

مخلوق اول در روایات و دو مواجهه متفاوت*

- سیدعلی حسینی شریف^۱
- غلامعلی مقدم^۲

چکیده

پرسش از آغاز آفرینش و آفریده اول از نخستین مسائل فکری بشر بوده است، مسئله‌ای با سابقه که مکاتب بشری و الهی کم و بیش به آن پرداخته و در مواردی شبیه به هم سخن گفته‌اند. روایات «أول ما خلق» در حوزه معارف اسلامی، مجموعه‌ای به ظاهر ناهمگون با تعابیر مختلف در این باره ارائه کرده است و دستگاه‌های معارفی فلسفی، عرفانی و کلامی هر کدام سعی کرده‌اند که این روایات را تبیین، تفسیر و توجیه نمایند. در این مقاله با تحلیل و مقایسه دو مواجهه حکمی - عرفانی و اخباری با این روایات، ضمن نقد دیدگاه اخباری، نشان داده‌ایم که دیدگاه فلسفی و عرفانی، تفسیر نظام‌مند و منطقی‌تری در این باره ارائه کرده است.

واژگان کلیدی: مخلوق اول، صادر اول، روایات «أول ما خلق»، عقل.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

(gh1359@gmail.com).

مقدمه

مقصود اصلی زبان، حکایتگری و واقع‌نمایی است، اما حقایق و معانی آنگاه که در قالب‌های زبانی ارائه شوند و در برابر فهم آدمی قرار گیرند، لباس کثرت به خود می‌پوشند، جلوه‌گری آغاز می‌کنند و در آینه فهم انسانی، وجوهی مختلف را تصویر می‌نمایند، تفسیرها و تأویل‌ها شکل می‌گیرد و ای بسا که آن حقیقت معنوی در این آشفته بازار صوری گم شود. این پیچیدگی و بازیگری، خصیصه زبان است؛ بازی‌های زبانی که گاه خود فیلسوفانی را به بازی گرفته است. این مسئله درباره حقایق فراحسی و در کنار معمای آفرینش صعوبت مضاعف می‌یابد. روایات «أول ما خلق» نمونه‌ای از این نوع است؛ همراه با چنان تنوع صوری که مضمون آن‌ها به حسب ظاهر گاه تا مرز تعارض و تناقض پیش رفته است (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۴۲). اندیشمندان به توضیح، تبیین، تأویل، تفکیک، رد و قبول، جرح و تعدیل و جمع و توجیه آن‌ها اقدام کرده‌اند و گاهی خود این مباحث به ابهام و آشفتگی مسئله افزوده و راه را برای فهم صریح و صحیح دشوار کرده است. در این نوشته ضمن تبیین و توضیح دو روش مواجهه اخباری و حکمی و داوری میان آن‌ها، سبک مواجهه اخباری را مورد نقد و بررسی قرار داده و نحوه برخورد حکما را ترجیح داده‌ایم. قبل از ورود به بحث خاطر نشان می‌کنیم که در مقاله پیش رو این مبنا مفروض است که بخش عمده این روایات جنبه واقع‌نمایی و هستی‌شناسانه داشته و در پی بیان ترتیب حقیقی در نظام هستی است. در فرض مقابل که این روایات، زبانی نمادین و سمبلیک یا اخلاقی و عاطفی و استعاری یا کنایی و... دارند، جایی برای بحث از نحوه تقدم و تأخر و اولیت و اولویتی که در این روایات آمده، نیست و باید بر اساس قواعد ادبی و قرائن حالیه و مقالیه به دنبال تبیین معانی ثانوی و اغراض بلاغی متکلم باشیم.

پیشینه بحث

اندیشه صادر نخست و مخلوق اول قبل از اینکه اندیشه‌ای دینی و اسلامی باشد، فکری فلسفی و فرادینی است؛ تفکری که رگه‌هایی از آن را در مکاتب بشری و نظام‌های دینی مختلف می‌توان مشاهده کرد. قدیمی‌ترین مکاتب فکری و کهن‌ترین ادیان، نشانه‌هایی

از تأمل و تفکر و بحث دربارهٔ صادر نخست را به همراه دارند و به جهت همین قدمت است که نظریات متعدد دربارهٔ این مسئله شکل گرفته است. آفرینش یکی از مضامین ثابت و از ارکان اسطوره‌هاست (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷: ۱۸). عنصر اول یا مادة المود از نخستین مباحث تاریخ مکتوب فلسفه در یونان بوده است (خراسانی، ۱۳۷۰: ۱۲۷، ۱۳۳ و ۱۴۴). ادیان قدیم چون زرتشت از بهمن، اردی‌بهشت، شهریور، اسفندارمذ و خرداد و مرداد و... که از هم پدید آمدند، به عنوان مخلوقات اول سخن گفته‌اند. در آیین هندو «هیرانیا گراتا» بذر زَرینی است که به عنوان امر واحد از خداوند صادر شده است. در افلوطین، عقل کلی صادر از احد، واسطهٔ خلق است (افلوطین، ۱۴۱۳: ۱۳۴) و در مکاتب دیگر، هیولی و صورت، نور و ظلمت، جوهر و عرض، خیر و شر، لوح و قلم، فیض و عقل، حرکت و سکون، نفس و روح و... هر یک تعبیر خاصی از اولین صادر یا مخلوق بوده‌اند (سجادی، ۱۳۷۳: ۳۳۸/۱؛ افلوطین، ۱۴۱۳: ۶۰).

این مسئله در حوزهٔ تفکر اسلامی و در اندیشهٔ فلسفی، عرفانی و نقلی اسلام نیز مورد توجه بوده و در قالب‌های متفاوت و گاه متباین ظهور کرده است. از آنجا که این روایات مشتمل بر تعارض ظاهری است، از همان آغاز مورد توجه اندیشمندان اسلامی، مفسران و محدثان، حکما و عرفا، راویان و مؤلفان جوامع حدیثی قرار گرفته است. در نتیجهٔ این توجه و تأمل، نگاه‌های متعدد از نفی و اثبات، الحاق به متشابهات، رد و انکار، اسناد به ضعف در سند یا عامی بودن طرق، تصرف در زبان و بیان و حمل بر مجاز، رمز و معما یا نمادین بودن، اضافی و نسبی بودن، تأویل و جمع باطنی و دیگر احتمالات شکل گرفته است. راویان جوامع حدیثی که خود را عهده‌دار تبیین و تفسیر و حل تعارضات احتمالی می‌دانستند به گزارش، شرح و تفسیر بیان تعارض و وجوه جمع این روایات پرداخته‌اند (مجلسی، بی‌تا: ۱۰۲/۱؛ ۷۵/۱۰؛ ۵۸/۵۴؛ ۴۶۳؛ ۲۷/۶۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۵۸: ۲۳۰؛ شیخ بهایی، ۱۴۰۵: ۴۱؛ صدوق، بی‌تا: ۵/۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۴۳۶؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲/۱).

فلاسفهٔ مشاء و اشراق و عرفا به ویژه بعد از پیدایش عرفان نظری که در باب هستی‌شناسی، چینش و ترتیب آفرینش، بحث‌های نظری مطرح کرده و دغدغهٔ تبیین استدلالی و پیوند مطالب خویش با متون نقلی را داشته‌اند، به روایات مخلوق اول و

صادر اول توجه کرده و در پی انطباق، تحلیل و جمع‌بندی و همسانی این روایات با نظام فکری فلسفی و عرفانی خویش برآمده‌اند. آن‌ها مجموعه این روایات را در ضمن مباحث خود مطرح و تلاش کرده‌اند همه آن‌ها را بر اساس این نظام با هم جمع نمایند. فلاسفه مشاء اولین مخلوق را عقل اول دانستند؛ صادر واحدی که اگرچه مانند علت خود دارای وحدت و بساطت است، از آن جهت که واجب بالذات نبوده و ماهیتی امکانی دارد، دارای نوعی کثرت عقلی است. این کثرت عقلی منشأ پیدایش کثرت‌های بیشتر در مراتب بعدی آفرینش است. اشراقیان اصل ترتیب نظام وجودی مشاء را پذیرفتند، اگرچه در پیدایش کثرت به عقول و نفوس (انوار) طولی و عرضی بی‌حد و حصر و کثرت تصاعدی که از اشراقات انوار طولی و عرضی و نورالانوار حاصل می‌شود اعتقاد دارند. شیخ اشراق، صادر نخست را نور اول و نور اقرب و اول ما خلق نامید. عرفا با وحدت وجود و تشکیک در ظهور و تجلی، هستی را نه معلولات، بلکه تعینات و تجلیات مختلف حقیقت وجود معرفی کردند. مشهور عرفا در مراتب تجلی، وجود منبسط را اولین صادر دانسته و با این نظام فکری به توضیح روایات پرداخته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۶۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۵؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۳۳؛ اهری، ۱۳۵۸: ۹۰؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۲۴۲؛ میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۴؛ همو، ۱۳۶۷: ۴۰۹؛ استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۸۷؛ نسفی، ۱۳۷۹: ۲۲۰ و ۳۹۸؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۹۶؛ قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۴۰۵؛ ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱۲/۴۵۷؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۲۶۵؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۳/۵۸۵؛ فناری، ۱۳۷۴: ۳۰). مسئله صادر اول، مراتب خلقت، تعارض و وجوه جمع، در اندیشه‌های دینی عرفانی و فلسفی همواره مورد توجه بوده و به صورت مستقل در کتب و مقالاتی نیز مورد مطالعه، تحقیق و تطبیق قرار گرفته است (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۱۳۹۲؛ ارشد ریاحی، ۱۳۸۹: ۲۵؛ اترک، ۱۳۸۳-۱۳۸۴: ۲۲-۲۳).

مروری بر محتوای روایات

روایات اصل ترتیب در آفرینش را مسلم دانسته و درباره اینکه مخلوقی مقدم بر بقیه اشیا وجود یافته است، متفق‌اند، اگرچه در تفصیل مراتب هستی و چینش آن‌ها چندان مفصل سخن نگفته‌اند. تعابیر درباره این مخلوق هم از چنان تنوعی برخوردار است که

خواننده را درباره اینکه این روایات پیرامون موضوع واحدی سخن می‌گویند، به تردید وامی‌دارد. در مجموعه‌ای از این روایات، اولین مخلوق، عقل به نحو مطلق (مجلسی، بی‌تا: ۹۷/۱) و یا همراه با قیود و توضیحاتی مثل اینکه عقل اولین مخلوق در مجموعه روحانیین است یا از یمین عرش آفریده شده، معرفی شده است (همان: ۱۰۹/۱؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۲۱/۱).

در روایات دیگری مخلوق اول پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام معرفی شده‌اند. این روایات نیز در اطلاق و تقیید و تعبیر متفاوت‌اند؛ گاه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ» تعبیر به «نوری» فرموده و گاه ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام از خلقت پیامبر با تعبیر «أَوَّلَ مَا خَلَقْتُ، خَلَقْتُ مُحَمَّدًا» سخن گفته‌اند (مجلسی، بی‌تا: ۱۲/۲۵ و ۱۹۷/۵۴)؛ زمانی نیز برخی ائمه مانند حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام به مخلوق اول توصیف شده‌اند، توضیحاتی نیز مانند اینکه نحوه حضور و وجود آن‌ها با بدن‌های نورانی و ارواح محض و وجودات ظلّی بوده، آمده است:

خلقتك نورًا یعنی روحًا بلا بدن قبل أن أخلق سماواتی وأرضی و... (همان: ۶۵/۵۴ و ۱۹۳).

گاهی فاصله‌ای زمانی مثل هزار سال یا چهارده هزار سال بین این انوار و مخلوقات طبیعی چون آسمان و زمین ذکر شده و بدیهی است که بیانگر بعد رتبی است، نه زمان رایج که خود منتزع از عالم طبیعت است (همان: ۳۳۹/۲۵ و ۱۲/۵۴؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۱/۱). در جایی به تسبیح و تقدیس این ارواح در آن مقام (مجلسی، بی‌تا: ۲۹۱/۲۶ و ۴۶/۵۳) و اینکه به صورت اشباح نوریه و ظلّ النور بوده‌اند، اشاره شده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲-۴۴۰/۱).

در روایاتی دیگر، مطلق نور به عنوان مخلوق اول ذکر شده است. از امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام درباره «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ» سؤال شد، حضرت فرمود: «نور» (مجلسی، بی‌تا: ۹۶/۱). در بحث امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام با عمران صابی، این نور به فعل خداوند تفسیر شده است (همان: ۳۱۴/۱۰؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۶). در همین مجموعه گاه خلقت پیامبر و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام از نوری بوده است که آن نور مخلوق اول است (مجلسی، بی‌تا: ۱۹۷/۵۴؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۴۴۲/۱). همچنین در تعابیر روایات، گاه از تکلم الهی به کلمه نوریه‌ای که از آن

نور پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و سایر ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تحقق پیدا کرده و روحی که در ابدان نوریه ائمه قرار گرفته و حجاب حق و خلق شده‌اند، سخن گفته شده است (مجلسی، بی‌تا: ۲۳/۲۵ و ۲۹۱/۲۶). در برخی روایات تعبیر روحی یا ارواحنا به ثبت رسیده است (همان: ۵۸/۵۴). در دسته‌ای از روایات از هوا به عنوان مبدأ اولیه آفرینش نام برده شده است، اما در بیشتر این روایات هوا در مرتبه اول قرار ندارد، بلکه با ثَم و چند مرتبه متأخر از آفرینش نور پیامبر و انوار ائمه و ملائکه و مکان و کتابت کلمات الهی در هر کدام از این مراتب معرفی شده است (همان: ۱۸/۲۵؛ ۱۶۹/۵۴ و ۱۸۹؛ ۱۰/۶۱). در روایاتی آب به عنوان عنصر اولیه که همه اشیا از آن خلق شده‌اند ذکر شده است، اگرچه در روایاتی آب و هوا هر دو با هم وارد شده‌اند (همان: ۶۷/۵۴؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۶۷).

در مجموعه روایات «أول ما خلق»، روایات قلم از تنوع و تعددی قابل توجه برخوردارند که بیان معنای محتمل آن‌ها توجه و دقت بیشتری می‌طلبد. مضمون غالب این روایات آن است که اولین چیزی که خداوند آفرید، قلم یا قلم اعلی بود، بعد از آفرینش به او گفت: «جاری شو و بنویس، ... درباره هر آن چیزی که تا روز قیامت خواهد آمد» (مجلسی، بی‌تا: ۳۱۳/۵۴). حقیقت وجودی این قلم مشابهتی با قلم‌های دنیوی ندارد و دارای یک وجود نوری است (همان: ۳۷۴/۵۷). در این روایت و روایات مشابه، قلم و نحوه وجود نوری آن در کنار وساطت در ترقیم و تسطیر مورد اشاره قرار گرفته است که بر لوح محفوظ جاری و کلمات الهی را بر آن می‌نگارد (همان: ۳۷۳/۵۴).

در تفسیر آیه شریفه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم / ۱) نیز لوح نور و قلم نور و نون که لوح محفوظ است در کنار هم تبیین شده‌اند (همان: ۳۷۴/۵۴). در همین روایات، نون به دوات یا نهری در بهشت که سمت کتابت دارد، تفسیر شده که البته با بخش‌های دیگر روایت و سایر روایات هماهنگ است؛ زیرا دوات نیز نقشی به سان قلم در ایجاد و تکوین خواهد داشت. روایاتی دیگر، اولین مخلوق را حروف و کلمات معرفی کرده‌اند (صدوق، ۱۴۰۰: ۳۲۵) و در برخی از این روایات حروف الفبا تفسیر شده‌اند که غالباً هر حرفی منشأ و مظهر صفتی از صفات عالم هستی معرفی شده است؛ برای مثال، الف به آلاء الهی، باء به بهجت خدا، تاء به تمامیت امر الهی، جیم به جمال و ... تأویل شده است (همان: مجلسی، بی‌تا: ۳۱۹/۲). در روایاتی نیز از مخلوق اول تعبیر به جوهر شده

است. این جوهر به جوهری خضراء که آب از ذویان آن پدید می‌آید (مجلسی، بی‌تا: ۲۹/۵۴) و جوهری بسیط و قوه‌ای لاهوتی که حی بالذات است، اصل آن عقل است، همه چیز از آن شروع شده و به آن ختم می‌شود، توصیف گردیده است (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴: ۲۲۱). در روایاتی نیز ابتدای موجودات و سابق بر عالم روحانین، علم و قضای الهی به عنوان مبدأ هرم هستی معرفی شده است (شعیری، ۱۴۰۵: ۱۲۶). در روایاتی هم مخلوق اول هوا معرفی شده است، سپس قلم، آنگاه ظلمت و نور و آب و عرش و باد و آتش همه از هوا خلق شده‌اند و تمام مخلوقات دیگر از این شش عنصر خلق شده‌اند (مجلسی، بی‌تا: ۷۱/۵۴).

این‌ها عمده روایات این باب هستند. تنوع لفظی و معنوی این روایات نشان می‌دهد که تبیین جامع و همه‌جانبه آن‌ها به حسب ظاهر چقدر مشکل است. حکما، عرفا، متکلمان، مفسران و محدثان هر کدام به توضیح آن‌ها اقدام کرده‌اند. در این میان دو روش عمده محل توجه است؛ روش مواجهه حکمی و عرفانی، و روش تفسیر و توجیه اخباری که به ترتیب در پی می‌آید. مشی فلسفی و عرفانی سعی کرده این روایات را در یک نظام جهان‌شناختی کل‌نگر به نحو جامع و منسجم تبیین نماید و مواجهه اخباری که این روایات را به نحو موردی و اقتضایی و جزء‌نگر توضیح داده است.

مواجهه حکمی و عرفانی

در مقابل دیدگاه اکثر اخباری‌ها که ترتیب ذاتی در آفرینش را قبول نداشته و قائل به ترتیب اتفاقی هستند، حکما و عرفای اسلام با تلاش عقلانی و در پرتو معارف غنی اسلامی، موفق شدند نظامی هستی‌شناسانه طراحی و بخشی از معارف دینی را بر این اساس معنا نمایند که تفسیر روایات مخلوق اول نمونه‌ای از آن است. آن‌ها موفق شدند تقریباً همه این روایات را به نحو واحد و جامع تأویل و توجیه نمایند و تعبیر روایات را اوصاف و اسامی حقیقت واحد بدانند. در این نگاه، مخلوق اول وجود یا تعینی ظلّی است که واسطه تحقق سایر موجودات بوده و تعبیر روایی اشاره به همان است. مرجع همه این اسامی و اوصاف، همان وجود واحد است که به عبارات و گوناگون بیان شده است:

این موجود حقیقتش به عینه حقیقت روح اعظم است... و می‌توان آن را از جهت وساطت در نگارش علوم و حقایق قلم، از جهت خلوص و ظهور نور، و از جهت حقیقت جاری در عالم روح نامید و با حقیقت محمدیه در نزد عرفا یکسان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۱۵۳).

تعبیر به عقل به جهت تجرد از وجود ظلمانی، علم به جهت عالم بودن به ذات و غیر، مشیت به جهت خواستن ذاتی و فعلی، قلم به واسطه نگارش صور مبدعات و مخترعات و کاینات، روح به خاطر منبع حیات عالم بودن، نور به جهت ظهور بالذات و مظهریت للغیر، جوهر نظر به اینکه گوهری است که در سایر مراتب وجودی تعیین می‌یابد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۹۶؛ اهری، ۱۳۵۸: ۹۰؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۲۴۲؛ میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۴؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۰۹-۴۱۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۵۸: ۲۲۳-۲۲۹). بر اساس تبیین عرفانی و حکمی چنان که خواهیم گفت عمده تعابیر این روایات یعنی عقل، نور، نور پیامبر، روح، روح پیامبر، قلم، کلمه، حروف معجم، آب، گوهر خضراء، علم، قضا، لوح و... قابل جمع و توضیح است. در این تبیین، تعارض میان روایات به حداقل رسیده و همه آنها محمل مناسب و منطقی پیدا خواهند نمود.

در این دیدگاه، اولین صادر وجودی سریانی است که فعل حق به حساب آمده و همه مراتب موجودات عالم، تجلی، تعین، اثر و تحقق آن به شمار می‌آیند. تعبیر به نور، عقل، قلم، روح و... همه بیان اعتبارات و مراتب این وجود است. مراتب این تعین و تجلی دارای ترتیب رتبی و ذاتی بوده و اول تعین یا کامل‌ترین مجلی و مظهر آن، عقل اول و حقیقت محمدی انسان کامل است که از آن تعبیر به «نوری، روحی، نور علی، نور اهل بیتی، روح اهل بیتی» شده و همه خبر از قرب مقامی و مرتبه روحانی حقیقت این مجالی و کلمات تامه نسبت به حق تعالی دارند (مجلسی، بی‌تا: ۲۷/۶۵؛ بسطامی، ۱۳۸۴: ۴۱). این روایات، تقدم حقیقت نوریه پیامبر و ائمه را در این ترتیب صدوری تأیید می‌کنند. حقیقت وجود در مرتبه هر موجودی عین همان مرتبه است و به حسب تعبیر می‌توان اولیت را به وجود و به مراتب نسبت داد؛ از این رو تعبیر به اولیت حقیقت وجود یا اولیت تعینات آن جایز و بی‌اشکال است. این مطلب، هم مورد قبول عرفان و حکمت متعالیه و هم مورد تأیید نقل است:

- حقیقت انسان کامل، مظاهری در جمیع عوالم دارد. مظهر اول در عالم جبروت که روح کلی است و عقل اول و آدم اول نامیده می‌شود (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۴۰۵)
- اولین مظهر که ظهور کرد قلم الهی بود که همان عقل اول است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۴۵۷/۱۲).
- پس عقل اول با پیامبر یکی است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۹۶).
- این صادر در نزد اهل نظر قلم اعلی و مسمی به عقل اول است و در نظر ما وجود عام و تجلی ساری است (فناری، ۱۳۷۴: ۳۰).
- اول چیزی که خدا آفریده، نور پیامبر بود (کلینی، ۱۳۶۲: ۷۱۸/۲).
- او و علی از یک نورند (صدوق، ۱۴۰۰: ۲۳۶).
- و از درخت واحدند (مجلسی، بی‌تا: ۲۳/۲۳۰).
- قلم اعلاى الهی منم (صدرالدین شیرازی، سه رسائل فلسفی، ۱۳۸۷: ۱۷۱).
- «و أول ما خلق الله» منم (فانی شیرازی دهدار، ۱۳۷۹: ۷۷).

این وجود مجرد و نور مطلق، همان حقیقت نوریه محمد ﷺ و علی ائمه است. تعبیر به نور، اشاره به مقام وجود محض است که از جهت قرب و اتصال به حق تعالی دور از هر گونه نقص و ترکیبی است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۲). برابری وجود با نور در آیات و روایات نیز مورد اشاره و تصریح قرار گرفته است (ر.ک: نور/ ۳۵). کسانی مانند شیخ اشراق، اساس حکمت خود را بر پایه نور و مراتب آن بنا کرده‌اند. آن حقیقت واحد که وجود و نور و... اسامی دیگر اوست از حق ساطع و در بقیه مراتب هستی سریان یافته و سلسله‌ای مشکک از مراتب وجود یا ظهور را تحقق بخشیده است (همان: ۲۴). «نور همان نور تعین حق است که در مرتبه اول در عالم ارواح و سپس در مراتب بعدی ظهور می‌کند» (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۳۹۵). این حقیقت نوری از تعینات و تجلیات نور حقیقی است.

در تبیین حکمی و عرفانی، روایات قلم و کلمات نیز با سایر روایات هماهنگ خواهند شد. در این روایات، صحبت از مراتب کتابت الهی است که خداوند در هر مرتبه‌ای از این مراتب، کلماتی را ایجاد کرده است. کلمات همان موجودات و کمالات الهی هستند که در مراتب مختلف تجلی نموده و هستی را تحقق بخشیده‌اند، می‌توان تعینات حق یعنی عقل، نور، روح، پیامبر و... را کلمات الهی دانست (قونوی،

۱۳۷۱: ۲۶۵). مرتبه عقل یا صادر اول جامع همه کمالات و کلمات الهی است و تمام مراتب امکانی را پر نموده است. موجودات کلمات و اسمای کلی و جزئی الهی اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۵۶). به موازات همین روایات در حکمت، کلمه و کلام به هویات عقلی نوری که عین شعور و اشعار و علم و اعلام هستند، و قلم موجودی عقلی که شأن آن تصویر حقایق در الواح نفوس و صحائف قلب است، معرفی شده است (همان: ۱۶ و ۴۷). قلم واسطه ترقیم و تسطیر این کلمات و حروف است. حروف مظاهر تفصیلی قلم اند که به طور اجمال و به وجود لفی موجودند و به واسطه آن تفصیل می یابند (جرجانی، ۱۳۷۰: ۲۰). از این جهت، از هر یک از عقول مجردة طولیه و نفوس و افلاک می توان تعبیر به قلم کرد و قلم اول که عقل اول باشد، قلم اعلی است و بالجمله عقول را به اعتبار آنکه واسطه در فیضان صور علمیه اند بر نفوس کلیه فلکیه، و موجب وجود آنها هستند قلم گویند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۲/۳، ۹۱، ۱۰۰ و ۱۶۶؛ همو، سه رساله فلسفی، ۱۳۸۷: ۱۵۰، ۱۵۷ و ۲۸۲). ظهور حق در عقل اول که قلم اعلی است، اول مخلوق است (ابن عربی، بی تا: ۹۵/۲). در دیدگاه عرفان و حکمت متعالیه، کتاب تدوین و تکوین و آیات قرآنی با آیات آفاقی منطبق، و حقیقت قرآن و حروف و کلمات آن در هستی سریان و انتشار دارد (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۳۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۹). این حروف و کلمات در وجه جمعی خود قرآن، و در وجه تفصیلی خود فرقان اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۳). جمیع مراتب وجودی به اعتباری کتاب و به اعتباری کلام حق تعالی است و متکلم در جمیع مراتب و مقامات حق اول است به اعتبار تجلی در حقایق به صورت اسم المتکلم (همو، سه رساله فلسفی، ۱۳۸۷: ۱۲۲). از اینجا معنای روایات و اخباری که می گویند: «تمام قرآن در فاتحه الكتاب منطوی است» و کلام حضرت علی علیه السلام که فرمود: «اگر می خواستم از تفسیر فاتحه هفتاد شتر کتاب بار می کردم»، معلوم می شود (همان: ۱۲۴).

همچنین با این تفسیر، علم و قضای الهی نیز که در برخی روایات سابق بر همه موجودات چیش شده است، با بقیه روایات باب هماهنگ می شود. سخن از لوح محفوظ و قلم و قضا و قدر در مراتب علمی و عینی هستی نیز که ظرف تحقق علم خداوند و صفحه پیدایش کلمات او معرفی شده، با همین نگرش ابرار شده است.

عقول در این دیدگاه، همان مرتبه قضای علمی و وجود فعلی علم خداوندند که اقلام الهی و واسطه تصویر وجودی عالم می‌باشند (صدرالدین شیرازی، *المظاهر الالهیه*، ۱۳۸۷: ۴۷). در دیدگاه حکما، علم حق تعالی مراتبی دارد و لوح محفوظ یکی از آنهاست. این علم و مراتب آن، بر حقایق نوری وجود که همان عقول هستند، قابل انطباق است. بنابراین قدرت و علم خداوند و قلم و عقول و ظهور حقیقت محمدی و نور نبی و روح و وجود منبسط، همه از این جهت با هم مساوق‌اند. «علم او همان نوریت او و نوریت او قدرت او و قدرت او انتساب اشراقی و فیض مقدس اطلاقی اوست» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۸۵/۳). قلم واسطه ظهور و تجلی کلمات وجودی حق است و مانند بقیه تعابیر، نقش ترقیم و تسطیر دارد، همان گونه که به تصریح روایات قلم بر مراتب بعدی قدرت و علم الهی و لوح محفوظ جاری است (مجلسی، بی‌تا: ۳۷۳/۵۴). همچنین تفسیر «ن» در آیه شریفه ﴿وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (قلم / ۱) در روایات به دوات یا نهری در بهشت که سمت کتابت کلمات و کمالات الهی را دارد، نیز موجه است. قلم واسطه نقش علم و قدرت الهی بر پرده هستی است و تعبیر به دوات یا نهری که حکم دوات را دارد، در سایر روایات مؤید همین معناست و می‌تواند بیانگر رابطه طولی فیضان در قلم و دوات باشد. لذا با نظر به مجموعه این روایات می‌توان ادعا کرد که روح کلی حاکم بر همه آنها، بیانگر یک نظام هستی‌شناسی خاص است که از حق ظهور یافته و این تعابیر همه اشاره به واسطه ظهور این فیض دارند. روایات وساطت فیض پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام نیز مؤید این معناست. بنابراین ظاهر همه این روایات با هم هماهنگ بوده و تهافت و تعارضی ندارند:

«والقلم» عبارت از جوهر اول است و جوهر اول قلم خدای است «وما یسطرون» عبارت از مفردات عالم است... و مرکبات کلمات رب العالمین اند و کلمات او هرگز به نهایت نمی‌رسد (کهف/ ۱۰۹: نسفی، ۱۳۷۹: ۳۴۳).

تنها در یکی از این روایات، نون به معنای لغوی آن یعنی حوت ترجمه گردیده است (بسطامی، ۱۳۸۴: ۲۱) و یک ناهماهنگی در مجموعه روایات به وجود آورده است که به احتمال زیاد برخاسته از توضیح و اظهار نظر شارح یا راوی است، آنجا که به تناظر با آیه شریفه قرآن، «ن» در کنار قلم ذکر گردیده، مطلبی توسط راویان و شارحان به عنوان

تفسیر اضافه شده که نظم حاکم بر مجموعه را مختل کرده و موجب اخلال در سیاق و دلالت گردیده است. «نون» که یکی از نام‌های ماهی است به حوت تفسیر و بعداً این تفسیر در متن روایت درج شده است. راوی در ادامه روایت درباره نون می‌نویسد: «وهو الحوت» که گرچه با جریان حضرت یونس هماهنگ است، با مجموعه روایات «أول ما خلق» سنخیتی ندارد. سپس شارحان به دست و پا افتاده و در توجیه این مطلب سخنانی گفته‌اند که استحکام کافی ندارد و به تخیلات شعری شبیه‌تر است. علت ورود آن مطلب و این توضیحات، وجود این آیه مبارکه در سوره یونس و معنای اسمی حرف «نون» است که این دو مقام را به هم مشتبه گردانیده است،

برای ایجاد تناسب میان این دو مضمون گفته شده که حیات حوت با آب است و از این جهت با روایاتی که آب را اول مخلوق می‌دانند، هماهنگ است. طرفه آنکه این نون در روایات متعدد دیگری هم به دوات یا نهری که در حکم دوات است تفسیر شده و پذیرندگان آن روایت برای رفع تعارض با روایاتی که نون را دوات تفسیر کرده، گفته‌اند: داخل بدن برخی ماهی‌ها دوات وجود دارد و برخی اصحاب سحر می‌توانند آن را استخراج کنند و روایت نیز که اولین مخلوق را قلم و نون معرفی کرده، این مطلب را تأیید می‌کند (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۳۳۴/۶).

و گفته‌اند:

سبحان الله که در کتب تراجم حیوانات نوشته‌اند که برخی از ماهیان مواد سیاهی از خود خارج می‌کنند به طوری که برای جلوگیری دشمن آب دریای اطراف خود را سیاه می‌کند تا دشمن بدو دست نیابد و در مقابل آن نیز در قعر دریا یک نوع ماهی است که از تنش نور می‌دهد و دور خود را روشن می‌کند و نون حوت است و زمین بر پشت حوت است (بسطامی، ۱۳۸۴: ۲۲).

شاید همان ادراج منشأ این تکلف و تطبیق میان نون و ماهی و نور و قرار دادن زمین بر پشت ماهی شده است.

در نگاه عرفا و حکما، روایات آب معنایی متباین با سایر تعابیر ندارد. حکما و عرفا آب را منشأ حیات و هستی و رمزی از عقل اول و روح و بقیه تعابیر تلقی می‌کنند که حیات واقعی وجودی و معنوی عالم با آن است. به اعتقاد آن‌ها، در این روایات معنای

ظاهری آب جسمانی مراد نیست، بلکه این روایت نیز با سایر روایات هم‌سیاق است. در عرفان اسم حیّ از امّهات اسما و در اولین مراتب هستی تعین و ظهور می‌یابد. دلیل اینکه از «أول ما خلق» به آب تعبیر شده این است که آب در طبیعت، اصل حیات هر موجودی است، لذا از آن وجود مقدسی که حقیقت و اصل همه موجودات است و فیض حق به وسیله آن در همه قوابل و تعینات جاری می‌شود، به آب تعبیر شده است. شاید بتوان گفت که مراد از روایات ابی جعفر علیه السلام در جواب مرد شامی که از «أول ما خلق الله» سؤال کرد و حضرت فرمود: «آب اولین مخلوق خداوند است»، منظور همان وجود مطلق و منبسط باشد؛ زیرا در قرآن کریم، لفظ آب با اشاره به آن معنا آمده است: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (رعد/۱۷). آبی که خداوند از آسمان می‌فرستد و هر موجودی به قدر استعداد خود از آن بهره‌مند می‌شود در حقیقت همان فیض وجود عام و منبسط است که موجودات هر کدام به اندازه توان و استعداد خود از آن بهره‌مند می‌شوند. روایات مشیّت نیز مؤید این معناست (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۸؛ مجلسی، بی‌تا: ۵۴/۵۶). در ادامه نیز امام علیه السلام می‌فرماید: «آب را از چیزی خلق نکرد». مفهوم این جمله آن است که آب مخلوق بلاواسطه خداوند است و این دلیل بر این است که لفظ «ماء» در اینجا استعاره برای همان حقیقتی است که در روایات دیگر از آن به عقل و نور، روح و حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله تعبیر شده است. عالم امر همان فیض مقدس است و حقیقت و نور آل محمد اولین تعین این فیض مقدس و اولین تجلی خلقی اوست (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۶۸). با این تفسیر روایات گوهر اخضر که مبدأ آب معرفی شده نیز معنای استعاری موجهی پیدا می‌کند و با وجود نورانی خضر که در برخی روایات دیگر آمده هماهنگ می‌شود. گوهریت همان درخشندگی و خلوص و محض بودن را می‌رساند که چون از اجمال و بساطت و مقام رتق به نشر و فتق درآید، منشأ همه مراتب و تعینات هستی است و حیات و سایر صفات کمال عین آن است. شاید تشکل به اشکال مختلف، وجه شباهت آب و وجود صادر از حق است همان گونه که به این وجود هیولای اولی هم اطلاق شده است:

منظور از مرتبه هیولایی همان عالم امر و وجود منبسط است که هیولای عالم وجود است و به وسیله آن وجود در همه تعینات و ماهیات ساری و جاری می‌شود (قمی، ۱۳۸۱: ۳۵/۱).

با نگاه منسجم حکمی و عرفانی، روایات روح نیز با قرآن و کتاب و کلمات و قلم و نور و... هماهنگ است. وقتی قرآن را با نور و حقیقت پیامبر مساوی بدانیم، می‌توانیم تفسیر قرآن به روح را هم با روایات وارده جمع کنیم؛ چه روایاتی که از مطلق روح سخن گفته و چه روایاتی که روح را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت داده‌اند. آیات قرآن، قرآن را روح می‌داند و آن را دارای انزال و القاء معرفی می‌کند. مرتبه روح اعظم و قلم اعلی و عقل اول و نور اقرب و کلمه تام که منشأ فیضان وجود بر سایر مراتب هستی، همان مرتبه روح است که از امر الهی است (ر.ک: اسراء/ ۸۵). عقل اول و حقیقت نفس پیامبر مشتمل بر تمام حقایق وجودی است که در سایر مراتب هستی، نشر می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۳). این مقام نوری متحد با قلم و کلام است (همان). کلمات الهی به نحو اندکاکای و اندماجی در این مقام و به نحو تفصیلی و فرقانی در مراتب دیگر ظهور و بروز نموده است (همان). عالم ظهور کلمات الهی است. ائمه کُل موجودات عالم هستی را ظهور و بروز کلمات و کمالات الهی دانسته (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۴۰)، وجود نورانی برخی ائمه کلمات تامه الهی مکتوب بر عرش خواننده شده (فیروزآبادی، ۱۳۹۲: ۱۷۷/۳) و برای برخی از حروف نیز معانی ذکر کرده بودند. این مسئله در کلمات حکما و عرفا به نحو گسترده‌ای انعکاس یافته است (اهری، ۱۳۵۸: ۹۵). کلمات بر اسمای الهی حمل شده (میرداماد، ۱۳۸۰: ۷۲) و نامحدود و نامتناهی دانسته شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۸؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۵: ۱۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۱/۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۳۶۸/۱).

با توجه به آنچه گفتیم روشن می‌شود که در این دیدگاه می‌توان همه روایات را در یک نگاه مسئله‌محور و منطبق بر یک نظام هستی‌شناختی بدون تعارض و تهافت جمع نمود و نیازی به تفکیک یا نفی یا گزینش موردی آنها نیست. غالب قریب به اتفاق این تعابیر، اشاره به معنا و مصداق واحد بوده و نه تنها با هم تعارضی ندارند. بلکه می‌توانند از مسائل دیگری رفع تعارض کنند؛ مانند روایات متعارض در نزول قرآن و طبقات آسمان و بیت‌المعمور و دفع و تدریج و... که حل آنها از لوازم این دیدگاه است و باید در مجالی دیگر تبیین گردد.

مواجهه اخباری

فهم، تبیین و تفسیر آثار اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام از مهم‌ترین دغدغه‌های محدثان بوده است، اگرچه بر خلاف نگاه حکما و عرفا، آن‌ها روشی جزءنگر، موضعی و موردی اتخاذ کرده، به صورت مسئله‌محور و جامع با این روایات برخورد نکرده، بلکه در هر موردی مناسب با فضای بحث به توضیح و تفسیر و رفع تعارض پرداخته‌اند. این روایات و شرح و تفسیر و توضیح آن‌ها در مواضع مختلف، در آثار آن‌ها آمده است (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۱۲۹؛ همو، ۱۳۹۸: ۶۶؛ همو، ۱۴۰۰: ۳۲۵؛ همو، ۱۴۰۳: ۴۳؛ همو، ۱۴۱۴: ۳؛ همو، بی‌تا: ۵۹۳/۲). گزارش این نوشته بیشتر ناظر به آثار علامه مجلسی به عنوان نماینده محدثان است؛ زیرا علامه مجلسی همه این روایات را ذکر و بیش از دیگران در این باره اظهار نظر کرده است. علامه مجلسی در مواضع متعدد درباره این روایات و جمع آن‌ها سخن گفته، اقوال مختلف را در نظر داشته و برای ارائه جمعی مقبول تلاش کرده است، اگرچه رسیدن به جمع‌بندی واحدی از دیدگاه علامه مجلسی دشوار است (مجلسی، بی‌تا: ۱/۲۷-۲۵ و ۱۰۲؛ ۵۴-۱۸۲-۱۸۳ و ۳۰۶)، بر اساس روش پیش گفته، نظریات علامه مجلسی در این باره متفاوت بوده و در هر موضعی به حسب شرایط بحث و فضای روایات و اقتضای محل، دیدگاهی متناسب ابراز کرده است. لذا مجموع گفته‌های ایشان در این باره خالی از پراکندگی، تشتت و ابهام نیست. شاید مهم‌ترین تفاوت روش‌شناسی علامه مجلسی با عرفا و حکما در این باشد که علامه مجلسی هیچ وقت به دنبال نگاه کلی و جمعی و تحقیق و پژوهشی مسئله‌محور در همه روایات این باب نبوده یا فرصت این کار را نیافته است. لذا به ناچار برخوردها و شرح و تفسیرهای موردی و پراکنده در مسائل مختلف را ترجیح داده است. آنچه در ادامه می‌آید شاهدی بر این مدعا است.

علامه مجلسی برخی از روایات باب را از اساس نادیده انگاشته و از مجموع روایاتی که ذکر کردیم، عمدتاً درباره چند دسته آن‌ها اظهار نظر کرده است. ایشان و غالب محدثان در موضع‌گیری غالب خود، دل‌مشغول اولویت روایت آب و هوا بر سایر موجودات بوده‌اند. عمده مباحث و توضیح و توجیه‌های آن‌ها پیرامون تبیین و دفاع از

تقدم آب در مراتب هستی است (مجلسی، بی‌تا: ۱۸۲-۱۸۳ و ۳۰۹).
 علامه مجلسی روایات اولیت عقل را پذیرفته، گاه صدور آن‌ها را مورد تردید قرار
 داده است:

روایات مخلوقیت عقل اول از طریق اهل سنت آمده و در شیعه نیست (همان):
 (۱۰۲/۱).

گاه اولیت آن را نسبت به طبقه خاصی از موجودات روحانی تفسیر نموده و اولیت
 مطلق را به آفرینش آب داده است:

اما در مورد روایت کلینی: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ» باید
 گفت که دلالتی بر تقدّم عقل بر جمیع موجودات نمی‌کند، بلکه بر خلق موجودات
 روحانی مقدم است و ممکن است خلق هوا و آب بر آن مقدم باشد (همان):
 (۳۰۹-۳۰۶/۵۴).

و گاه پذیرش عقول را امری فاسد و منافی با ضروریات دین دانسته است:
 آنچه را که فلاسفه در توصیف عقل اول گفته‌اند که موجودی است مجرد و تام و
 اولین صادر از خداوند متعال است، گفتاری است فاسد که با بسیاری از ضروریات
 دین از جمله حدوث عالم منافات دارد (همان: ۲۷-۲۵/۱).

در جایی، روایات عقل را به عقل جزئی نهاده در نفس آدمی تفسیر کرده است:
 منظور از عقل در اینجا همان عقول جزئی است که مردم به وسیله آن مکلف می‌باشند
 و وسیله تمیز بین خوب و بد و حق و باطل است

و گاهی تقدم همین عقل را از نوع تقدم بالشرف معرفی می‌کند:
 اگر در روایت می‌گوید که او اولین مخلوق حق است، به اعتبار شرافت و تقدس
 اوست (همان).

البته عقل، مشترک لفظی است و بعید نیست که در برخی از این روایات به همین
 قوه ادراک کلیات در نفس اطلاق شده باشد.

با نفی عقل و موضع‌گیری سلبی نسبت به آن، در جانب اثباتی، گرایش عمده
 علامه مجلسی در بحث مخلوق اول در مرحله اول ناظر به آفرینش آب و هواست و

برای رفع تعارض و جمع میان آن دو، آب را مبدأ جسمانیات و هوا را مبدأ غیر جسمانیات قرار می‌دهد:

می‌توان در مقام جمع، اولیت آب در خلقت را بر تقدّم اضافی حمل کرد؛ یعنی خلقت آب، نسبت به خلقت اشیای محسوس، اول بوده و آب در میان اشیای محسوس که هوا از آن‌ها نیست، اولین مخلوق بوده است. اما هوا در عالم جسمانی، در میان غیر محسوسات، مخلوق اول است.

با تلاش برای حفظ این موضع غالب، علامه مجلسی وقتی با روایات تقدم خلقت نور پاک و ارواح نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام بر جمیع مخلوقات مواجه می‌شود، این مقدار را می‌پذیرد که وجود روحانی و نورانی آن ذوات مقدس، اولین مخلوقات هستند و سایر روایات را نیز باید بر همین معنا حمل و تفسیر کرد. اما در عین حال برای اینکه پذیرش وجود مجرد تام از نظر ایشان ناتمام و با حدوث زمانی عالم ناسازگار است و از طرفی روایات، دلالت بر این دارند که ارواح و نور محمد و آل محمد عَلَيْهِمُ السَّلَام سرمنشأ همه کائنات هستند، با اتخاذ موضعی تعطیل‌گرایانه می‌گوید:

تفسیر این روایات مشکل است. ما اعتقاد داریم که آن بزرگواران اولین مخلوقات خدا هستند و آنان علت غایی آفرینش‌اند، اما چگونگی و کیفیت آن را نمی‌دانیم (همان: ۳۰۷/۵۴).

با این حال، علامه مجلسی گاه به گونه‌ای سخن می‌گوید که گمان می‌رود روایات روح و عقل اول را به عنوان موجودی خارجی در ابتدای سلسله موجودات روحانی پذیرفته و در رفع تعارض ظاهری میان روایات آب با روایات روح و عقل اول، آب را مخلوق اول در عالم جسمانیات دانسته و سلسله‌داری روحانین را به عقل و روح نسبت می‌دهد:

چون آب وجود جسمانی است و این روایت با سایر روایاتی که می‌گویند اولین مخلوق، عقل است یا روح و نور نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ظاهر تعارض دارد. پس منظور حدیث، اولیت نسبی است؛ یعنی هستی مخلوقات عالم افلاک و عناصر از آب پیدا شده است (همان: ۶۶/۵۴-۶۷).

اگرچه تردید درباره روایات عقل و روح و علم همواره همراه علامه مجلسی بوده،

چنان که گاهی دربارهٔ روایت «روحی تعبیر به عامی بودن نموده» و صدور آن را مشکوک جلوه داده است (همان: ۳۰۹/۵۴)، ایشان روایت اولیت علم را ناظر به دیدگاه قائلان به زیادت و مخلوقیت صفات دانسته و در مواجهه با این تعبیر روایت کافی که مکان علم قلم است، به این اکتفا کرده است که «موافق برخی اخبار است» (همان: ۶۷/۵۴).

نقد و بررسی

اولین ویژگی یک فکر یا نظام فکری، سازگاری و هماهنگی و عدم پریشانی و تهافت درونی است. به نظر می‌رسد اظهارات علامه مجلسی در روایات «أول ما خلق» از این خصیصه برخوردار نبوده و نوعی عدم انسجام در گفتار ایشان مشهود است. گستردگی حوزه کار، فقدان مسئله محوری، نگاه منطقه‌ای و جزئی، برخورد موردی و اقتضایی، عدم احاطه بر لوازم گفتار، ضعف در استدکار مبانی، تقابل با حکما و... موجب شده که کلام علامه مجلسی در داوری و جمع و تحلیل روایات، گرفتار نابسامانی، ناسازگاری و آشفتگی باشد. ایشان در اصل اینکه «ترتیب لازم است یا خیر؟ می‌توان این مجموعه را به نحوی جمع کرد یا نه؟ و کدام دسته‌ها قابل جمع است؟» مردد است؛ گاهی نسبت به ترتیب و چینش نظام هستی اظهار نظر کرده و نور و روح پیامبر و اهل بیت را مقدم دانسته، اما در کیفیت آن اظهار بی‌اطلاعی نموده و آن را مجهول می‌داند (همان: ۱۰۱/۱). در جایی، بعد از اینکه به روایات قلم و عقل و جوهر نورانی اشاره کرده، با بیان اینکه عده‌ای گفته‌اند که هر سه این‌ها یک چیز است، معتقد است که می‌توان بین این‌ها به وجوهی جمع کرد (همان: ۳۶۳/۵۴). در حالی که در مشی غالب خود برخی از این‌ها به ویژه روایت عقل را نفی کرده است.

علامه مجلسی برای پرهیز از گرفتار شدن در مشی حکمی اساساً ورود روایات مربوط به عقل را از طریق شیعه نفی نموده و معتقد است که روایات مخلوقیت عقل اول از طریق اهل سنت آمده و ظاهر اکثر اخبار ما دربارهٔ مخلوق اول آب یا هواست (همان: ۱۰۲/۱). در گزارش روایات روشن شد که تعدد و تنوع تعبیر این روایات بسیار زیاد است و مسئله دایرمدار آب و عقل نیست که با نفی عقل، مخلوقیت آب اثبات

شود. برای رسیدن به وجه جمعی در خور و تبیینی جامع باید همه این روایات را بررسی کرد، ضمن اینکه ترجیح کمی نیز با روایات آب نیست و روایات نور نبی و اهل بیت و تقدم خلقت آنها، تضافر بیشتری دارند و نفی روایات عقل نه تنها این تعارض ظاهری را رفع نکرده، بلکه به نحو مطلق محل اشکال است. به اذعان علامه مجلسی، مجموعه این روایات متواتر است. این معنا با تعبیر «لما خلق العقل» در اصول کافی و دیگر کتب از طریق شیعه نیز وارد شده و در منابع شیعه موجود است و با توجه به ورود اصل معنای عقل و پذیرش آن در روایات، بهتر است به جای نفی اولیت عقل، روایات عام را بر خاص حمل و از این طریق بین آنها جمع کنیم. خود تعبیر «أول خلق من الروحانيين» که علامه مجلسی آن را پذیرفته است، همراه با تأملی مختصر موجب پذیرش عقل و اولیت آن است؛ زیرا اگر تقدم روحانین در سلسله هستی نفی، و صدور مجرد از مادی و جسمانی پذیرفته شود، با فرض امکان صدور مجرد از مادی، دیدگاه مادی گرایان در مبدأ هستی توجیه وجیه خواهد یافت. علاوه بر این، با اولویت روایات روح نبی که علامه مجلسی خود آن را پذیرفته بود منافات دارد. لذا خود ایشان در جای دیگر می پذیرد که خلقت روحانین مقدم است، اما این مطلب را نه بر اساس استدلال عقلی که به کمک روایاتی که تقدم ملائکه را بر سایر مخلوقات بیان کرده اند، اثبات می کند (همان: ۳۰۹/۵۴). اگر خلقت روحانین مقدم است و روایات هم عقل یا روح نبی را اول مخلوق از روحانین می دانند و عقل هم به اذعان علامه مجلسی بر نبی اطلاق شده، چه اشکالی دارد که حقیقت این عقل را به روح نبی تفسیر نموده و تعارض را از مجموع روایات باب برداریم، مگر نه اینکه از نظر قواعد متعارف فهم نیز اصالة الاطلاق و اصل عدم تقدیر و جمع دلالتی بر کاهش و افزایش قید مقدم است. پس چرا ایشان روایاتی را که با مضمون «هو أول خلق من الروحانيين» همراه است، به معنای اضافی حمل کرده و احتمال می دهد که عقل گرچه در میان مخلوقات روحانی، اول مخلوق است، اما به صورت مطلق مخلوق اول به شمار نمی آید؛ زیرا قبل از او موجودات جسمانی چون آب صادر شده است. آیا مجلسی و هم فکران ایشان می توانند یک نظام هستی شناسی را که بر اساس آن اول مادیات صادر شده و سپس و احتمالاً از طریق مادیات امور روحانی صادر شده اند، به نحو معقول و مقبول تبیین کنند و بگویند که

چنین نظامی بر چه مبانی عقلی و شرعی و کدام ادله مبتنی است و ترتیب اتفاقی در صدور با چه اشکالاتی مواجه است و چه پاسخی می‌توان برای دفاع از آن ابراز کرد، آیا انوار و ارواح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام که علامه مجلسی آن را به عنوان مخلوق اول قبول دارد در ردیف جسمانیات اند یا روحانیات؟

علامه پذیرش عقل را مستلزم انکار ضروریات دین از جمله حدوث عالم دانسته است، اما معلوم نیست که میان پذیرش عقل با انکار حدوث عالم چه ملازمه قطعی وجود دارد. گویا علامه با تفسیر حدوث شرایع به حدوث زمانی و طبیعی و مسلم دانستن این تفسیر و صرف نظر از مناقشات حکما و متکلمان، چنین اظهار نظر کرده است. آنچه محور اختلاف در این مسئله است، ملاک نیازمندی به علت است که بنابر دیدگاه حکما امکان است و از لوازم آن این است که امر ممکن دائم الوجود چون ملاک احتیاج به علت را دارد، حادث ذاتی بوده و امکان تحقق دارد، بر خلاف متکلم که ملاک را حدوث زمانی و مخلوقیت را مشروط به مسبقیت به عدم می‌داند و منکر ممکن دائم الوجود است، لذا پذیرش حدوث ارتباط مستقیم به نفی عقل اول ندارد. آنچه مسلم است این است که متون دینی از حدوث عالم سخن گفته‌اند، تقیید و انصراف آن به حدوث زمانی یا هر کدام از اقسام دیگر چندان قطعی نیست. علاوه بر اینکه در آن نزاع، ترجیح با مخالفان است، پس پیش فرض علامه مجلسی در مسلم انگاشتن حدوث زمانی نه تنها قطعی نبوده که مردود است و کمترین اشکالش این است که زمان خود از منتزعات عالم مادی و طبیعت است و حدیث مسبقیت به زمان برای عالم بدون زمان ناممکن و محال و موجب اثبات قدم زمانی عالم و زمان است. آنچه قطعی است و متون بر آن صحه گذاشته‌اند، حدوث عالم است و حدوث اعم است از ذاتی و زمانی و دهری و اسمی و... و مدعی تخصیص باید دلیل شایسته ارائه کند.

با اینکه کلام علامه مجلسی در این مسئله چندان انسجام ندارد، اما ایشان سخنان حکما در خلقت و عقل و... را بدون دلیل و برخاسته از خیال‌پردازی غریب می‌داند که با عبارات لطیف بیان شده است (همان: ۱۰۱/۱) و البته در چند صفحه بعد می‌نویسد:

اکثر آنچه حکما برای عقول اثبات کرده‌اند از طریق اخبار متواتر برای روح پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ثابت شده است (همان: ۱۰۳/۱).

موضع علامه مجلسی در این مسئله مستحکم نیست؛ گاهی عقل را نفی و گاهی قبول نموده است، گاهی آن را جزئی و در نفس آدمی می‌داند و گاه خارجی و هم‌وصف با پیامبر و گاهی مخلوق اول در مجموعه روحانین، گاهی ارواح ائمه و پیامبر را صادر اول دانسته و غالباً از اولیت آب دفاع کرده است، چگونگی است که اگر کسی برای تبیین روایات بگوید: عقل در روایات آمده و اولین مخلوق روحانی است و طبق روایات، صفات این عقل همه بر روح نبی و ائمه منطبق است و مخلوق اول به صورت مطلق نیز همان روح نبی است، علامه مجلسی آن را می‌پذیرد، اما اگر حقیقت عقل را روح نبی و اول مخلوق دانسته و نه تنها این دو دسته که همه روایات باب را به نحو منسجم تبیین کند، مجازفه‌گویی و خیال‌بافی کرده و به نظر علامه مجلسی قابل قبول نیست. آیا رها کردن مجموعه روایات باب و اظهارنظرهای پراکنده، موردی، گزینشی، متفاوت و متهافت، مقبول و پسندیده است و تبیین هماهنگ مجموعه روایات، مجازفه و خیال‌بافی است؟ صرف نظر از انحصارگرایی و ادعای مالکیت طلق بر فهم متون، در موارد اختلاف، ترجیح با معقولیت و مقبولیت ادله است. علامه مجلسی خود در جایی روایات عقل اول را بر فرض قبول با حقیقت پیامبر متحد می‌داند و اطلاق عقل بر پیامبر را یکی از اطلاعات عقل معرفی می‌کند: «لأنه أحد إطلاقات العقل» (همان: ۳۰۹/۵۴). در بایی دیگر در این باره که مضمون روایات با تفسیر قلم و لوح به عقول موافق‌تر است، عدم منافات بین آن‌ها را توضیح داده و لوح و قلم را به عنوان دو ملک پذیرفته است: «أنَّ اللوح والقلم ملكان» (همان: ۳۶۳/۵۴). در جای دیگر قدرت را به لوح محفوظ و علم را ناظر به کسانی که صفات را زاید بر ذات می‌دانند، تفسیر کرده است.

با پذیرش نگاه حکما و عرفا، این آشفتگی به حداقل رسیده و لازم نیست در تبیینی تشتت‌آمیز قدرت را به لوح محفوظ، و علم را به اعتقاد قائلان به زیادت صفات، و مکان را به قلم، و قلم را موافق برخی اخبار معرفی کنیم (همان: ۶۷/۵۴). با مقایسه این دو سبک برخورد با متون متعارض و داوری در آن‌ها می‌توان ادعا کرد که ترجیح در

این باره با دیدگاه عرفا و حکماست، اگرچه تلاش علامه مجلسی در تبیین جزئی و موردی روایات ممدوح و در خور تقدیر است.

گسترده‌گی حوزه کار علامه مجلسی، فقدان مبانی نظام‌مند جهان‌شناختی، سلوک اخباری، دغدغه‌های شرعی، حسن فاعلی در مخالفت با افکار فلسفی و خارج بودن برخی مسائل از حوزه تخصص ایشان باعث شده است که موافقان این مسلک با چشم‌پوشی از مسلمات عقلی و تجربی، موضع‌گیری و اظهارنظر نمایند:

اگر بخواهیم بدون دخالت فلسفه و به صرف تکیه بر روایات، مراتب هستی و کیفیت صدور و خلقت عالم تکوین را بیان کنیم، چنین باید بگوییم، خلقت آب، نسبت به خلقت اشیای محسوس، اول بوده و آب در میان اشیای محسوس که هوا از آن‌ها نیست، اولین مخلوق بوده است. اما هوا در عالم جسمانی، در میان غیر محسوسات، مخلوق اول است (اترک، ۱۳۸۳-۱۳۸۴: ش ۲۲-۲۳/۶).

معلوم نیست که بر اساس کدام معیار تمایز مجرد از مادی و محسوس از نامحسوس می‌توان هوا را مجرد و غیر محسوس تلقی کرد. البته تفسیر متون شرعی بدون دخالت فلسفه امری مطلوب است، اما معارضه با فلسفه نباید به عدم تعقل و به کارگیری بدیهیات عقلی و تجربی منجر شود. اگر از هوا معنای خاصی مورد نظر است، باید تبیین می‌شد و اگر مراد همین گازهای جوی پیرامون است که در فلسفه جسم و در علوم تجربی از اقسام مواد است و برای احساس آن کافی است که شخص دست خود را اندکی سریع حرکت دهد و آن را به حاسة لمس احساس نماید. اما گویا علامه مجلسی و تابعان ایشان در این نظر میان محسوس و مرئی خلط کرده باشند. علامه مجلسی در جایی هوا را به چیزی میان زمین و آسمان تعریف کرده است: «والهواء بالمد ما بین السماء والأرض» (مجلسی، بی‌تا: ۱۸۱/۵۴)، گویا آسمان به نظر ایشان چیزی غیر از هواست، آسمان مرئی و هوا حداقل با چشم طبیعی نامرئی و لذا نامحسوسی است که میان دو محسوس واقع شده است!

قبلاً گفتیم در بیشتر روایاتی که از هوا به عنوان مبدأ اولیه آفرینش نام برده شده است، هوا در مرتبه اول قرار ندارد، بلکه با تم و چند مرتبه متأخر از آفرینش نور پیامبر و انوار ائمه و ملائکه و مکان و کتابت کلمات الهی در هر کدام از این مراتب معرفی

شده است (همان: ۱۸/۲۵؛ ۱۶۹/۵۴ و ۱۸۹؛ ۱۰/۶۱)، بنابراین نیازی به تکلف علامه مجلسی در این باره وجود ندارد. هوا و ملائکه و... در روایت صفحه کتابت کلمات الهی معرفی شده‌اند و از این طریق با سایر روایات باب و مظهریت مراتب هستی برای کلمات الهی قابل جمع است. با توجه به استبعاد عقل و تعارض با اولیت روحانیات، حمل آب بر معنای حقیقی و جسمانی ضرورتی ندارد. در قسمت آخر همان روایت امام علیه السلام فرمود: «آب را از چیزی خلق نکرد» و این دلیل بر آن است که لفظ «ماء» در اینجا استعاره برای همان حقیقتی است که در روایات دیگر از آن به عقل و نور، روح و حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله تعبیر شده است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۶۸). در آثار برخی شارحان احادیث نیز همسانی آب با جوهر عقلی و با علم و قلم پذیرفته شده است:

این سخن به آن می‌ماند که مقصود از آب در همه احادیث این باب، جوهر عقلی باشد که معدن علم و منبع حیات است و آن همان است که از آن تعبیر می‌شود به قلم، و در تنزیل کریم و قرآن عظیم در چند موضع از علم به آب تعبیر شده (اردکانی، بی‌تا: ۵۳).

همان گونه که یکسانی نور و روح و قلم پذیرفته شده است (مازندرانی، بی‌تا: ۱۲/۷).

نتیجه‌گیری

روایات مخلوق اول گزارشی است از چینش مراتب هستی که در پوشش متنوعی از عبارات و عناوین متعدد در این باره ارائه شده است: عقل، قلم، نور، نور پیامبر، روح، روح پیامبر و اهل بیت، آب، جوهر خضراء، ملکی کروی، کلمات و حروف معجم، علم و... از آن جمله است. با بررسی و تبیین دو روش مواجهه در این باره، یعنی مواجهه حکمی و عرفانی و مواجهه اخباری روشن می‌شود که عرفا و حکما با تبیین کل نگر و جامع و مسئله‌محور می‌توانند همه این روایات را به نحو یکسان و هماهنگ تفسیر نمایند و از دیدگاه آن‌ها اساساً تعارضی در این بیانات وجود ندارد. مواجهه اخباری نیز با روشی جزءنگر و موردی به تبیین و توجیه این روایات پرداخته است. ما با نقد روش اخباری، دیدگاه حکما و عرفا را در این باره منطقی‌تر دانسته و آن را ترجیح داده‌ایم.

کتاب‌شناسی

۱. ابن ترکه، علی بن محمد، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۳. ابن طاووس، سیدعلی بن موسی، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۴. ابن عربی، محی‌الدین محمد، *الفتوحات المکیه* (۴ جلدی)، بیروت، دار صادر، بی تا.
۵. همو، *الفتوحات المکیه* (۱۴ جلدی)، تحقیق عثمان یحیی، مصر، ۱۴۰۵ ق.
۶. اترک، حسین، «مراتب خلقت از دیدگاه آیات و روایات»، *مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، شماره‌های ۲۳-۲۲، ۱۳۸۳-۱۳۸۴ ش.
۷. اردکانی، محمدعلی، *اسرار توحید*، تهران، اسلامیه، بی تا.
۸. ارشد ریاحی، علی، «مراتب وجود در آثار ملاصدرا و علامه طباطبایی»، *دوفصلنامه علمی تخصصی علامه*، سال دهم، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
۹. استرآبادی، محمدتقی، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.
۱۰. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، *اسطوره بیان نمادین*، تهران، سروش، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. افلوپین، *اتولوجیا*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. اهری، عبدالقادر بن حمزه بن یاقوت، *الاقطاب القطبیه او البلغه فی الحکم*، مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
۱۳. بسطامی، علی بن طیفور، *منهاج النجاح فی ترجمه مفتاح الفلاح*، تهران، حکمت، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. بهایی، محمد بن حسین بن عبدالصمد حارثی، *مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة من الواجبات و المستحبات*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۱۵. جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. خراسانی، شرف‌الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۱۷. رحیمیان، سعید، *آفرینش از منظر عرفان*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. رمضان، مرضیه، *صادر نخستین از منظر امام خمینی و عرفا*، تهران، عروج، ۱۳۹۲ ش.
۱۹. سبزواری، ملاحادی، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. همو، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. شعیری، تاج‌الدین، *جامع الاخبار*، قم، رضی، ۱۴۰۵ ق.
۲۴. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲۵. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات و انوار البینات*، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۲۶. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

۲۷. همو، *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالیه*، تصحيح سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حکمت صدر، ۱۳۸۷ ش.
۲۸. همو، *ایقاظ النائمين*، مقدمه محسن مؤیدی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، بی تا.
۲۹. همو، *سه رسائل فلسفی*، مقدمه سيدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحيح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۳۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *اعتقادات الامامیه*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. همو، *الامالی*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ ق.
۳۳. همو، *التوحيد*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۳۴. همو، *علل الشرائع*، قم، داوری، بی تا.
۳۵. همو، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ش.
۳۶. همو، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۳۷. غزالی، ابوحماد محمد بن محمد، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۳۸. فانی شیرازی دهدار، محمد بن محمود، *شرح خطبة البيان*، تهران، صائب، ۱۳۷۹ ش.
۳۹. فاری، شمس‌الدین محمد بن حمزه، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، تصحيح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۴۰. فیروزآبادی، سیدمرتضی، *فضائل الخمسة من الصحاح الستة*، تهران، اسلامی، ۱۳۹۲ ق.
۴۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، بيدار، ۱۳۵۸ ش.
۴۲. قمی، قاضی سعید محمد بن محمد مفید، *شرح توحيد صدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۴۳. قونوی، صدرالدین، *الفکوک*، تصحيح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۷۱ ش.
۴۴. قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه سيدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۴۶. مازندرانی، ملاصالح، *شرح اصول کافی*، تهران، المكتبة الاسلامیه، بی تا.
۴۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تهران، اسلامی، بی تا.
۴۸. مجمع البحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۴۹. میرداماد، محمدباقر، *القیسات*، مقدمه مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۵۰. همو، *جذوات و مواقیف*، تصحيح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۵۱. نسفی، عزیزالدین، *الانسان الكامل*، تصحيح ماریژان موله، تهران، طهوری، ۱۳۷۹ ش.
۵۲. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.

