

مقایسه‌ی آرای فلوطین در خصوص صادر اول با آیات و روایات

محمد رضا موحدی نجف آبادی* سید محمد حاکم**

چکیده

فلوطین به سه اقنوم احد، عقل و نفس قائل است که اقنوم دوم قابل تطبیق با صادر اول است. احد عقل را بی آن که بداند، به وجود می آورد. عقل به مثابه‌ی تصویر احد، ابتدا واحد و نامتعیین است، اما سپس میلی گناه آلود او را از احد جدا می کند. عقل پس از جدایی، گویی پشیمان می شود و دوباره به سوی احد بازمی گردد. این بازگشت باعث متعین شدن عقل و کامل شدن فعلیت او و پیدایی ایده‌ها می شود. با این که تبیین فلوطین تفاوت‌های زیادی با آراء مستنبت از متون دینی در خصوص صادر اول دارد و به علاوه، بر اساس زمینه‌ی فکری کاملاً متفاوتی شکل گرفته است، مشابهت‌هایی نیز میان این دو وجود دارد. همچنین دست‌کم در برخی موارد، تفاوت‌ها کمتر از چیزی است که به نظر می آید. در این مقاله، مسائل درخور مقایسه‌ی دو دیدگاه تبیین و بررسی خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: ۱- صادر اول، ۲- فلوطین، ۳- آیات، ۴- روایات.

۱. مقدمه

فلوطین از شخصیت‌های تأثیرگذار بر فلسفه‌ی اسلامی بوده است. بسیاری از قواعد فلسفی که در تبیین مسأله‌ی صدور کارآمدند، ریشه در آراء فلوطین دارند. قواعدی مانند «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»، «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، قاعده‌ی سنخیت و وجود، مشابهت میان علت و معلول و درعین حال، پایین تر بودن معلول از علت از حیث کمالات و در نهایت، قاعده‌ی امکان اشرف. با وجود این، باید توجه داشت که حکمای اسلامی فلوطین را از دریچه‌ی اثولوجیا و مترجم آن، یعنی ابن ناعمه حمصی، که فیلسوف و

مترجمی از حلقه‌ی کندی بود، شناختند. این احتمال وجود دارد که ابن‌ناعمه نه یک مترجم بلکه فیلسوفی باشد که فلسفه‌ای ملهم از آراء فلوطین داشته و با ترجمه‌ی آزاد و گزینشی از انثادها به تبیین فلسفه‌ی خویش پرداخته باشد (۳۸، ص: ۱۹). در هر صورت، کاملاً واضح است که آنچه در اثولوجیا مطرح شده تنها به‌میزان محدودی، آراء واقعی فلوطین و ابعاد مختلف آن را منعکس کرده است.

آنچه در این مقاله در صدد تبیین آن هستیم، مقایسه‌ی آراء فلوطین در خصوص صادر اول (بر اساس انثادها و نه اثولوجیا) با مطالبی است که در خصوص این موضوع از آیات و روایات استنباط‌شده است. در یک طرف این مقایسه فلوطین قرار دارد که می‌کوشد در عین پایبندی به اصول فلسفه‌ی افلاطون، به نقدهای منتقدان و خصوصاً ارسطو پاسخ دهد و کم و کاستی‌های فلسفه‌ی افلاطون را در تبیین مسأله‌ی صدور برطرف کند و در عین حال، به آراء سایر فلاسفه‌ی یونانی (آناکساگوراس، پارمنیدس و...) نظر دارد و متأثر از رواقیان است. طرف دیگر این مقایسه آیات و روایاتی است که حدود چهار قرن بعد در سرزمینی دیگر و از منبعی بالاتر از عقل بشری (وحی) نشأت گرفته و خدشه‌ناپذیر و انکارنشده است.

مقایسه‌ی دیدگاه فلوطین با آیات و روایات از یک‌سو نشان‌دهنده‌ی میزان توانایی ذهن بشر برای دستیابی به دانش درست در خصوص موضوع صادر اول است و از سوی دیگر، از آن‌جاکه در این مقایسه ما نه با صرف آیات و روایات، بلکه به‌علاوه با فهم و تفسیر خود از متون دینی مواجهیم، این مقایسه در مواردی می‌تواند نشان‌دهنده‌ی تأثیرپذیرفتن ذهن حکمای مسلمان از فلوطین در تفسیر و فهم آیات و روایات باشد. به‌علاوه، ویژگی‌های منحصر به فرد هریک از دو تبیین می‌تواند افق جدیدی را برای نگرستن به دیدگاه مقابل بگشاید.

از آن‌جاکه تبیین مستقل هریک از دو دیدگاه پیش از بیان مقایسه، در مجال این مقاله نمی‌گنجد، به‌ناچار آراء هر دو طرف را ضمن مقایسه‌ی دیدگاه‌هایشان بیان می‌کنیم. اما پیش از آن، لازم است اندکی در خصوص معنای صادر اول و تعبیرات مختلف آن در آیات و روایات تأمل کنیم.

۲. معنای صادر اول

پیش از هر چیز، لازم است تعریفی از صادر اول ارائه شود. در فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، صادر اول چنین تعریف شده است:

«مراذ موجود اول است که از ذات حق تعالی بلاواسطه صادر شده است. صدرا گوید: عندالتحقیق صادر اول عبارت از وجود منبسط است که به آن، نَفَسِ رحمانی هم گویند، لکن در مقام نسبت موجودات، بعضی به بعضی دیگر و از لحاظ تقدم و تأخر و شرافت و خست و ترتب هر یک بر دیگری، "اول" ما صُدْر "عقل است و عقل اول است و نسبت به اصل وجود، "اول ما صدر" وجود منبسط است» (۱۵، ص: ۲۸۱).

بنابراین صادر اول به‌اعتباری عقل اول است که اولین مخلوق از مجردات است و به‌اعتباری وجودی است که همه‌ی مراتب مخلوقات را در بر گرفته و نفس رحمانی یا وجود منبسط نامیده می‌شود. همچنین ملاصدرا عقل را حقیقتی می‌داند که از شدت وحدت، گویی مخلوقی واحد است و از همین رو، عنوان «صادر اول» را بر کل عالم عقل نیز اطلاق کرده است (۳۴، ص: ۱۸۶).

همچنین، شایان ذکر است که گاهی میان صادر اول و مخلوق اول تمایز گذاشته می‌شود. حسن‌زاده آملی در کتاب وحدت/از دیدگاه عارف و حکیم، ذیل عنوان «اول ما صدر عن الله تعالی و اول ما خلق الله» می‌گوید: «واژه‌ی خلق در اصل لغت به‌معنای تقدیر و اندازه‌گرفتن است و لازمه‌ی تقدیر تعیین است، بنابراین مقصود از «اول ما خلق» نخستین امر متعینی است که از خداوند صدور یافته است. اما مقصود از «اول ما صدر» نخستین چیزی است که خداوند ایجاد نموده، هرچند متعین به هیچ تعینی نباشد. بنابراین وجود منبسط که متعین به تعینی نیست صادر اول است و اولین تعین آن، که قلم اعلی و عقل اول نامیده می‌شود، مخلوق اول است (۱۰، صص: ۸۶ - ۸۷). باوجود این، در این مقاله، مراد از صادر اول همان مخلوق بی‌واسطه‌ی خداست، خواه آن را امری متعین و اولین تعین وجود منبسط در نظر بگیریم و خواه آن را امری فاقد تعین لحاظ کنیم.

۳. تعبیرات مختلف صادر اول در آیات و روایات

علامه مجلسی باب اول از جلد پنجاه و چهارم بحار/انوار را به آیات و روایات مربوط به حدوث عالم و آغاز خلقت و چگونگی آن اختصاص داده است. وی در آنجا چهارده آیه از آیات قرآن کریم را ذکر کرده است که بر جهان‌شناسی و نحوه‌ی پیدایی عالم دلالت می‌کنند، که هیچ‌یک به نقطه‌ی شروع خلقت و مخلوق اول اشاره‌ای نداشته و بیشتر در خصوص خلقت عالم جسمانی‌اند (۲۷، ج: ۵۴، صص: ۲ - ۴). حال آن‌که بر اساس روایات و نیز بر اساس تفاسیر حکمایی همچون ملاصدرا و علامه طباطبایی، تعداد شایان توجهی از آیات قرآن به موضوع صادر اول اشاره دارند.

«امر» (۲۹، ص: ۱۳۹) و «اراده» (۳۲، ج: ۵، صص: ۳۸۶ - ۳۸۷)، «روح» (۳۰، ص: ۶۱ و ۱۱، ص: ۲۸۷)، «لوح» (۹، ص: ۲۱۰ و ۳۱، ص: ۳۱۵) و تعابیر معادل آن (مانند کتاب مبین، امام مبین، کتاب حفیظ، ام‌الکتاب، کتاب مسطور) (۲۰، ص: ۱۹۸)، «قلم» (۳۴، ص: ۱۸۶ و ۲۰، ص: ۲۰۶)، «عرش» (۲۷، ج: ۵۴، ص: ۳۱۴؛ ۳۲، ج: ۶، ص: ۱۶۰ و ۳۱، صص: ۴۵۱ - ۴۵۲)، «حق» (۳۷، ج: ۶، ص: ۳۰۲)، «نور» (۲۷، ج: ۱، ص: ۹۶ و ۲۵، ج: ۲، ص: ۴۴۳)، «اسم» (۳۵، ج: ۳، ص: ۲۳۸ و ۱۲، ص: ۵۶) و «علی حکیم»^۱ (۳۱، ص: ۴۵۱) از جمله مفاهیم قرآنی‌اند که در روایات و یا توسط حکما به صادر اول تفسیر شده‌اند. به‌علاوه، در روایات عقل (۲۵، ج: ۱، ص: ۴۳)، نور و روح پیامبر (ص) و ائمه (۲۵، ج: ۲، ص: ۴۴۳)، هوا (۲۷، ج: ۵۴، صص: ۷۰ - ۷۱)، آب (۲، صص: ۶۶ - ۶۷)، جوهر (۳۱، ص: ۴۵۱)، جوهر اخضر^۲ (۲۷، ج: ۵۴، ص: ۲۹) و بنابر یک تفسیر^۳، عماء (۳۵، ج: ۳، ص: ۴۵۹ و ۱۹، ص: ۴۹۰) نیز تعابیری از صادر اول دانسته شده‌اند.

در این‌جا ذکر دو نکته ضروری است: اول این‌که همان‌طور که مجلسی متذکر شده است، ممکن است در برخی از روایات، مراد از «اول ما خلق» اولیت نسبی باشد. برای مثال، ممکن است هوا اولین مخلوق جسمانی مشاهده‌نشده‌ی و آب اولین مخلوق جسمانی مشاهده‌شده‌ی باشد (۲۷، ج: ۵۴، ص: ۳۰۸). دوم این‌که اکثر این اسامی می‌توانند اوصاف و اعتبارات گوناگون حقیقتی واحد باشند (۳۵، ج: ۱، ص: ۲۱۶). برای مثال، ملاصدرا می‌گوید صادر اول از آن جهت که درآک اشیاء است، «عقل»؛ از آن حیث که منقوش به علمی از جانب خداوند است، «لوح»؛ از جهت این‌که غایت ممکنات و کمالشان و خاتم نشئه‌های وجود امکانی و تمامیت آن‌هاست، «روح و نور محمدی»؛ از جهت این‌که قائم به ذات و بی‌نیاز از موضوع است، «جوهر»؛ از آن حیث که کل عالم قدس از اوست، «روح‌القدس» (۳۱، ص: ۴۵۱)؛ از آن‌رو که واسطه‌ی حق در نگارش علوم و حقایق در دفاتر نفسانی قضایی و قدری است، «قلم»؛ از آن جهت که وجودی خالص از تاریکی و پوشیدگی جسم دارد، «نور»؛ و چون اصل حیات نفوس علوی و سفلی است، «روح» نامیده شده و به‌دلیل نهایت تقریبش به خداوند و به این دلیل که محبت خداوند به موجودات ناشی از محبت او به آثار ذات خویش و تابع ادراک حقیقت وجود است، که در صادر اول، پس از ذات خدا، بیشترین شدت را دارد، حبیب‌الله نامیده می‌شود که وصف پیامبر خاتم (ص) است (۳۵، ج: ۱، صص: ۲۱۷ - ۲۱۸).

در میان تعابیر یادشده، تعبیر «عقل» به دلیل مشابهت ظاهری با عقل نامیده‌شدن صادر اول در نظر فلوطین، از اهمیت خاصی برخوردار است. از همین‌رو لازم است در خصوص آن توضیح بیشتری ارائه شود.

۴. مفهوم عقل در آیات و روایات

«عقل» در لغت، به معنای بستن و گره‌زدن است. به همین مناسبت، ادراکاتی هم که انسان دارد و آن‌ها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی به آن‌ها بسته است عقل نامیده‌اند (۲۱، ج: ۲، ص: ۲۴۷). علامه طباطبایی در خصوص این‌که چرا واژه‌ی عقل در قرآن به کار نرفته است می‌گوید:

«گویا کلمه‌ی عقل، به آن معنایی که امروز معروف شده، یکی از اسماء مستحذثه است که از راه غلبه‌ی استعمال، این معنا را به خود گرفته و به‌همین جهت، کلمه‌ی عقل هیچ در قرآن نیامده و تنها افعال مشتق‌شده از آن در قرآن استعمال شده است» (۲۱، ج: ۲، ص: ۳۹۶).

باوجود این، از آیات قرآن مطالبی در خصوص عقل استنباط‌شدنی است؛ برای مثال، علامه طباطبایی از آیه‌ی «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک/ ۱۰) و آیات مشابه (مثل آیه‌ی ۴۶ سوره‌ی حج) چنین استنباط می‌کند که خداوند «عقل» را در علمی استعمال کرده که انسان بهره‌مند از فطرت سالم، خودش بدون کمک دیگران به آن دست می‌یابد و کلمه‌ی «سمع» را در علمی به‌کار برده که انسان به کمک دیگران، آن را به‌دست می‌آورد (۲۱، ج: ۲، ص: ۲۵۰).

به نظر می‌رسد در روایات، واژه‌ی «عقل» به معانی مختلفی به‌کار رفته است؛ برای مثال، ملاصدرا در احادیث کتاب «عقل و جهل» اصول کافی، پنج معنا برای عقل تشخیص داده که عبارت‌اند از: ۱. فصل انسان، که در تمامی انسان‌ها (اعم از باهوش و کودن) مشترک است و عامل تمایز انسان از سایر حیوانات است؛ ۲. عقل عملی (ابزار استنتاج احکام اخلاقی)؛ ۳. هوش و استعداد؛ ۴. عقل بالقوه، بالملکه، بالفعل و مستفاد که مراتب مختلف عقل انسان از نظر حکما هستند؛ ۵. عقل به‌منزله‌ی موجودی مجرد، که بی‌واسطه از خداوند صادر می‌شود و همه‌ی کمالاتی را که برایش ممکن است بالفعل داراست (۲۲، صص: ۸۵ - ۸۶). واضح است که آنچه تعبیری از صادر اول محسوب می‌شود و در این مقاله با عقل فلوطینی مقایسه شده، معنای پنجم عقل است.

در ادامه به تبیین مقایسه‌ای دو دیدگاه (دیدگاه فلوطین و دیدگاه برخاسته از آیات و روایات) می‌پردازیم.

۵. صدور و نور

آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی نور به آیه‌ی نور مشهور است. در این آیه، خداوند «نور آسمان‌ها و زمین» معرفی شده است. ملاصدرا در تفسیر این آیه اذعان می‌کند که برخلاف اشراقیان که

اجسام را ظاهر بالذات و در نتیجه نور نمی‌دانند (زیرا نور در اصل به معنای «ظاهر بالذات و مُظهر للغير» است و نور محسوس نیز صرفاً مصداقی از همین معناست)، نور و وجود یک چیزند و هر موجودی به حسب مرتبه‌ی وجودی‌اش، مرتبه‌ای از نورانیت و ظهور است، زیرا وجود هر چیزی همان ظهور اوست (۳۲، ج: ۴، ص: ۳۵۳). بر این اساس، عبارت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/ ۳۵) به این معناست که خداوند منور همه‌ی انوار (نورالانوار) و وجودبخش همه‌ی موجودات (وجود الوجودات) است (۳۲، ج: ۴، ص: ۳۴۷ و ۳۵۳). به این معنا، نور مراتب مختلفی دارد که شدیدترین مرتبه‌ی آن خداوند است (۳۲، ج: ۴، ص: ۳۵۴). بر این اساس، کل عالم هستی نوری است که از ذات خداوند نشأت گرفته و به تدریج و مرتبه به مرتبه کل عالم هستی را در بر گرفته است. همچنین بر این اساس، صادر اول نزدیک‌ترین نور به ذات منور خداوند و به تعبیر سهروردی، «نور اقرب» است (۱۷، ج: ۲، ص: ۱۲۸).

فلوطین نیز برای نور، شأن والایی قائل شده و حتی نور محسوس را فراتر از سایر محسوسات و واقع در مرز عالم مجرد دانسته است (۵۰، ج: ۱، ص: ۲۴۱). در واقع، جایگاه نور محسوس در نظام فکری فلوطین مشابه با جایگاه عرش جسمانی در نظام فکری صدر المتألهین است (۳۲، ج: ۶، ص: ۴۲). باین‌که جایگاه نور محسوس در نظر فلوطین، بالاتر از جایگاه نور محسوس نزد حکمای اسلامی است (البته احتمالاً نظر شیخ اشراق در خصوص نور محسوس با عقیده‌ی فلوطین هم‌سنخی و نزدیکی بیشتری دارد)، معنای رفیعی که حکمای اسلامی تحت تأثیر متون دینی برای نور استنباط کرده و حقیقت و ذات آن را مساوی با ذات خداوند دانسته‌اند (۳۲، ج: ۴، ص: ۳۵۲-۳۵۵) در آراء فلوطین سابقه‌ای ندارد. از آن‌جا که افلاطون ایده‌ی نیک را در کتاب ششم از رساله جمهوری (508e)، به خورشیدی تشبیه می‌کند که گویی سایر ایده‌ها از پرتو نور او به وجود آمده‌اند (۴۵، ص: ۱۱۲۹)، طبیعی است که فلوطین نیز رابطه‌ی احد و عالم عقل را به رابطه‌ی خورشید و شعاع نورش تشبیه کند (۴۸، ج: ۵، ص: ۳۱)، اما این صرفاً یک تشبیه است؛ تشبیه‌ی که وجه شبه آن وابستگی عالم عقل به احد و بیانگر شباهت عقل با احد است (۲۶، ج: ۲، ص: ۶۷۰) و فلوطین هیچ ارتباطی بین نوربودن عقل و احد با ظاهر و مظهر بودن آن دو برقرار نکرده است. به علاوه، همان‌طور که گفته شد، بر اساس تفسیر ملاصدرا از عبارت «اللَّهُ نور السموات و الأرض»، نور خداوند کل هستی را در بر گرفته، حال آن‌که در فلوطین، غالباً تمثیل نور صرفاً برای بیان رابطه‌ی یک اقنوم با اقنوم پایین‌تر از آن، که عبارت از فعالیت برونی اقنوم بالاتر است (۱۳، ص: ۲۲۲)، به کار رفته است.

۶. دلیل و وجه تسمیه‌ی «عقل» نامیده‌شدن صادر اول

پیش از فلوطین، مفهوم عقل در برخی از فلسفه‌های یونانی (مثل فلسفه‌ی آناکساگوراس و به‌نوعی نیز در فلسفه‌ی ارسطو) به‌منزله‌ی آفریدگار جهان مطرح بوده است. اما کاری که فلوطین انجام می‌دهد این استنباط است که عقل اصل نخستین عالم نیست، بلکه بالاتر از آن اقوم دیگری وجود دارد به نام احد. بنابراین فلوطین مُبدع واژه‌ی «نوس» (عقل) نیست، بلکه تنها جایگاه متفاوتی به این واژه می‌بخشد. این جایگاه متفاوت تا حد زیادی تحت تأثیر افلاطون است.

فلوطین به سه اقوم اصلی قائل است که به‌ترتیب عبارت از احد، عقل و نفس. وی طرح کلی این سه اقوم را از فلسفه‌ی افلاطون استنباط کرده است (۴۸، ج: ۵، صص: ۳۹ - ۴۱). فلوطین به‌درستی از آراء افلاطون استنباط می‌کند که اگر ایده‌ها همان هستی واقعی‌اند و جهان محسوس فروتر از هستی است، ایده‌ی نیک نیز، که وجودبخش سایر ایده‌هاست، باید فراتر از هستی باشد. افلاطون علاوه بر ایده‌ها، به صانع قائل بود که با الگو گرفتن از ایده‌ها، نفس جهان و نفوس انسان‌ها را می‌سازد. فلوطین از صانع به عقل تعبیر می‌کند (۴۸، ج: ۵، صص: ۲۹۳ و ۴۵، ص: ۱۰۱) و چنین استنباط می‌کند که ایده‌ها به‌مثابه‌ی اندیشه‌های صانع (عقل)، باید درون او باشند (۴۸، ج: ۵، ص: ۱۶۱). همچنین براین‌اساس، آنچه بی‌واسطه از عقل صادر می‌شود (و به‌تعبیر فلوطین، اقوم سوم است) نفس است.

بدین‌ترتیب، فلوطین، متأثر از فلسفه‌ی افلاطون، به وجود سه اقوم بر فراز عالم محسوس نائل می‌آید: نیک (که در فلسفه‌ی پارمنیدس "احد" نامیده می‌شد)، عقل (که همان صانع افلاطون است و با اندیشیدن به ایده‌ها، نفس را به وجود می‌آورد) و نفس. این طرح کلی به‌خوبی نشان می‌دهد که آنچه در فلسفه‌ی فلوطین می‌تواند تعبیری از صادر اول محسوب شود عقل است.

ساده‌ترین استدلالی که برای اثبات وجود عقل در نظر فلوطین ارائه شده این است: همان‌طور که در نظر افلاطون و فلوطین، تبیین هر امر محسوسی مستلزم وجود امر معقولی است که دلیل برخوردار آن امر محسوس از ویژگی‌هایی است که داراست، قوای حسی و استدلالی ما نیز مستلزم وجود عقلی‌اند که قوای شناختی‌اش از محدودیت‌های قوای شناختی ما مبرا باشد (۴۲، ص: ۲). این عقل به‌دلیل شرافتی که بر سایر موجودات دارد، معلول بی‌واسطه‌ی احد است.

در متون دینی، تنها روایتی که به‌نوعی دلیلی بر صادر اول بودن عقل ارائه کرده، روایت علوی «العقل جوهر دراک محیط بالأشیاء من جمیع جهاتها عارف بالشیء قبل کونه فهو

علّة الموجودات و نهیة المطالب» (۱۶، ج: ۲، ص: ۵۴۵) است. بر اساس این روایت، عقل جوهری است که بر همه‌ی اشیاء از جمیع جهات احاطه دارد و پیش از ایجاد شدنشان به آن‌ها عالم است و از همین‌رو، باید علت آن‌ها و واسطه در ایجادشان باشد. البته در این روایت، امام بیشتر درصدد توصیف عقل است نه اثبات آن. به‌علاوه، پس از اثبات نبوت و امامت (به‌منزله‌ی یکی از اصول دین) و شناخت مصادیق آن، صرف خبر امام از وجود عقل مجرد برای اثبات وجود آن کفایت می‌کند.

از این روایت، سبب عقل نامیده‌شدن صادر اول نیز مشخص می‌گردد: صادر اول به‌دلیل این‌که ذرّاک است و به همه‌ی جهات موجودات، حتی پیش از پیدایی‌شان علم دارد، عقل نامیده شده است. ملاصدرا نیز بی‌آن‌که این روایت را ذکر کند، وجه تسمیه‌ی صادر اول را به عقل، عبارت از «ذرّاک» بودن آن دانسته است (۳۱، ص: ۴۵۱). این موضوع از نظرگاه فلسفه‌ی فلوطین نیز صحیح است. عقل پیش از تحقق عالم ماده، بر تمامی موجودات احاطه‌ی علمی دارد و همین کمال درونی است که باعث صدور خودبه‌خودی و غیرارادی نفس جهان از او می‌شود.

۷. ارتباط صادر اول بودن عقل و ناشناختنی بودن کنه ذات خدا

اندیشه‌ی فلوطین، فراتر از عقل نامیدن احد، دو نتیجه‌ی مهم دیگر در پی دارد؛ اول این‌که احد به ماسوای خود علم ندارد. البته فلوطین بر اساس دو مبنا می‌توانست به علم احد به ماسوی قائل شود: ۱. احد نوعی آگاهی بسیط به خود دارد (۴۸، ج: ۵، صص: ۱۴۵ - ۱۴۷)، ۲. احد همه‌چیز است، به‌این‌معنا که امکان همه‌چیز در او هست (۴۸، ج: ۵، ص: ۵۹). بنا بر این دو مبنا، علم بسیط احد به خودش همچنین می‌تواند علمی بسیط به تمامی ماسوای خودش باشد. باوجوداین، قاعده‌ی ارسطویی «العالی لایلتفت إلی السافل»، که مورد پذیرش فلوطین نیز هست و تأکید فلوطین بر صدور ناآگاهانه و غیرارادی عقل از احد، نشان می‌دهد که فلوطین احد را عالم به‌ماسوا نمی‌داند، حال آن‌که این موضوع از منظر آیات و روایات اسلامی کاملاً مردود است.

دومین نتیجه‌ی مهم، ناشناختنی بودن ذات احد است، زیرا اگر احد از عقل بالاتر است، پس نیازی به عقل و اندیشه ندارد و عقل نیز توان شناخت احد را ندارد و به‌عبارت دیگر، شناخت عقل محدود به گستره‌ی وجودی عقل است. پس چیزی که از وجود عقل بالاتر است از حیطة‌ی شناخت او نیز خارج است.

ناشناختنی بودن کنه ذات خداوند در روایات نیز مطرح شده است، اما فلاسفه‌ی اسلامی، برخلاف فلوطین، بین این موضوع و صادر اول بودن عقل در روایات، ارتباطی برقرار

نکرده‌اند، زیرا در قرآن و ادعیه، صفات فراوانی در وصف خداوند به کار رفته است. باوجود این، اگر مرتبه‌ی واحدیت را، که محل ظهور اسماء و صفات است، متأخر از ذات خداوند و نخستین مخلوق او به‌شمار آوریم (۳۶، ج: ۳، ص: ۴۴۷)، لاجرم مجبور خواهیم بود اوصافی را که در متون دینی به خداوند نسبت داده شده است متأخر از مرتبه‌ی ذات خدا و تصویر و سایه‌ای از ذات او به‌شمار آوریم، که البته این نیز به معنای ناشناختنی‌بودن خدا نیست، بلکه، همان‌طور که فلوطین نیز تأکید دارد، صرفاً به این معناست که خداوند را آن‌گونه که لایق مرتبه‌ی عالی و وحدت محض اوست، نمی‌توانیم بشناسیم و در هر شناختی که از او داریم شائبه‌ای از تکثر است.

باوجود این، آنچه بیشترین شباهت را با نظر فلوطین در خصوص ناشناختنی‌بودن احد به دلیل فراتر بودن او از عقل دارد، تفسیر ملاصدرا از آیه‌ی «إلا له الخلق والأمر» است. وی معتقد است که بر اساس این آیه، حس تنها قادر به تصرف در عالم خلق و عقل نیز نهایتاً قادر به تصرف در عالم امر است و خداوند، که وصف آن «له الخلق والأمر» است، از دسترس حس و عقل خارج است (۳۱، ص: ۴۰). در این باره، همچنین روایتی از پیامبر (ص) نقل شده که بر اساس آن، عقول نیز از شناخت کنه ذات خداوند ناتوان‌اند: «إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إن الملائع الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم» (۲۸، ص: ۳۳).

۸. ارتباط میان شناخت صادر اول و شناخت خدا

فلوطین معتقد است اولین چیزی که از ذات خداوند، که عین وحدت است، فیضان می‌یابد تصویری از اوست که عقل و هستی نامیده می‌شود. به‌نظر وی، نظام موجود جهان نظامی وحدت‌محور است، که در اوج آن، خداوند قرار دارد که وحدت محض است و از آن‌جاکه معلول شبیه علت است ولی یک پله پایین‌تر از آن قرار دارد، معلول خداوند نیز باید تصویری از او و تا حد امکان شبیه به او باشد، ولی درعین‌حال، باید از خداوند یک پله پایین‌تر باشد؛ یعنی دارای کمال کمتری باشد.

از آن‌جاکه به‌نظر وی، وحدت اصل همه‌ی کمالات است، صادر اول نیز باید موجودی باشد که وحدت ذاتش کمتر از وحدت ذات خدا و درعین‌حال، بیشتر از وحدت ذوات سایر موجودات باشد. از نظر فلوطین، چنین موجودی عبارت از عقل است. عقل واحدترین اشیاء پس از ذات خداوند است و کثرت آن از این جهت است که قوام عقل به تعقل است و تعقل مستلزم وجود دو چیز (یا دست‌کم دو اعتبار) است: اندیشنده و اندیشیده‌شده (۴۸، ج: ۵،

ص: ۱۴۵). تعدد معقولات نیز وجه دیگری برای کثرت عقل محسوب می‌شود (۴۸، ج: ۵، ص: ۱۴۹ و ۷، ص: ۱۲۷).

در هر صورت، در نظر فلوطین، عقل شبیه‌ترین موجودات به احد است و شناسایی عقل به منزله‌ی تصویری از احد، عالی‌ترین مرتبه‌ای است که در شناخت احد می‌توان به آن نائل شد (۴۹، ج: ۷، ص: ۳۲۱)، زیرا حتی اگر کسی بتواند عالی‌تر برود و در احد فانی شود، این فنا چیزی بر شناخت او نخواهد افزود، زیرا هر شناختی از نظر فلوطین، متکثر است و ناگزیر به چیزی نازل‌تر از ذات احد تعلق گرفته است (۴۲، ص: ۷۸)، به طوری که حتی عقل، که پیش از جدایی از احد، فنای در ذات او را تجربه کرده است، زمانی که می‌خواهد او را بشناسد، چیزی غیر از او به دست می‌آورد و همین باعث تعین عقل و جدایی او از احد می‌شود (۴۸، ج: ۵، ص: ۱۰۹).

بر اساس متون دینی نیز می‌توان استنباط نمود از آن‌جا که صادر اول کامل‌ترین تجلی خدا و جامع صفات اوست، از طریق او، به ذات و صفات خداوند، که در مرتبه‌ی ذات، همه یکی و عین یک‌دیگرند، منتقل می‌شویم. برای مثال، ملاصدرا، که معتقد است مفهوم حدیث علوی «کمال التوحید نفی الصفات» در حدیث حدوث اسماء تبیین شده است (۳۱، ص: ۳۳۳ - ۳۳۴)، در شرح حدیث اخیر، اذعان می‌کند که صادر اول به دلیل نهایت تقریبش به خداوند، مظهر تمام صفات و کمالات او و حتی به اعتباری، اسم جامع خداوند است (۳۵، ج: ۳، ص: ۲۳۸). به نظر وی، مرتبه‌ی واحدیت، که مرتبه‌ی ظهور اسماء و صفات خداوند است، ممکن است تعبیری از وجود منبسط و یا عقل، که نخستین تعین آن است، دانسته شود (۳۶، ج: ۳، ص: ۴۵۱). وی همچنین معتقد است که نور و روح پیامبر (ص) از این جهت حقیقت محمدیه نامیده می‌شود که مشتمل بر جمیع محامد خداوند است (۳۱، ص: ۴۵۱). واضح است که این محامد عبارت از همان صفات و کمالاتی است که در مرتبه‌ی صادر اول ظهور یافته است. به عبارت دیگر، همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، ذات خداوند، که وصف آن «له الخلق و الامر» است، از دسترس شناسایی حس و عقل خارج است و اسماء و صفات و محامد خداوند در مرتبه‌ی صادر اول است که به ظهور می‌رسند و شناخته می‌شوند.

۹. ارتباط میان عقل و مناجات با خدا

از نظر فلوطین، مناجات واقعی با خداوند نه از طریق واژه‌ها، بلکه با بالا کشیدن نفس به سوی خداوند صورت می‌گیرد و بالابردن نفس به سوی خدا، از طریق اندیشیدن به عقل و ایده‌ها (تصاویر بیرون از معبد) تحقق می‌پذیرد. بدین معنا می‌توان کل فلسفه‌ورزی فلوطین را عبادت خداوند تلقی کرد (۴۸، ج: ۵، ص: ۲۹).

در روایات نیز نوعی ارتباط میان عقل و عبادت خداوند مطرح شده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «العقل ما عبُد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (۲۵، ج: ۱، ص: ۲۵)؛ عقل چیزی است که به وسیله‌ی آن، خدا عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید. از همین روست که خداوند می‌فرماید: «وَمَنْ يَرْعَبْ عَنْ مَلَأَ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره / ۱۳۰)؛ جز افراد سفیه و نادان، چه کسی از آیین ابراهیم روی گردان خواهد شد؟ در واقع، این آیه عکس نقیض روایت امام صادق (ع) است (۲۱، ج: ۲، ص: ۲۵۰).

ممکن است گمان شود که عقل در روایت مذکور، با عقل مجرد که صادر اول است، ارتباطی ندارد. بر اساس روایات، «روح» دارای مراتب مختلفی است که بالاترین مرتبه‌ی آن صادر اول است. به طوری که نه تنها روح ائمه و انبیاء، بلکه حتی روح انسان‌های مؤمن نیز با روحی که صادر اول است ارتباط وثیقی دارند (۲۱، ج: ۱۲، ص: ۲۰۷ و ۳۰، ص: ۶۰). همین ارتباط وثیق در خصوص عقول انسانی و عقل مجرد نیز می‌تواند مطرح باشد. به علاوه این ارتباط در روایات نیز مطرح شده است. برای مثال، بر اساس روایت اول از باب عقل و جهل *اصول کافی* (که ملاصدرا آن را ناظر بر خلقت صادر اول و حقیقت محمدیه می‌داند (۳۵، ج: ۱، ص: ۲۱۶))، خداوند پس از آفرینش عقل، به او فرمود «وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنْ أَحَبَّ» (۲۵، ج: ۱، ص: ۲۴)؛ تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم به طور کامل دادم.

بنابراین، هم بر اساس نظام فکری فلوطین و هم بر اساس آیات و روایات، سه موضوع تفکر، عقل الهی و عبادت خدا با یکدیگر ارتباط دارند، بدین صورت که از نظر فلوطین، آدمی با اندیشیدن به عقل و ایده‌ها به عقل نزدیک می‌شود، که تصویری از خداست و مناجات واقعی با خداوند همین است. بر اساس آیات و روایات نیز عقل همان چیزی است که خدا با آن عبادت می‌شود و همان چیزی است که میزان قبولی و ارزش اعمال و عبادات است و در عین حال، این عقل با روح اعظم و عقل اول ارتباطی وثیق دارد.

۱۰. صادر اول از حیث قوه و فعل

در فلسفه‌ی فلوطین، پیدایی عقل در دو مرحله صورت می‌پذیرد: ۱. پیدایی عقل ناتمام^۴ (= بالقوه) به مثابه‌ی فعالیت برونی احد و ۲. فعلیت عقل در اثر بازگشت ابدی عقل ناتمام به سوی احد و اندیشیدن به او. بنابراین ابتدا چنین به نظر می‌رسد که فلوطین پیدایی عقل را امری تدریجی و زمانمند می‌داند، اما در واقع، تنزل عقل ناتمام از احد و بازگشت او به احد، هر دو ازلی‌اند. بنابراین، تأخر مراحل پیدایی عقل از یکدیگر و نیز تأخر عقل از احد، ذاتی است، نه زمانی. با وجود این، نمی‌توان انکار کرد که قبل از فعلیت عقل، چیز دیگری هست که در مقایسه با عقل، بالقوه است و عقل ناتمام یا عقل بالقوه نامیده

می‌شود.

ارسطو دو معنا برای «بالقوه» (و متناسب با آن، دو معنا برای «بالفعل») قائل بود:
 ۱. قوه‌ی اکتساب و ۲. قوه‌ی به‌کار بستن (۳۹، صص: ۴۲۵ - ۴۲۷). برای مثال، نطفه می‌تواند صورت یک حیوان بینا را به دست آورد، پس بالقوه (معنای اول) حیوانی بینا است. اما یک حیوان بینا نیز زمانی که چشمانش بسته است، به یک معنا، هنوز بینایی‌اش بالقوه (معنای دوم) است، زیرا قوه‌ی بینایی خود را به‌کار نبسته است. منظور فلوطین نیز از بالقوه‌بودن عقل ناتمام، همین معنای دوم است؛ عقل ناتمام دیده‌ای است که هنوز موفق به دیدن نشده و اندیشنده‌ای است که هنوز به چیزی نیندیشیده است.

باوجود این، فلوطین می‌خواهد عقل حتی به همین معنای دوم نیز بالقوه نباشد: اگر ایده‌ها، که تحققشان باعث کامل‌شدن فعلیت عقل می‌شود، از همان ابتدا و در اثر بازگشت /زلی عقل به سوی احد، در خود عقل ایجاد شوند، آن‌گاه بالقوه بودن عقل تنها یک اعتبار ذهنی خواهد بود و اصلاً به‌تعبیر دی جی امر^۵، یکی از دلایلی که باعث می‌شود فلوطین برخلاف غالب افلاطون‌گرایان معتقد باشد که ایده‌ها (معقولات) درون دمیورژ (عقل) جای دارند، این است که وی همچون ارسطو معتقد است که هیچ بالقوه‌ای اجازه ندارد به ساحت عقلی، که ضرورتاً فعلیت محض است، وارد شود (۴۴، ص: ۳۶).

اما آیا بحث از قوه و فعل در متون دینی نیز مطرح شده است؟ امام علی (ع) در توصیف عالم علوی می‌فرماید:

«صُورٌ عَارِيَةٌ عَنِ الْمَوَادِّ عَالِيَةٌ عَنِ الْقُوَّةِ وَالِاسْتِعْدَادِ تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ وَ طَالَعَهَا فَتَلَأَلَتْ وَ أَلْقَى فِي هَوِيَّتِهَا مِثْلَهُ فَأَظْهَرَ عَنْهَا أَفْعَالَهُ» (۱۴، ج: ۷، ص: ۲۶۲؛ ۸، صص: ۲۳۱ - ۲۳۲ و ۴، ج: ۲، ص: ۴۹).

از این روایت، می‌توان استنباط نمود که ملائکه و روح، که حکما از آن‌ها به عقول و عقل اول تعبیر می‌کنند، تمامی کمالاتی را که لایق آن‌اند، از همان اول، بالفعل دارا می‌باشند و کمال منتظر ندارند. اما بر اساس دیگر متون دینی، همچنین می‌دانیم که ملائکه و روح نیز از کمالات خود استفاده می‌کنند و کارهایی نظیر عبادت و اطاعت از خداوند را انجام می‌دهند، که این خود نوعی فعلیت جدید است. بنابراین در متون دینی نیز صادر اول اگرچه به‌لحاظ کمالات ذاتی تمام فعلیت خود را یک‌جا و از ازل داراست، به‌لحاظ معنای دوم فعلیت نزد ارسطو، که عبارت از به‌کار بستن توانایی‌هاست، قوه و توانایی انجام افعال، دست‌کم بر افعالشان تقدم ذاتی دارد.

۱۱. نقش اراده‌ی خدا در تحقق صادر اول

فلوطین معتقد است که در ایجاد عقل از جانب احد، هیچ تعمدی در کار نیست و هیچ اراده، نقشه، انتخاب و یا دغدغه‌ای برای آنچه ایجاد می‌کند از جانب او وجود ندارد. در نظر بگیریید از کسی که در ساحل در حال قدم‌زدن است، ردپایی برجا می‌ماند بی‌آن‌که خودش متوجه باشد. عقل ناتمام نیز اثری است که خداوند بدون هیچ قصدی آن را برجا می‌نهد، زیرا از نظر وی، آگاهی هشیارانه یعنی اندیشیدن فرد به کاری که در حال انجام آن است. به نظر فلوطین، انسان ایده‌آل، همواره کار صحیح را خودبه‌خود و فوراً انجام می‌دهد، بی‌آن‌که نیاز باشد درباره‌ی آن بیندیشد (۴۱، ص: ۲۴۰). بنابراین ضروری بودن صدور، نقص فعل احد نیست، بلکه کمال آن است. به علاوه، احد محدود به ضرورت نیست، بلکه آن را می‌سازد (۴۱، ص: ۲۴۱). همچنین شایان یادآوری است که فلوطین در یک فقره (۶-۸-۱۳، ۱-۵)، نوعی از اراده را به احد نسبت می‌دهد و البته تأکید می‌کند که این صفت را نمی‌توان با قطعیت درباره‌ی او به کار برد (۴۹، ج: ۷، ص: ۲۶۷).

در مقابل، اراده از صفات بارز خداوند در قرآن کریم است، که خصوصاً درباره‌ی پیدایی مجردات و عالم ملکوت به کار رفته است: «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (یس / ۸۲). از نظر ملاصدرا، در این آیه، مراد از امر و اراده و فرمان «کن» یک چیز است (۳۲، ج: ۵، ص: ۳۸۶) و آن عیناً تعبیری از صادر اول است (۳۷، ج: ۶، صص: ۳۰۱ - ۳۰۲)، زیرا همه‌چیز از امر و مشیت خدا به وجود می‌آید، اما امر خدا از امر دیگری نشأت نمی‌گیرد، زیرا در این صورت، دور یا تسلسل لازم می‌آید، بلکه مستقیماً و بی‌واسطه از ذات خداوند صادر می‌شود (۳۰، ص: ۶۱).

۱۲. بازگشت عقل به سوی مبدأ خویش

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد، فلوطین معتقد است که عقل پس از جدایی از احد، به سوی او بازمی‌گردد تا در او تأمل کند و با این بازگشت است که عقل نخستین بار توانایی خود را برای اندیشیدن به کار می‌بندد و ایده‌ها را به دست می‌آورد و فعلیتش کامل می‌شود. بر اساس روایات، خداوند پس از آفرینش عقل، به او فرمان داد که «پس رو» او پس رفت، سپس فرمود «پیش آی» پس پیش آمد (۲۵، ج: ۱، ص: ۴۳). ممکن است بتوان این پس‌رفتن و پیش‌آمدن عقل را با جدایی عقل از احد و بازگشت دوباره‌ی او به سوی احد درخور مقایسه دانست. خدای تعالی پس از بازگشت عقل، به او می‌فرماید: «تو را باعظمت آفریدم و بر تمام آفریدگانم شرافت بخشیدم» (۲۵، ج: ۱، ص: ۴۳). اگر قرار باشد پس و پیش رفتن عقل در این روایت، به جدایی عقل از احد و بازگشت او به سوی احد تفسیر

شود، جمله‌ی آخر روایت نیز باید این‌گونه تفسیر شود که عقل پس از پیش‌آمدن به‌سوی خداوند بود که خلقتش کامل شد و به‌همین دلیل، آن موقع بود که خداوند به عقل فرمود «تو را آفریدم».

باوجود این، هیچ‌یک از حکمای اسلامی پس و پیش رفتن عقل را در روایت مذکور، به‌منزله‌ی مراحل کامل‌شدن آفرینش عقل تلقی نکرده‌اند و دلیل آن نیز روشن است: عقل مجرد تام است و کمال منتظر ندارد، بلکه از همان ابتدای خلقتش، تمامی کمالاتی که برای ذاتش میسر است بالفعل داراست.

به‌علاوه، در نظر فلوطین، جدایی عقل از احد و بازگشتش به‌سوی او هر دو به میل خود عقل اتفاق می‌افتد، نه به فرمان خداوند. همچنین با این‌که اندیشه‌ی عقل به احد را می‌توان با توجه دائمی ملائکه مهیمن به خداوند تطبیق‌پذیر دانست (مشروط به این‌که عقول و ملائکه را حقیقت واحدی بدانیم و عبادت ملائکه را از سنخ فعالیت‌های عقلانی به‌شمار آوریم)، در منابع دینی، هیچ اشاره‌ای به این‌که عقل با پیش‌آمدن به‌سوی خداوند به او ببندید و از این طریق، به خودشناسی برسد و معقولات (ایده‌ها) ایجاد شوند نشده است.

۱۳. بی‌توجهی عقل به خود و فانی او در خدا

بر اساس متون دینی، مراتب عالی ملائکه (که در نظر حکما با عقول تطبیق‌پذیرند)، فانی در ذات خدا هستند و به غیر خدا توجهی ندارند (۲۰، ص: ۲۱۸). در نظر فلوطین نیز عقل به‌محض جدایی از احد، به سوی او بازمی‌گردد و با اندیشیدن به اوست که دارای هویت و تعیین می‌شود و این بازگشت به سوی احد امری ازلی و ابدی است (۴۸، ج: ۵، ص: ۱۰۹). بنابراین از این جهت عقل فلوطینی را می‌توان با کروبیان، که تعبیری از مقامات عالی عقل و صادر اول است، تطبیق داد.

۱۴. صادر اول به‌منزله‌ی «واحد کثیر»

به‌اعتقاد ملاصدرا، در متون دینی گاهی از صادر اول با الفاظ مفرد (مانند «قلم» در آیه‌ی «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ»، «روح» در آیه‌ی «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» و «کلمه» در آیه‌ی «وَ كَلِمَتَهُ أَلْفَاها إِلَىٰ مَرْيَمَ وَ رُوحٍ مِّنْهُ») و گاهی با الفاظ جمع (مانند «کلمات» در دعای «أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق و ذراً» و «مفاتیح» در آیه‌ی «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» و «خزائن» در آیه‌ی «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ») تعبیر شده است (۳۷، ج: ۶، ص: ۲۹۳). بر اساس همین موضوع، وی صادر اول را «واحد کثیر»

نامیده است (همان). بنابراین همان‌طور که فلوطین صادر اول را واحد کثیر دانسته، دست‌کم از نظر ملاصدرا، بر اساس آیات و روایات نیز صادر اول واحد کثیر است.

دلایل دیگری نیز بر «واحد کثیر» بودن عقل در متون دینی وجود دارد. بر اساس حدیث «اول ما خلق الله القلم» (۲۴، ج: ۲، ص: ۱۹۸)، یکی از تعبیر قرآنی صادر اول، «قلم» است. همچنین بر اساس حدیثی از امام صادق (ع)، «قلم» در آیه‌ی «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» فرشته‌ای است که به فرمان خداوند «ما کان و ما هو کائن» را تا روز قیامت بر لوح (که او نیز فرشته‌ی دیگری است) می‌نویسد (۳، ص: ۲۳). بنا بر این حدیث، آیه را باید به صورت «سوگند به قلم و آنچه می‌نویسد» ترجمه نمود و به عبارت دیگر، ضمیر در «يَسْطُرُونَ» به قلم برمی‌گردد. بنابراین برای قلم، که تعبیری از صادر اول است، ضمیر جمع عاقل به کار رفته است. ملاصدرا این موضوع را اشاره به وحدت جمعی «قلم» یا به تعبیر دیگر، واحد و کثیر بودن آن می‌داند (۳۷، ج: ۶، ص: ۲۹۳).

همچنین در حدیثی از امام علی (ع)، روح این‌گونه معرفی شده است:
«الروح ملك من الملائكة، له سبعون ألف وجه، و لكل وجه سبعون ألف لسان، و لكل لسان سبعون ألف لغة، يسبح الله بتلك اللغات كلها، و يخلق من كل تسبيحة ملك يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة» (۳۳، ص: ۱۰۸).

علامه طباطبایی در نقد این روایت می‌گوید: «از جنس ملک بودن روح با ظاهر عده‌ای از آیات قرآنی نمی‌سازد، چه، ظاهر بسیاری از آیات این است که روح، خود، یک نحوه‌ی مخلوقی است که فرشته آن را نازل می‌کند» (۲۱، ج: ۱۳، ص: ۲۱۳). به علاوه، در برخی روایات نیز ملک بودن روح به صراحت رد شده است (۲۱، ج: ۱۲، ص: ۲۲۴). با وجود این، ملاصدرا که عقل و ملک را دو تعبیر از یک معنا به شمار می‌آورد، حدیث بالا را صحیح می‌داند و با مدنظر داشتن احادیث مربوط به صادر اول بودن روح، از حدیث مذکور نتیجه می‌گیرد که روح عبارت از عالم‌الهی است و هویت وجودی آن مشتمل بر هویات عقلی بسیار است (۳۳، ص: ۱۰۸).

درواقع، ملاصدرا روایت بالا را دلیل دیگری بر واحد و کثیر بودن صادر اول به شمار می‌آورد. منتها وی از اطلاق صفت واحد کثیر بر صادر اول دو معنای متفاوت را اراده می‌کند. او از یک‌طرف، عقل اول را جامع کمالات عقول مادون خودش به شمار می‌آورد و به این اعتبار، عقل اول را عقل کل می‌نامد (۳۱، ص: ۴۵۱) و از طرف دیگر، کل عالم عقل را (به دلیل نهایت تقربش به خداوند و فنای آن در ذات اله و به دلیل نبود ماده و ماهیت در عالم عقل و در نتیجه غلبه‌ی احکام وحدت بر آن)، کأنه حقیقت واحدی می‌داند که دارای شوون و اطوار مختلفی است (۳۴، ص: ۱۸۶). از همین روست که وی گاه عقل اول را با

«قلم» و «روح»، که عناوینی دینی برای صادر اول اند، تطبیق داده است (۳۷، ج: ۶، صص: ۳۰۱ - ۳۰۲) و گاه کل عالم عقل را (۳۴، ص: ۱۸۶).

بنابراین همان‌طور که فلوطین عقل را «واحد کثیر» نامیده است (۴۸، ج: ۵، صص: ۴۳ و ۱۲۳)، بر اساس متون دینی نیز می‌توان استنباط کرد که صادر اول «واحد کثیر» است، با این تفاوت که خود واژه‌ی «کثیر» در متون فلوطین، بار معنایی کاملاً متفاوتی دارد. از نظر فلوطین، عقل همه‌ی اشیاء است، به‌این‌معناکه هستی حقیقی هر شیئی عبارت از صورت شیء (ایده‌ی شیء) است که در عالم عقل حاضر است و کثرت عقل نیز ناشی از حضور صور اشیاء در عقل است. به‌علاوه، عقل کثیر است چون می‌اندیشد و اندیشیدن مستلزم تمایز میان اندیشنده و اندیشیده است. حال آن‌که کثیربودن عقل در تفسیر ملاصدرا از متون دینی، ناشی از شدت وجودی عقل اول و جامعیت آن در مقایسه با کمالات عقول مادون و یا ناشی از غلبه‌ی احکام وحدت در عالم عقل است.

کثرت عقل در فلوطین، همچنین ناشی از ترکیب آن از دوئی نامتعیین و واحد است. بنابر گزارش ارسطو، افلاطون ایده‌ها را مرکب از دوئی نامتعیین و واحد می‌دانسته که در این ترکیب، دوئی در حکم ماده و واحد در حکم صورت است (۴۱، ص: ۱۵). البته تفسیری که فلوطین از رابطه‌ی دوئی نامتعیین و احد ارائه می‌دهد این است که دوئی نامتعیین همان عقل ناتمام است که از طریق بازگشت به سوی احد و اندیشه به او، دارای صورت و تعین می‌گردد (۴۸، ج: ۵، ص: ۱۴۵). بنابراین ترکیب عقل از ماده‌ی معقول (دوئی نامتعیین) و صورت (احد) نیز در واقع، تعبیر دیگری از تمایز اندیشنده و اندیشیده در ساحت عقل است. به‌علاوه، توجه به این نکته لازم است که ملاصدرا و فلوطین تلقی یکسانی از عالم عقل ندارند. عالم عقل در نظر ملاصدرا، متشکل از عقول طولی است، ولی در نظر فلوطین، عالم عقل عبارت از دمیورژ افلاطون و ایده‌هاست. فلوطین از دمیورژ به عقل تعبیر می‌کند (که می‌توان آن را عقل کل یا عقل محض نامید) (۴۸، ج: ۵، ص: ۲۹۳) و هریک از ایده‌ها را نیز عقل مستقلی می‌داند (که می‌توان از آن‌ها به «عقول جزئی» تعبیر نمود) (۴۸، ج: ۵، ص: ۳۰۵ و ۴۹، ج: ۷، صص: ۱۱۳ - ۱۱۴) که به تمام واقعیاتی که در عقل الهی است می‌اندیشد و به‌این‌معنا، کل عالم عقل است (۴۰، ص: ۷۴). افلاطون ایده‌ها را معلول ایده‌ی نیک می‌دانست و همان‌طور که قبلاً گفته شد، فلوطین ایده‌ی نیک را با احد تطبیق می‌دهد. از همین‌رو، طبیعتاً فلوطین نیز ایده‌ها (عقول جزئی) را معلول احد می‌داند، نه معلول عقل کل (۴۸، ج: ۵، ص: ۱۱۷)؛ هرچند بازگشت عقل به سوی احد نیز لازمه‌ی ایجاد آن‌هاست (۴۸، ج: ۵، ص: ۱۳۵)، بنابراین عقول جزئی در طول عقل کل نیستند.

۱۵. گناه‌آلود بودن پیدایی صادر اول

به نظر فلوطین، عقل در ابتدای پیدایی‌اش، با این‌که از احد مستقل است، از او جدا نیست، زیرا عقل در این زمان، هنوز متعین و جوهر نشده است (۴۸، ج: ۵، ص: ۱۱۷). به بیان دیگر، عقل، که فلوطین بارها از آن به «واحد کثیر» تعبیر کرده است، در ابتدای پیدایی‌اش، صرفاً «واحد» است (۴۷، ج: ۳، ص: ۳۸۷)، چون تصویر «احد» است، با این تفاوت که او از همان ابتدا، قابلیت کثیرشدن را داراست، هرچند هنوز کثیر نشده است. پس از آن، عقل از احد جدا می‌شود. تعبیر فلوطین از این جدایی به گونه‌ای است که ممکن است آن را فعلی گناه‌آلود جلوه دهد، زیرا فلوطین این جدایی را حاصل گستاخی عقل می‌داند (۴۹، ج: ۷، ص: ۳۲۱) و معتقد است که بهتر بود عقل چنین نمی‌کرد (۴۷، ج: ۳، ص: ۳۸۷). گناه‌آلود بودن تنزل اختصاص به تنزل عقل از احد ندارد. این موضوع در فقرات ۱-۵-۱ و ۲-۷-۳، در خصوص جدایی نفس از عقل نیز مطرح شده است. از این منظر، تمام هستی مبتنی بر نوعی گناه بنیادی است که عبارت از آرزو و میل به جدایی و استقلال از احد است.

فلوطین از جسارت عقل برای جدایی از احد، به تولما (τόλμα) تعبیر می‌کند (۴۹، ج: ۷، ص: ۳۲۰)، که واژه‌ای نوفیثاغوری و به معنای خودابرازی نامشروع اولین چیزی است که از مناد (احد) جدا می‌شود (۴۱، ص: ۲۴۲). بر این اساس، تولما در واقع تعبیر دیگری از عقل ناتمام یا دوئی نامتعیین است؛ گویی عقل قبل از بازگشت به سوی احد (به مثابه‌ی واحدی که طالب کثرت است)، صرفاً میلی گناه‌آلود است.

با وجود این، باید توجه داشت که فلوطین به عقل ناتمام دو میل را نسبت داده است: میل به جدایی از احد و سپس میل به بازگشت به سوی او. تقدم و تأخر این دو میل از یکدیگر، ذاتی است نه زمانی؛ به طوری که گویی این دو ابعاد مختلف میلی واحدند. در واقع، پیش از آن‌که عقل از احد جدا شود، گویی فانی در احد است و آگاهی بسیطی از او دارد. سپس به شناخت حصولی احد و احاطه‌ی عقلانی بر کمالات او میل پیدا می‌کند. ولی این میل مستلزم فاصله‌گرفتن از احد است و کمالی که در اثر آن به دست می‌آید فعلیت و تعین یافتن عقل است، که کمالی پایین‌تر از فنا در ذات احد است. از همین رو، فلوطین این اقدام عقل را میلی گناه‌آلود و جسارت‌آمیز تلقی می‌کند. به علاوه، باید توجه داشت که فلوطین وجود شر را نمی‌پذیرد و با سخن ارسطو در خصوص این‌که دوئی نامتعیین اصل وجود شر در عالم است موافق نیست (۴۳، صص: ۲۵ - ۲۷). بنابراین ممکن است از گستاخی عقل ناتمام تعبیر به «گناه» شود، ولی مسلماً نمی‌توان آن را «شر» تلقی کرد.

آرمسترانگ به‌درستی تشخیص می‌دهد که اگر میل عقل ناتمام به جدایی از احد (که سرانجام به فعلیت او منتهی می‌شود) میلی گناه‌آلود باشد، مسؤول این گناه در نهایت، احد خواهد بود (۲۹، ص: ۲۴۳)، زیرا با این‌که عقل ناتمام ضرورتاً و بدون وساطت علم و اراده‌ای از جانب احد ایجاد و سپس به میل خود از او جدا می‌شود، در واقع، مطابق با طبیعت خویش عمل می‌کند؛ طبیعتی که تصویری از احد و حاصل فیضان و پری و سرشاری ضروری اوست.

با این‌که گناه‌آلود بودن پیدایی عقل در متون دینی سابقه‌ای ندارد، آنچه می‌تواند تأییدی بر وجود نوعی گناه در آغاز خلقت باشد، این است که آنچه اولیای خدا از آن به درگاه خداوند توبه می‌کنند غفلت از خداوند است و نه انجام محرمات، حال آن‌که چنین غفلتی لازمی خلقت است. از همین‌روست که گفته می‌شود ویژگی «لا تأخذ سنه و لا نوم» تنها و تنها مخصوص خداوند است و حتی فرشتگان نیز نوعی خواب و حدی از غفلت از خداوند را دارا هستند (۲۰، ص: ۲۹ - ۳۰). بر این اساس، خود خلقت عامل نوعی جدایی از خداوند است، که گناه‌آلود بودن آن را فقط اولیاء خدا درک می‌کنند، منتها این گناهی ضروری است، زیرا سرچشمه‌ی آشکار شدن و شناخته شدن تمامی خوبی‌هاست.

۱۶. نسبت صادر اول با اسم

فلو طین ذات خداوند را فراتر از هر اسمی می‌داند. وحدت احد به‌حدی است که هیچ‌گونه کثرتی را بر نمی‌تابد، حتی کثرت و تمایز میان اسم و مسمی را. به‌عبارت‌دیگر، همان‌طور که افلاطون استدلال کرده است، آنچه حقیقتاً واحد است نمی‌تواند نامی داشته باشد؛ زیرا نام همواره نام چیزی است، پس آنچه حقیقتاً واحد است یا نامی ندارد یا اگر نام دارد، همان نام است و جز آن نام، چیز دیگری نیست (۶، ج: ۲، ص: ۴۴۴). بنابراین احد نامی ندارد و اگر او را «او» یا «نیک» و یا «احد» می‌نامیم، صرفاً از این جهت است که ناگزیریم برای اشاره به او از نامی استفاده کنیم (۲۶، ج: ۲، ص: ۷۰۴ و ۱۰۸۵). بنابراین در واقع اولین جایی که نام معنا پیدا می‌کند، در مرتبه‌ی فروتر از احد، یعنی در مرتبه‌ی صادر اول است.

همین موضوع در آیات و روایات نیز مطرح شده است. در آیات قرآن، «نام» خدا ستوده شده است که همین امر نشان‌دهنده‌ی این است که نام خدا حقیقتی عینی است و نه کلامی ملفوظ و اعتباری (۳۲، ج: ۱، ص: ۳۳). در نهج‌البلاغه نیز امام علی (ع) می‌فرماید: «هر صفتی شهادت می‌دهد که غیر موصوف است» (۱۸، ص: ۳۹). به‌همین ترتیب، هر اسمی نیز غیر از مسمی است، چون اسم «ذات به‌اعتبار صفتی از صفات» است.

برهمن اساس، مرتبه‌ی واحدیت، که مرتبه‌ی ظهور اسماء و صفات است، پایین‌تر از مرتبه‌ی ذات خداوند قرار دارد. شایان ذکر است که مرتبه‌ی واحدیت حقیقتی عینی است نه اعتباری ذهنی و گاه با صادر اول تطبیق داده شده است (۳۶، ج: ۳، ص: ۴۴۷).

۱۷. قاعده‌ی الواحد

آیه‌ی «و ما امرنا الا واحدة»، که برخی آن را شاهده‌ی بر قاعده‌ی الواحد دانسته‌اند (۱۷، ج: ۴، ص: ۱۱۶)، در واقع هیچ اشاره‌ای به این قاعده ندارد، بلکه به این معناست که فرمان خدا تکرارپذیر نیست؛ یعنی یکبار که به چیزی فرمان موجودشدن بدهد، برای وجودش کافی است و نیازی ندارد فرمان خود را پیگیری و تکرار کند (۲۱، ج: ۱۹، ص: ۸۷). با وجود این، همان‌طور که قبلاً هم گفته شد، «امر» و «مشیت» در آیات و روایات، تعبیری از صادر اول است.

نکته‌ای که می‌توان آن را با آراء فلوطین مقایسه نمود این است که بر اساس آیه‌ی «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (یس / ۸۲)، به نظر می‌رسد از خداوند هر چیزی (دست‌کم تمامی مجردات) می‌تواند بی‌واسطه صادر شود (صدور باواسطه و زمانمند موجودات جسمانی نیز ناشی از ضعف قابل است)، اما با نظر دقیق، مشخص می‌شود که در واقع، تنها یک چیز از خداوند، بی‌واسطه صادر می‌شود و آن همان «امر» و فرمان «کن» خداوند است، که واسطه در صدور سایر اشیاء از خداوند است و برای موجودیت خودش، به امر دیگری نیاز ندارد، بلکه مستقیماً توسط خداوند ایجاد می‌شود.

در فلوطین نیز زمانی که وی می‌گوید احد هیچ‌یک از اشیاء نیست و ازهمین‌روست که همه‌چیز می‌تواند از او به وجود آید (۴۸، ج: ۵، ص: ۵۹)، به نظر می‌رسد که وی برای قاعده‌ی الواحد اعتباری قائل نیست. اما در نظر دقیق، مشخص می‌شود که منظور فلوطین از همه‌چیز، همه‌ی صور معقول است (۴۸، ج: ۵، ص: ۳۷)، که با بازگشت عقل ناتمام به سوی احد، به فعلیت می‌رسند. بنابراین آنچه بی‌واسطه از احد صادر می‌شود در واقع همان فعالیت برونی اوست که به آن، عقل ناتمام یا بالقوه گفته می‌شود و با دوئی نامتعیین نیز تطبیق‌پذیر است و این عقل ناتمام است که با چرخش به سوی احد و اندیشیدن در ذات بسیط او، که درعین‌حال، مشتمل بر امکان همه‌چیز است، صور تمامی موجودات را به دست می‌آورد.

۱۸. نتیجه‌گیری

در طی این مقاله، روشن شد که به‌رغم خاستگاه‌ها و زمینه‌های متفاوت دو طرف مقایسه، برخی آراء آن دو مشابه است. باوجوداین، در اکثر موارد، به‌رغم مشابهت ظاهری آراء، تفاوت‌های بنیادینی وجود دارد. البته در برخی موارد نیز آراء به‌ظاهر کاملاً متفاوت، تفاوتشان کمتر از آن چیزی است که به‌نظر می‌آید.

برای هر سه حالت، مثال‌هایی وجود دارد؛ مثال حالت اول، عقل‌دانستن صادر اول، وجه تسمیه‌ی عقل و ارتباط صادر اول‌بودن عقل با شرافت و مقام بلند اندیشه، ارتباط میان عقل و مناجات با خدا، ارتباط میان شناخت عقل با شناخت خداوند و ناتوانی عقل یا عقول از شناخت ذات خداوند است.

مثال حالت دوم، «واحد کثیر» نامیده‌شدن صادر اول (زیرا حتی اگر تفسیر ملاصدرا از کثیربودن صادر اول در آیات و روایات پذیرفته شود، کثیربودن صادر اول در روایات، معنای کاملاً متفاوتی از کثیربودن عقل در فلوطین دارد) و یا جایگاه بلند نور در تبیین نظریه‌ی صدور (زیرا فلوطین تحت تأثیر افلاطون و برای بیان شباهت و وابستگی عقل به احد، رابطه‌ی این دو را به رابطه‌ی خورشید و شعاع نورش تشبیه می‌کند؛ حال آن‌که حکمای اسلامی تحت تأثیر متون دینی معنای وسیعی برای نور قائل شده‌اند که به آن معنا، نور و وجود مساوق‌اند و اطلاق نور بر احد، صادر اول و یا سایر موجودات، حقیقت است نه مجاز) و یا پس‌رفتن و پیش‌آمدن عقل در آغاز آفرینش آن است.

مثال حالت سوم، عقل بالقوه نامیده‌شدن صادر اول در نظر فلوطین و اثبات کثرت برای آن است، که ظاهری کاملاً متفاوت با بساطت عقل و تمام بودن فعلیت آن در نظر حکمای اسلامی دارد. ولی درواقع، تفاوت این دو کمتر از آن چیزی است که به نظر می‌آید، زیرا منظور فلوطین از «بالقوه» بودن عقلِ ناتمام قوه‌ی «شدن» نیست، بلکه قوه‌ی «به‌کاربستن» است. به‌علاوه، منظور فلوطین از کثیربودن عقل، تعدد معقولات و تمایزی است که در تحقق اندیشه باید میان اندیشنده و اندیشیده وجود داشته باشد. اگرچه فلوطین این‌ها را تمایزات صرفاً اعتباری به شمار نمی‌آورد و به‌تعبیر ما، علم عقل کل را بیشتر از نوع حصولی می‌داند تا از سنخ علم حضوری (وی گاهی نیز برای عقل علم حضوری قائل شده است؛ مانند علم عقل به احد پیش از جدایی از او)، توجه به این‌که منظور او از کثرت عقل تمایزاتی است که ما صرفاً آن‌ها را تمایزات اعتباری می‌دانیم، از شدت تفاوت دو نظر می‌کاهد. همچنین با این‌که پیش از بازگشت عقل به سوی احد و علم حصولی او به احد، ایده‌ها، که معقولات عقل کل‌اند، هنوز وجود ندارند و درواقع، به نظر می‌رسد که عقل ابتدا به‌وجود می‌آید و سپس کمالات خود را به دست می‌آورد (و بنابراین، فعلیت عقل در آغاز

آفرینش آن کامل نیست)، توجه به این نکته که بازگشت عقل به سوی احد بازگشتی ازلی است و تمایز مراحل که فلوطین برای جدایی عقل ناتمام از احد و سپس بازگشت او به سوی احد و به‌فعلیت‌رسیدن عقل و ایده‌ها برشمرده تمایز زمانی نیست، از شدت تفاوت میان دو نظر می‌کاهد.

علاوه بر سه حالت مذکور، مواردی وجود دارد که نظر دو طرف مقایسه کاملاً در تقابل با یکدیگر قرار دارد. بارزترین مثال برای این حالت این است که در نظر فلوطین، اراده‌ی احد در ایجاد صادر اول دخیل نیست، حال آن‌که بر اساس متون دینی، مشیت خدا، که همان اراده‌ی فعلی اوست و از آن به «امر» و «کلمه‌ی کن» نیز تعبیر می‌شود، تعبیری از صادر اول است. به‌علاوه، فلوطین احد را فراتر از هستی و عقل و فاقد علم به ماسوای خود می‌داند و معتقد است که این امور در مرتبه‌ی صادر اول تحقق می‌یابند؛ حال آن‌که از نظرگاه متون دینی و تفاسیر حکمای اسلامی، ذات خداوند به‌رغم اکتنا‌ناپذیر بودن آن، عین هستی و علم و سایر صفات کمالیه است و تنها ظهور این صفات برای ماسوا است که در مرتبه‌ی صادر اول اتفاق می‌افتد.

یادداشت‌ها

۱. «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف/ ۴).
۲. ملاصدرا جوهر اخضر را به نفس تفسیر کرده است. به‌نظر وی، سبز بودن نفس ناشی از ترکیب آن از نور و ظلمت است. ترکیب از نور و ظلمت، به رابطه‌ی نفس با عقل و هیولا اشاره دارد. نفس از یک‌سو، صور عقلی ثابت را از عقل دریافت می‌کند و از سوی دیگر، این صور را بر هیولا به‌نحوی متجدد ترسیم می‌کند (۳۷، ج: ۶، صص: ۳۰۳ - ۳۰۴).
۳. علامه طباطبایی حدیث عماء را سست و بی‌اعتبار دانسته است (۲۱، ج: ۱۰، ص: ۱۸۰). باوجود این، عماء گاه تعبیری از غیب ذات یا مرتبه‌ی احدیت دانسته شده (۱، ج: ۱، ص: ۵۵) و گاه با صادر اول تطبیق داده شده است.

4. Inchoate Intellect

5. D. J. O'Meara

منابع

* قرآن مجید.

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه*، ج: ۱، تصحیح مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء للنشر.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸)، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.

۳. _____، (۱۴۰۳)، *معانی الأخبار*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۹)، *مناقب آل ابی طالب علیهم السلام*، ج: ۲، قم: علامه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، ج: ۱۴، بیروت: دار صادر.
۶. افلاطون، (۱۳۵۰)، *مجموعه آثار*، ج: ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپخانه بیست و پنج شهریور (شرکت سهامی افست).
۷. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۵۹)، *خریف الفکر اليونانی*، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
۸. تمیمی الآمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، تصحیح مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات.
۹. الحافظ البُرسی، رجب بن محمد، (۱۴۲۲ق)، *مشارق أنوار الیقین فی أسرار المؤمنین علیه السلام*، تصحیح علی عاشور، بیروت: علمی.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۲)، *رساله‌ی وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، بی‌جا: فجر.
۱۱. حسینی تهرانی، محمدحسین و خسروشاهی، هادی، (بی‌تا)، *رساله‌ی لب‌الباب*، قم: بوستان کتاب.
۱۲. حکاک، سید محمد و موحدی نجف آبادی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، «دو تفسیر از صادر اول و اجزای آن در حدیث حدوث اسماء»، *دوفصلنامه پژوهش‌های علم و دین*، سال ۴، شماره ۲، پاییز و زمستان.
۱۳. حکاک، سید محمد و موحدی نجف آبادی، محمدرضا، (۱۳۹۳)، «تأثیر پذیری فلوطین از ارسطو در مسأله صدور»، *فصلنامه فلسفه دین*، دوره ۱۱، شماره ۲، تابستان.
۱۴. سبزواری، ملاحادی، (۱۹۸۱)، *التعلیقات علی الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج: ۷، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. سلیمانی آشتیانی، مهدی و درایتی، محمدحسین، (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی*، ج: ۲، قم: دار الحدیث.
۱۷. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج: ۲، ۴، به تصحیح و مقدمه‌ی هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴)، *نهج البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت.
۱۹. شریعتی نجف آبادی، رحمت الله، (۱۳۹۳)، *حکمت احکم: ترجمه و شرح تطبیقی رساله المشاعر ملاصدرا*، قم: بوستان کتاب.

مقایسه‌ی آرای فلوطین در خصوص صادر اول با آیات و روایات ۴۹

۲۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۸)، *رسائل توحیدی*، ترجمه علی شیروانی و هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۲۱. _____، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج: ۲، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. غروی نائینی، نهله و میراحمدی سلوکرونی، عبدالله، (۱۳۹۰)، «جایگاه عقل در شرح اصول کافی صدرالمتألهین»، *خردنامه صدرا*، شماره ۶۵، پاییز.
۲۳. فخری، ماجد، (۱۳۷۲)، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ج: ۱، ترجمه‌ی فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴)، *تفسیر القمی*، ج: ۲، تصحیح طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹)، *الکافی*، ج: ۱، ۲، قم: دارالحدیث.
۲۶. لطفی، محمدحسن، (۱۳۸۹)، *ترجمه دوره آثار فلوطین*، ج: ۲، تهران: خوارزمی.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، ج: ۱، ۵۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۰. _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.
۳۱. _____، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۲. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج: ۱، ۴، ۵، ۶، تحقیق محمد خواجه‌جوی، قم: بیدار.
۳۳. _____، (۱۳۷۸)، *رساله فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۴. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۵. _____، (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی*، ج: ۱، ۳، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۶. _____، (۱۳۸۵)، *شرح أصول من الکافی*، ج: ۳، تصحیح و تعلیق و مقدمه محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۳۷. _____، (۱۹۸۱)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج: ۶، بيروت: دار احياء التراث.

38. Adamson, P. S., (n.d.), *The Arabic Plotinus: a study of the theology of Aristotle and related texts*.

39. Aristotle, (1995), *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 1, edited by Janathan Barnes, United Kingdom: Princeton University Press.

40. Armstrong, A. H., (1962), *Plotinus*, United States of America: Collier Books, by arrangement with The Macmillan Company.

41. _____, (2008), "Plotinus", In *the Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

42. Emilsson, E. K., (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford: Oxford University Press.

43. Merlan, p., (2008), "Greek philosophy from Plato to Plotinus", In *the Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A.H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press.

44. O'Meara, D. J., (1993), *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford: Oxford University Press.

45. Plato, (1997), "Republic", in *Plato complete works*, Tranclated by Grube, G. M. A., edited with introduction and Notes by John M. Cooper, United States of America: Hackett Publishing Company.

46. Plotinus, (1966), *Plotinus Ennead 2*, Tranclated by A. H. Armstrong, Cambridge: Harvard University Press.

47. _____, (1967), *Plotinus (6 vols.)*, Vol. 3, Tranclated by A. H. Armstrong, Cambridge: Harvard University Press.

48. _____, (1984), *Plotinus (7 vols.)*, Vol. 5, Tranclated by A. H. Armstrong, Cambridge: Harvard University Press.

49. _____, (1988), *Plotinus (7 vols.)*, Vol. 6, 7, Tranclated by A. H. Armstrong, Cambridge: Harvard University Press.

50. _____, (1989), *Plotinus (7 vols.)*, Vol. 1, Tranclated by A. H. Armstrong, Cambridge: Harvard University Press.