

# حدیث اوائل و بازتاب آن در برخی از متون ادبی - عرفانی (از قرن سوم تا دهم هجری)

حسن حیدری<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۶

تاریخ تصویب: ۸۹/۱۱/۴

## چکیده

حدیث اوائل با سه شاخه روایی عقل، قلم و نور نبی دست کم در سه دسته از متون حدیثی و تفسیری، متون فلسفی و متون ادبیات عرفانی بازتاب گسترده‌ای یافته است. در دو دسته نخست، مقصود اصلی، تعیین و تبیین نخستین مخلوق و کیفیت صدور آن از واحد است. در دسته سوم هم این حدیث بیشتر بازتاب ذوقی و ادبی پیدا کرده و اغلب بر پایه دو شاخه از حدیث، یعنی نور محمدی و عقل کلی (عقل اول) شکل گرفته است. در دسته سوم، بازتاب این حدیث را می‌توان در سه شکل برشمرد: ۱. ترکیب ادبی؛ ۲. فصل‌ها و باب‌های مستقلی که به عقل و انواع آن و همچنین به مدح پیامبر (ص) اختصاص دارد؛ ۳. منظومه‌های تمثیلی که در آن‌ها عقل، شخصیت اصلی تمثیل یا قصه تمثیلی است. متون عرفانی - ادبی مورد بحث در این جستار محل درآمیختن محتوای حدیث با آرایه‌های ادبی از قبیل تلمیح، تصریح، استعاره و تشبیه است.

**واژه‌های کلیدی:** حدیث اوائل، متون عرفانی - ادبی، عقل، قلم، نور محمدی.

## مقدمه

موضوع اولین مخلوق یا اولین صادر پیشینه کهنی دارد و قبل از آنکه جامه حدیث بیوشد، در میان ارباب عقاید مطرح بوده است. برای مثال پیش از آنکه دو مفهوم «عقل کلی» و «نور محمدی» در میان حکما و عرفای اسلامی مطرح شود، در میان آباء کلیسا بحث لوگوس یا کلمه و برابری آن با عقل محل بحث بوده است. همچنین اعتقاد به یک پیش‌وجود یا وجود ازلی در باب کسانی چون مانی و بودا در آثار مانویان و بوداییان دیده می‌شود. پهنای جست‌وجو در تغییرات معنایی این مفاهیم در گذر زمان بسیار وسیع است و خود، موضوعی مجزاست. هدف اصلی این جستار، ترسیم خطوط اصلی مسیری است که حدیث اوائل در خلال عبور از متون معتبر ادبی - عرفانی فارسی پیموده و دیگر اینکه بررسی بازتاب ادبی و اشکال بیانی آن است.

## پیشینه تحقیق

در منابع حدیث و تفسیر از قبیل تفسیر قمی، تفسیر مجاهد، اصول کافی و امالی شیخ صدوق به نقل و نقد حدیث اوائل بسیار توجه شده است. همچنین به طور مستقل کتاب‌هایی با عنوان کتاب‌الاولیاء گردآوری شده است. علامه مجلسی در بحارالانوار بسیاری از اقوال پیشینیان را در این باب گرد آورده و در باب درستی و نادرستی آن‌ها نظر داده است. به طور کلی، او یگانگی عقل و نور نبی را در بوته امکان قرار داده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴/۳۰۶). در آثار حکما نیز بیشتر به جنبه

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک h-haidary@araku.ac.ir

استدلالی و اثباتی عقل کل و انواع آن توجه شده است. در دوره معاصر نیز اشارت‌های پراکنده‌ای در باب انواع عقل دیده می‌شود؛ از جمله غلامرضا اعوانی در متن و حاشیه مقاله‌ای با عنوان «ارتباط عقل و وحی در اسلام و مسیحیت» تعریفی از عقل کلی و انواع آن ارائه کرده است (اعوانی، ۱۳۷۵: ۳-۲۰). محمدرضا شفیعی کدکنی در تعلیقاتی که بر ترجمه کتاب تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا اثر نیکلسون نگاشته و همچنین در مقدمه‌ها و تعلیقاتی که بر مثنوی‌های عطار نوشته است، به صورت کوتاه، اما گویا به اندیشه نور محمدی و ارتباط آن با لوگوس و کلمه اشاره کرده است. اما تا کنون به بازتاب ادبی حدیث به‌ویژه در متون مهم عرفانی- ادبی فارسی کمتر پرداخته شده و می‌توان گفت مقاله مستقلی در این باب منتشر نشده است. بنابراین، این جستار می‌تواند نخستین گام در پژوهش در این زمینه باشد.

## روش تحقیق

نوع این تحقیق توصیفی با زمینه تاریخی است. در گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است. پرسش اصلی جستار این است: حدیث اوائل در برخی از متون اصلی ادبی- عرفانی فارسی در محدوده تاریخی قرن سوم تا اول قرن دهم چگونه بازتاب یافته است؟

## ۱. متون حدیثی و تفسیری

این حدیث به لحاظ تعداد کلمات، در منابع قدیم حدیث کامل‌تر و طولانی‌تر از اشکالی است که بعدها در متون ادبی- عرفانی دیده می‌شود. در آن منابع، حدیث اغلب به سه گونه نقل شده است:

الف. «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْقَلَمَ قَالَ لَهُ أُكْتُبْ مَا هُوَ كَائِنَ الِیْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَكُتِبَ مَا هُوَ كَائِنَ الِیْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ...» (مجاهدبن جبر، ۱۴۱۱: ۲/۶۸۶).

ب. «اول ما خلق الله القلم... ثم خلق العقل فأستنطقه فأجاب، فقال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً هو أحبُّ الیَّ منك آخذ و بك أعطی...» (زیدبن علی، ۱۴۱۱: ۴۰۹).

ج. «اول ما خلق الله العقل قال له: أقبَل، فأقبَل، ثم قال له أدبر: فأدبر، فقال: ما خلقت خلقاً أحبُّ الیَّ منك لك الثواب و علیك العِقَابُ.» (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا: ۱۸/۱۸۵).

روایت قلم بیشتر به منابع تفسیر قرآن راه یافته و در کنار آیه شریفه «ن والقلم و ما یسطرون» (قلم/ ۱) مطرح شده است. در روایت‌های اولیه، ابتدا به آفرینش قلم، سپس به آفرینش عقل اشاره شده است. اما در مجموعه‌های حدیثی و تفسیری تا قرن هفتم، از روایت نور نبی کمتر یاد شده؛ هرچند به اصل موضوع در منابع مختلف اشاره شده است. در تفسیری از ابن عربی (ف ۶۳۸ق) روایتی از نور نبی دیده می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱۴۳). اما در منابعی که به سیره پیامبر (ص) مربوط می‌شود، همه جا به نور نبوت اشاره شده است. اشاره به ازلیت نور نبی منحصر به حدیث اوائل نیست و احادیث هم‌مضمون با آن نیز نقل شده است. غیر از عقل و قلم و نور- که موضوع حدیث است- اولین مخلوقات را حروف معجم (شیخ صدوق، ۱۴۱۷: ۴۰۴)، عرش، آب، ملائکه، دره بیضاء، نور و ظلمت، جوهر، روح و هوا نیز ذکر کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲: ۹۴). در متون نظم و نثر فارسی بازتاب عقل و نور نبی بیش از قلم است و اغلب به صورت کوتاه‌شده «اول ما خلق الله العقل/ قلم/ نوری» درآمده است. در باب درجه اعتبار حدیث نیز بحث بسیار است و اهل فن هر کدام در رد یا قبول آن دلایل زیادی آورده‌اند که از موضوع این بحث خارج است.

## ۲. متون فلسفی و کلامی

چنان‌که اشاره شد، اصل موضوع نخستین صادر یا مخلوق قبل از حدیث اوائل بین اهل علم مطرح بوده و اغلب درصدد پاسخ‌گویی به دو سؤال بوده‌اند: ۱. اولین آفریده کدام است و چه هویتی دارد؟ ۲. اولین آفریده چگونه از خالق صادر شده است؟ از میان متفکران یونان کسانانی چون دموکریتوس، افلاطون و ارسطو به این پرسش‌ها پرداخته‌اند و گاهی پاسخ آن‌ها به پاسخ‌هایی که در منابع حدیثی دوره اسلامی دیده می‌شود شباهت بسیاری دارد. برای نمونه، بنیان نهادن آفرینش بر عناصر اربعه در آثار هر دو دسته دیده می‌شود. با ورود بحث به حوزه تفکر اسکندرانی و شرق، نتایج و رویکردهای جدیدی به اصل ایده صادر اول اضافه شده است؛ چنان‌که گفته‌اند: «اعتقاد به قوای واسطه در آفرینش یا موجودات عالم برزخ که به واسطه ایشان فعل خداوند در عالم محسوس ظاهر می‌شود، محصول تفکر اسکندرانی و سریانی است.» (شریف، ۱۳۶۲: ۱۵۷).

از میان نوافلاطونیان، طرح اندیشه عقل کلی به صورت مستقل و تأثیرگذار بیش از همه در آرای افلوپین دیده می‌شود. به نظر او، دو اقنوم هستند که با دو گوهر نفسانی و عقلانی در عالم صغیر، یعنی انسان متناظرند. این دو اقنوم یکی «نوس یا عقل کلی نام دارد که همان عقل فعال ارسطویی است و دیگر نفس کلی است که کارش نظر در عالم مادی و تدبیر در آن است.» (همان، ۱۶۷). این سه اقنوم با هم متحدند؛ مانند همان اتحادی که در سه روایت از حدیث دیده می‌شود.

زمانی که میراث تفکر یونانی در باب این موضوع به حوزه اسلامی وارد شد، استناد به حدیث اوائل اهمیت تازه‌ای پیدا کرد و بارها حکمای اسلامی به آن استشهاد کردند و در جهت تبیین فلسفی، به شرح و تفسیر آن پرداختند. در دوره اسلامی، گویا نخستین بار اخوان‌الصفاء ایده افلوپین را دوباره مطرح کردند. از نظر آن‌ها، عقل نخستین آفریده و نفس کلی دومین مخلوق است.

عقل یا نوس نخستین وجودی است که از باری تعالی صادر شد و ازلیت و ابدیت خود را از ازلیت و ابدیت الهی کسب کرد. چون خدا از داشتن رابطه با اجسام مادی مبری است، پس همه صور موجودات تالیه را در عقل آفرید و امر فیض مجدد را در او بنیاد نهاد و در نتیجه نفس عالم و هیولای اولی از او صادر شد (همان، ۴۱۳-۴۱۴).

از میان فلاسفه مسلمان، فارابی از آن جهت اهمیت دارد که نظریه عقول ده‌گانه را مطرح کرده و نیز نظریه فیضان را پذیرفته و تأثیر خالق بر جهان و رابطه او با عالم را از این راه ممکن دیده است. نظر او با نظر افلوپین در اساس یکی است: «... از واحد ضروری یا واجب بر اثر علم او به ذات خود و بر اثر رحمت یا فیض تنها واحد دیگر جاری یا صادر می‌شود و این وجود صادر عقل اول است.» (همان، ۱/۶۴۹). آرای فارابی درباره نبوت و رابطه آن با عقل نیز در باب این موضوع اهمیت دارد و کوششی در جهت اثبات یگانگی جوهر هر سه شاخه روایت است. بر اساس نظر فارابی، «شخص حکیم به مدد مطالعات نظری مستمر و به مدد خیال قادر است با عقل فعال متصل شود... چنان‌که در مورد پیغمبران اتفاق می‌افتد... عقل فعال سرچشمه نوامیس الهی و الهامات و شبیه به فرشته وحی است...» (همان، ۶۵۸).

پس از فارابی، کوشش‌های ابن‌سینا اهمیت خاصی دارد. در آثار او هم به جنبه اثباتی موضوع حدیث و هم به جنبه ادبی آن توجه شده است. شخصیت تمثیلی و رمزی رساله *حی بن یقظان* عقل کل است. همچنین جنبه تلفیقی حدیث، یعنی یکی شمردن گوهر عقل و نور و قلم در *معراج‌نامه* منسوب به ابن‌سینا مطرح شده است. ابن‌سینا بر آن است که شخص نبی در سیر تکامل روحی خود به مقام عقل کلی می‌رسد و کلام حق را دریافت می‌کند: «کلام ایزدی کشف نطق نبی است که روح القدس کند به وسیله عقل کل بر روح القدس نبی... روح القدس میان واجب‌الوجود و عقل اول واسطه است. این همه ثمره مجاورت عقل کل تواند بود، مهین‌اعلی عقل کل است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۹۲ و ۱۲۹-۱۳۰). ابن‌سینا تحت تأثیر فارابی نظریه

صدور یا فیض را پذیرفته است: «از خدای واجب‌الوجود تنها عقل اول صادر می‌شود؛ زیرا از وجود واحد و مطلقاً بسیط تنها یک موجود صادر می‌گردد...» (شریف، ۱۳۶۲: ۶۸۵).

با آرای فارابی و ابن‌سینا، تلفیق سه روایت بنیان محکمی پیدا می‌کند و دست کم در دو دسته آثار فلسفی و عرفانی- ادبی بازتاب می‌یابد. دسته نخست شامل آثار حکمای اسلامی از قبیل محمد غزالی، فخر رازی، ایجی، ملاصدرا، حکیم سبزواری و دسته دوم شامل آثار عرفای ادیبی مانند سهروردی، ابن عربی، مولوی، نجم رازی، محمود کاشانی، عزیزالدین نسفی، حیدر آملی، لاهیجی، قیصری و جامی است. در آثار دسته نخست اغلب بر اثبات یگانگی گوهر حدیث با استناد به دلایل فلسفی تأکید می‌شود. اما در دسته دوم علاوه بر نقل و نقد آنچه حکما مطرح کرده‌اند، تأویل حدیث و ابراز آن در قالب صور خیال نیز مورد توجه است. یکی از نقاط مشترک فکری هر دو گروه در موضوع حدیث اوائل، تمایز بین عقل کلی و عقل جزئی و اشاره به استغناي عقل کلی و احتیاج عقل جزئی به آن است.

### ۳. متون عرفانی - ادبی

بازتاب حدیث اوائل در متون عرفانی- ادبی اغلب در دو شاخه روایت یعنی نور نبی و عقل کلی گاه به موازات هم و گاه به عنوان دو جلوه از یک مفهوم آشکار شده است. علاوه بر نقش استنادی حدیث اوائل، نوع گفت‌وگویی که بین خداوند و عقل و قلم در ساخت آن هست، زمینه را برای برداشتهای مجازی و ادبی آماده کرده است. در حوزه ادبیات عرفانی، نور نبی به عنوان اولین آفریده پذیرفته شده است. در این حوزه «حقیقت محمدیه اهمیت و معنای وجودی می‌یابد و مساوی و مساوق با لوگوس در نزد مسیحیان می‌شود جز اینکه برخلاف نظریه مسیحی که لوگوس با خداوند وحدت دارد، در نزد عرفا حقیقت محمدیه مخلوق است...» (اعوانی، ۱۳۷۵: ۱۲). برخی از محققان در باب موضوع نور نبی نظر خاصی دارند و آن را برداشتی شیعی از نبوت دانسته‌اند که «از قرن سوم روی در روشن شدن داشته و در ارائه این تصویر، طرفداران مذهب محمدبن کرام و نیز شیعیان امامی و اسماعیلی و صوفیه نقش داشته‌اند.» (عطار، ۱۳۸۸: ۲۳). اهل تحقیق نیز آن را از موضوعات مشترک بین تشیع و تصوف دانسته‌اند: «در دوران اولیه اسلام مخصوصاً در تعالیم امام جعفر صادق<sup>(ع)</sup> نور محمدی در تشیع با سلسله طریقت در تصوف به یکدیگر پیوسته بود و همانند موارد دیگر اصل و منشأ آن‌ها همان تعالیم باطنی اسلام بود.» (به نقل از اعوانی، ۱۳۷۵: ۳۲). مذاهب دیگر نیز این اندیشه را از شیعه برگرفته‌اند. نیکلسون در این باب می‌نویسد: «در همان دوره‌های اولیه اعتقاد به ازلی بودن وجود پیامبر خود را میان شیعه استوار کرد و اهل سنت نیز آن را پذیرا شدند.» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۰۸). در این بخش با توجه به سیر تاریخی موضوع، بازتاب حدیث را در میان متون ادبی و عرفانی بررسی می‌کنیم.

بازتاب حدیث پیش از همه در سخن صوفی قرن سوم، سهل تستری (ف ۲۷۳/۲۸۳ق) دیده می‌شود. از او نقل شده است که «عالم ذرّ سه مرحله دارد: در نخستین عالم ذرّ تنها محمد حبیب بود؛ زیرا که چون خدای خواست محمد<sup>(ص)</sup> را بیافریند، از نور او نوری آشکار کرد و آن نور را گسترش داد...» (عطار، ۱۳۸۶: ۵۰۴).

به نظر می‌رسد نخستین بار در شاهنامه (تألیف ۳۷۰-۴۰۲ق) به عنوان متنی ادبی، ترجمه شعری روایت- در شاخه عقل- دیده می‌شود. در این بیت فردوسی از آفرینش اولین موجود سخن گفته است:

نخست آفرینش خرد را شناس      نگهبان جان است و آن سه پاس

اگر چه مقدمه شاهنامه را گونه گون تفسیر کرده اند، بر اساس اندیشه زریاب خوئی «... این جهان بینی بیشتر با عقاید حکمای اسماعیلی مطابقت دارد...» (مسکوب، ۱۳۸۱: ۱۷). اگر این نظر را بپذیریم، از یک سو توجه شاعر را به حدیث و از سوی دیگر توافق آن را با اندیشه اسماعیلی نشان می دهد.

در نخستین متون موجود تصوف که ساختار تذکره ای - تألیفی دارند، مانند *التعرف کلابادی* (ف ۳۸۰ق)، *اللمع سراج طوسی* (ف ۳۷۸ق)، *رساله قشیریه* (تألیف ۴۳۷-۴۳۸ق) و *قوت القلوب* این حدیث نیامده است. فقط در *کشف المحجوب* (تألیف ۴۶۵-۴۶۹ق) عبارتی است که یادآور ازلیت نور نبی است: «... لاجرم ولایت را بدایت و نهایت است و نبوت را نیست تا بودند نبی بودند و تا باشند نبی باشند و پیش از آنکه موجود نبوده اند اندر معلوم و مراد حق همان بوده اند.» (هجوی، ۱۳۸۴: ۳۵۴).

پس از شاهنامه، موضوع اولین صادر یا آفریده با تفصیل بیشتری در آثار ناصر خسرو (ت ۳۹۴ق) مطرح شده است. از نیمه دوم قرن پنجم هجری به بعد، افکار و اندیشه های ناصر خسرو شناخته شده بوده است. طرح این موضوع در آثار ناصر خسرو، با توجه به اهداف تبلیغی او و آوازه شاعری اش و نیز مقابله مخالفان، در متون بعدی به ویژه آثار صوفیانه تأثیر زیادی داشته است. در آثار او بیشتر با جنبه اثباتی و استدلالی مضمون حدیث و کمتر با انعکاس ادبی آن روبه رو می شویم. آنچه در *دیوان* ناصر خسرو در باب عقل آمده است، با آنچه در سایر آثار او در این موضوع ذکر شده، مطابقت دارد. ترتیبی که از اولین آفریدگان یعنی عقل کلی و نفس کلی در اینجا مطرح شده، مطابق با جهان بینی اسماعیلیان در عصر شاعر است. به نظر می رسد این ترتیب متأثر از آثار اخوان الصفا باشد. جلوه ادبی اولیّت عقل در *دیوان* ناصر خسرو و از جمله در اولین قصیده آن چنین است:

خرد دان اولین موجود زان پس نفس و جسم آن گه      نبات و گونه حیوان و آن گه جانور گویا

(بیت ۱۸)

بر اساس جهان بینی اسماعیلی، عقل اولین موجود است. از عقل نفس کلی پدید می آید و نفس کلی هم باعث آفرینش سایر موجودات می شود. این مضمون در *دیوان* ناصر خسرو به صورت پراکنده تکرار شده است.

بازتاب حدیث اوائل در آثار سنایی (وفات حدود ۵۲۵ق) از نظر برداشت عرفانی و تنوع بازتاب حدیث و تأثیر بر متون پس از خود ارتباط بیشتری با موضوع بحث دارد. سنایی به هر دو جنبه اثباتی و ادبی حدیث توجه کرده است. در اینجا باید به شاخه دیگری از بازتاب ادبی حدیث اشاره کرد که اغلب در شعر شاعران مدّاح دیده می شود و بخشی از اشعار سنایی نیز از این حیث مورد نظر است. این مدح یا متوجه پادشاه و شخصیت سیاسی است که بیشتر در قالب قصیده سروده شده و یا متوجه معشوق آسمانی و زمینی است که بیشتر در قالب غزل پرداخته شده است. در این شاخه، عقل کل مشبه به ممدوح شاعر است. انوری سروده است:

نیست بر رای او غلط ممکن      نیست از عقل کل خطا معهود

(۱۳۷۲: ۲/ ۶۳۳)

ای چو عقل اول از آلایش نقصان بری      چون سپهرت بر جهان از بدو فطرت برتری

(همان، ۱/ ۴۵۸)

خاقانی نیز «عقل کل» را برای ممدوح و «نور نخستین» را در مدح اصفهان به کار برده است:

ای سایه حق که عقل کل را      ز اخلاق تو دایگان بینم

(خاقانی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۰۱)

نور نخستین شناس و صور پسین دان      روح و جسد را به هم هوای صفاهان

(همان، ۱/ ۴۲۵)

سنایی نیز در اشعار مدحی خود همین تعبیر را به کار گرفته است؛ اما در آثار او، عقل و انواع آن منحصر به تعبیرهای مدحی نیست. در منظومه *سیرالعباد الی المعاد* - که محصول دوره نخست شاعری سنایی است - از عقل فعال به صورت تمثیلی و به عنوان رهبر و هدایتگر سخن گفته شده است. در این منظومه، عقل فعال فرزند «عقل کل» است که برای مصلحت از طرف پدر به این جهان فرستاده شده است. عالمان اسلامی نیز در مرتبه، مانند عقل کلی هستند. اگرچه هدف شاعر در این منظومه بیشتر مذهبی و اخلاقی است، قالب بیان او ادبی است. شاعر با رهبر خود سرانجام به قلمرو نور محض می‌رسد. طرح موضوع نور محض به عنوان هدف سفر تمثیلی، جنبه تلفیقی حدیث را به ذهن جوینده می‌آورد. همچنین شباهت ساختار *سیرالعباد* و رساله‌های رمزی ابن سینا احتمال گرفتن قالب را از ابن سینا (۳۷۰-۴۲۱ق) تقویت می‌کند. در حدیقه نیز - که محصول دوره پختگی طبع شاعر است - حدیث اوائل هم‌زمان بازتاب اثباتی و ادبی یافته است. اگر از نظر ناصر خسرو کلمه «کن» و «ابداع» عقل کلی را صادر می‌کند، در اینجا «امر» موجب صدور عقل کلی است:

عقل در بند امر بنشسته      نفس در شوق عقل، دل خسته

(سنایی، ۱۳۸۲: بیت ۲۰۶۱)

عقل کل تخته زیر کل دارد      هر کجا امر، امر قل دارد

(همان، بیت ۱۹۳۱)

خداوند مصور عقل کل است. عقل کل چون بام و حواس مانند نردبان است:

عقل کل را بسان بام شناس      نردبان پایه سوی بام، حواس

(همان، بیت ۱۹۵۰)

عقل، تخته است و نفس، نقش نمای      نقش، امر است و نقش بند، خدای

(همان، بیت ۱۹۵۱)

هر دو مضمون در سخن مولوی نیز دیده می‌شود و احتمالاً آن را از سنایی گرفته است. رابطه عقل کل با نفس نیز در این تشبیه آشکار می‌شود:

کدخدای نبی مرسل او      عقل ثانی و نفس اول او

از پی استفادت و تحقیق      عقل کل مصطفی و او صدیق

(همان، بیت ۲۰۳۱-۲۰۳۲)

اشارات سنایی به عقل کل در ترکیب‌های تشبیهی و استعاری نیز جلوه کرده است: سایه خدای (همان، بیت ۱۹۲۸)، مدبر جان و دبیر یزدان (همان، بیت ۱۹۳۵)، قابل نور امر (همان، بیت ۱۹۳۸)، قادر و مقدور و آمر و مأمور (همان، بیت ۱۹۴۸) و در دروازه جهان ازل (همان، بیت ۱۹۴۹). این ترکیب‌ها هم به جنبه اولیت عقل و هم به رابطه آن با خالق اشاره دارد. مضمون نور نبی در سخن سنایی به سه گونه آشکار شده است:

۱. اتحاد نبی با عقل کل و جبرئیل و برتری نبی بر عقل (ایده فارابی و ابن سینا):

عقل کل با لقاش چیز نشد      تا نشد چاکرش، عزیز نشد

(همان، بیت ۱۱۱۳)

عقل کل چون برد مر او را نام      نفس کلی کشد زبان در کام

(همان، بیت ۱۱۱۴)

کرده مهمان ز بیم گمراهی      عقل کل را بامر الهی

(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۰۲)

عقل کل بوده در دبستانش      نفس کل گاهواره جنبانش

(همان، ۱۹۲)

۲. بازتاب ایده واسطه بودن پیامبر<sup>(ص)</sup> در آفرینش مخلوقات:

خرد و جان او به هر دو سرای واسطه در میان خلق خدای

(سنایی، ۱۳۸۲: بیت ۱۰۲۳)

جزازو در میان خلق و خدای

واسطه کیست پیش پرده سرای

(همان، بیت ۱۰۶۷)

۳. مضمون ازلی بودن وجود پیامبر<sup>(ص)</sup> و اعتقاد به یک پیش وجود برای ایشان:

غرض کن ز حکم در ازل او اول الفکر و آخر العمل او

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۹۴)

بوده اول به خلقت و صورت و آمده آخر از پی دعوت

(همانجا)

کی توان دید نور جان نبی از دریچه مشبک عنبی

(سنایی، ۱۳۸۲: بیت ۱۰۲۸)

پس از سنایی، موضوع دوجنبه‌ای بودن وجود پیامبر<sup>(ص)</sup> در تمهیدات (تألیف ۵۲۱ق) عین‌القضات همدانی (متولد ۴۹۲ق) مطرح شده است. جوانی عین‌القضات با دوره سوم زندگی سنایی مقارن بوده و تشابه دیدگاه آن‌ها در این باب آشکار است. عین‌القضات روایت نور نبی را جداگانه شرح کرده است. موضوع اصلی این فصل از تمهیدات رابطه پیامبر<sup>(ص)</sup> با خداوند است که در روایت نور نبی نیز نهفته است. در اینجا مضمون روایت در جامه نثری پرشور و ترکیبی از آیه و حدیث و سجع بازگو شده است. عین‌القضات با توجه به مضمون حدیث ترکیب‌های جدیدی ساخته است: «مکه اول ما خلق الله نوری» (۱۳۷۷: ۶۵)، «کعبه نور اول...» (همان، ۹۵) و «کتابخانه اول ما...» (همان، ۱۷۴) که در آن‌ها حدیث نور نبی مضاف‌الیه واقع شده است. از نظر عین‌القضات، اصل و حقیقت آسمان و زمین، نور محمد<sup>(ص)</sup> و ابلیس است. وقتی خداوند خود را نور خوانده، پس نور نبی را هم می‌تواند بیافریند؛ چنان‌که شروع رابطه نیز از سوی خداست. عین‌القضات در باب وجود ازلی پیامبر<sup>(ص)</sup> نوشته است:

... چه گویی زیتون محمدی که از بیخ درخت صمدی ثمره‌ای نوری پدید آید این ازل نباشد؟ و چون این ثمره با شجره رجوع کند و از مقام ترقی با مقام تراجع شود چه گویی این ابد نباشد؟ پس ازل آمدن محمد باشد از خدا به خلق و ابد عبارت باشد از شدن محمد با خدا... (همان، ۲۶۶).

این عبارت مانند برداشت سنایی است:

جان او دیده ز آسمان قدم زادن عقل و آدم و عالم

کرده همراه با ازل نسبش گشته همراز با ابد ادبش

(سنایی، ۱۳۸۲: بیت ۹۸۵-۹۸۶)

در این عبارت نیز نور نبی منشأ کثرت‌ها دانسته شده است: «دریغاً چون از این عدم مصطفی را برون آوردند که اول ما خلق الله نوری، این نور او را مبدأ و منشأ همه اختلاف‌ها و قسمت‌ها کردند...» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۶۶).

خط سیر بازتاب حدیث اوائل را پس از سنایی و عین‌القضات، بیش از همه باید در آثار شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ق) جست. برداشت‌های سهروردی از این حدیث در سه مرحله فلسفی، تأویلی و ادبی شکل گرفته و در هر سه مرحله اغلب، تحت تأثیر ابن‌سیناست. تصریح شهرزوری، شرح حال‌نویس سهروردی، نیز گویای دووجهی بودن آثار او است: «... جمع بین حکمتین اعنی الذوقیه و البحتیه» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳). هر چند سهروردی بنیاد هستی‌شناسی خود را بر نور و نورالانوار نهاده و مراتب

انوار را با توجه به مراتب عقول موازی سازی کرده، به طور مستقیم به روایت نور نبی اشاره نکرده است؛ اما به روایت اوّلیت عقل در چند جا استناد کرده است. در فصل ششم از رسالهٔ پرتونامه، فصل‌های سوم و هفتم رسالهٔ یزدان‌شناخت و لوح سوم از رسالهٔ الواح عمادی بیشتر به اثبات عقل اول پرداخته است. همچنین نقش واسطه بودن عقل در آثار او حفظ، و بر آن دو نکتهٔ تازه افزوده شده که در واقع گامی در جهت تلفیق سه شاخهٔ حدیث در گوهر واحد است: نخست یکی دانستن عقل کل با نور و دوم تأویل عقل اول با استفاده از آیه‌های قرآنی:

و از جمله نورهای قاهر اعنی عقل‌ها یکی آن است که نسبت وی با ما چون پدر است و او طلسم نوع انسانیت و بخشندهٔ نفس‌های ماست... و شارع او را روح القدس گوید و اهل حکمت او را عقل فعال گویند و جمله عقول، انوار مجرد الهی‌اند و عقل اول آن است که به وی وجود منتشی گشت و نور باری بر وی اشراق کرد... (همان، ۹۶-۹۷).

تأویل عقل نیز در این عبارت دیده می‌شود: «عقل اول ید مقدس او است و جمله عالم مُلکک یعنی عالم اجسام زیر قهر ابداع او است...» (همان، ۱۶۳). بازتاب ادبی حدیث در رسالهٔ فی حقیقهٔ العشق در قالب قصه‌ای تمثیلی جلوه گر شده است. در اینجا عقل به عنوان اولین آفریده، گوهری تابناک و دارای سه صفت حسن، عشق و حزن است. این صفت‌ها سه شخصیت قصه را تشکیل می‌دهند. در قصهٔ «الغریبه الغریبه» با شخصیتی به نام «خیر» آشنا می‌شویم که پدر هادی است و شارح تمثیل آن را عقل کلی دانسته است. راوی در این قصه، در سفر رمزی خود چراغی می‌بیند که نورانی است و آن نیز به عقل فعال تأویل شده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۷۷ و ۲۸۹). سهروردی در نگارش این قصه‌ها تحت تأثیر ابن سینا و تمثیل‌های عرفانی او است. در مقام مقایسه می‌توان گفت عین‌القضات و سنایی هر دو بر دوجنبه‌ای بودن وجود پیامبر<sup>(ص)</sup> تأکید دارند؛ اما عین‌القضات به اندیشهٔ نور نبی و سنایی به ایدهٔ سنایی برتری نبی بر عقل کل بیشتر اهمیت می‌دهد.

به منظور حفظ سیر تاریخی و اهمیت موضوع، بعد از شیخ اشراق بازتاب حدیث را در آثار عطار نیشابوری (۵۵۳-۶۲۷ق) جست‌وجو می‌کنیم. عطار در شعر خود به انعکاس حدیث و روایت و به‌ویژه روایت نور نبی توجه داشته است. بازتاب روایت عقل نیز در آثار او دیده می‌شود. اشارات فراوان او را می‌توان در بخش ستایش نبی یافت که در مثنوی‌هایش به چشم می‌خورد. به موازات اندیشهٔ صدور عالم از عقل کل، شاعر منشأ ایجاد عالم را هم از نور نبی می‌داند. اعتقاد به پیش‌وجود برای شخص نبی که در سخن پیشینیان مطرح شده و در سخن عین‌القضات به صورت صدور عالم از نور محمد<sup>(ص)</sup> و دوجنبه‌ای بودن وجود او بازتاب پیدا کرده بود، در کلام عطار نیز جلوه کرده است:

ز نور اوست اصل عرش و کرسی	چه کَرَوِی، چه روحانی، چه قدسی
طفیل اوست دنیا و آخرت هم	جهان از نور ذات اوست خرم
چو نور پاک اوست از پرتو ذات	نظر افکند سوی جمله ذرات

(عطار، ۱۳۸۸ الف: بیت ۱۶۳-۱۶۴ و ۲۰۰)

نور او مقصود مخلوقات بود	اصل معدومات و موجودات بود
آنچه اول شد پدید از غیب غیب	بود نور پاک او بی‌هیچ ریب
بعد از آن، آن نور عالی زد علم	گشت عرش و کرسی و لوح و قلم

(عطار، ۱۳۸۳: بیت ۲۷۸ و ۲۸۲-۲۸۳)

نکتهٔ تازه در سخن عطار، بازتاب روایتی دیگر است که مضمون آن به حدیث اوائل نزدیک و اغلب نزد شیعیان پذیرفته است:

پیمبر گفت چون نور دو دیده	ز یک نوریم هر دو آفریده
علی چون ثانی باشد ز یک نور	یکی باشند هر دو از دوی دور



(عطار، ۱۳۸۸ الف: بیت ۳۹۱-۳۹۲)

بازتاب اندیشه سینایی یگانگی جوهر عقل و فرشته و نبی در کلام عطار نیز دیده می‌شود:  
خرد در راه تو طفلی بشیر است      ز حکم سرعت آنجا گه اسیر است

(همان، بیت ۱۸۳)

ز عزت عقل و جان حیران بمانده      خرد انگشت در دندان بمانده

(عطار، ۱۳۸۸ ب: بیت ۲۱۸)

عقل کل جزوی ز عکس ذات او      کل شده هر جزو از ایمان او

(عطار، ۱۳۸۶: بیت ۳۳۲)

از نظر نحوه بازتاب روایت عقل، نوعی تازگی در مصیبت‌نامه دیده می‌شود؛ آنجا که سالک فکرت نزد عقل می‌رود و با او گفت‌وگو می‌کند. عطار نیز صورت اصلی روایت را که مبنی بر گفت‌وگوی خدا با عقل است، حفظ کرده:

«قبل» و «ادب» خطاب تست خاص      گاه در قیدی و گاهی در خلاص

(همان، بیت ۶۵۴۱)

در جای دیگری «عقل کل» را سمبل فکری فلاسفه دانسته و آن را در مقابل «امر قل» و محتاج به آن قرار داده است:

فلسفی را عقل کل می بس بود      عقل ما را امر قل می بس بود

در حقیقت صد جهان عقل کل      گم شود از هیبت یک امر قل

عقل را قل باید و امر خدای      تا شود هم رهبر و هم رهنمای

(همان، بیت ۸۵۵-۸۵۶ و ۸۸۶۱)

بازتاب حدیث اوائل در قرن هفتم اهمیت خاصی دارد. این حدیث در *مرصادالعباد* (تألیف ۶۱۸-۶۲۰ق)، آثار مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق) و *انسان کامل* نسفی جلوه خاص ادبی-عرفانی یافته است. اشارات پراکنده بزرگانی چون سعدی نیز در این دوره قابل ذکر است:

تو اصل وجود آمدی از نخست      دگر هر چه موجود شد فرع توست

(سعدی، ۱۳۶۳: ۹۴)

نسفی در کتاب *انسان کامل* رساله خاصی را به «احادیث اوائل» اختصاص داده است. این کتاب از حیث تأویل‌های مختلف و نظر تلفیقی مؤلف اهمیت دارد. *انسان کامل* در همان سال‌هایی تألیف شده (۶۶۰ق به بعد) که مثنوی سروده می‌شده است. نوع ورود نسفی به موضوع نشان می‌دهد این بحث در حلقه درویشان عصر او مطرح بوده است. نسفی به درستی «احادیث اوائل» را به جای «حدیث اوائل» به کار می‌برد و مصادیق عقل را شامل جوهر، عقل، روح، نور، قلم، ملک مقرب، عرش عظیم و آدم می‌داند که همه آن‌ها یک گوهر دارند. این مصادیق نشان می‌دهد نسفی مجموع روایت‌های گذشته را در این باب مرور کرده است. او عقل را چنین تأویل می‌کند: «عقل اول عرش عالم ملکوت است، در عالم کبیر عقل اول خلیفه خدای است و در عالم صغیر عقل اول خلیفه خدای است. در عالم کبیر عقل اول رسول خدای است و در عالم صغیر عقل آدمی رسول خدای است...» (نسفی، ۱۳۶۲: ۴۰۰). دیدگاه نسفی تاحدی به نجم‌الدین رازی شباهت دارد؛ اما در موضوع تأویل شاید تحت تأثیر افکار اسماعیلیان قرار گرفته باشد.

هم‌زمان با نسفی، مضمون این حدیث در سخن نجم رازی نیز جلوه دیگری یافته است. او نیز چون سهروردی درصدد تلفیق حدیث و یگانه دانستن سه شاخه روایت است. اگرچه به گفته نجم‌الدین رازی، در بادی امر این موضوع «لطیفه‌ای سخت غریب» (۱۳۸۴: ۵۱) می‌نماید، هر سه را راست می‌داند؛ به این ترتیب که

... آن قلم نه قلم ماست، بلکه قلم خداست... و آن روح پاک محمدی است و نور او آن وقت که حق تعالی آن روح را بیافرید و به نظر محبت بدو نگریست حیا بر وی غالب شد. روح از حیا شق یافت، عقل یکی شقّ او آمد (همان، ۵۲).

نجم‌الدین رازی دو روایت از سه روایت حدیث را مبدأ دو عالم شمرده است. از نظر او، مبدأ عالم ارواح، روح محمدی و مبدأ عالم ملکوت، عقل کل است. نکته تازه این است که نجم رازی «نور نبی» را با «روح محمدی» یکی دانسته و آن را اساس ارواح انسانی پنداشته است: «بدان که مبدأ مخلوقات و موجودات ارواح انسانی بود و مبدأ ارواح انسانی روح پاک محمدی بود...» (همان، ۳۷). چنین است که به تعبیر او، «حق تعالی چون موجودات خواست آفرید، اول نور روح محمدی را از پرتو نور احدیت پدید آورد...» (همان‌جا). دیدگاه تازه او در بازتاب حدیث اوائل، در بردارنده بنیان سلسله طولی ارواح بر مبنای روح محمدی است در موازی‌سازی با عالم عقول؛ چنان‌که سایر انبیا و اولیا را نیز در برمی‌گیرد. نظیر این تبیین را سهروردی در بنیان سلسله طولی عالم انوار با همان شگرد موازی‌سازی، پیشتر در آثار خود ثبت کرده بود.

بازتاب حدیث اوائل در آثار مولوی به‌ویژه از نظر ادبی مهم است. هر چند کسانی اندیشه مولوی را در باب عقل کل نامنسجم یافته و نوشته‌اند: «مولوی برخلاف معاصر مسن تر خود ابن عربی، نظام استوار و پایداری نساخت تا صواذر از عقل کل را به قاعده و ارتباطی منطقی و عقلانی در آورد.» (شیمل، ۱۳۸۳: ۳۸۳). با این حال، می‌توان از خلال اشارات پراکنده و بی‌شمار، به دیدگاه او در این باب دست یافت. این حدیث در آثار او به طور مستقیم و غیرمستقیم تجلی یافته است. بیت زیر ترجمه مستقیم روایت عقل است:

نی که اول دست یزدان مجید      از دو عالم پیشتر عقل آفرید  
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۶ بیت ۱۹۳۶)

در تقسیم‌بندی‌ای کلی، مولوی عقل را به عقل کلی و جزئی تقسیم کرده است: «مراد از عقل جزوی عقل نارساست که اکثر افراد بشر کم‌وبیش در آن شریک‌اند.» (همایی، ۱۳۶۰: ۱/ ۴۶۶). اما عقل کل «مخصوص خاصگان و مقربان بارگاه الهی است.» (همان، ۴۶۷). عقل کل ایمن از خطاست؛ اما عقل جزئی در معرض خطا و لغزش است:

آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست      عقل کل مغز است و عقل ما چو پوست  
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۷۴۳)

عقل جزوی گاه چیره گه نگون      عقل کلی ایمن از ریب المنون  
(همان، ۱۱۴۵: ۳/ ۳)

عقل جزوی را وزیر خود مگیر      عقل کل را سازای سلطان وزیر  
(همان، ۱۲۵۸: ۴/ ۴)

جهان و عقل کلی را ز عقل جزو چون بینی      در آن دریای خون آشام عقل مختصر چنود  
(مولوی، ۱۳۵۵: غزل ۵۹۰)

از عقل اول است در اندیشه عقل‌ها      تدبیر عقل اوست که این‌ها مدبرند  
(همان، ترجیع ۱۳)

نپرد عقل جزوی زین عقیده      چو نبود عقل کل بر جزو لالا  
(همان، غزل ۱۰۳)

عقل کل نیز در سخن مولوی به دو وجه آمده است: یکی «عقل مجرد علوی مفارق از ماده... که مصطلح فلاسفه در عالم عقول و نفوس طولیه مجرده است» (همایی، ۱۳۶۰: ۱/ ۴۶۹) و دوم، عقل کامل رساست که مخصوص برگزیدگان حق همچون انبیا و اولیاست. مضمون سینایی یگانگی نبی و عقل کل، به‌ویژه پیامبر خاتم<sup>(ص)</sup> نیز در سخن مولوی دیده می‌شود:

عقل کل را گفت ما زاغ البصر      عقل جزوی می‌کند هر سو نظر

## عقل مازاغ است نور خاصگان

## عقل زاغ استاد گور مردگان

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/ بیت ۱۳۰۹-۱۳۱۰)

این مضمون در فیه مافیہ با تفصیل بیشتری بیان شده است:

... همچنین جمله پیشه‌ها را چون باز کاوی اصل و آغاز آن وحی بوده است و از انبیا آموخته‌اند و ایشان عقل کل‌اند... هر که را عقل جزوی است محتاج است به تعلیم و عقل کل واضح همه چیزهاست و ایشان انبیا و اولیایند که عقل جزوی را به عقل کل متصل کرده‌اند و یکی شده است (مولوی، ۱۳۶۶: ۵۸-۵۹).

بیان تمثیلی یا مثالی در یک یا دو بیت - که یکی از شگردهای کلامی مولوی است و نمونه آن قبل از او در شعر سنایی دیده شده - در باب وصف عقل کل نیز کاربرد پیدا کرده است:

پیش شهر عقل کلی این حواس چون خران چشم بسته در خراس

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ بیت ۵۲۳)

تو عقل کل چو شهری دان سواد شهر نفس کل و این اجزا در آمد شد مثال کاروانستی

(مولوی، ۱۳۵۵: ۵/ بیت ۲۶۶۸۵)

همچنین اینکه خداوند یاریگر عقل کلی است، در شعر سنایی به صورت «خداوند نقش بند عقل» آمده بود که مولوی آن را چنین بازسازی کرده است:

مگو عقل کلی که آن عقل کل را به مردم کسی می‌کند مستعانی

که آن عقل کلی شود جهل کلی گری آبی نیاید ز بهر معانی

(همان، غزل ۳۱۱۹)

گاهی نیز در سخن او، عقل کل سمبل دانایی و باطن‌بینی و گاه مرادف با کامل‌العقل، پیر و انسان کامل دانسته شده است:

تو ورای عقل کلی در بیان آفتابی، در جنون چونی نهران؟

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ بیت ۲۴۱۹)

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی تا چو عقل کل تو باطن بین شوی

(همان، ۴/ بیت ۲۱۷۸)

جزو تواز کل او کلی شود عقل کل بر نفس چون غلی شود

(همان، ۱/ بیت ۲۰۵۳)

هش چه باشد عقل کل هوشمند هوش جزوی هش بود اما نترند

(همان، ۱/ بیت ۳۳۱۰)

چنین است که گاه حسام‌الدین و شمس تبریزی نیز مظهر عقل کل هستند:

عذرخواه عقل کل و جان تویی جان جان و تابش مرجان تویی

(همان، ۱/ بیت ۱۸۰۸)

هزار شکر خدا را که عقل کلی باز ز بعد فرقت آمد به طالع مسعود

(مولوی، ۱۳۵۵: غزل ۹۱۴)

چو عقل کل بویی برد از وی شب و روز از هوس اندر جنون است

(همان، غزل ۳۳۵)

سخن نیز از عقل کل گرفته شده و بویی از گلزار غیب است:

این سخن‌هایی که از عقل کل است بوی آن گلزار و سرو و سنبل است

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ بیت ۱۸۹۹)

ای عقل کل ای عقل کل تو هر چه گفتی صادقی

حاکم تویی حاتم تویی من گفتگو کمتر کنم  
(مولوی، ۱۳۵۵: غزل ۱۳۷۴)

هر چند گاهی اشارت‌های مولوی به عقل کل در دیوان شمس به مثنوی شباهت دارد، در مجموع، متنوع‌تر و شاعرانه‌تر از آن است. در اینجا نیز عقل کل گاه مشبّه به عشق، گاهی سمبل دانایی و زیبایی و رازپوشی و گاه دست‌زنان و مجنون است:  
ای عشق خندان همچو گل وی خوش نظر چون عقل کل  
خورشید را درکش به جل ای شهسوار هل اتی

(همان، غزل ۷)

بر بند پنج حس را زین سیل‌های تیسیره      تا عقل کل ز شش سو بر تو مطیر باشد

(همان، غزل ۸۳۹)

عقل کل کو راز پوشاند همی      مست باد و وراز بی‌روپوش باد

(همان، غزل ۸۱۲)

دست‌زنان عقل کل رقص کنان جزو و کل      سجده کنان سرو و گل بر طرف سبزه‌زار

(همان، غزل ۱۱۳۰)

نکته تازه در غزلیات شمس این است که عشق بالاتر از عقل کل است:

که باشد عقل کل پیشت یکی طفلی نوآموزی      چه دارد با کمال تو به جز ریشی و دستاری

(همان، غزل ۲۵۳۴)

عقل کل کز چشم گشته از کمال غیرت      وز کثری پنداشته کو مر ترا انداخته

(همان، غزل ۲۳۶۸)

بیا ای عقل کل با من که بردارد او بینی      و رای بحر روحانی بدان شرطی که نگریزی

(همان، غزل ۲۵۵۶)

در آثار علاءالدوله سمنانی رنگ ادبی و ذوقی حدیث اوائل بسیار برجسته است. او با توجه به واژه امر و مضمون حدیث اوائل تشبیه حروفی می‌سازد و حدیث را تأویل می‌کند:

... اول کاف کلمه امر بود بعد از آن به نون نبوت پیوست، بعد از آن الف ارادت از منشأ عالم جبروت در میان کاف کلام و نون نبوت ظاهر شد، کون حاصل آمد. کاف کون را کاف کلمه امر دان و واو کون را واو ولایت خوان و نون کون را نون نبوت تصور کن، سه مرتبه اینجا بادی آمد. اول ما خلق الله القلم شد و آن کاف کلمه امر است، اول ما خلق الله تعالی روحی شد و آن واو ولایت است، اول ما خلق الله تعالی نوری شد و آن نون نبوت است. قلم کاف که در قبضه قدرت حق است، از دوات روح و مداد نور برداشت و بر بیاض لوح اول ما خلق الله العقل نام خود را نقش فرمود... (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۵۸-۱۵۹).

نظر محمود کاشانی در مصباح‌الهدایه نیز همچون دیدگاه علاءالدوله سمنانی و نجم‌الدین رازی است. او نیز به جای عقل کل، روح و «روح اعظم» را نشانده است و از آن با صفت‌هایی چون «آدم کبیر و خلیفه اول و ترجمان الهی و مفتاح وجود و قلم ایجاد و جنت ارواح...» یاد کرده است (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۰۲-۱۰۳).

چون به اواخر قرن نهم می‌رسیم، بار دیگر بازتاب حدیث را به صورت تلفیق‌شده و مبسوط در شرح لاهیجی (شروع تألیف ۸۷۷ق) برگلشن راز مشاهده می‌کنیم. اشارات شیخ شبستری به وجود ازلی و ابدی پیامبر<sup>(ص)</sup> سبب شده تا شارح آن را به تفصیل مطرح کند. هر چند لاهیجی نکته جدیدی بر برداشت‌های بی‌شمار پیشینیان نیفزوده، هر سه وجه را بار دیگر با هم

تلفیق کرده و آن‌ها را با انسجام بیشتری مطرح کرده است. هر جا که از صدور اولین تعین حق بحث شده، بر جنبه تلفیقی بودن روایت‌های سه گانه حدیث تأکید شده است:

... ذات احدیت چون اقتضای تعین اول کرد که برزخ جامع است میان وجوب و امکان، احدیت به اعتبار شئون اسماء و احدیت و الهیت شد و این تعین اول را عقل کل و قلم و روح اعظم و ام‌الکتاب و حقیقت محمدی می‌خوانند و تکثیر این اسماء به اعتبار اختلاف صفات است... (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۶).

او حقیقت محمدی را از دیدگاه صوفیه چنین تعریف کرده است: «حقیقت محمدی به اصطلاح این طایفه عبارت از ذات احدیت است به اعتبار تعین اول...» (همان، ۲۳). در بیان وجه تسمیه این اصطلاحات نیز گفته است:

... و میان این حقیقت و حضرت الوهیت هیچ واسطه‌ای نیست... بلکه بسیاری از محققان مرتبه الهیت را بعینه مرتبه عقل اول که حقیقت انسانی است داشته‌اند و هیچ فرق بینهما نکرده‌اند و از آن جهت که این تعین اول حی است و حیات موجودات به وساطت اوست، مسمی به روح اعظم است و از آن سبب که واسطه صدور موجودات است و به وسیله او مکتوب در کتاب مسطور که عالم مراد است گشته‌اند، مسمی به قلم است و از آن رو که تعقل خود و مبدأ می‌نماید... مسمی به عقل کل است و از جهت ارتسام آیات و کلمات موجودات کلیه و جزویه در ذات او مسمی به ام‌الکتاب است و به اعتبار استفاضه از مبدأ بی‌واسطه و توسط او در افاضه انوار نبوت بر باقی انبیا مسمی به روح محمدی است... (همان، ۱۹۵).

لاهیجی نیز مانند سنایی و عین‌القضات بر ازلی و ابدی بودن وجود پیامبر<sup>(ص)</sup> تصریح کرده است: «... و نبوت آن حضرت چنانچه ازلی بوده، ابدی باشد...» (همان، ۲۵). پیامبرشناسی لاهیجی تحت تأثیر ابن عربی است. او به نظریه «دور نبوت» بیان ادبی بخشیده است. این نظریه را ابن عربی در باب انسان کامل مطرح کرده است. همچنین نظریه ابن سینا و فارابی در یکی بودن عقل کل و نبی در سخن لاهیجی تکمیل شده است:

... و حقیقت محمدی عقل اول است که روح اعظم است که اول ما خلق الله العقل و اول ما خلق الله نوری و اول ما خلق الله روحی و صورت محمدی است که روح اعظم به تمام اسماء و صفات درو ظاهر شده است... (همان، ۲۳).

در عصر لاهیجی نیز رویکرد عرفانی- ادبی به حدیث اوائل با جنبه اثباتی در آمیخته است.

## نتیجه‌گیری

مفهوم صادر اول (عقل کلی، نوس، لوگوس و کلمه) به موازات اعتقاد به یک پیش‌وجود برای نخستین انسان و در مراحل بعد برای پیامبر<sup>(ص)</sup>، موضوعی است که چون به دوره اسلامی رسید، در جامه حدیث اوائل ظاهر شد. تلاش فکری شیعه در قرون نخستین اسلامی، اندیشه نور نبی را گسترش داد. کوشش‌های اخوان‌الصفا و اسماعیلیان نیز اندیشه عقل کلی (عقل اول) را پرورش داد. ابن سینا به هر دو جنبه فلسفی و ادبی حدیث توجه داشت. او با نگارش رساله‌های تمثیلی و رمزی مرتبط با عقل کلی، راه را برای کسانی چون سهروردی و سنایی هموار کرد. کسانی چون نجم‌الدین رازی ضمن تأویل ادبی حدیث، از آن در بنیان جهان‌بینی صوفیانه استفاده کردند. در مجموع، حدیث اوائل یا به صورت تلمیح و اقتباس یا به صورت مفهومی و یا در قالب قصه تمثیلی در متون ادبی- عرفانی بازتاب یافته است. در این متون به موازات متون حدیثی و فلسفی، هم جنبه اثباتی و استدلالی اولیّت عقل و نور نبی بازتاب یافته و هم در جهت تلفیق هر سه شاخه حدیث کوشش شده است. برای مثال، در آثار منتور ناصر خسرو جنبه استدلالی حدیث اهمیت دارد؛ اما در قصاید او با تجلی ادبی همان رویکرد روبه‌رویم. در مثنوی مولانا عقل کل اغلب جنبه استدلالی و اثباتی دارد؛ اما در غزلیات شمس بازتاب ذوقی و ادبی حدیث بیشتر دیده می‌شود. با مقایسه آثاری که حدیث اوائل در آن‌ها بازتاب یافته، می‌توان گفت از نظر ارزش ادبی و عرفانی، اوج بازتاب حدیث در متون مربوط به قرن هفتم دیده می‌شود.

- ابن ابی الحدید. (بی تا). شرح نهج البلاغه. به کوشش ابوالفضل ابراهیم. بیروت: مؤسسه اسماعیلیان، للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). معراجنامه. به کوشش نجیب مایل هروی. چ ۲. تهران: آستان قدس رضوی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰). فصوص الحکم و التعليقات علیه. ابوالعلاء عقیفی. تهران: انتشارات الزهراء.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). تفسیر ابن عربی. ضبطه و صححه و قدم له الشیخ عبدالوارث محمدعلی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۷۵). حکمت و هنر معنوی. تهران: گروس.
- انوری، اوحدالدین. (۱۳۷۲). دیوان انوری. به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی. دوره دوجلدی. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۴). درآمدی بر فلسفه افلوطین. چ ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۵). راه عرفانی عشق. مترجم شهاب الدین عباسی. چ ۲. تهران: پیکان.
- خاقانی شروانی، افضل الدین. (۱۳۷۵). دیوان خاقانی. تصحیح میرجلال الدین کزازی. دوره دوجلدی. تهران: نشر مرکز.
- رازی، نجم الدین. (۱۳۸۴). مرصادالعباد. تصحیح محمدامین ریاحی. چ ۱۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). سرنی. دوره دوجلدی. چ ۶. تهران: علمی.
- زید بن علی. (۱۴۲۱). تمسند. بیروت: منشورات دارالمکتبه الحیات.
- سعدی، مصلح الدین. (۱۳۶۳). بوستان. تصحیح غلامحسین یوسفی. چ ۲. تهران: خوارزمی.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۹). مصنفات فارسی. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۷۴). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. چ ۴. انتشارات دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. تصحیح مریم حسینی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سهرووردی، شهاب الدین. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات. تصحیح هنری کرین. چ ۲. چ ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. چ ۳. تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر. چ ۳. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شریف، میرمحمد. (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین. (۱۴۱۷). الامالی. الطبعة الاولى. قم: مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسه البعثة.
- شیمل، آن ماری. (۱۳۸۲). شکوه شمس. ترجمه حسن لاهوتی. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- عجلونی. (۱۴۰۸). کشف الخفا. الثالثه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۳). منطق الطیر. تصحیح و تعليقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). مصیبت نامه. تصحیح و تعليقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ الف). الهی نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۵. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ب). اسرارنامه. تصحیح و تعليقات محمدرضا شفیعی کدکنی. و ۲. چ ۴. تهران: سخن.
- عین القضات، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). تمهیدات. به اهتمام عقیف عسیران. چ ۷. تهران: کتابخانه منوچهری.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق. چ ۴. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش های ایرانی و اسلامی).
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۶۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. چ ۳. تهران: مؤسسه نشر هما.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲). الاصول الکافی. مع تعليقات علی اکبر غفاری. الشیخ محمد آخوندی. الطبعة الخامسة. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، شیخ محمد. (۱۳۳۷). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تصحیح ا- ر حامد. مقدمه کیوان سمیعی. تهران: کتاب فروشی محمودی.
- مجاهد بن جبر. (۱۴۱۱). تفسیر مجاهد. به کوشش عبدالرحمن الطاهر بن محمد. چ ۲. اسلام آباد: مجمع البحوث الاسلامیه.

- مجلسی. محمدباقر. (۱۴۰۳). بحارالانوار. محمد تقی الیزدی و محمد باقر البهبودی. الثالثه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۱). تن پهلوان و روان خردمند. چ ۲. تهران: طرح نو.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۵۵). دیوان شمس. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). فیہ مافیہ. مقدمه و شرح حسین الہی قمشہ‌ای. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. تصحیح نیکلسون. دورہ شش جلدی. تهران: توس.
- ناصر خسرو. (۱۳۶۵). دیوان. تصحیح مینوی - محقق. چ ۲. انتشارات دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). گشایش و رہایش. تصحیح سعید نفیسی. تهران: اساطیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). خوان اخوان. تصحیح علی قویم. تهران: اساطیر.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۶۲). الانسان الکامل. تصحیح ماریژان موله. چ ۲. تهران: طهوری.
- نیکلسون، رینولد آلین. (۱۳۷۴). تصوف اسلامی و رابطہ انسان و خدا. ترجمہ محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۴). کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی. چ ۲. تهران: سروش.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۰). مولوی‌نامه. دورہ دو جلدی. چ ۴. تهران: آگاہ.