پژوهش دینی

شمارهٔ ۵۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۵
صص ۱۰۵-۱۳۴ (مقاله پژوهشی)

Pazhouhesh Dini

No. 53, Autumn & Winter 2026/ 2027

بررسی اعتبارات معنایی روایات اول ما خلق بر مبنای حکمت متعالیه

رضا عزتی[۱]، محمد غلامی جامی[۲]

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۵/۰۶/۱۵ـ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵)

چکیده

روایات «أوّل ما خلق الله» در منابع اسلامی، نخستین مخلوق را با عناوین گوناگونی همچون «عقل»، «نور»، «روح» و «قلم» معرفی کرده‌اند. تعدد این عناوین، در نگاه نخست، این پرسش را ایجاد می‌کند که آیا هر یک از آنها ناظر به حقیقتی مستقل است یا می‌توان میان این تعابیر بر اساس وحدت حقیقت و تعدد حیثیات جمع کرد. پژوهش حاضر با هدف تبیین اعتبارات معنایی این عناوین و تحلیل نسبت میان وحدت نخستین مخلوق و کثرت تعابیر روایی، از مبانی حکمت متعالیه بهره می‌گیرد. روش پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی و مبتنی بر بررسی منابع روایی، لغوی، تفسیری و فلسفی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بر اساس قاعده الواحد، می‌توان در مرتبه صدور نخست، وحدت حقیقت را پذیرفت و تعدد عناوین را به تعدد حیثیات و اعتبارات بازگرداند. بر این اساس، «عقل» از حیث تجرد و علم و ادراک عقلی، «نور» از حیث ظهور بالذات و مظهریت، «روح» از حیث حیات‌بخشی و نسبت با «امر» الهی، و «قلم» از حیث وساطت در تعین و تفصیل، قابل تبیین است. بنابراین، تفاوت عناوین در روایات لزوماً به معنای تعدد نخستین مخلوقات نیست، بلکه می‌تواند ناشی از تفاوت حیثیت‌های ناظر به یک حقیقت واحد باشد. این تبیین، خوانشی فلسفی ـ تفسیری از روایات است و به معنای اثبات قطعی وحدت مصداق همه گزارش‌ها در مقام صدور نیست.

کلید واژه‌ها: اول ما خلق، عقل، نور، روح، قلم، حکمت متعالیه.

۱. دانش پژوه مقطع سطح چهار مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛
Rezaezzati1381@gmail.com
۲. دانش پژوه مقطع سطح چهار مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد، ایران؛ mmdhydr587@gmail.com

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

بیان مسئله

روایات ناظر به «أوّل ما خلق الله» در منابع اسلامی، نخستین مخلوق را با عناوینی گوناگون همچون «عقل»، «نور»، «روح» و «قلم» معرفی کرده‌اند. تعدد این عناوین، این پرسش را پدید می‌آورد که آیا هر یک از این گزارش‌ها ناظر به حقیقتی مستقل است یا می‌توان آنها را با فرض وحدت حقیقت و تعدد حیثیات تبیین کرد. از یک سو، پذیرش چند حقیقت مستقل در مرتبه نخستین آفرینش، با مباحث فلسفی مربوط به صدور نخست از مبدأ بسیط مواجه با اشکال است و از سوی دیگر، یکسان‌انگاشتن عناوین یادشده، تفاوت معنایی و کارکردی آنها را نادیده می‌گیرد.

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر تعیین مصداق «اولین مخلوق» و تطبیق آن با یکی از عناوین مذکور نیست، بلکه تبیین نسبت میان وحدت حقیقت و تعدد عناوین است. پرسش اصلی پژوهش این است که: تعدد عناوین در روایات «أوّل ما خلق الله» بر مبنای حکمت متعالیه چگونه قابل تبیین است و هر یک از عناوین «عقل»، «نور»، «روح» و «قلم» از چه حیثیتی بر حقیقت مورد اشاره اطلاق شده‌اند؟

مباحث مقدماتی

مسئله نخستین مخلوق از جمله مباحثی است که در پیوند میان مطالعات حدیثی، تفسیری، کلامی و فلسفی، سابقه‌ای قابل توجه دارد. اهمیت این مسئله از آن جهت است که گزارش‌های روایی درباره آغاز آفرینش، گاه از یک حقیقت با عناوین متفاوتی سخن می‌گویند و نحوه فهم نسبت میان این عناوین، درک ما از ساختار آفرینش نخستین و مراتب هستی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از سوی دیگر، در حکمت متعالیه، مباحثی همچون صدور نخست، قاعده الواحد، مراتب وجود و تشکیک، چارچوبی نظری برای تحلیل نسبت میان وحدت و کثرت فراهم می‌آورد. از این‌رو، بررسی روایات «أوّل ما خلق

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

الله» از منظر حکمت متعالیه می‌تواند امکان گفت‌وگویی روشمند میان دلالت‌های روایی و مباحث هستی‌شناختی این حکمت فراهم سازد.

پژوهش‌های پیشین، هر یک از زاویه‌ای به مسئله نخستین مخلوق و عناوین مرتبط با آن پرداخته‌اند. عین‌الله خادمی در پژوهش «دیدگاه ملاصدرا درباره صادر اول» با تمرکز بر آرای صدرالمتألهین، در پی تبیین و تعیین مصداق صادر اول است و در این زمینه، از جمله به روایت «أول ما خلق الله العقل» توجه کرده است. در پژوهش «تحلیل فقه‌الحدیثی مدلول روایات مخلوق اول» اثر مجید معارف و حسام امامی دانالو نیز روایات مربوط به مخلوق اول با رویکرد فقه‌الحدیثی بررسی شده و ابعاد دلالی و نحوه مواجهه با این گزارش‌ها مورد توجه قرار گرفته است. همچنین در پژوهش‌هایی مانند «مراتب خلقت از دیدگاه آیات و روایات»، برخی مراتب و عناوین مرتبط با آغاز آفرینش، از جمله حقیقت نوری، بررسی شده‌اند. از سوی دیگر، محمدعلی وطن‌دوست در مقاله «بررسی تحلیلی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره قلم با رویکرد فلسفی و روایی»، به‌صورت تخصصی به مسئله قلم و نسبت آن با مباحث فلسفی و روایی پرداخته است. افزون بر این، هر یک از مفاهیم عقل، نور، روح و قلم در آثار فلسفی، تفسیری و روایی، به‌صورت مستقل مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. مجموع این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که مسئله نخستین مخلوق و نیز عناوین مرتبط با آن، از منظرهای مختلف فلسفی، حدیثی، تفسیری و روایی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است؛ بااین‌حال، بررسی هم‌زمان عناوین چهارگانه «عقل»، «نور»، «روح» و «قلم» در قالب یک الگوی مفهومی واحد و با تمرکز بر حیثیت معناییِ منشأ اطلاق هر عنوان، همچنان جای بررسی مستقل دارد.

اهمیت و ضرورت این بررسی از آنجا بیشتر می‌شود که در نگاه نخست، تعدد عناوین روایی می‌تواند به تعدد حقایق در مرتبه نخستین آفرینش دلالت کند؛ حال آنکه اگر هر عنوان را ناظر به حیثی خاص از یک حقیقت در نظر بگیریم، می‌توان بدون نادیده گرفتن تفاوت معنایی این عناوین، نسبت میان آنها را به‌گونه‌ای دیگر تبیین کرد. بر این اساس،

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

مسئله پژوهش حاضر نه بازسازی نظریه‌ای تازه درباره صادر نخست و نـه اثبـات انطبـاق قطعی همه گزارش‌های روایی با یک مصداق فلسفی معین است؛ بلکه مقصود آن اسـت کـه با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه، روشن شود هر یک از ایـن عنـاوین از چـه حیثیتـی می‌تواند بر حقیقت مورد اشاره اطلاق شده باشد.

بر این اساس، نوآوری پژوهش حاضر را باید در تغییـر زاویـه تحلیـل دانسـت، نـه در ادعای کشف یک حقیقت فلسفی جدید درباره صادر نخست. در این رویکرد، به‌جای آنکـه از ابتدا یکی از عناوین روایی به‌عنوان مصداق حقیقی و عناوین دیگـر بـه‌عنـوان بـدیل یـا رقیب آن در نظر گرفته شوند، تلاش می‌شود میان «حقیقـت وجـودی» و «حیثیـت منشـأ اطلاق عنوان» تفکیک شود. حاصل این تفکیک آن اسـت کـه مـی‌تـوان تعـدد عنـاوین را به‌مثابه تعدد حیثیات و اعتبارات معنایی تحلیل کرد، بی‌آنکه از آن ضرورتاً تعـدد ذوات یـا استقلال هر یک از عناوین در مقام حقیقت وجودی نتیجه گرفته شود. از این منظر، حکمت متعالیه نه برای تحمیل یک اصطلاح فلسفی بر متن روایت، بلکه به‌عنوان چارچوبی تبیینـی برای فهم امکان جمع میان وحدت حقیقت و کثرت عناوین به کار گرفته می‌شود.

پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و با استفاده از منابع روایی، لغوی، تفسـیری و فلسفی انجام شده است. ابتدا مهم‌ترین گزارش‌های روایی مربـوط بـه عنـاوین «عقـل»، «نور»، «روح» و «قلم» بررسی می‌شود و سپس با بهره‌گیـری از مبـانی حکمـت متعالیـه، حیثیت معنایی هر یک از این عناوین تحلیل خواهد شد. بدین‌ترتیب، پـژوهش مـی‌کوشـد نشان دهد که تعدد تعابیر «أوّل ما خلق الله» را می‌توان، دست‌کم در یک خوانش فلسـفی ـ تفسیری، نه لزوماً نشانه تعدد نخستین مخلوقات، بلکه حاصل تفاوت حیثیات ناظر به یـک حقیقت دانست؛ بی‌آنکه این تحلیل، مدعی اثبات قطعی وحدت مصداق همه گـزارش‌هـا در مقامَ صدور تاریخی و حدیثی باشد.

۱. تبیین روایات «اول ما خلق الله»

روایات مربوط به نخستین مخلوق، در منابع اسلامی با تعابیر گوناگونی گزارش شده‌انـد

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

و از این حیث، در تعیین عنوان و توصیف حقیقتی که در مرتبه آغازین آفرینش قرار دارد، یکسان نیستند. در میان گزارش‌های مورد توجه در این پژوهش، چهار عنوان «عقل»، «نور»، «روح» و «قلم» از جایگاه برجسته‌ای برخوردارند. در ادامه، نمونه‌های روایی مرتبط با هر یک از این چهار عنوان گزارش می‌شود تا پیش از ورود به تحلیل فلسفی، صورت و دلالت اولیه این گزارش‌ها روشن شود.

الف) عقل

در پاره‌ای از روایات، عقل به‌عنوان نخستین مخلوق معرفی شده است. شیخ مفید از پیامبر اکرم(ص) نقل می‌کند: «أوّل ما خلق اللّه العقل و إطاعته لأمر اللّه و نهیه» (مفید، ۳۸). همچنین در گزارشی دیگر، در کنار روایت «أوّل ما خلق اللّه نوری»، عبارت «أوّل ما خلق اللّه العقل» نیز نقل شده است (مجلسی، ۹۶/۱). این دسته از روایات، عنوان عقل را مستقیماً در نسبت با مرتبه نخست آفرینش مطرح می‌کنند.

ب) نور

در دسته‌ای دیگر از روایات، «نور» به‌عنوان نخستین مخلوق معرفی شده است. در گزارش مربوط به پرسش یکی از اهل شام از امیرالمؤمنین(ع) درباره نخستین آفریده الهی آمده است: «أَخْبِرْنِی عَنْ أَوّلِ مَا خَلَقَ اَللّهُ تَعَالَی فَقَالَ (ع) خَلَقَ اَلنُّورُ» (ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ۲۴۱/۱؛ مجلسی، ۹۶/۱). این روایت، عنوان نور را به‌صراحت در پاسخ به پرسش از نخستین مخلوق مطرح می‌سازد.

ج) روح

در برخی گزارش‌ها نیز عنوان «روح» و یا روح پیامبر (ص) برای نخستین مخلوق به کار رفته است. از پیامبر اکرم(ص) نقل شده است: «أَوَلُ مَا خَلَقَ اَللّهُ رُوحِی» (مجلسی،

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

۳۰۹/۵۴). در این نقل، «روح پیامبر» به‌صورت مستقیم در جایگاه نخستین مخلوق معرفی شده است.

د) قلم

در گروه دیگری از روایات، «قلم» به‌عنوان نخستین مخلوق معرفی شده است. از عبادة بن صامت از رسول خدا(ص) نقل شده است: «إِنّ أَوّلَ مَا خَلَقَ اَللّهُ اَلْقَلَمُ» (مجلسی، ۳۰۹/۵۴). همچنین در روایتی از امام صادق(ع) آمده است: «أَوّلُ مَا خَلَقَ اللّهُ الْقَلَمُ فَقَالَ لَهُ اُكْتُبْ فَكَتَبَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ اَلْقِيَامَةِ» (قمی، ۱۹۸/۲؛ مجلسی، ۳۶۶/۵۴). این گزارش، علاوه بر معرفی قلم به‌عنوان نخستین مخلوق، کارکرد آن را در کتابت و ثبت آنچه بوده و خواهد بود نیز بیان می‌کند.

مجموع این گزارش‌ها نشان می‌دهد که در توصیف نخستین مخلوق، عناوین متفاوتی در منابع روایی به کار رفته است. البته گزارش‌های مربوط به آغاز آفرینش و تعیین نخستین مخلوق به همین چهار عنوان منحصر نیست و در برخی روایات، تعابیر دیگری نیز در این زمینه مطرح شده است؛ از جمله گزارش‌هایی که در آنها از «ماء»، «هوا» یا «عماء»، «مشیت» و نیز «نور پیامبر» سخن گفته شده است. بااین‌حال، از آنجا که این گزارش‌ها از حیث ساختار روایی و نوع دلالت، یکسان نیستند و برخی از آنها به مباحث مستقلی همچون حقیقت محمدیه، نحوه تعلق مشیت یا توصیف وضعیت آغازین عالم مربوط می‌شوند، بررسی تفصیلی همه آنها خارج از قلمرو این پژوهش است. پژوهش حاضر، با توجه به مسئله اصلی خود، تحلیل تفصیلی را بر چهار عنوان «عقل»، «نور»، «روح» و «قلم» متمرکز می‌کند؛ عنوان‌هایی که در گزارش‌های مورد بررسی، به‌صراحت در نسبت با «أوّل ما خلق الله» مطرح شده و امکان مقایسه حیثیات معنایی آنها در چارچوب حکمت متعالیه را فراهم می‌کنند.

ازاین‌رو، در نگاه نخست، تعدد این عناوین نوعی ناهمخوانی ظاهری ایجاد می‌کند؛ زیرا

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

هر یک از آنها در مقام بیان نخستین مخلوق، عنوانی متفاوت ارائه می‌دهد. مسئله اساسی پژوهش حاضر آن است که آیا این تفاوت عناوین، مستلزم تعدد حقایق در مرتبه نخستین آفرینش است یا می‌توان آن را بر اساس تفاوت حیثیات و اعتبارات معنایی تبیین کرد.

۲. مبانی حکمت متعالیه

در این پژوهش، برای تبیین امکان وحدت حقیقت نخستین و تحلیل تعدد عناوین ناظر به آن، دو مبنای اساسی از حکمت متعالیه مورد توجه قرار می‌گیرد: نخست، قاعده الواحد؛ و دوم، نحوه فهم مفهوم «اول» در ساحت صدور نخستین.

۲-۱. قاعده الواحد

قاعدة «الواحد لا یصدر عنه إلاّ الواحد» که اختصارا به «قاعدة الواحد» مشهور است، از قواعد بنیادین در فلسفة اسلامی است؛ به‌طوری‌که فیلسوف معاصر، مرحوم میرزا مهدی آشتیانی، کتابی مستقل به نام «اساس التوحید» به آن اختصاص داده و در آن به‌طور مستوفا به همه آرای مطرح دربارة آن پرداخته است.

صدرالمتألهین در مبحث علت و معلولِ حکمت متعالیه، قاعدة الواحد را با تکیه بر قانون سنخیت (میان علت و معلول) ثابت کرده (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ۲۰۴/۲) و در نهایة الحکمة نیز همین استدلال مورد توجه واقع شده است.

بر اساس این برهان، به سبب وحدت و بساطت محض وجودِ حق‌تعالی، صدور بی‌واسطه بیش از یک شخص واحدِ بسیط از او محال است. پس صدور کثرت عرضی (چه انواعی و چه افرادی) از مبدأ اول ممتنع است. ازاین‌رو، صادر اول (اول ما خلق) ضرورتاً حقیقتی واحد و بسیط است.

بنابراین، به عنوان نخستین مقدمه در تبیین هندسه هستی‌شناختیِ «اول ما خلق»، برهان قطعیِ فلسفی حکم می‌کند که مخلوق بی‌واسطه و نخستین صادرِ از مبدأ اعلی، نمی‌تواند

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

بیش از یک وجودِ واحد و مجرد باشد. تثبیتِ این وحدتِ بنیادین در صادر اول، گام نخستین برای ورود به تحلیل تعابیر متکثر روایی و در این ساحت است.

۲-۲. تبیین مفهوم «اول» در ساحت صدور نخستین (تقدم شرفی و رتبی)

برای فهم دقیق ترکیب «اول ما خلق»، ضروری است مغالطه اشتراک لفظی در واژه «اول» برطرف گردد. در نگاه ابتدایی، واژه «اول» مفهوم «تقدم زمانی» را به ذهن متبادر می‌سازد؛ حال آنکه در دستگاه فلسفی حکمت متعالیه، زمان خود از توابع ماده و مقدار حرکت است و در ساحتِ ابداع و ایجادِ مجردات، جایگاهی ندارد.

همان‌گونه که در لسان حکما تصریح شده است، ساحت ربوبی و فعل بی‌واسطه او (ابداع)، منزه از قیود زمانی (ماضی و مضارع) است. ازاین‌رو، در چارچوب این پژوهش، مراد از «اول» در روایات مورد بحث، تقدم رتبی و وجودی در نظر گرفته می‌شود، نه تقدم زمانی. صادر نخستین، اول است بدان معنا که در سلسله مراتب طولیِ هستی، در بالاترین قله امکان، شدیدترین مرتبه وجود و در خط مقدم فیض‌گیری از مبدأ اعلی قرار دارد. بر این اساس، وقتی روایات از «اول ما خلق» سخن می‌گویند، به حقیقتی اشاره دارند که به واسطه غلبه نورانیت و کمالِ وجودی‌اش، بر تمامی کائناتِ پس از خود، تقدم رتبی و شرفی دارد. (الهی قمشه‌ای، ۳۰۳/۱)

۳. عقل

عقل از مفاهیم بنیادین در منظومه معرفتی اسلام است و در قرآن کریم و روایات اهل‌بیت(ع) با کارکردها و حیثیت‌های گوناگونی مطرح شده است. بررسی این کاربردها نشان می‌دهد که عقل در آموزه‌های دینی صرفاً به معنای «قدرت استدلال» یا «نیروی محاسبه ذهنی» نیست؛ بلکه با فهم حقیقت، تشخیص، هدایت، مسئولیت دینی، عبودیت و سعادت ارتباط دارد. افزون بر این، در دسته‌ای از روایات، «عقل» نه به عنوان قوه‌ای در

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

انسان، بلکه به عنوان یک مخلوق و حقیقت روحانی معرفی شده است.

واژه «عقل» از ریشه «ع-ق-ل» است. ابن فارس در معجم مقاییس اللغة، اصل این ماده را واحد و دارای معنای محوریِ حبس و بازداشتن می‌داند و می‌نویسد:

«العین و القاف و اللام أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مطّرد، یدلُّ عَظْمُه علی حَبْسٍ فی الشیء أو ما یقارب الحَبْسة. من ذلک العَقْل، وهو الحابسُ عن ذمیم القول والفعل» بر اساس این تحلیل، معنای اصلی ماده «عقل» با مفهوم بازداشتن و مهار کردن ارتباط دارد؛ از همین رو، عقل چیزی دانسته شده است که انسان را از گفتار و کردار ناپسند بازمی‌دارد. (ابن فارس، ۶۹/۴ـ۷۰)

خلیل بن احمد فراهیدی نیز «عقل» را در برابر «جهل» قرار داده و می‌نویسد: «العقل: نقیض الجهل... و المعقول: ما تعقله فی فؤادک». بر این اساس، «عقل» در حوزه معنایی خود با فهم و ادراک نیز ارتباط دارد و «معقول» به چیزی گفته می‌شود که انسان آن را درک می‌کند. (فراهیدی، ۱۵۹/۱)

ابن منظور نیز در لسان العرب مجموعه‌ای از کاربردهای این ماده را گرد آورده و برای «عقل» معانی‌ای همچون قلب، فهم، تمییز، تثبّت و نیروی بازدارنده از امور زیان‌بار را ذکر می‌کند. (ابن منظور، ۲۳۳/۱۰)

با ملاحظه مجموع این شواهد لغوی می‌توان گفت که ماده «عقل» در اصل دارای دو مؤلفه معناییِ نزدیک و مرتبط است: ادراک و فهم از یک سو، و حبس، بازداشتن و مهار کردن از سوی دیگر. این دو معنا را نمی‌توان بیگانه از یکدیگر دانست؛ زیرا ادراک صحیح، در کاربردهای انسانی و اخلاقیِ عقل، کارکردی بازدارنده پیدا می‌کند و انسان را از خطا و رفتار ناپسند بازمی‌دارد. ازاین‌رو، «عقل» در معنای لغوی خود صرفاً به معنای دانستن و فهمیدن نیست، بلکه فهم و ادراکی است که می‌تواند موجب ضبط، مهار و بازداشتن انسان از آنچه نباید انجام دهد شود.

این دو مؤلفه، یعنی فهم و ادراک از یک سو و منع و مهار از سوی دیگر، در کاربرد دینی عقل نیز قابل مشاهده است. قرآن کریم «عقل» را غالباً نه به صورت اسم، بلکه در

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

قالب افعالی مانند «یعقلون»، «تعقلون» و «یعقلها» به کار می‌برد؛ ازاین‌رو، عقل در قرآن بیش از آنکه صرفاً یک «چیز» معرفی شود، به صورت فعل تعقل و فرآیند فهم و دریافت حقیقت مطرح است

برای نمونه، قرآن درباره امثال الهی می‌فرماید: «وَتِلْکَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» «و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم، و جز دانشمندان آنها را درنمی‌یابند». (العنکبوت، ۴۳) در این آیه، «عقل» به معنای دریافت و فهم حقیقتی است که در قالب مثال بیان شده است؛ بنابراین عقل از سطح ادراک ظاهری فراتر رفته و به فهم معنا و حقیقت می‌انجامد. از سوی دیگر، قرآن در آیه «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَکُمْ ... أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (البقره، ۴۴)، عقل را در ارتباط با تناسب میان شناخت و عمل مطرح می‌کند. قرطبی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «أفلا تمنعون أنفسکم من مواقعة هذه الحال المردیة» و تصریح می‌کند که «العقل المنع»؛ یعنی عقل در اینجا نیرویی است که انسان را از گرفتار شدن در رفتار نادرست بازمی‌دارد. (نکـ : قرطبی، ذیل البقره: ۴۴) بنابراین، از مجموع کاربرد قرآنی می‌توان گفت که عقل، صرف دانستن نیست؛ بلکه فهم و تشخیصی است که ظرفیت هدایت رفتار و بازداشتن انسان از خطا را نیز دربردارد.

در روایات اهل‌بیت(ع)، به‌ویژه در «کتاب العقل و الجهل» الکافی، مفهوم عقل با تفصیل بیشتری بیان شده است. در این روایات، عقل گاه به عنوان یک حقیقت مخلوق و روحانی، گاه به عنوان نیروی ادراک و حجت درونی انسان، و گاه به عنوان عامل رسیدن به عبودیت و سعادت معرفی می‌شود. (نکـ : کلینی، کتاب العقل و الجهل)

عقل به مثابه موجود تکوینی و روحانی

مهم‌ترین روایت برای این حیثیت، روایت سماعة بن مهران از امام صادق(ع) در الکافی است. امام(ع) در توضیح عقل و جهل می‌فرماید:

«إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ خَلَقَ العَقلَ و هو أوّلُ خَلقٍ مِنَ الرُّوحانیّینَ عَن یَمینِ العَرشِ مِن نُورِهِ،

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

فقالَ لهُ: أدبِرْ فأدبَرَ، ثُمَّ قالَ لهُ: أقبِلْ فأقبَلَ، فقالَ اللهُ تَبارَکَ وتعالی: خَلَقتُکَ خَلقاً عَظیماً وکَرَّمتُکَ علی جَمیعِ خَلقی.» یعنی: «خداوند عزوجل عقل را آفرید و آن نخستین آفریده از روحانیان بود؛ در سمت راست عرش، از نور خویش. پس به او فرمود: پشت کن، و پشت کرد؛ سپس فرمود: روی آور، و روی آورد. آنگاه خداوند فرمود: تو را آفریده‌ای بزرگ آفریدم و تو را بر همه آفریدگانم گرامی داشتم.» (کلینی، ۲۱/۱)

این روایت از حیث دلالت، با روایت‌های ناظر به عقل انسانی تفاوت اساسی دارد. در اینجا تعبیر «خَلَقَ العقل» نشان می‌دهد که عقل خود موضوع خلقت الهی قرار گرفته است؛ بنابراین، مراد از عقل در این موضع نمی‌تواند صرفاً یک مفهوم ذهنی یا قوه روان‌شناختی انسان باشد. همچنین تعبیر «أول خلق من الروحانیین» عقل را در شمار موجودات روحانی قرار می‌دهد و برای آن تقدم خاصی نسبت به این دسته از مخلوقات بیان می‌کند. از این رو، در این دسته از روایات می‌توان از عقل به مثابه حقیقتی تکوینی، مخلوق و روحانی سخن گفت؛ عقلی که با عقل انسانی به معنای قوه تفکر یکی نیست. در نقل مشهور، این مضمون با عبارت: «أول ما خلق الله العقل» نیز شهرت یافته است. برای دقت حدیثی باید میان این عبارت مشهور و روایت تفصیلی «الکافی» تفکیک کرد. صورت مشهور در منابع مختلف نقل شده، اما روایت تفصیلی «الکافی» که در اینجا مورد استناد قرار گرفت، تعبیر دقیق‌تر «وهو أول خلق من الروحانیین» را در اختیار می‌گذارد. ازاین‌رو، در تحلیل حاضر، اصل استدلال بر متن روایت «الکافی» استوار است و تعبیر «أول ما خلق الله العقل» به عنوان صورت مشهور همین مضمون به کار می‌رود.

همچنین از عبارت «أول خلق من الروحانیین» باید تنها به اندازه دلالت آن استفاده کرد. این تعبیر، به صراحت عقل را نخستین آفریده در میان «روحانیین» معرفی می‌کند؛ اما اینکه این عقل را بی‌واسطه اولین مخلوق مطلق، یا واسطه فیض همه موجودات بدانیم، مطلبی فراتر از مفاد صریح همین عبارت است و نیازمند استدلال مستقل فلسفی است. این تفکیک در ادامه بحث اهمیت اساسی خواهد داشت؛ زیرا در بخش حکمت متعالیه باید

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

بررسی شود که آیا می‌توان این عقل را با «عقل اول» در نظام صدرایی تطبیق کرد یا خیر.

بنابراین، آنچه در این مرحله با اتکای مستقیم به روایت می‌توان گفت، این است کـه در برخی روایات، عقل یک مخلوق و حقیقتی روحانی معرفی شـده اسـت و در روایـت امـام صادق(ع) در «الکافی»، «أول خلق من الروحانیین» دانسته شده اسـت. ایـن نتیجـه، نقطـه آغاز مناسبی برای بررسی مفهوم عقل در حکمت متعالیه خواهد بود.

عقل به مثابه قوه ادراک و حجت باطنی

در برابر کاربرد تکوینی فوق، در دسته دیگری از روایات، عقل دربـاره انسـان و توانـایی درونی او برای فهم و دریافت حقیقت به کار رفته است. در وصیت امام موسـی کـاظم(ع) بـه هشام بن حکم می‌خوانیم: «یا هشام، ما بعث الله أنبیاءه ورسله إلی عباده إلا لیعقلـوا عـن الله، فأحسنهم استجابةً أحسنهم معرفةً، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأکملهم عقلاً أرفعهم درجةً فی الدنیا و الآخرة.» و سپس می‌فرماید: «یا هشام، إنَّ لله علی الناس حجتین: حُجّـةً ظـاهرةً وحُجّةً باطنةً، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبیاء والأئمة، وأمّا الباطنة فالعقول.» (کلینی، ۱۶/۱)

این روایت، عقل را در مقام حجت باطنی معرفی می‌کند و در کنار حجت ظاهری، یعنی رسولان، انبیا و ائمه(ع)، قرار می‌دهد. در این معنا، عقل نیرویی درونی است کـه انسـان بـه وسیله آن می‌تواند پیام الهی را بفهمد، در آن تعقل کند و نسبت به حقیقـت موضـع بگیـرد. بنابراین، در این سطح، عقل را می‌توان قوه فهم، تفکر، تشخیص و دریافت حقیقت دانسـت؛ قوّه‌ای که در نظام دینی شأن حجیتی نیز پیدا می‌کند. البته «حجت باطنی بـودن عقـل» بـه معنای بی‌نیازی انسان از وحی نیست. خود روایـت، عقـل و رسـالت را در یـک سـاختار دوگانه قرار می‌دهد: حجت ظاهری و حجـت بـاطنی. بنـابراین، رابطـه ایـن دو در منطـق روایت، رابطه تقابل نیست، بلکه رابطه تکمیل و همراهی است. البته «حجـت بـاطنی بـودن عقل» به معنای بی‌نیازی انسان از وحی نیست. خود روایـت، عقـل و رسـالت را در یـک ساختار دوگانه قرار می‌دهد: حجت ظاهری و حجت بـاطنی. بنـابراین، رابطـه ایـن دو در منطق روایت، رابطه تقابل نیست، بلکه رابطه تکمیل و همراهی است.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

عقل به مثابه نیروی هدایت به عبودیت و سعادت

کاربرد مهم دیگر عقل در روایات، ناظر به غایت و ثمره آن است. امام صادق(ع) در پاسخ به پرسش «ما العقل؟» می‌فرماید: «ما عُبدَ به الرحمنُ واکتُسبَ به الجنان». یعنی: «عقل آن چیزی است که به وسیله آن خدای رحمان عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید». سپس در پاسخ به پرسشی درباره معاویه می‌فرماید: «تلک النَّکراء، تلک الشیطنة، و هی شبیهةٌ بالعقل و لیست بالعقل». (کلینی، ۱۱/۱) این روایت نکته بسیار مهمی را روشن می‌کند: هرگونه زیرکی، تدبیر و قدرت محاسبه، لزوماً «عقل» به معنای دینی نیست. امام(ع) میان عقل و «نکراء» و «شیطنت» تفاوت می‌گذارد؛ بنابراین، عقل حقیقی با غایت صحیح شناخته می‌شود. در اینجا عقل صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به هر هدفی نیست؛ بلکه حقیقتی است که انسان را به عبادت خداوند و سعادت اخروی می‌رساند. به تعبیر دیگر، عقل در منظومه دینی، معرفت را از عمل و غایت جدا نمی‌کند. این معنا در ادامه همان باب نیز با روایات دیگری تأکید می‌شود؛ از جمله: «مَن کان عاقلاً کان له دین، ومن کان له دین دخل الجنة» و نیز: «إنما یُداقّ الله العباد فی الحساب یوم القیامة علی قدر ما آتاهم من العقول فی الدنیا» (کلینی، ۱۱/۱) بر این اساس، عقل با دین، مسئولیت و سعادت اخروی نسبت مستقیم پیدا می‌کند.

از مجموع آیات و روایات مورد بررسی می‌توان سه حیثیت اصلی برای عقل در آموزه‌های دینی در نظر گرفت:

نخست، حیثیت تکوینی و هستی‌شناختی

در برخی روایات، عقل خود یک مخلوق و حقیقت روحانی است؛ چنان‌که امام صادق(ع) می‌فرماید: «إن الله عزوجل خلق العقل و هو أول خلق من الروحانیین» در این کاربرد، عقل قوه ذهنی انسان نیست، بلکه یک حقیقت تکوینی و مخلوق الهی است.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

دوم، حیثیت معرفتی و حجیتی

در روایات مربوط به هشام بن حکم، عقل نیروی فهم و شناخت و در عین حال «حجت باطنی» خداوند بر انسان معرفی شده است: «وأما الباطنة فالعقول»

سوم، حیثیت هدایتی و غایی

عقل حقیقی با آثار و غایت آن شناخته می‌شود: «ما عُبد به الرحمن واکتسب به الجنان»از این منظر، عقل نیرویی است که شناخت را به عبودیت و سعادت پیوند می‌دهد و از صرف زیرکی و محاسبه‌گری متمایز می‌شود.

این سه حیثیت را نباید سه معنای کاملاً منفصل و بی‌ارتباط تلقی کرد؛ اما از سوی دیگر، نباید بدون استدلال فلسفی، آنها را عین یکدیگر دانست. آنچه در سطح نصوص دینی با اطمینان می‌توان گفت، این است که عنوان «عقل» در یک طیف معنایی گسترده به کار رفته است: از یک سو حقیقتی تکوینی و روحانی و از سوی دیگر قوه‌ای انسانی برای فهم، حجیت و هدایت.

در میان این کاربردها، برای مسئله اصلی این پژوهش، حیثیت نخست اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا روایت «إن الله عزوجل خلق العقل وهو أول خلق من الروحانیین» عقلی را معرفی می‌کند که خود در نظام خلقت موضوع آفرینش الهی قرار گرفته است. در مقابل، دو حیثیت دیگر نشان می‌دهند که عقل در منظومه دینی صرفاً یک موجود هستی‌شناختی نیست، بلکه با علم، معرفت، حجیت، عبودیت و سعادت انسان نیز پیوند دارد.

چنان‌که گذشت، «عقل» در آموزه‌های دینی تنها به معنای نیروی تفکر انسانی به کار نرفته است، بلکه در برخی روایات، خودِ عقل به عنوان حقیقتی مخلوق و روحانی معرفی شده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ». از این‌رو، برای تبیین فلسفی این تعبیر، لازم است روشن شود که «عقل» در حکمت متعالیه بر چه معنایی اطلاق می‌شود و چه ویژگی‌هایی موجب می‌شود موجودی شایسته عنوان «عقل» باشد.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

بررسی آثار صدرالمتألهین نشان می‌دهد که «عقل» در حکمت متعالیه دست‌کم در دو استعمال اساسی به‌کار می‌رود: گاهی مقصود، قوه و مرتبه عقلانی نفس انسانی است و گاهی مراد، جوهر مجرد مفارق از ماده است. این دو استعمال نباید با یکدیگر خلط شوند؛ زیرا در اولی سخن از شأنی از نفس انسانی است و در دومی از یک حقیقت وجودی مستقل از ماده. آنچه در مسئله حاضر اهمیت مستقیم دارد، معنای دوم است؛ بااین‌حال، بررسی کوتاه معنای نخست برای تعیین دقیق حدود اصطلاح ضروری است.

عقل به معنای قوه و مرتبه عقلانی نفس

صدرالمتألهین در تحلیل نفس انسانی، از «قوه نظری» و مراتب گوناگون فعلیت عقلانی نفس سخن می‌گوید. او نفس انسانی را از حیث علمی و عملی تقسیم کرده و درباره نفس عالمه می‌نویسد: «وأما النفس الإنسانیة فتنقسم إلی عاملة و عالمة... و أما العالمة فهی القوة النظریة و هی التی بسببها صارت العلاقة بین النفس وبین المفارقات لتنفعل عنها و تستفید منها العلوم و الحقائق»؛ یعنی نفس انسانی از حیث فعالیت خود به نفس عامله و عالمه تقسیم می‌شود و نفس عالمه همان قوه نظری است که به واسطه آن، رابطه نفس با موجودات مفارق برقرار می‌شود و نفس از آنها علوم و حقایق را استفاده می‌کند. (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۱۳۰/۸)

بر این اساس، در یک کاربرد، «عقل» یا «قوه عاقله» به شأنی از نفس انسانی اطلاق می‌شود که با ادراک عقلی و تحصیل معقولات ارتباط دارد. این قوه، یک موجود مجرد مفارق مستقل نیست، بلکه در ساختار نفس انسانی و در مسیر استکمال آن معنا می‌یابد.

صدرالمتألهین این مرتبه از عقل را به صورت ایستا نیز تصور نمی‌کند؛ بلکه نفس در حرکت استکمالی خود از مرتبه استعداد عقلانی به فعلیت‌های بالاتر می‌رسد. ازاین‌رو، در آثار وی از عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد سخن گفته می‌شود. در این تقسیم، «عقل» عنوانی برای مراتب مختلف فعلیت عقلانی نفس است، نه نام چهار

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

موجود مستقل. صدرالمتألهین در بیان این مراتب، عقل را از حالت بالقوه آغازشده و تا عقل مستفاد که مرتبه کمال عقلانی نفس است، دنبال می‌کند. (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۴۲۰/۳ـ۴۲۱؛ ۱۳۰/۹ـ۱۳۱)

در نتیجه، اگر «عقل» در این کاربرد به عنوان نیروی ادراک معقولات تعریف شود، مراد صرفاً ادراک حسی یا خیالی نیست؛ بلکه مرتبه‌ای از ادراک است که با تجرد عقلی و دریافت معقولات تناسب دارد. بنابراین، تعبیر دقیق‌تر از «عقل به معنای نیروی ادراک کلیات» این است:

«عقل، حیث یا قوه عقلانی نفس است که ادراک معقولات و استکمال عقلانی انسان به آن وابسته است».

این معنا، هرچند در شناخت «عقل» مهم است، اما مستقیماً مراد ما در روایت «أول ما خلق الله العقل» نیست؛ زیرا در روایت، عقل خود «مخلوق» و از «روحانیین» معرفی شده است و ازاین‌رو نمی‌توان آن را صرفاً قوه‌ای از قوای نفس انسانی دانست.

عقل به معنای جوهر مجرد مفارق

کاربرد دوم، برای بحث حاضر اساسی‌تر است. در این معنا، عقل نه یک قوه نفسانی، بلکه جوهر مجرد مفارق از ماده است؛ یعنی موجودی که در اصل تحقق خود وابستگی به ماده ندارد. این تلقی با ساختار بحث ملاصدرا درباره عقول عالیه و عقل فعال آشکار می‌شود. او در بحث استکمال نفس، عقل فعال را موجودی دارای وجود مستقل از نفس معرفی می‌کند و تصریح می‌کند. «إن للعقل الفعال وجوداً فی نفسه و وجوداً فی أنفسنا». و سپس کمال نفس انسانی را با اتصال و اتحاد با عقل فعال مرتبط می‌سازد. (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۱۴۰/۹) در این کاربرد، عقل یک «قوه» نیست؛ بلکه یک موجود مجرد مفارق است. از همین‌رو، در بحث عقول عالیه، سخن از سلسله‌ای از موجودات مجرد می‌رود که نسبت آنها با عالم مادی و نفس انسانی، نسبت

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

موجودات صرفاً ذهنی یا مفهومی نیست، بلکه نسبت وجودی است.

در ابتدا گفته شد که یکی از کاربردهای فلسفی عقل، قوه ادراک معقولات و کلیات است. اکنون می‌توان نسبت این معنا با معنای تکوینی عقل را روشن‌تر کرد. در عقل انسانی، «عقل» به اعتبار شأن ادراکی و عقلانی نفس اطلاق می‌شود؛ یعنی نفس به وسیله این شأن، معقولات را ادراک می‌کند و از مراتب بالقوه به مراتب بالفعل عقلانی می‌رسد. اما در عقل مفارق، سخن از این نیست که یک قوه در موجودی مادی وجود دارد که به تدریج کلیات را انتزاع می‌کند؛ بلکه موجود در مرتبه‌ای از تجرد و فعلیت عقلانی قرار دارد. از این‌رو، نباید معنای «ادراک کلیات» در مورد عقل انسانی را عیناً بر عقل مفارق حمل کرد. آنچه میان این دو مشترک است، حیث عقلانی و علمی است؛ با این تفاوت که در یکی این حیث در نفس انسانی و در مسیر استکمال آن تحقق می‌یابد و در دیگری در موجودی مجرد مفارق.

از این منظر، می‌توان گفت که ادراک عقلی در انسان، یکی از ظهورات معنای عقل است؛ اما عقل در مرتبه مفارق، حقیقتی است که علم و ادراک عقلانی در آن از لوازم مرتبه وجودی اوست. این تفکیک اجازه می‌دهد که از عبارت ساده «عقل یعنی ادراک کلیات» فراتر برویم، بدون آنکه اصل این تعریف را کنار بگذاریم.

براساس آنچه گذشت، روش مناسب در مواجهه با روایت «أول ما خلق الله العقل» آن نیست که بدون واسطه نتیجه بگیریم «عقل روایت عیناً همان عقل اول فلسفی است». چنین نتیجه‌ای نیازمند مقدمات بیشتری است و صرف تشابه لفظی برای اثبات آن کافی نیست. مسئله اصلی در این پژوهش چیز دیگری است: تبیین معنای عنوان «عقل» در روایت با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، بدین معنا که ابتدا از روایت می‌پذیریم که عقل، حقیقتی مخلوق و روحانی است؛ سپس از حکمت متعالیه می‌آموزیم که «عقل» در کاربرد هستی‌شناختی خود می‌تواند بر حقیقتی مجرد، مفارق و دارای علم و ادراک عقلی اطلاق شود. بنابراین، حکمت متعالیه امکان می‌دهد که «عقل» روایت از یک عنوان صرفاً روان‌شناختی به یک عنوان هستی‌شناختی ارتقا یابد. بر این اساس، آنچه از حکمت متعالیه

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

برای تفسیر روایت اخذ می‌شود، نه الزاماً تعیین یک مصداق معین، بلکه تعیین حیثی است که می‌تواند منشأ اطلاق عنوان عقل باشد.

بررسی عقل در حکمت متعالیه نشان داد که این واژه دست‌کم در دو سطح به کار می‌رود: نخست، به معنای شأن و قوه عقلانی نفس انسانی که در مراتب مختلف عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد مورد بحث قرار می‌گیرد؛ و دوم، به معنای جوهر مجرد مفارق از ماده که در مباحث عقول عالیه و عقل فعال مطرح می‌شود. آنچه برای تبیین روایت «أول ما خلق الله العقل» اهمیت مستقیم دارد، معنای دوم است.

در این معنای هستی‌شناختی، عقل صرفاً «نیروی استدلال» نیست، بلکه حقیقتی مجرد و مفارق است که نحوه وجود و علم آن با مرتبه عقلانی تناسب دارد. ازاین‌رو، در پرتو حکمت متعالیه می‌توان اطلاق عنوان «عقل» در روایت را چنین تبیین کرد که این عنوان ناظر به تجرد و فعلیت علمی ـ عقلانی آن حقیقت است.

٤. نور

واژه «نور» از ریشه «ن ـ و ـ ر» است. ابن فارس در «معجم مقاییس اللغة» این ماده را دارای اصلی واحد دانسته و می‌نویسد: «النون والواو والراء أصلٌ صحیحٌ یدلُّ علی إضاءةٍ و اضطرابٍ و قِلّةِ ثبات. منه النور والنار، سُمِّیا بذلک من طریقة الإضاءة... ومنه النور: نور الشجر و نواره.» (ابن فارس، ۳۶۸/۵ـ۳۶۹) بر اساس این تحلیل، معنای محوری این ماده با إضائه و روشنایی ارتباط دارد. وی همچنین «منار» را از همین ریشه دانسته و بیان می‌کند که حدود و نشانه‌های زمین به سبب آشکار و متمایز بودن، «منار» نامیده شده‌اند.

راغب اصفهانی نیز «نور» را چنین تعریف می‌کند: «النور: الضوء المنتشر الذی یعین علی الإبصار». (راغب اصفهانی، ماده «نور») یعنی نور، روشنایی گسترده‌ای است که به واسطه آن دیدن و ادراک بصری امکان‌پذیر می‌شود. با این حال، در ادامه بحث، روشن خواهد شد که همین ویژگیِ «آشکارکنندگی» زمینه استعمال نور در معانی غیرحسی را فراهم می‌سازد.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

بنابراین، در تحلیل لغوی می‌توان گفت که عنصر نخستین در معنای نور، روشنایی و ظهور است؛ و از آنجا که نور موجب دیده‌شدن و آشکارشدن اشیای دیگر می‌شود، معنای آشکارکنندگی و مظهریت نیز با این واژه پیوند می‌یابد.

در آموزه‌های دینی، «نور» هم در معنای حسی و هم در معنای غیرحسی استعمال شده است. در معنای حسی، قرآن کریم از نور در ارتباط با پدیده‌های طبیعی سخن می‌گوید، مانند: «هُوَ الَّذِی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا». (یونس، ۵) اما در کاربردی فراتر از معنای محسوس، قرآن می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (النور، ۳۵)

در اینجا، نور نمی‌تواند به معنای روشنایی جسمانی و محسوس باشد؛ ازاین‌رو، در تفسیر روایی شیعه، معنایی غیرحسی برای این تعبیر بیان شده است. در «الکافی» از امام رضا(ع) درباره آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» پرسش شد و آن حضرت فرمود: «هادٍ لأهل السماء و هادٍ لأهل الأرض» و در نقل دیگر: «هدی من فی السماء و هدی من فی الأرض». (کلینی، ۱۱۵/۱؛ ابن بابویه، التوحید، ۱۵۵/۱) این روایت نشان می‌دهد که «نور» در کاربرد غیرحسی می‌تواند به معنای هدایت‌کننده و موجب راه‌یابی باشد. در همین راستا، شیخ صدوق در «التوحید» نیز ذیل همین آیه، روایت امام رضا(ع) را نقل کرده و «نور» را در این مقام به هدایت و دلالت الهی تفسیر می‌کند؛ یعنی همان‌گونه که نور حسی راه دیدن و شناخت امور محسوس را فراهم می‌کند، هدایت الهی نیز راه شناخت حقیقت و مصالح دینی را برای انسان روشن می‌سازد. (همان)

از سوی دیگر، کاربرد نور در قرآن و روایات تنها به هدایت معرفتی محدود نیست و در مواردی بر حقیقتی اطلاق می‌شود که منشأ ظهور و آشکارشدن غیر است. از همین جهت، می‌توان گفت که در کاربرد دینیِ غیرحسی، دو مؤلفه مهم در مفهوم نور برجسته می‌شود: «ظهور و روشن‌کنندگی از یک سو، و هدایت و مظهریت از سوی دیگر». این انتقال از نور حسی به معنای غیرحسی، نقطه مهمی برای ورود به تحلیل فلسفی نور در حکمت متعالیه است.

صدرالمتألهین در تفسیر آیه نور، حقیقت نور را از ویژگی محسوس آن جدا می‌کند. وی

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

تصریح می‌کند که آنچه در نور محسوس حقیقتاً موضوع عنوان «نور» است، محسوس بودن یا مظهر بودن برای دیدنی‌ها نیست؛ بلکه ویژگی بنیادی آن همان است که: «الظاهر بذاته المظهر لغیره»؛ یعنی نور چیزی است که خود به ذات خویش ظاهر است و غیر را ظاهر می‌سازد.

صدرالمتألهین بر همین اساس می‌نویسد: «النور المحسوس إنما یطلق علیه هذا اللفظ لکونه ظاهراً بذاته ومظهراً لغیره، وأما خصوص کونه محسوساً بالحس البصری وکونه مظهراً للمبصرات فلا مدخلیة له فیما یوضع له لفظ النور». (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۳۵۲/۴) این تحلیل زمینه انتقال مفهوم نور به حوزه هستی‌شناسی را فراهم می‌کند.

صدرالمتألهین بر اساس تعریف پیش‌گفته، میان نور و وجود ارتباطی بنیادین برقرار می‌کند و تصریح می‌نماید: «والحق أنَّ حقیقةَ النور والوجود شیءٌ واحد، ووجودُ کلِّ شیءٍ هو ظهورُه». (همان) بنابراین، از نظر او، وجود هر موجود همان حیثی است که به واسطه آن، آن موجود تحقق یافته و ظاهر می‌شود. به بیان دیگر، همان‌گونه که نور حقیقتی «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» است، وجود نیز سبب تحقق و ظهور موجودات (ماهیات) است. از این منظر، پیوند میان نور و وجود صرفاً یک تشبیه لفظی یا استعاره شاعرانه نیست؛ بلکه «نور» از حیث ظهور و مُظهریت با حقیقت وجود متحد دانسته می‌شود. در نتیجه، هر موجود به اندازه بهره‌ای که از وجود دارد، از ظهور و نورانیت نیز برخوردار است. صدرالمتألهین در موضعی دیگر نیز در توضیح همین معنا، می‌گوید که وجود برخلاف ماهیت، به خودِ وجود تحقق دارد و برای آن نیازمند امری زائد نیست؛ از همین جهت، وجود با نور قابل مقایسه است که «منیرٌ بذاته». (صدرالدین شیرازی، همانجا، ۵۵/۱)

اگر حقیقت نور همان ظهور و مظهریت باشد، نور نمی‌تواند در همه موجودات به یک درجه از شدت و کمال تحقق داشته باشد؛ زیرا موجودات از حیث وجود، دارای مراتب مختلف شدت و ضعف‌اند. صدرالمتألهین به صراحت می‌گوید: «وهو متفاوتٌ فی الکمال والنقص، متدرجٌ فی الشدة والضعف، وإطلاقُه علی الذوات النوریة علی سبیل التشکیک». (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۳۵۲/۴) بر این اساس، نور در ذوات نوری

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

دارای مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص است و اطلاق «نور» بـر ایـن مراتـب، اطـلاق تشکیکی است. صدرالمتألهین سپس از نور الهی و انوار عالی عقلی و نفسانی تا انوار سافله سخن می‌گوید و میان آنها بر اساس مراتب نورانیت تمایز می‌نهد.

اهمیت این مسئله در پژوهش حاضر آن است که تشکیک نور در اندیشه صدرالمتألهین از تشکیک وجود جدا نیست. هنگامی که وی تصریح می‌کند: «حقیقة النور والوجود شـیءٌ واحد»، مراتب نور در واقع با مراتب وجود متناظر می‌شوند. بنابراین، اختلاف در نورانیـت موجودات، اختلاف در اصل حقیقت نور نیست، بلکه اختلاف در مرتبه وجودی و شـدت و ضعف ظهور است. از این منظر، همان‌گونه که حقیقت وجود یک حقیقت تشکیکی اسـت و موجودات به اندازه مرتبه وجودی خویش از آن بهره دارنـد، نـور نیـز مـی‌توانـد حقیقتـی تشکیکی باشد که در مراتب مختلف عالم به درجات گوناگون ظهور می‌کند. به تعبیر دیگر، نورانیت هر موجود تابع مرتبه وجودی آن است؛ هرچه وجود شـدیدتر و کامـل‌تـر باشـد، ظهور و مظهریت نیز در مرتبه بالاتری قرار خواهد داشت. ایـن بیـان، یکـی از مهـم‌تـرین ظرفیت‌های حکمت متعالیه برای تبیین کاربرد تکوینی «نور» در روایات است.

اکنون می‌توان نسبت میان معنای روایی و تحلیـل حکمـت متعالیـه را روشـن کـرد. در آموزه‌های دینی، «نور» از معنای محسوس روشنایی فراتر رفته و برای حقیقتی که موجـب هدایت و ظهور است نیز به کار رفته است؛ چنان‌که در تفسیر امام رضا(ع) از آیه «اللَّهُ نُـورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، نور به معنای هادی آمده است. در حکمت متعالیه، این انتقـال معنـایی صورتی هستی‌شناختی پیدا می‌کند: نور حقیقتی است که «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» است و از همین حیث با وجود متحد دانسته می‌شود.

بنابراین، در تفسیر روایاتی که یک حقیقت تکوینی را «نور» مـی‌نامنـد، مـی‌تـوان ایـن عنوان را ناظر به حیث ظهور و مظهریت آن حقیقت دانست. بر این اساس، «نـور» در ایـن روایات لزوماً به معنای ماده یا شعاع محسوس نیست؛ بلکه می‌تواند اشاره بـه مرتبـه‌ای از وجود داشته باشد که به سبب شدت وجودی خود، منشأ ظهور و تحقق مراتب مادون است.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

از این منظر، «نور» یک حقیقت مستقل در برابر «وجود» نیست؛ بلکه عنوانی ناظر به حیثی از وجود است: وجود از حیث تحقق و ظهور خود، «نور» خوانده می‌شود و از حیث اینکه موجب ظهور و تحقق غیر است، خاصیت مظهریت می‌یابد.

در نتیجه، اگر در روایاتِ خلقت، حقیقتی «نور» نامیده شود، می‌توان بر مبنای حکمت متعالیه این عنوان را از حیث ظهور، شدت وجود و مظهریت برای غیر تبیین کرد؛ بی‌آنکه ضرورت داشته باشد «نور» را حتماً نام یک موجود مستقل و در عرض دیگر عناوین روایی بدانیم.

۵. روح

واژه «روح» از ریشه «ر ـ و ـ ح» است و در منابع لغوی، میان آن و «ریح» پیوند معنایی برقرار شده است. ابن منظور در لسان العرب، ضمن نقل دیدگاه‌های لغویان، «روح» را در اصل با مفاهیمی همچون نسیم، حیات و چیزی که موجب زندگی موجود زنده است مرتبط می‌داند. وی از ابن‌اثیر نقل می‌کند که غالب کاربردهای «روح» در قرآن و حدیث به روحی بازمی‌گردد که به واسطه آن بدن حیات می‌یابد؛ هرچند این واژه در قرآن و حدیث به معانی دیگری همچون قرآن، وحی، رحمت و جبرئیل نیز اطلاق شده است. (ابن منظور، ۴۶۲/۲ـ۴۶۳) از این‌رو، در تحلیل لغوی می‌توان حیات و مبدأ حیات را عنصر محوری معنای روح دانست. البته همین واژه در کاربردهای دینی از این معنای اولیه فراتر رفته و برای حقایق غیرمادی و قدسی نیز استعمال شده است. این گسترش معنایی، برای بحث حاضر اهمیت اساسی دارد؛ زیرا در روایات مورد بررسی، «روح» در سیاق آفرینش و حقایق ملکوتی مطرح می‌شود.

قرآن کریم «روح» را در سیاق‌های مختلف به کار برده است؛ اما برای مسئله حاضر، دو کاربرد از اهمیت بیشتری برخوردار است: روح به عنوان منشأ حیات و روح به عنوان حقیقتی از سنخ «امر» الهی. در مورد نخست، خداوند درباره آفرینش انسان می‌فرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (الحجر، ۲۹) در این آیات، «نفخ روح»

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

با تحقق مرحله‌ای جدید در آفرینش انسان همراه شده است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیات، «نفخ» را در اینجا کنایه از ایجاد روح انسانی و تحقق آن با نسبت خاصش بـه بـدن می‌داند، نه به معنای ورود مادی و جسمانی چیزی در بدن. بر همین اسـاس، روح انسـانی حقیقتی غیر از بدن است که پس از تحقق بدن، با انشای الهی تحقق مـی‌یابـد. (طباطبـایی، المیزان، ۱۵۴/۱۲)

کاربرد مهم‌تر برای بحث حاضر، آیه شریفه است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُـلِ الـرُّوحُ مِـنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا». (الاسراء، ۸۵) این آیه، روح را مستقیماً به «امر» الهـی نسبت می‌دهد. اهمیت این نسبت زمانی آشکارتر می‌شود که آن را در کنار آیاتی قرار دهیم که از «روح من أمره» یا «روحاً من أمرنا» سخن گفته‌اند؛ از جمله: «يُلْقِي الـرُّوحَ مِـنْ أَمْـرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (غافر، ۱۵) و: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْـكَ رُوحًـا مِـنْ أَمْرِنَـا» (الشـوری، ۵۲). این مجموعه آیات زمینه آن را فراهم مـی‌کنـد کـه «روح» را در برخـی کاربردهـای قرآنی، حقیقتی فراتر از ساحت مادی و جسمانی بدانیم.

در روایات اهل‌بیت(ع) نیز همین مضمون به صورت روشن‌تری آمده اسـت. در الکـافی از امام صادق(ع) درباره آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» پرسیده شد و حضـرت فرمـود: «خَلْـقٌ أَعْظَمُ مِنْ جَبْرَئِيلَ وَمِيكَائِيلَ، كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ، وَهُوَ مَعَ الْأَئِمَّةِ، وَهُوَ مِنَ الْمَلَكُـوتِ». در روایـت دیگری نیز درباره همین آیه، روح «خلقی بزرگ‌تر از جبرئیـل و میکائیـل» معرفـی شـده است. (کلینی، ۲۷۳/۱) این روایت از حیث موضوع پژوهش حاضر اهمیـت ویـژه‌ای دارد؛ زیرا روح را موجودی مخلوق، برتر از برخی ملائکـه و متعلـق بـه عـالم ملکـوت معرفـی می‌کند. بدین ترتیب، کاربرد «روح» در اینجا آشکارا از معنای روح حیوانی و مادی فراتـر رفته و به حقیقتی از ساحت ملکوتی اشاره دارد.

نقطه محوری در تفسیر قرآنی روح، تحلیل علامه طباطبایی از آیه «قُلِ الـرُّوحُ مِـنْ أَمْـرِ رَبِّي» است. علامه ابتدا با گردآوری موارد مختلف کاربرد «روح» در قرآن نشان می‌دهد که این لفظ بر مصادیق و مراتب مختلفی اطلاق شده است؛ از روح انسانی گرفته تا روحی کـه

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

با انبیا و مؤمنان ارتباط دارد. سپس با توجه به تعبیر «مِنْ أَمْرِ رَبِّی» و شواهد قرآنی مشابه، نتیجه می‌گیرد که روح «از سنخ امر» است. علامه برای تبیین معنای «امر»، بـه آیـه: «إِنَّمَـا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲) استناد می‌کند. از نظر وی، «امر» در این مقام، همان نحوه‌ای از ایجاد الهی است که موجود از جهت انتسـاب مسـتقیم وجـودش بـه خداوند لحاظ می‌شود؛ در مقابل، «خلق» ناظر به وجود موجود با ملاحظه اسباب و شرایط و نظام تدریجی عالم است. علامه برای تأیید این تفـاوت بـه آیـه: «أَلَـا لَـهُ الْخَلْـقُ وَالْـأَمْرُ» (الاعراف، ۵۴) نیز استناد می‌کند و توضیح می‌دهد که این دو تعبیر، هرچنـد در نهایـت بـه یک حقیقت بازمی‌گردند، از حیث اعتبار متفاوت‌اند: «خلق» ناظر به وجود اشیا بـا لحـاظ اسباب و نظام جاری در عالم است و «امر» ناظر به همان وجود از حیث استناد مستقیم آن به خداوند و فارغ از وسـائط و تـدریج. (طباطبـایی، المیـزان، ۱۹۸/۱۳–۲۱۳) بـر همـین اساس، علامه نتیجه می‌گیرد که چون «امر» با «کُن فیکون» و وجود دفعـی و غیرتـدریجی معرفی شده است، روح که از سنخ امر اسـت، موجـودی جسـمانی و مـادی نیسـت؛ زیـرا موجودات مادی، به اقتضای ویژگی‌های این عالم، با زمان، مکان و تـدریج ارتبـاط دارنـد. وی تصریح می‌کند که روح انسانی، با وجود تعلقش به بـدن، از سـنخ موجـودات مـادی و جسمانی نیست.

نکته دیگری که در تحلیل علامه اهمیت دارد، آن است که وی روح را حقیقتی واحد با مراتب و درجات مختلف معرفی می‌کند. او پـس از بررسـی کاربردهـای مختلـف روح در قرآن، تصریح می‌کند: «الروح خلق من خلق الله وهو حقیقة واحـده ذات مراتـب ودرجـات مختلفة» و سپس از روح انسانی، روحی که مؤمنان به واسطه آن تأیید می‌شـوند و روحـی که انبیا و رسولان با آن تأیید شده‌اند، به عنوان مراتب مختلف روح یاد مـی‌کنـد. همچنـین تفاوت این مراتب را متناسب با تفاوت آثار و کمـال آنهـا مـی‌دانـد. (طباطبـایی، المیـزان، ۲۰۷/۱۲) این نکته برای چارچوب کلی پژوهش اهمیت دارد؛ زیرا نشان می‌دهـد حتـی در تحلیل تفسیری علامه، «روح» لزوماً عنوانی برای چند حقیقت متباین نیست، بلکه می‌تواند

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

بر حقیقتی واحد با مراتب و آثار متفاوت اطلاق شود.

با توجه به مباحث فوق، در تفسیر روایاتی که یک حقیقت تکوینی را «روح» می‌نامند، می‌توان از چارچوب حکمت متعالیه برای تعیین حیث این نام‌گذاری استفاده کرد. اگر روح (بنابر تحلیل علامه از آیات قرآن) از سنخ «امر» و غیرمادی باشد، و در عین حال در آیات و روایات با حیات، ایجاد، تأیید و افاضه کمال ارتباط یابد، می‌توان عنوان «روح» را ناظر به حیثی دانست که در آن، این حقیقت مبدأ حیات و افاضه فعلیت و کمال برای مرتبه مادون قرار می‌گیرد. از این منظر، «روح» در این پژوهش نه لزوماً نام یک ماهیت مستقل در کنار عقل و نور، بلکه می‌تواند عنوانی برای حیثیتی از حقیقت تکوینی از جهت حیات‌بخشی و افاضه حیات و کمال باشد.

۶. قلم

واژه «قَلَم» از ماده «قَلَمَ» گرفته شده است. ابن فارس در *معجم مقاییس اللغة*، اصل این ماده را چنین بیان می‌کند: «القاف واللام والمیم أصلٌ صحیح یدلّ علی تسویة شیء عند بریه وإصلاحه»؛ یعنی ماده «قلم» بر «هموار ساختن و اصلاح چیزی هنگام تراشیدن آن» دلالت دارد. وی سپس می‌افزاید: «قلمت الظفر»؛ یعنی ناخن را بریدم و اصلاح کردم، و از همین معناست که ابزار نوشتن را «قلم» نامیده‌اند؛ زیرا با تراشیدن و آماده‌سازی چوب یا نی، قابلیت نوشتن پیدا می‌کند. (ابن فارس، ۱۶/۵)

ابن منظور نیز در «لسان العرب»، قلم را چنین تعریف می‌کند:«القَلَمُ: الذی یُکتب به»؛ یعنی قلم چیزی است که به وسیله آن نوشته می‌شود. وی همچنین با اشاره به ریشه این واژه، بیان می‌کند که قلم از آن جهت چنین نامیده شده که «قلم» به معنای بریدن و تراشیدن است؛ همان‌گونه که ناخن یا چوب تراشیده می‌شود. (ابن منظور، ۱۸۲/۱۲)

بنابراین، از مجموع کاربردهای لغوی می‌توان گفت که در واژه «قلم» دو جهت معنایی قابل توجه وجود دارد:

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

۱. نخست، جهت اصلاح و آماده‌سازی؛ زیرا قلم با تراشیدن و تسویه آماده استفاده می‌شود.

۲. دوم، جهت انتقال و ثبت معنا؛ زیرا کارکرد اصلی قلم، نگارش و تثبیت چیزی در قالب نوشته است.

این دو جهت، در کاربردهای دینی نیز قابل مشاهده است؛ زیرا قلم در متون دینی تنها ابزار مادی نوشتن نیست، بلکه به حقیقتی اطلاق می‌شود که نقش آن، ثبت و اظهار حقایق و مقدرات است.

در قرآن کریم، قلم نخست در ارتباط با تعلیم و انتقال معرفت مطرح شده است: «الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ – عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ». (العلق، ۴ـ۵)

همچنین خداوند در آغاز سوره قلم می‌فرماید: «ن وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُونَ». (القلم، ۱)

در این آیات، قلم با «تعلیم» و «سطْر» همراه شده است؛ از این‌رو، عنصر محوری در معنای قلم، صرفاً ابزار بودن نیست، بلکه واسطه‌ای برای ظهور، تثبیت و انتقال معنا است.

این معنا در روایات مربوط به آغاز آفرینش، صورتی تکوینی پیدا می‌کند. در روایتی از امام صادق(ع) آمده است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ: اکْتُبْ، فَکَتَبَ مَا کَانَ وَمَا هُوَ کَائِنٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ». در این روایت، قلم موجودی است که مورد خطاب الهی قرار می‌گیرد و مأمور به نوشتن تمام امور گذشته و آینده می‌شود. روشن است که چنین قلمی نمی‌تواند ابزار مادی نگارش باشد؛ زیرا متعلق کتابت آن، همه آن چیزی است که در نظام هستی تحقق یافته یا تحقق خواهد یافت.

علامه طباطبایی این روایت را در «رسالة الوسائط» مورد توجه قرار داده و در کنار آن، روایتی از «معانی الأخبار» شیخ صدوق نقل می‌کند که در آن آمده است: «فَسَطَّرَ الْقَلَمُ فِی اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ مَا کَانَ وَمَا هُوَ کَائِنٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ» و در ادامه، سلسله وسائط چنین بیان می‌شود: «وَالْقَلَمُ یُؤَدِّی إِلَی اللَّوْحِ وَهُوَ مَلَکٌ...». (طباطبایی، همانجا، ۱۷۶)

این روایت، علاوه بر حیث کتابت، جهت دیگری را نیز برای قلم آشکار می‌کند و آن

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

حیث وساطت است. قلم نه تنها ثبت‌کننده مقدرات است، بلکه واسطه‌ای است کـه آنچـه را در مرتبه‌ای دریافت کرده، به مرتبه بعد منتقل می‌کند.

بر این اساس، در آموزه‌های دینی، «قلم» در معنای تکوینی خود، عنوان حقیقتی اسـت که به اعتبار کتابت تقدیرات و وساطت در ظهور و تعیّن حقایق قلم نامیده شده است.

در حکمت متعالیه، بحث از قلم در چارچوب نظام مراتب وجود و وسائط فـیض الهـی تفسیر می‌شود. در این نگاه، الفاظی مانند قلم و لوح ناظر بـه ابزارهـای جسـمانی نیسـتند، بلکه بیانگر مراتب و شئون وجودی‌اند. علامه طباطبایی در «رسالة الوسـائط»، بـا تحلیـل روایات قلم و لوح، بیان می‌کند که قلم مرتبه‌ای از مراتب وجود است که موجـودات در آن به نحو اجمال و بساطت تحقق دارند و وجود تفصیلی آنها از آن افاضه می‌شود؛ در مقابـل، لوح مرتبه‌ای است که حقایق در آن به نحو تفصیل ظهور می‌یابند. بـر ایـن اسـاس، حیـث «قلم بودن» یک مرتبه وجودی، نه به معنای داشتن ابزار نوشتن، بلکه بـه اعتبـار افاضـه و اظهار تفصیلی حقایق موجود در مرتبه اجمال است. به تعبیر دیگر، همان‌گونه که قلم حسی واسطه انتقال معنا از ذهن نویسنده به صفحه است، قلم تکوینی نیز واسـطه انتقـال و ظهـور حقایق از مرتبه‌ای بالاتر به مراتب پایین‌تر وجود است.

از این منظر، روایت «أول ما خلق الله القلم» را می‌توان چنین تبیـین کـرد کـه نخسـتین مرتبه وجود، از حیثی که منشأ ظهور، تعیّن و تفصیل حقـایق دیگـر اسـت، «قلـم» نامیـده می‌شود. بنابراین، قلم مرتبه‌ای از وجود است که به اعتبار افاضه تفصیل از مرتبـه اجمـال و وساطت در نظام فیض الهی با این عنوان شناخته می‌شود.

با جمع‌بندی مباحث چهارگانه می‌توان گفت که تفاوت عناوین «عقل»، «نور»، «روح» و «قلم» در این پژوهش به تفاوت در اصل حقیقت مورد اشاره بازگردانده نمی‌شـود، بلکـه به تفاوت در حیثیت لحاظ آن حقیقت بازمی‌گردد. یک حقیقـت وجـودی، هنگـامی کـه از حیث تجرد و فعلیت علمی و ادراک عقلانی لحاظ شود، شایسته عنـوان «عقـل» اسـت؛ از حیث ظهور بالذات و مظهریت برای غیر، «نور» نامیده می‌شود؛ از حیـث حیـات‌بخشـی و

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

نسبت آن با ساحت «امر» الهی، عنوان «روح» با آن تناسب می‌یابد؛ و از حیث وساطت در تعین و افاضه تفصیل از مرتبه اجمال، «قلم» نام می‌گیرد. بنابراین، عناوین چهارگانه نه چهار توصیف مترادف‌اند و نه الزاماً چهار حقیقت مستقل؛ بلکه هر یک حیثی متفاوت از حقیقت مورد بحث را برجسته می‌کند. بر این اساس، کثرت عناوین می‌تواند با وحدت حقیقت جمع شود، زیرا وحدت در موضوعِ وجودی، مستلزم وحدت در حیثیات و اعتبارات ناظر به آن نیست.

نتایج مقاله

بررسی روایات «أوّل ما خلق الله» نشان می‌دهد که تعابیر «عقل»، «نور»، «روح» و «قلم» در این روایات، در نگاه نخست، تصویری متکثر از نخستین مخلوق ارائه می‌کنند و ازاین‌رو، مسئله نسبت میان این عناوین و حقیقتی که بدان اشاره دارند، نیازمند تبیین است. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه، به جای تلاش برای ترجیح یکی از این عناوین و نفی عناوین دیگر، امکان تحلیل آنها را بر اساس وحدت حقیقت و تعدد حیثیات بررسی کرد.

بر مبنای قاعده الواحد، در مرتبه صدور نخست از مبدأ بسیط، کثرت بی‌واسطه قابل پذیرش نیست و این امر زمینه نظری لازم را برای فرض وحدت در حقیقت مورد اشاره فراهم می‌کند. از سوی دیگر، حمل «أول» بر تقدم رتبی و وجودی، امکان آن را فراهم می‌سازد که تعابیر روایی در چارچوب مراتب وجود تحلیل شوند، بدون آنکه الزاماً بر تقدم زمانی دلالت کنند. در چنین چارچوبی، تعدد عناوین را می‌توان نه به‌عنوان تعدد ذوات، بلکه به‌عنوان تعدد جهات و اعتبارات ناظر به یک حقیقت تحلیل کرد.

بر این اساس، عنوان عقل ناظر به حیثیت تجرد و علم و ادراک عقلی، نور ناظر به حیثیت ظهور بالذات و مظهریت برای غیر، روح ناظر به حیثیت حیات‌بخشی و نسبت با «امر» الهی، و قلم ناظر به حیثیت وساطت در تعین و تفصیل، به‌ویژه در نسبت میان اجمال

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

و تفصیل، قابل تبیین است. بنابراین، هر عنوان ویژگی خاصی از حقیقت مورد بحث را برجسته می‌کند و تفاوت عناوین، لزوماً به معنای تفاوت در حقیقت موضوع نیست.

برآیند پژوهش آن است که حکمت متعالیه می‌تواند چارچوبی نظری برای جمع میان وحدت وجودی حقیقت و کثرت مفهومی عناوین روایی فراهم آورد. در نتیجه، تعارض ظاهری میان روایات «اول ما خلق» را می‌توان تا حدی ناشی از تفاوت حیثیات و اعتبارات دانست، نه ضرورتاً ناشی از تعدد نخستین مخلوقات. البته این نتیجه، یک خوانش فلسفی ـ تفسیری از روایات است و اثبات‌کننده این مدعا نیست که همه گزارش‌های روایی، به‌صورت قطعی و در مقام صدور، یک حقیقت فلسفی واحد را اراده کرده‌اند.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ق.
۳. همو، معانی الأخبار، قم، انتشارات جامعة المدرسین، ۱۴۰۳ق.
۴. همو، عیون أخبارالرضا، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن‌منظور، محمد بن مکرّم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۷. الهی قمشه‌ای، مهدی، حکمت الهی: عام و خاص، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دمشق ـ بیروت، دار القلم ـ الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم معروف به ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۱ش.
۱۰. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸ش.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، رسالة الوسائط، قم، باقیات، ۱۴۲۸ق.
۱۲. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۱۳. همو، نهایة الحکمة، قم، انتشارات مؤسسة آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ش.
۱۴. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، کتاب العین، قم، مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۱۵. قرطبی، محمدبن‌احمد، الجامع لأحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۶۴ش.
۱۶. قمی علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.
۱۷. کلینی، محمدبن‌یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۱۸. مفید، محمدبن‌محمد، الاختصاص، قم، المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، بحارالأنوار، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-11-25]