق معنوی و اعتقادی نیز واجد اصل و رب النوع‌اند و یکی از این حقایق معنوی تقوی است که طبق تفسیر اشراقی قاضی سعید، «کلمه‌التقوی» و به عبارتی ریشه و سرچشمه ما بعدالطبیعی «تقوی» امام است و مؤمنان (متقیان) فیضان آن چشمه جوشان در طول تاریخ‌اند و حقیقت ازلی امام در سرّ و نهان با همه مومنان در تمام اعصار و دوران حضور دارد و اصل و حقیقت ایشان و رب النوع و راهنمای آنان بسوی حقیقت مطلق است.

از همین رو است که عقل فعال فلاسفه به خداوندگار شخص عارف بدل می‌شود و همین خداوندگار است که سنت هرمسی «طباع تام» می‌نامد. و این همان چیزی است که رویه سهروردی نیز به نوبه خود آن را محقق کرده است و تمام معنویت اشراقی از آن متأثر است. بجای رابطه جمعی و ناشناخته میان همه مردمان و عقل فعال واحد برای همگان، طباع تام حاکی از تفرّد رابطه هر عارف با خداوندگار خویش است. از این زاویه، آثاری از سهروردی که دارای صبغه هرمسی است و آثار هرمسی سنت اسلامی مؤید یکدیگرند (کربن، ۱۳۹۰، ص ۴۸۰).

طبق گزارش کربن این خداوندگار نوع بشر، روح القدس همچنین با فارقلیط یکی دانسته شده است و این بسیار پر معناست. به نظر وی در نزد سید حیدر آملی امام غایب یعنی «امام منتظر» نیز با فارقلیط^{۱۱} یکی دانسته شده است. به نظر کربن این همگرایی میان حکمت اشراق و حکمت شیعی از ممیزات معنویت اسلام در سرزمین ایران است (همان). لذا سهروردی تا جایی پیش می‌رود که خداوندگار نوع بشر، روح القدس یا فارقلیط و طباع تام را جایگزین یکدیگر می‌کند.

خاتمه و ماحصل کلام

خمیره ازلی حکمت که سهروردی آن را از ناحیه ابوالحکماء هرمس می‌داند، حقیقت واحدی است که در زمانهای مختلف و در نزد انبیاء و اولیاء تا حکما به طرق متعدد و متنوع مراتب مختلف تشکیکی تجلی یافته و به زبانها و بیانهای مختلف ارائه شده است.

گوهر نورانی عقل فعال نیز در زمره این حقایق مجرد ازلی است. لذا در زبان دین در زمره فرشته گان مقرب و در حکمت اسلامی از نور اقرب (عقل اول) اشراقی تا عقل دهم مشائی و رب النوع انسانی در تردد است و همو در حکمت شیعی به عنوان «نور محمدی» که باطن نبوت و حقیقت «ولایت» است در حقیقت ائمه دوازده گانه شیعی تحقق یافته و از امام اول شیعیان

تا امام دوازدهم تجلی می‌یابد و امام به عنوان رب‌النوع مؤمنان در سر و جهر در تمام قرون و اعصار در کنار ایشان به عنوان مدبر و مرشد حضور دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. جهت مطالعه بیشتر به مقالات نگارنده با عنوان «خدا و جهان در نظام فلسفه ارسطو و فارابی» و «عقل ارسطو به روایت اسکندر و فارابی» و «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی‌العقل فارابی»، مراجعه فرمایید.
۲. هرچند در متون گاهانی سرنوشه در ۳۳/۵ به عنوان «بزرگتر از همه مخلوقات» نام برده شده است. همچنین سرنوشه در ملازمت وهومنه ذکر شده است ۴۴/۱۶. در سروش یسن نیز به عنوان نخستین آفریدگان اورمزد ستایش شده است (راشد محصل، ۱۳۸۲، ص ۴۵).
۳. «دثنا» لب و حقیقت انسان است. «دثنا» که به آرمئیتی متعلق است جنبه قابلی لب و حقیقت انسان خواهد بود. جنبه فاعلی لب و حقیقت انسان بنام «خرتو» ی (خرد) هر فرد آدمی شعاعی از «خرتوی نخستین» است (عالیخانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲).
۴. چنانکه در تعالیم باطنی زردشتی نیز حقیقت اهورامزدا در سیر نزولی در مراتب مختلف سپتنه مینو، وهومنه (جبرئیل) و خرتو (عقل کل) آرمئیتی و در نهایت در دثنا تجلی می‌یابد (عالیخانی، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی).
۵. ترجمه: «خلسه های معتبر عالم هورقلیا متعلق به سید جلیل القدر هورخش است بزرگترین بزرگانی که مجسم شده و در لسان اهل ا شراق وجه الله العلیاست و اوست که فکر ترا نورمی بخشد تا خود در آن تجلی کند و خود شاهد تجلی خویش باشد».
۶. ترجمه: «ای والاترین و کامل‌ترین انسان، قسم به قرآن حکیم که قطعا تو از فرستادگان هستی».
۷. حدیث معروف به النورانیه از ناحیه مولی اللموحدین امیرالمؤمنین علی ابن ابیطالب - علیه السلام - روایت شده است که مشتمل بر اسرار ولایت است: «معرفةً بالنورانیة معرفةً الله عزوجل و معرفةً الله عزوجل معرفةً بالنورانیة و هو الدين الخالص الذي قال الله تعالى: «و ما امر و الا ليعبدو الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلوة و يؤتوا الزكوة و ذلك دين القيمة»... هذه معرفةً بالنورانیة فتمسكا بها و اشد فانه لا يبلغ احد من شيعتنا حد الاستبصار حتى يعرفني بالنورانیة فاذا عرفني بها كان مستبصرا بالغا كاملا قد خاض بحرا من العلم و ارتقى درجةً من الفضل و الطلع على سر من سرائر الله و مكنون خزائنه عزوجل شأنه...» (مجلسی، ج ۷).
۸. حاج ملاهادی سبزواری حکیم برجسته دوره قاجار، رساله مستقلی را به شرح حدیث علوی «معرفةً بالنورانیة...» اختصاص می‌دهد و پس از نقل حدیث از بحار الانوار شرحی کاملاً اشراقی از

این حدیث ارائه می‌دهد به نحوی که این رساله از آثار اشراقی حکیم سبزواری محسوب می‌شود (سبزواری، ۱۳۴۸ صص ۳۷۰ تا ۴۸۷).

۹. برای اصطلاح «شیعه» وجوه اشتقاق متعددی ذکر شده است: عموماً آن را از مشابعت به معنای متابعت و مطاوعت دانسته‌اند.

۱۰. ابن ابی جمهور احسائی متکلم برجسته شیعی (اوایل قرن دهم) در اثر ارزنده *مجلی* رابطه نبی و ولی را در عالم کبیر بسیار ژرف و دقیق اینچنین بیان نموده است: «خلافت‌ه علیه السلام علی العوالم لاجل کونه هو العقل الاول و النفس الکلیه هو العقل الاول الظاهر فیه خواص اسم‌ه الخاص به و هو الرحمن ... ففی الآفاق خلیفتان: العقل الاول و النفس الکلیه و هما مظهر الرحمن و الرحیم ... و فی الانفس ایضاً له خلیفتان: النبی و الولی و هما ایضاً مظهر الرحمن و الرحیم و لهذا قال علیه السلام: ظهرت الموجودات عن بسم الله الرحمن الرحیم»: فالنبی مظهر الرحمن و الولی مظهر الرحیم و الجامع للمرتبتین مظهر اسم الله فبیننا مظهر اسم الله باعتبار جمعیته و مظهر اسم الرحیمین با اعتبار تصرفه فی الوجود و خلافته فیه و مظهر اسم الرحیم باعتبار ولایت‌ه المطلقه فهو العقل الاول و النفس الکلیه و كذلك علی علیه السلام و سائر اولاده علیهم السلام الی خاتم الختم لانهم اصحاب الجمعیه باعتبار أخذها من القطب المحمدي (ابن ابی جمهور احسائی، ۲۰۱۳، صص ۱۰۵۱-۱۰۵۵). حکیم سبزواری نیز در *اسرارالحکم*، پس از نقل احادیث نوری مختلف، در نهایت می‌گوید: «چون اینها را بدانستی و گذشت که روحانیت حضرت ختمی مرتبت (ص) عقل کلی است، و روحانیت حضرت امیر المؤمنین (ع) نفس کلی است بدانی که نفس کلیه در اصل عقل کلی بود، چون تنزل نمود ولی بی تجافی از مقام خود عقل کلیه شد، چه تنزل افاضت است و افاضت آنست که فیض نازل شود از فیاض، و در نزول فیض از فیاض چیزی از او نکاهد (سبزواری، ۱۳۵۱، ص ۴۴۵)».

۱۱. ابن ابی جمهور احسائی متکلم برجسته شیعی در قرن دهم نیز آنجا که کمال شرع نبی را به ظهور خاتم اولیای می‌داند به این مطلب (یعنی انطباق فارقلیط با امام منتظر) تصریح می‌کند: «و من حیث ان حصول معناه علی ما ینبغی و ان شرعه علی ما هو علیه موقوف علی ظهور خاتم الأولیاء - أعنی المهدي (ع) - قال: «لو لم یبق من الدنیا إلا یوم واحد لطول الله ذلک الیوم لیخرج رجل من ولدی اسم‌ه اسمی و کنیته کنیتی، یملاً الارض قسطاً و عدلاً کما ملئت ظلماً و جوراً». و قال عیسی (ع): «نحن نأتیکم بالتنزیل، و أما التأویل فسیأتی به الفارقلیط فی آخر الزمان»، إشارة إلی محمد بن الحسن صاحب الزمان المعروف بالمهدي؛ لأن الفارقلیط فی لسانهم محمد المنتظر» (ابن ابی جمهور، ۲۰۱۳، ص ۱۰۵۸)

منابع

- ابن ابی جمهور احسائی (۲۰۱۳)؛ *مُجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، تصحیح رضا یحیی پور فارمد، جمعیه ابن ابی جمهور الاحسائی لإحياء التراث، دار المحجّة البيضاء، بیروت.
- افرویدیسی، اسکندر (۱۹۵۶)؛ *رساله عقل*، تصحیح: *J.Finnegan, F.J.*؛ بیروت. نک: *الفلسفه الاسلامیه، فؤاد سزگین*.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸ش)؛ *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، جلد اول تا سوم.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸ش)؛ *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ چهارم، جلد چهارم.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۱)؛ *اسرار الحکم*، به کوشش: ح م، فرزاد، انتشارات مولی، تهران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۴۸)؛ *مجموعه رسائل*، *رساله شرح حدیث علوی*، تصحیح و تحقیق، سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد.
- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۲)؛ *سروش یسن*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- عالیخانی، بابک (۱۳۷۹)؛ *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران، هرمس.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد؛ (۱۳۷۰ش)؛ *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- فارابی، ابونصر (۱۹۳۸)؛ *رساله عقل*، موریس بویج، بیروت.
- القمی، قاضی سعید محمد بن محمد (۱۳۸۶)؛ *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق دکتر نجفقلی حبیبی، چاپ سوم، مؤسسه چاپ و نشر وزارت ارشاد اسلامی.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۴)؛ *شرح حکمه الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی - مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا)، *تفسیر مجمع البیان*، ترجمه و تصحیح رسولی هاشمی و همکاران، تهران: انتشارات فراهانی
- کاپلستون (۱۳۶۸)؛ *فردریک، تاریخ فلسفه غرب*، ج ۱ یونان، جلال‌الدین مجتبیوی، سروش.
- کربن، هانری (۱۳۹۰ش)؛ *اسلام در سرزمین ایران (چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی)* / ۲ سهروردی و *افلاطونیان ایران*، ترجمه رضا کوهکن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- کربن، هانری (۱۳۹۴ش)؛ *اسلام در سرزمین ایران (چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی/۱)* تشیع دوازده امامی، ترجمه رضا کوهکن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- کربن، هانری (۱۳۷۹ش)؛ *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران: انتشارات گلبن، چاپ اول.
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۸۹)؛ «خدا و جهان در نظام فلسفه ارسطو فارابی»، *حکمت و فلسفه*، ش ۹، صص ۹-۲۴.
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۱)؛ «عقل ارسطو به روایت اسکندر و فارابی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۲، سال ۴۵، صص ۱۴۱-۱۴۵.
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۳)؛ «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی‌العقل فارابی»، *قبسات*، ش ۷۲، سال نوزدهم، صص ۳۷-۶۰.
- کوهکن، رضا (۱۳۹۴)؛ «شیعه، شعاع شمس امام»، مقدمه مترجم بر کربن، صص ۳۵-۶۲.
- گاتری، دبلیو، سی (۱۳۷۶ش)؛ *تاریخ فلسفه*، ج ۲ و ۷، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵ش)؛ *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، چ ۱، انتشارات خوارزمی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۹)؛ *بحار الانوار*، ج ۲۲، نک: جامع الاحادیث نور.
- مجریطی (۱۹۳۳)؛ *غایه الحکیم*، ه. ریتز، دارالمحججه البیضا، بیروت.
- معین، محمد (۱۳۶۷ش)؛ *مجموعه مقالات دکتر معین*، انتشارات معین، جلد اول.
- معین، محمد (۱۳۷۱)؛ *فرهنگ فارسی*، ج ۲، چ ۸، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
- نرم افزارهای رایانه‌ای جامع الاحادیث نور، www.noorsoft.org قم، فروردین ماه ۱۳۸۹ش.