

The Relation between Divine Knowledge and the Known from Mystical and Sadraean Perspectives

Sayyed Ahmad Ghaffari Gharabagh*

Abstract

Introduction

The question of the role of knowledge in the realization of the known is crucial to philosophical and mystical theological studies. Mystics and Sadraean philosophers have adopted different views of the efficacy or inefficacy of knowledge in the known as well as their account of how knowledge affects the known. The goal of this research is to uncover the view of Islamic mysticism and Transcendent Wisdom concerning the issue.

Method

This research draws on the method of analysis and comparison to provide an analytic comparative consideration of the mystical and Sadraean view of the issue. Moreover, it was carried out based on library data.

Results

When it comes to the semantics of the relation between knowledge and the known in the mystical approach, we might discern three different positions in the words of mystics. First, the known is not made by knowledge in the sense that God's knowledge does not play a role in how Immutable Entities (*al-a'yān al-thābita*) are. Indeed, God knows such entities as they are, without making or changing them. By

* Assistant professor, Department of Mysticism, Iranian Research Institute of Philosophy,
ghaffari@irip.ir

Date received: 2021/11/16, Date of acceptance: 2022/01/23



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

an analogy of our knowledge of the impossible, Ibn ‘Arabī explicates the notion of knowledge being subordinated to the known, in that it is not our knowledge that makes it impossible, nor can it stop it from being impossible. The second notion of subordination is the correspondence between knowledge and the known. That is, what is original is the known entity as it is present an Immutable Entity, and it is knowledge that corresponds to it, although the ontological subordination of the known with respect to knowledge is a well-acknowledged fact in Islamic mysticism. This remark by Fanārī is in obvious conflict with the first view concerning the semantics of the subordination of knowledge with respect to the known according to which the former is posterior to the latter. Such differences in the semantics of subordination indicate that there is no consensus over the notion of knowledge being subordinated to the known, as it shows that the dispute is not merely verbal. The third notion of subordination refers to that of the relation to its relatum. Moreover, on the Sadraean view, knowledge’s subordination to the known is accounted for in the third mystical sense. To illustrate, we should note that by the known here we mean the essentially known, which consists in the Immutable Entity or the epistemic form. Accordingly, for knowledge to be knowledge it needs to belong to a known entity, where belonging is a relation that needs, and is posterior to, its relatum, although the posterity is hierarchical rather than temporal, and thus it does not lead to the occurrence of events in God’s essence. Furthermore, when he deals with the problem of knowledge’s subordination to the known, Mullā Ṣadrā often distinguishes active and passive knowledge, tethering the response to the question of knowledge’s subordination of the known to the varieties of the distinction. That is, since knowledge is the origin of the instantiation of the external known entity, it cannot be posterior to the known, but in passive knowledge as such, the knowledge in question is necessarily posterior to the external known entity. What is more, Ṣadr al-Muta’allichīn provides a significant research concerning the differences between the views of Muslim mystics and Mu’tazilī theologians, in which he notes the differences between the two views, referring to epistemic and objective (concrete) obtainment (or immutability) as two varieties of obtainment. He accounts for the view of Muslim mystics that Immutable Entities obtain prior to their concrete or objective existence in terms of epistemic obtainment. In this connection, he also points to the mode of existence of Immutable Entities. According to Mullā Ṣadrā, since such entities exist by God’s existence, they are not created by God, which is unlike the existential condition of existential objective entities that are made and created by God.

Conclusion

In Mullā Ṣadrā's view, knowledge's subordination of the known corresponds to the third mystical sense. Moreover, relying on his principle of the primacy of existence, Mullā Ṣadrā tends to believe that the known is not made by knowledge, with knowledge not contributing to the known. Sadraean and mystical accounts agree over the idea that Immutable Entities are essentially determined, non-made realities, which is why the divine knowledge does not affect such entities in God's essence.

Keywords: divine knowledge, the known, knowledge's subordination of the known, Ṣadr al-Muta'allihīn (Mullā Ṣadrā), Islamic mysticism, Immutable Entities (*al-a'yān al-thābīta*).

Bibliography

- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. 1988. *Al-Muqaddimāt min Kitāb Naṣṣ al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Preliminaries of the Text of the Texts in the Exposition of the Bezels of Wisdom). Second edition. Tehran: Ṭūs Publications. [In Arabic]
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. 1989. *Jāmi' al-Asrār wa manba' al-anwār* (Compendium of the Secrets and Source of the Lights). First edition. Tehran: 'Ilmī va Farhangī Publication Center. [In Arabic]
- Bāghnuwī Shīrāzī, Shams al-Dīn Ḥabīb Allāh. 2002. *Ta'liqāt Bāghnuwī bar Ilāhiyyāt Muḥākamāt* (Bāghnuwī's Commentaries on the Theology of Judgments). In *Ilāhiyyāt al-Muḥākamāt ma' Ta'liqāt al-Bāghnuwī* (Theology of the Judgments with Bāghnuwī's Commentaries). Edited by Majīd Hādīzāda. First Edition. Tehran: Mīrāth Maktūb Publications. [In Arabic]
- Dhabīhī, Muḥammad. 2009. "Dīdgāh-i Ibn Sīnā wa Ṣadr al-Muta'allihīn darbāra 'Ilm Ilāhī" (Avicenna's and Ṣadr al-Muta'allihīn's Views of Divine Knowledge). *Pazhuhish-hāyi 'Ulūm Insānī* 1, no. 2 (Winter): 91-115. [In Persian]
- Fanārī, Muḥammad ibn Ḥamza. 2010. *Miṣbāḥ al-Uns* (The Light of Companionship). Edited by 'Āṣim al-Kiyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. 1992. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* (Discovery of the Meaning in the Exposition of the Purification of the Belief). Fourth edition. Qom: Mu'assisat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. 2005. *Taslīk al-Nafs ilā Ḥaẓrat al-Quds* (Leading the Soul to the Sanctuary of the Sacred). Edited by Fāṭima Ramaḍānī. First edition. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥyi-l-Dīn. 1991. *Fuṣūṣ al-ḥikam* (The Bezels of Wisdom). Second edition. Tehran: Al-Zahrā Publication. [In Arabic]

- Ibn 'Arabī, Muḥyi-l-Dīn. N.d. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (The Meccan Openings). Volumes 1-4. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Jurjānī, Mīr Sayyid Sharīf. 1946. *Sharḥ al-Mawāqif* (Exposition of the Stations). Edited by Badr al-Dīn Na'sānī. First edition. Qom: Al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Lāhījī, 'Abd al-Razzāq ibn 'Alī Fayyād. N.d. *Shawāriq al-Ilhām fī Sharḥ Tajrīd al-Kalām* (Illuminations of the Inspiration in the Exposition of the Purification of the Theology). Isfahan: Mahdawī Publications. [In Arabic]
- Qayṣarī Rūmī, Muḥammad Dāwūd. 1996. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Exposition of the Bezels of Wisdom). Edited by Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. First edition. Tehran: 'Ilmī wa Farhangī Publications. [In Arabic]
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn Abu-l-Ma'ālī Muḥammad ibn Ishāq. 1983. *Risālat al-Nuṣūṣ* (Essay of the Texts). Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. First edition. Tehran: Markaz Nashr Danishgāhī. [In Arabic]
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn Abu-l-Ma'ālī Muḥammad ibn Ishāq. 1992. *Al-Fukūk fī Sharḥ al-Fuṣūṣ* (The Deliverances in the Exposition of the Bezels). Translated by Muḥammad Khājuwī. First edition. Tehran: Mawla Publications. [In Persian]
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn Abu-l-Ma'ālī Muḥammad ibn Ishāq. 1994. *Al-Murāsālāt* (The Correspondences). Edited by Gordon Schubert. First edition. Beirut: Dar al-Nashr. [In Arabic]
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn Abu-l-Ma'ālī Muḥammad ibn Ishāq. 1995. *Miftāḥ al-Ghayb* (The Key to the Hidden). Edited by Muḥammad Khājuwī. First edition. Tehran: Mawla Publications. [In Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Muḥammad Shīrāzī. 1981. *Al-Ḥikmat al-Muta'aliya fi-l-Asfār al-'Arba'a al-'Aqliyya* (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys). Third edition. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Muḥammad Shīrāzī. 1981. *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fi-l-Manāhij al-Sulūkiyya* (The Lordly Witnesses in the Paths of Spiritual Journey). Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Mashhad: Al-Markaz al-Jāmi'i li-l-Nashr. [In Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Muḥammad Shīrāzī. 1984. *Mafātīḥ al-Ghayb* (Keys to the Hidden). Edited by Muḥammad Khājuwī. First edition. Tehran: Institute for Cultural Studies. [In Arabic]
- Subḥānī, Ja'far. 1997. *Lubb al-Athar fi-l-Jabr wa-l-Qadar-al-Amr bayn al-Amrayn, Taqṣīrāt Dars Imam Khomeini* (The Gist of the Work on Determinism and Predestination-The Thing between the Two Things, Lectures of Imam Khomeini). First edition. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn Yaḥyā. 1996. *Majmu'a Muṣannafāt, Mujallad Awwal, Kitāb al-Mashāri' wa-l-Muṭārahāt* (Collected Work, First Volume, The Book of Paths and Conversations). Edited by Najafqulī Ḥabībī, Seyyed Hossein Nasr, and Henry Corbin. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]

نسبت علم الہی با معلوم از دو منظر عرفانی و صدرایی (سیداحمد غفاری قرہ باغ) ۲۲۳

Ṭūsī, Khwāja Naṣīr al-Dīn. 1992. Tajrīd al-I'tiqād (Purification of the Belief). In Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād (Discovery of the Meaning in the Exposition of the Purification of the Belief). Fourth edition. Qom: Mu'assisat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ṭūsī, Khwāja Naṣīr al-Dīn. 1996. Sharḥ al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt (Exposition of the Remarks and Admonitions). First edition. Qom: Nashr al-Balāgha. [In Arabic]

نسبت علم الهی با معلوم از دو منظر عرفانی و صدرایی

سیداحمد غفاری قره‌باغ*

چکیده

هدف: حکیمان و عارفان مسلمان در معنا و منشأ تبعیت علم از معلوم با یکدیگر اختلاف نظر دارند. هدف این پژوهش کشف رویکرد عرفان اسلامی و حکمت متعالیه در خصوص این موضوع است. روش: پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیل و مقایسه به بررسی تحلیلی و تطبیقی نگرش عرفانی و صدرایی در این موضوع پرداخته است. هم‌چنین، این تحقیق مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای انجام گرفته است. یافته‌ها: در معاشناسی نسبت علم با معلوم در نگرش عرفانی سه بیان متفاوت در سخنان عرفا مشاهده پذیر است: معنای اول ناظر به عدم مجعولیت معلوم توسط علم است؛ معنای دوم تبعیت مطابقت علم با معلوم است؛ معنای سوم از تبعیت به تبعیت اضافه از طرف اضافه برمی‌گردد. از سوی دیگر، در نگرش صدرایی، تبعیت علم از معلوم به تبعیت در معنای سوم عرفانی تبیین شده است. هم‌چنین ملاصدرا براساس ره‌یافت اصالت وجود به عدم مجعولیت معلوم و عدم دخالت علم در معلوم گرایش دارد. نتیجه: تبیین عرفانی و صدرایی در این نکته با یکدیگر مشترک‌اند که عین ثابت در هر دو اندیشه حقیقتی متعین بالذات و غیرمجموع است. از این رو، علم الهی در هیچ‌کدام از دو نگرش مؤثر و فاعل در عین ثابت موجود در صقع ربوبی نیست.

کلیدواژه‌ها: علم الهی، معلوم، تبعیت علم از معلوم، صدرالمتألهین، عرفان اسلامی، اعیان ثابت.

* استادیار گروه عرفان، مؤسسه حکمت و فلسفه، ایران، ghaffari@irip.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

یکی از مباحث مطرح در دو نگرش عرفانی و صدرایی بررسی این پرسش هستی‌شناختی معطوف به معرفت است که آیا معلوم تحت‌تأثیر و کنش علم موجود می‌شود. علم چه نقشی در تحقق معلوم ایفا می‌کند؟ در مؤثربودن و مؤثرنبودن علم در معلوم و هم‌چنین در تفسیر وجه تأثیر علم در معلوم نگرش‌های متفاوتی میان عارفان و حکیمان صدرایی شکل گرفته است که در ادامه، به تفصیل به این مبحث پرداخته می‌شود.

۲. پیشینه مطالعاتی

یزدان‌پناه (۱۳۹۲) دیدگاه ابن‌عربی در مبحث تبعیت علم از معلوم را بررسی کرده و معنای اول از تبعیت را انتخاب می‌کند. هم‌چنین، سپاهی (۱۳۹۴) متمرکز بر موضوع قضا و قدر است و از این پنجره، به موضوع تبعیت علم از معلوم نیز اشاره‌ای می‌کند. نیز، اهل‌سرمدی (۱۳۹۶) به مناسبت بحث از مبانی عرفانی نظریه امر بین‌الامرین بدین موضوع التفات می‌کند و بدون تفصیل، از موضوع تبعیت علم از معلوم می‌گوید. الهی‌منش (۱۳۹۹) برای تبیین عرفانی اختیار انسان تلاش کرده است که از نظریه تبعیت علم از معلوم بهره‌برد. سلیمانی (۱۳۹۶) معترض به این نظریه است و آن را ناسازگار با غنای ذاتی خداوند تلقی می‌کند. محمدی‌شخی و اردوان (۱۳۹۳) به مصاف تبیین سرنوشت از پیش تعیین‌یافته‌ی بندگان در عین ثابت رفته و در نهایت، به نقد دیدگاه ملاصدرا در موضوع تبعیت علم از معلوم پرداخته است.

۳. جایگاه علم نسبت به معلوم در اندیشه عرفانی

به‌طور کلی به اعتقاد ابن‌عربی علم تأثیری در معلوم ندارد و به همین جهت، کاملاً تابع معلوم است. طبق اعتقاد او در مورد هویت علم، علم به تعلق عالم و معلوم تفسیر شده است (ابن‌عربی بی‌تا: ج ۴، ۲۲، ج ۱، ۲۵۳). وی به همین جهت به بی‌تأثیری علم در معلوم و تبعیت علم حکم می‌کند:

مسمای علم چیزی سوای تعلق خاص از عینی که عالم به این تعلق محسوب می‌شود نیست. علم نسبتی است که از ناحیه معلوم برای این ذات حادث شده است. بر این

نسبت علم الهی با معلوم از دو منظر عرفانی و صدرایی (سیداحمد غفاری قره‌باغ) ۲۲۷

اساس، علم متأخر از معلوم است، چراکه تابع او است. پس حضرت علم بنابر تحقیق همان حضرت معلومات است و حقیقتی در میان عالم و معلوم است و برایش اثری در معلوم نیست، چراکه متأخر از او است (ابن عربی بی تا: ج ۴، ۲۲۲-۲۲۳).

ابن عربی، در ادامه همین عبارت، تمثیلی به ادراک امر محال می‌آورد که ما به‌هنگام ادراک امر مُحال، با علم به او، باعث استحاله او نشده‌ایم، بلکه این استحاله نفس‌الامری امر محال است که باعث علم ما به استحاله او شده است. وی در ادامه بر این نکته تأکید می‌ورزد که از این تمثیل و سخنان بر همگان معلوم می‌شود که علم تأثیری در معلوم ندارد. در این مقام، ابن عربی به‌صراحت به مخالفت رأیش با رأی فیلسوفان در خصوص فعلی نبودن علم اشاره می‌کند و می‌نویسد: «از این جا دانسته می‌شود که برخلاف رأی علمای اهل نظر و بحث، علم نقشی در معلوم ندارد» (همان: ۲۲۳؛ قونوی ۱۳۷۱: ۲۳۴، ۲۵۹).

ممکن است انگاشته شود که این سخنان صرفاً مربوط به حوزه علم ممکنات است و ارتباطی به علم حق تعالی ندارد که به‌طور بنیادی، متفاوت با علم ممکن بالذات است. اما ابن عربی آن قدر صریح و شفاف در این خصوص سخن رانده است که امکان چنین سوء برداشتی را منتفی کرده است. وی درباره جاری بودن رأیش راجع به علم الهی می‌نویسد:

بر اساس سخن فوق (نفی تأثیر علم در معلوم)، ایجاد ممکنات ناشی از قول الهی و قدرت الهی بوده و ناشی از علم نیست. بر این بیان، ممکن بالذات در تحقق عینی‌اش موجود می‌شود و پس از آن، علم ذات عالم به ظهور آن تعلق می‌گیرد، هم‌چنان‌که سابق بر این، علم حق تعالی بر این تعلق یافته بود که او غیرظاهر است. بنابراین، ظهور و عدم ظهور معلوم است که سبب وجود علم است. لذا حضرت معلوم است که سبب تنوع علم می‌گردد... (ابن عربی بی تا: ج ۴، ۲۲۳).

او بر اساس همین ایده به تفسیر متفاوتی از آیه شریفه سی و یکم سوره محمد (ص) پرداخته است، که در آن آمده است «و لنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابرين». او برخلاف تفسیر رایج از این آیه، که مقصود از علم در آن را علم در مقام فعل و علم پسین دانسته‌اند، این تعبیر را صرفاً اشاره به تابعیت علم نسبت به معلومات در اقتضائات ناشی از استعداد آن‌ها و نیز تابعیت قضا و حکم الهی درباره اشیا می‌داند و بر همین اساس، تفسیر متکلمان از این آیه را که بر حدوث تعلق علم متمرکزند مغایر با شیوه اهل کشف معرفی می‌کند (ابن عربی ۱۳۷۰: ج ۱، ۶۱).

در این میان، پرسش و ابهام بسیار مهمی پیش خواهد آمد و آن این‌که آیا این سخن به معنای تبعیت وجودی علم از معلوم است. به عبارت دیگر، آیا ابن عربی همانند برخی فیلسوفان مانند شیخ اشراق علم پیشین خداوند را انکار می‌کند و علم را به حسب تحقق متأخر از معلوم می‌داند؟ مسلماً این‌گونه نیست. این انکار به دلیل ساختاری است که در عرفان اسلامی برای مقام عین و علم وجود دارد. به عبارت دیگر، همگان می‌دانیم که از منظر عرفان اسلامی، مقام احدیت و واحدیت دو مقام علمی‌اند به نام «فیض اقدس» که مقدم بر جلوه عینی ممکنات یعنی «فیض مقدس» موجودند. از این رو، این تعابیر که تصریح به تبعیت علم از معلوم دارند باید معنای دیگری داشته باشند. برای تبیین معنای تبعیت علم از معلوم باید به سه دیدگاه در معناشناسی این تبعیت التفات کرد.

۱.۳ تبعیت علم از معلوم به معنای عدم دخالت علم در چگونگی معلوم

یکی از معانی مندرج در تبعیت علم از معلوم در نگرش برخی عارفان مسلمان عدم تأثیر علم در معلوم، و علم حضرت حق به معلوم، آن‌گونه‌که هست، است، با این توضیح که چنین نیست که علم خداوند متعال نقشی در چگونگی اعیان ثابت داشته باشد، بلکه خداوند به اعیان ثابت همان‌گونه‌که هستند، علم می‌یابد، بدون این‌که جعل و تغییری در آن‌ها کند. این نحوه از تبعیت علم از معلوم دقیقاً مانند تبعیت علم ما انسان‌ها از معلومات ماست. ما انسان‌ها با معلوم خویش علم را محقق در خود می‌یابیم، و به واسطه علم، تغییری در معلوم ایجاد نمی‌کنیم (یزدان‌پناه ۱۳۹۲: ۴۸۶؛ اهل سرمدی ۱۳۹۶: ۱۲۵). به این عبارت ابن عربی دقت کنیم:

از منظر محققان، علم هیچ نقشی در معلوم ندارد، چراکه متأخر از او است؛ (به عنوان نمونه) تو مُحال را مُحال می‌دانی، حال آن‌که نه عالم بودن تو به آن محال و نه علمت به آن مُحال هیچ نقشی در محال بودن امر محال ندارد و آنچه محال است خودش سبب شده است که تو بدانی او محال است؛ از این‌جا متوجه می‌شوی که علم نقشی در معلوم ندارد (ابن عربی بی تا: ج ۴، ۲۲۲-۲۲۳).

ابن عربی در عبارت فوق، با تمثیل به مورد علم به محال، به خوبی به معنای مقصود از تبعیت علم از معلوم اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که علم سبب محال شدن امر مستحیل نشده است، و نیز، علم نمی‌تواند امر محال را از استحاله خارج کند. صدرالدین قونوی نیز

نسبت علم الهی با معلوم از دو منظر عرفانی و صدرایی (سیداحمد غفاری قره‌باغ) ۲۲۹

تبعیت را در همین جهت تبیین کرده است، اما این تبعیت را از منظر ازلیت و حدوث، یا ذاتیت و انفعالیّت علم و معلوم، مورد اقبال خود قرار داده است:

آنچه من از رویه شیخ و استادمان — خدا از او راضی شود و راضی اش کناد — مشاهده بودم و چشیدم و تجربه نمودم عظیم تر و عالی تر از آن است که فهم‌ها و عقول متعارف به آن دست یابند یا بر آن اشراف پیدا کنند. شیخ به دنبال تبیین چگونگی تبعیت علم از معلوم و بی‌اثر بودن علم در معلوم بود، بلکه بر آن بود که معلوم تعیین‌کننده چگونگی تعلق علم عالم به او است، که اگر علم عالم علمی ذاتی و ازلی بود، عطا از ناحیه معلوم نیز عطایی ذاتی و ازلی است؛ چراکه تعیین معلوم در علم الهی ازلی تعیینی ازلی و ابدی است. همچنین، اگر علم عالم علمی انفعالی و حادث باشد، تعلق بر معلوم نیز تعلقی حادث و انفعالی است. این نکته را همراه با تدبیر در تبعیت علم از حیث تعلق به معلوم در هر حالتی باید مورد تدقیق قرار داد (قونوی ۱۳۷۱: ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۸۴، ۲۰۲).

قونوی در کتاب *المراسلات* نیز به همین تبیین فوق در توضیح تبعیت علم از معلوم اشاره کرده است، و عدم مجعولیت اعیان ثابت را، که معلومات الهی در مقام حضرت علم هستند، یکی از عوامل عدم دخالت علم در معلوم دانسته است (قونوی ۱۴۱۵ ق: ۵۸).

۲.۳ تبعیت علم از معلوم به معنای مطابقت علم و معلوم

یکی از معانی مقصود در اصطلاح عرفانی تبعیت علم از معلوم نزد برخی از عرفای اسلامی این است که علم باری تعالی مطابق با معلوم است و خطاپذیر نیست. به نظر می‌رسد کلام سیدحیدر در این خصوص در همین جهت است. وی در مقام رفع این اشکال که اگر بگوییم موجود کَوْنی بر حسب علم الهی موجود شده است، باید به جبر ملتزم شویم، حال آن‌که مخلوقات مختارند، همانند ابن عربی، فعلی بودن علم و نقش داشتن علم در آفرینش عین را نفی و تعبیر به تبعیت علم از معلوم می‌کند. سپس این تبعیت را معنا و آن را به تبعیت به مثابه مطابقت معنا می‌کند:

اگر چنین اشکال بگیری که لازمه سخن شما این است که بنده مجبور در فعل خویش شود، حال آن‌که چنین نیست، چنین پاسخ می‌دهیم که چنین لازمه‌ای به دلایل مختلف در میان نیست؛ از جمله این‌که علم نقشی در معلوم ندارد؛ هم‌چنین، بدین دلیل که علم تابع معلوم است؛ یعنی خداوند متعال نمی‌داند و علم ندارد مگر طبق آنچه معلوم در نفس الامر بر آن وجه است. بر این اساس، مجبوریت نیز منتفی است (آملی ۱۳۶۷: ۵۴).

به عبارت دیگر، آنچه اصل و مطابق است معلوم حاضر در عین ثابت است و علم مطابق با آن است؛ هر چند ترتب وجودی معلوم بر علم از مسلمات عرفان اسلامی است. به همین جهت، سیدحیدر در موضع دیگری تصریح می‌کند که تبعیت علم از معلوم در عینیت و مطابقت علم با معلوم است، هر چند از حیث دیگر معلوم تابع علم است:

نقص معلومات و کمالاتشان که نفس اعیان و قوایل و مألوهات و مربوبات هستند به خود آن‌ها باز می‌گردد، نه به عالم به آن‌ها، و همچنین است شقاوت و سعادت اعیان؛ چراکه عالم به اعیان این چنین نیست که جعل معلوم کند و سپس بدان‌ها عالم شود، بلکه بدان‌ها همان‌گونه که ازلاً و ابداً بر آن وضعیت‌اند عالم است؛ زیرا هم‌چنان که گذشت، علم تابع معلوم است. پس عالم به شیء معلوم علم بدان ندارد مگر بر همان وجوه کمال و نقص و غیر آن، که معلوم بر آن استوار است (آملی ۱۳۶۸: ۱۸۷؛ آملی ۱۳۶۷: ۸۰-۸۱)

بنابراین، مقصود از تبعیت علم از معلوم مطابقت علم با معلوم است. با این بیان، این عبارت ابن عربی به خوبی قابل درک است: «علم خداوند به اشیا طبق آن وجهی است که خود معلومات براساس آنچه در نفس خود بر آن وجه‌اند ابراز می‌کنند» (ابن عربی ۱۳۷۰: ۲۳۳).

جناب شمس‌الدین محمد فناری نیز از جمله عرفای مسلمان است که دلالت به مقصود فوق نموده است. وی تصریح می‌کند که مقصود عارفان مسلمان از تبعیت علم از معلوم به هیچ‌عنوان به معنای تأخر علم از معلوم نیست، بلکه صرفاً به معنای مطابقت علم با معلوم است: «... و خداوند متعال همه حقایق را طبق آنچه بر آن هستند عالم است و معنای تبعیت علم از معلوم همین است، نه این که بدین معنا باشد که علم پس از معلوم محقق می‌شود» (فناری ۲۰۱۰: ۲۵۸).

این سخن از جناب فناری در تنافی آشکار با نگرش اول است که در معناشناسی تبعیت علم از معلوم، به تأخر علم از معلوم تصریح می‌کند و همین تفاوت‌ها در معناشناسی تبعیت نشانه عدم اتفاق نظر در معنای تبعیت علم از معلوم و غیرلفظی بودن این اختلاف است.

علامه حلی نیز در کتاب *تسلیم النفس إلى حظيرة القدس* در معناشناسی تبعیت علم از معلوم، دقیقاً به همین معنا از تبعیت اشاره کرده است (حلی ۱۴۲۶ ق: ۷۹).

۳.۳ تبعیت علم از معلوم به معنای تأخر صفت ذات اضافه از طرف اضافه

یکی از معانی تبعیت علم از معلوم تأخر وجودی اضافه از طرف اضافه است، که برخاسته از نحوه رابطه وجودی اوصاف ذات اضافه و طرف اضافه است. برای تبیین این سخن باید

نسبت علم الهی با معلوم از دو منظر عرفانی و صدرایی (سیداحمد غفاری قره‌باغ) ۲۳۱

توجه کرد که مقصود از معلوم معلوم بالذات است که عبارت از عین ثابت یا همان صورت علمی است. بر این اساس، علم بودن علم منوط به تعلق علم به معلوم است، و تعلق اضافه‌ای است که محتاج طرف اضافه است، و متأخر از اوست (سپاهی ۱۳۹۴: ۱۰۰-۱۰۱). هرچند این تأخر رتبی است و تأخر زمانی نیست تا موجب حدوث حوادث در ذات حضرت حق شود؛ عبارت قیصری در تبیین تفریع علم حضرت حق بر معلوم در آیه شریفه ۳۱ سوره محمد (ص) دلالت بر این نحوه از معنای تبعیت دارد:

العلم تابع للمعلوم من وجه، يقول الحق تعالى في كلامه: «حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ تَبَلَّوْا أَخْبَارَكُمْ» أي، يتعلق علمه بالأعيان الثابتة التي للمجاهدين والصابرين، فيحصل العلم بأن الأشخاص الإنسانية من يكون منهم مجاهد، أو من يكون منهم صابر، أو من لا يكون كذلك.

لا يقال: يلزم منه الحدوث لحصول علمه بعد ما لم يكن حينئذ.

لأنا نقول: تعلق العلم بالمعلوم أزلي وأبدي، فلا يلزم ذلك. غاية ما في الباب أنه يلزم تقدم المعلوم على تعلق العلم به، وعلى العلم أيضاً، تقدماً ذاتياً لا زمانياً ليلزم الحدوث الزماني. و هو حق. لأن العلم من حيث إنه مغاير للذات نسبة ذاتية، فيقتضى العالم والمعلوم، وكل منهما لا بد وأن يكون مقدماً بالذات عليها. (قيصري ۱۳۷۵: ۴۲۶).

۴. بررسی مشابهت دیدگاه عرفانی با دیدگاه خواجه نصیر در تبعیت علم الهی از معلوم

در آنچه تاکنون درباره شباهت تبعیت علم از معلوم در نگاه عرفانی گفتیم، با دیدگاه حکیم خواجه نصیر در همین خصوص اختلاف وجود دارد. خواجه نصیر در کتاب تجرید الاعتقاد و در بخش مقصد سوم، که مبحث مرتبط با خداشناسی کلامی است، مبحثی تحت عنوان «المسألة الخامسة: في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي» گشوده است. در این بخش، وی به مرادبودن طاعات از سوی خداوند متعال و عدم تمایل حضرت حق به منکرات و معاصی پرداخته است. ایشان در ذیل همین عنوان به نقض مدعیات مخالفان پرداخته است و به استدلال آن‌ها پاسخ داده است. در اشکال سوم، چنین آمده است که هرآنچه خداوند بدان عالم است لازم الوقوع است، و هرآنچه خداوند عالم به عدم وقوع آن است ممتنع الوقوع. پس اگر خداوند متعال بداند که طاعت از کافر واقع نخواهد شد، محال است آن را اراده کند، وگرنه مرید چیزی شده است که ممتنع الوجود است، و این از حکیم سر نمی‌زند.

خواجه در پاسخ به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد که «العلم تابع»، و علامه حلی در شرح این عبارت چنین نگاشته است: و الجواب: أن العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل (حلی ۱۴۱۳ ق: ۳۰۷-۳۰۸).

در عبارت خواجه نصیر تصریح روشنی بر فهم مقصود ایشان از تبعیت علم از معلوم وجود ندارد؛ ولی آنچه در کلام علامه حلی در مقام شرح عبارت خواجه آمده است، نشان‌دهنده تبعیت علم از معلوم در حوزه امکان و امتناع فعل است؛ یعنی علم نقشی در ممکن الوجود و ممتنع الوجود و واجب الوجود بودن فعل ندارد، و اگر فعل فی‌حدنفسه یکی از این اوصاف را دارد، علم به امکان یا امتناع یا وجوب تابع وضعیت ثبوتی این اوصاف در فعل است. این توضیح نیز به خوبی نتوانسته است ترسیم‌کننده مقصود از عبارت خواجه باشد، و هم‌چنان این ابهام وجود دارد که آیا مقصود خواجه از تبعیت علم از معلوم تبعیت به یکی از معانی سه‌گانه مطرح در دیدگاه عرفای مسلمان است، یا تبعیت در علم انفعالی. اما عبارت دیگری از خواجه در مقصد دوم *تجريد الاعتقاد* درباره همین تبعیت آمده است که هم در متن خواجه و هم در شرح علامه تصریحات مفیدی وجود دارد. خواجه نصیر می‌نویسد: «و او (علم) تابع است، بدین معنا که موازی و محاذی او اصیل در تطابق است» (طوسی ۱۴۱۳ ق: ۲۳۰).

علامه حلی در شرح عبارت فوق مدققانه به تفکیک این معنا از تبعیت، تبعیت به معنای انفعال، توجه داشته است:

آگاه باش که واژه «تابع» گاه بر چیزی اطلاق می‌شود که متأخر از متبوع است، و گاه بر حقیقتی تعبیر می‌شود که مستفاد از متبوع است. ولی این دو معنا در تبعیت علم از معلوم مقصود نیستند، چراکه گاه چنین است که علم به لحاظ زمان تقدم بر معلوم دارد و گاه چنان است که منشأ تحقق معلوم است؛ بلکه مقصود از تبعیت در این مقام متطابق بودن علم و معلوم و حکم عقل به اصالت معلوم در این تطابق و حاکویت علم از معلوم است و فرعیّت محتوای علم از محتوای معلوم است. بر این تقدیر، تأخر زمانی معلوم از تابعش امکان دارد، چراکه عقل تجویز می‌کند که حکایت تقدم بر تحقق محکی داشته باشد (حلی ۱۴۱۳ ق: ۲۳۰-۲۳۱).

آنچه علامه حلی در عبارت فوق نفی کرده است تأخر علم الهی از معلوم، و مستفاد بودن علم الهی از شیء خارجی است. در عین حال، هم‌چنان به تقدم معلوم بر علم و تبعیت علم از معلوم تأکید شده است؛ حتی بر فعلی بودن علم الهی در عین تبعیت علم از

معلوم نیز تصریح شده است. آنچه مقصود از تبعیت دانسته شده است این است که علم بودن علم منوط به مطابقت آن با معلوم است، اما آنچه در این نسبت اصل است و دیگری فرع آن است معلوم است نه علم. یعنی برای فهم ارزش مندی علم، تحلیل خود علم چاره درک مطابقت نیست، بلکه باید به معلوم مراجعه کرد تا فهمید مطابقت میان علم و معلوم فراهم است یا فراهم نیست. بنابراین، معلوم از آن حیث که اصل در مطابقت است مقدم بر علم است، و علم از آن حیث که منشأ تحقق معلوم و کمال عالم است پیش از معلوم و مقدم بر او موجود است (لاهیجی بی تا: ۴۲۱؛ جرجانی ۱۳۲۵: ج ۸، ۱۵۶).

براساس تبیین فوق از کلام خواجه نصیر، علم همواره تابع معلوم است، و فرقی نمی‌کند که مقصودمان علم فعلی باشد یا علم انفعالی، زیرا مقصود اصالت معلوم در مطابقت است، که هم در علم فعلی صادق است و هم در علم انفعالی. استاد سبحانی، برخلاف تبیین فوق، به دیدگاه خواجه طوسی اعتراض کرده و آن را به خلط میان علم انفعالی و فعلی منتسب دانسته است:

اشکالی که بر این سخن وارد است خلط میان علم انفعالی ... و علم فعلی ... است ... و علم خداوند سبحان علم منفعل از خارج نیست وگرنه لازم می‌آید که آنچه در خارج معدوم است معلوم خداوند متعال نباشد (سبحانی ۱۴۱۸ ق: ۱۵۵).

آنچه در بیان استاد سبحانی آمده است چه بسا با ابهامی که در عبارت خواجه نصیر و علامه در مقصد ثالث تجرید وجود دارد قابل توجیه باشد، ولی با تصریحاتی که در عبارت خواجه در مقصد دوم و ذیل مبحث کیف بودن علم طرح شده است و نیز با عبارات شارحان این عبارت سازگار نیست. بنابراین، آنچه از تبعیت از معلوم در کلام عارفان مسلمان آمده است، هم طراز دیدگاه خواجه طوسی است.

حال که از معناشناسی تبعیت فارغ شدیم، تذکر این نکته ضروری می‌نماید که نفی معنای انفعال از تبعیت، از منظر خواجه نصیر، صرفاً نکته‌ای معناشناختی درخصوص معنای «تبعیت علم از معلوم» است و ارتباطی به نوع دیدگاه خواجه نصیر درخصوص فعلی یا انفعالی بودن علم الهی ندارد. توضیح این که خواجه نصیر هم‌چون شیخ اشراق از معدود فیلسوفانی است که علم پیشین را درباب علم الهی نپذیرفته است. وی معتقد است که خداوند متعال بنابر محذورات متعدد ممکن نیست که علم حصولی داشته باشد؛ زیرا علم حصولی در ساختار فلسفی خواجه نصیر مستلزم نظریه ارتسام مشایی است و ارتسام صورت علمی در ذات حضرت حق مستلزم اجتماع قبول و فعل در ذات واحد از حیث واحد بوده

و مستحیل است. هم‌چنین، مستلزم محدودیت قدرت خداوند در خلقت بدون واسطه است (طوسی ۱۳۷۵: ج ۳، ۲۹۹). ازسوی دیگر، خواجه طوسی، برخلاف مبانی حکمت مشا مبنی بر انحصار علم حضوری در علم به خود و علم به صورت‌های علمی خود، علم حضوری خداوند به وجود عینی ممکنات را ممکن می‌داند؛ خواجه نصیر با تدقیق در علم حضوری انسان به صورت‌های علمی موجود در ذهن مناط علم حضوری نفس به آن‌ها را در صدور بالذات از نفس دانسته، و این مناط را در علم حضوری خداوند به صادر اول موجود می‌داند:

در خودت ملاحظه کن که تو حقیقتی را به واسطه صورتش تعقل می‌کنی، که یا تصورش می‌کنی یا استحضارش می‌کنی. این صورت معقول صادر از تو شده است، لکن نه به تنهایی‌ات، بلکه با مشارکت غیر. لکن تو آن صورت را به واسطه غیر آن صورت تعقل نکرده‌ای، بلکه تعقل آن صورت به نفس آن صورت است بدون این‌که تضاعف صور رخ دهد ... و چنان‌چه حال تو با آن‌چه صادر از تو شده است با مشارکت غیر چنین حالی باشد، چه گمان داری به حال آن عاقل نسبت به معلولش که از او بدون مداخله غیر صادر شده است (همان: ۳۰۵).

به همین ترتیب، خواجه طوسی علم خداوند متعال به عقول مجردة تامه را علم حضوری می‌داند، و بر این اساس، هیچ طریقی برای اثبات علم پیشین، مگر در همان حد و اندازه علم اجمالی که شیخ اشراق می‌پذیرد، باقی نمی‌گذارد. هم‌چنین، علم الهی به مادیات را از طریق صورت‌های علمی آن‌ها تجویز می‌کند که در نزد عقول حاضرند (همان: ۳۰۶-۳۰۷). طبق این بیان، علم خداوند متعال به اشیا نه فعلی است و نه انفعالی، و داخل در قسم سوم از تقسیمات علم می‌شود که ملاصدرا در تبیین علم فعلی و انفعالی تبیین کرده است. (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۸۳). اما این‌که علم فعلی نیست به این دلیل است که علم حضرت حق به اشیا از منظر خواجه نصیر حضوری است و تقدم علم حضوری بر وجود معلوم متصور نیست (باغنوی ۱۳۸۱: ۳۲۹). متقدم بر اشیا عینی وجود ندارد، اما این‌که علم انفعالی نیست به این دلیل است که علم انفعالی به علم متأثر از شیء خارجی گفته می‌شود، حال آن‌که علم خداوند متعال به اشیا عینی عین آن اشیاست، نه متأثر از آن‌ها.

بنابراین، در تبیین دیدگاه خواجه نصیر در علم الهی، همان‌گونه که نباید با تعبیر وی به تبعیت علم از معلوم به نظریه علم الهی انفعالی منتقل شویم، نباید به صرف این‌که او نافی انفعال در علم الهی است وی را به فعلی بودن علم الهی معتقد بدانیم.

۵. تفاوت نگرش عرفانی و نگرش اشراقی در مسئله تبعیت علم از معلوم

از منظر حکیمان اشراقی، علم به معلوم خارجی لزوماً تقدم بر وجود آن معلوم ندارد. به عبارت دیگر، حکیمان حکمت اشراق از منکران علم پیشین تفصیلی خداوند متعال‌اند و علم تفصیلی خداوند به حقایق امکانی را عین وجود خارجی آن حقایق تعبیر کرده‌اند. (سهروردی ۱۳۷۵: ج ۱، ۴۷۸). اما تبعیت علم از معلوم در نگرش عرفانی یقیناً به معنایی نیست که نزد حکمای اشراقی است؛ چراکه نه با ساختار هستی از منظر عرفانی مبنی بر تقدم ساحت ظهورات علمی بر ظهورات عینی سازگار است، نه با اصول بدیهی اولی در عدم امکان انتساب نقص به حضرت ربوبی. ابن عربی در غالب کتب خویش به این نکته دلالت می‌کند که خداوند متعال برای علم به ماسوا محتاج موجودیت آن‌ها نیست. او بر این نکته تأکید می‌ورزد که شهود و رؤیت مقید و مشروط به وجود نیست و معدومات نیز ممکن است متعلق رؤیت قرار گیرند. بر این اساس، ممکنات در عین معدومیت استعداد تعلق به رؤیت را دارند و از وجود علم ازلی حق تعالی به اشیا نمی‌توان وجود خارجی متعلق آن علم را اثبات کرد. از جمله ادله‌ای که ابن عربی برای اثبات تقدم علم الهی بر وجود خارجی اشیا طرح کرده است اختصاص بعضی اشیا به وجود و ایجاد است. وجود بعضی اشیا در عالم و عدم وجود بعضی دیگر حکایت از معلومیت آن‌ها برای خداوند از ازل دارد، زیرا تخصیص وجود به بعضی ممکنات نامتناهی مستلزم علم به آن‌هاست و خداوند بدون آگاهی ممکن نیست که موجودیت را به بعضی از آن‌ها اختصاص دهد (ابن عربی بی‌تا: ج ۱، ۶۵۴). اما زاویه‌ای دیگر در باب رابطه علم و معلوم وجود دارد که نباید مورد غفلت قرار گیرد، و آن رابطه میان علم و «معلوم در مقام حضرت علمی» است. به عبارت دیگر، علم حقیقی است که متأخر از معلوم بالذات یا همان عین ثابت موجود در حضرت علمی است، و منعکس‌کننده اقتضائات ذاتی اعیان ثابت است. بر همین اساس، به ممتنع الوجودی مثل اجتماع نقیضین تمثیل شد تا فهمیده شود که استحاله اجتماع نقیضین حقیقی نیست که متأثر از علم عالم به آن شود، بلکه استحاله ذاتی اجتماع نقیضین سبب شده است که در مقام علم به آن، استحاله‌اش درک شود. اما این علم مقدم بر وجود عینی و کونی ممکنات است، زیرا ساحت علم مقدم بر ساحت عین خلقی است. برای تفکیک همین دو حیث است که ابن عربی می‌نویسد:

برادرم! تفاوت است بین این که شیء موجود باشد و علم به آن شیء بر وجود آن شیء تقدم داشته باشد، و بین این که بر همین صورت‌ها در حال عدم ازلی‌اش باشد. در این صورت، مساوق با علم الهی و حائز تقدم رتبی است، چراکه معلوم در این فرض به خاطر ذاتش علم به او را اعطا کرده است (همان: ج ۴، ۱۶).

۶. ارتباط نظریه تبعیت علم از معلوم با نظریه قدر و سرالقدر در عرفان

در اصطلاح عرفانی، قدر به معنای اندازه‌گذاری وجودی و تخصیص موجود به سبب خاص و وقت معین است. بر این اساس، قدر قرابت فراوانی با عین ثابت متعین دارد؛ زیرا قضا، حکم کلی و فرازمانی است، برخلاف قدر که تعین زمانی و سببی دارد. همین قرابت قدر به عین ثابت متعین، سبب می‌شود قضای الهی که برخاسته از علم الهی به عین ثابت است، مشروط به تعینات و تقیدات قدریه باشد (ابن عربی ۱۳۷۰: ج ۱، ۱۳۱).

در این میان، اصطلاح سرالقدر به عنوان واژه مبین در ریشه‌شناسی علمی قدر درخور توجه است. عین ثابت در مقام تعین ثانی، که مقام تفصیل معلومات است، منشأ تعیناتی است که هویت امکانی در مقام خلق به هم‌راه دارد. درحقیقت، این تعینات خلقی برخاسته از نحوه استعدادها و اقتضائاتی‌اند که در مقام عین ثابت نهادینه شده‌اند (قونوی ۱۳۷۱: ۲۵۹). در عبارات عرفانی، از اقتضا و استعداد نهفته در ذات عین ثابت برای شکوفایی و تعین در مقام خلق با تعبیر «سؤال» و مسألت عین ثابت یاد شده است، که اگر این اقتضائات و استعدادات نبود، هیچ‌گاه مواجه با عالم خلق نمی‌شدیم (قونوی ۱۳۶۲: ۳۶).

بنابراین، تبیین عارف مسلمان از نظام پیش از خلق مقتضی این معناست که سرالقدر، یا همان اقتضائات و استعدادهای عین ثابت، نقش محوری و اصلی در نحوه تکون در عالم خلق ایفا می‌کند. به گونه‌ای که بهره‌مندی از هستی برخاسته از استعدادی است که در عین ثابت وجود دارد. توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که استعداد و اقتضا در مقام عین ثابت ذاتی عین ثابت محسوب می‌شود و قابل‌رفع و وضع نیست و حضرت حق جل‌و‌علی صرفاً مفیض در مقام عینیت‌بخشی به این استعدادهاست.

تبعیت علم حضرت حق از معلوم برخاسته از همین احکام هستی‌شناختی‌ای است که غیرقابل‌زوال و غیرقابل‌تغییر است. عدم امکان تخلف علم حضرت حق از مقتضیات حاضر در معلوم یا همان عین ثابت موهوم حکومت وجودی یا برتری وجودی هیچ موجودی بر حضرت حق نیست. مشابه این سخن را به‌وفور در میان قواعد هستی‌شناختی می‌توان یافت. برای نمونه، می‌توان به عدم اشمال قدرت الهی بر ممتنع اشاره کرد، که این عدم اشمال به جهت نقص در قدرت الهی نیست، بلکه به علت ضعف و استحاله حاکم بر ممتنع است. در مبحث کنونی نیز، تبعیت علم الهی از معلوم به حقیقت را می‌توان تبعیت علم الهی از تعیناتی دانست که شئون حضرت حق بوده، و برخاسته از حضرت ربوبی‌اند.

نسبت علم الهی با معلوم از دو منظر عرفانی و صدرایی (سیداحمد غفاری قره‌باغ) ۲۳۷

بنابراین، برای استحالة اجتماع نقیضین، یا برای وصف امکان در ممکنات، لزومی ندارد جعل امتناع یا امکان از ناحیه خداوند متعال برای آن اعیان ممتنع یا ممکن صورت بگیرد، و یا علم حضرت حق سبب امتناع یا امکان آن اعیان شود، بلکه ذات همان اعیان برای اوصاف خودشان کفایت می‌کند:

از منظر محققان، علم هیچ نقشی در معلوم ندارد؛ چراکه متأخر از آن است. (به‌عنوان نمونه) تو محال را محال می‌دانی، حال آن‌که نه عالم بودن تو به آن محال و نه علمت به آن محال هیچ نقشی در محال بودن امر محال ندارد. آنچه محال است خودش سبب شده است که تو بدانی او محال است. از این‌جا متوجه می‌شوی که علم نقشی در معلوم ندارد (ابن عربی بی تا: ج ۴، ۲۲۲-۲۲۳).

از منظری دیگر، می‌توان تبعیت علم از معلوم را عبارت از التفات حضرت حق به سرالقدر اشیا دانست، بدین توضیح که هر چیزی، اعم از ممتنع و ممکن، ویژگی‌های ذاتی‌ای دارد که نمی‌تواند از آن‌ها تعدی کند. مثلاً اجتماع نقیضین، با حفظ ویژگی خودش، نمی‌تواند اجتماع نقیضین نباشد، و اگر اجتماع نقیضین است، نمی‌تواند محال نباشد. یا سنگ سنگ است، و اگر چیزی سنگ باشد، نمی‌تواند ویژگی‌های ذاتی سنگ‌بودن را نداشته باشد. بر این اساس، زبان استعداد و قابلیت اشیاست که ویژگی‌های درونی و عوارض ذاتی شیء را بروز داده است و خداوند جواد و حکیم، بی‌کم‌وکاست، آن ویژگی‌ها را به آن شیء اضافه کرده است، و هیچ شیئی از استعداد خویش عقب نمانده است.

۷. جایگاه علم نسبت به معلوم در حکمت متعالیه

از جمله نکات ظریف در مباحث علم‌شناسی صدرایی تبیین جایگاه وجودی علم نسبت به جایگاه وجودی معلوم است. پرسش معطوف به این مسئله چنین است که آیا علم منشأ تحقق معلوم است، یا معلوم است که دخیل در علم است. به عبارت دیگر، آیا علم تابع معلوم است یا معلوم تابع علم؟

ملاصدرا در آثار مختلف پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش داده است، که در ذیل آمده است:

الف) تفکیک دو اعتبار داشتن صفت ذات و نسبت داشتن با اشیا

صدرالمآلهین در برخی آثارش، در مواجهه با مسئله تقدم یا تأخر علم از معلوم، میان اعتبارات علم تفکیک می‌کند. به بیان وی، علم هم‌چون قدرت و اراده از حقایق مضاف به

اشیاست، و بدین جهت، دارای دو اعتبار است: از این جهت که مغایر با ذات الهی نیست و از صفات الهی است عین ذات حضرت حق است و مقدم بر اشیاست؛ اما از این حیث که مضاف به اشیاست، نسبتی با آنان دارد، و بدین جهت تابع آن‌هاست (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۶، ۲۶۲-۲۶۳).

بیان فوق مبهم است؛ چراکه به صراحت معلوم نمی‌کند که آیا مقصود ملاصدرا از اشیایی که در اعتبار دوم مضاف‌الیه علم‌اند اشیای خارجی و عینی است یا اشیای حاضر در مقام علم. به دلیل همین ابهام است که برخی پژوهش‌گران محترم ملاصدرا را در مسئله تبعیت علم از معلوم به این قول منسوب کرده‌اند که علم در مقام فعل تابع معلوم است و علم در مقام ذات متبوع معلوم (ذبیحی ۱۳۸۷: ۲۹). ملاصدرا خود واقف به اجمال این عبارت است و از این رو وعده تبیین تفصیلی در مباحث آتی داده است.

ب) تفکیک علم فعلی و انفعالی

ملاصدرا در برخی مواجهاات خویش با مسئله تبعیت علم از معلوم علم فعلی و انفعالی را از یک‌دیگر تفکیک کرده است و پاسخ پرسش تبعیت علم از معلوم را منوط کرده است به اقسام این تقسیم؛ بدین بیان که در علم فعلی، از آن‌جا که علم منشأ تحقق معلوم خارجی است، چنین علمی ممکن نیست متأخر از معلوم باشد؛ ولی در علم انفعالی، اساساً به جهت هویت انفعال، چنین علمی ضرورتاً متأخر از معلوم خارجی است.

بر اساس این تبیین از تبعیت، ملاصدرا به مصاف دیدگاه خواجه نصیر در رفع معضل جبر از ناحیه علم پیشین الهی رفته است. خواجه معتقد است که علم پیشین الهی سبب جبر نیست، زیرا علم الهی تابع فعل است، نه متبوع آن. ملاصدرا بر این دیدگاه اعتراض می‌کند که ظاهر این دیدگاه منصرف به علم انفعالی است و بر علم حضرت حق، که علم فضایی و فعلی است، منطبق نمی‌شود (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۶، ۳۸۴-۳۸۵).

ج) تفکیک از حیث ثبوت علمی و عینی معلوم

صدرالمتألهین در تحقیق نفیسی که در خصوص تفاوت رأی عرفای مسلمان و متکلمان معتزلی در مسئله ثبوت کرده است به تفاوت‌های این دو دیدگاه می‌پردازد و در ذیل این تبیین به ثبوت علمی و عینی به‌عنوان دو گونه ثبوت اشاره می‌کند، و مقصود عارفان مسلمان از تحقق اعیان ثابت پیش از موجودیت به وجود عینی را به ثبوت علمی تفسیر می‌کند. وی در همین زمینه به نحوه موجودیت اعیان ثابت اشاره می‌کند. طبق دیدگاه ملاصدرا،

از آن‌جا که اعیان ثابت به وجود حضرت حق موجودند، مخلوق حضرت باری نیستند؛ این برخلاف وضعیت وجودی هویات وجودی و عینی است که مخلوق و مجعول حضرت حق‌اند. سپس، ملاصدرا به نکته ظریفی در تفکیک حیث ماهیت عین ثابت از وجود علمی او اشاره می‌کند؛ بدین بیان که هویت عین ثابت بماهو هو هویت ماهوی است و حضورش در حضرت علم الهی حیث وجودی او را شکل می‌دهد. روشن است که تعلق وجود علمی به عین ثابت را تغییر نمی‌دهد، بلکه وجود علمی به همان عین ثابتی تعلق می‌گیرد که هویتش بماهو هو متعین و ثابت است. پس طبق این زاویه از التفات به علم و معلوم، روشن است که علم تابع معلوم است، اما اگر مقصود از معلوم تحقق عین ثابت در خارج و وعای عین باشد، بدیهی است که علم، که مربوط به مقام ذات احدی است، متقدم بر مقام چنین معلومی است، و در چنین فرضی، باید سخن از متبوعیت علم از معلوم گفت:

از آن‌جا که ثابت شد که اعیان، قبل از وجود خارجی، موجود به وجود اسماء و صفات الهی و بلکه موجود به وجود حق متعالی بوده‌اند، پس دانسته می‌شود که این اعیان نه به لحاظ ماهیت و نه به لحاظ وجود در آن مقام مجعول نبوده‌اند، هرچند در خارج مجعول‌اند. منشأ مجعولیت آن‌ها در وجود خارجی بازگشت به لزوم مجعولیت حقایق امکانی دارد، هم‌چنان‌که عدم مجعولیت آن‌ها در مقام اسماء و صفات و ذات به عدم مجعولیت وجود واجب بالذات برمی‌گردد. پس به جهت تفاوت این دو جهت، هم شایسته است که گفته شود علم تابع معلوم است و هم شایسته است که گفته شود معلوم تابع علم است؛ چراکه اعیان در ثبوت فی‌نفسه خود، از حیث تفاوت ماهیت از وجود، متفاوت با اعیان در وجودشان در علم الهی به وجود ذات حضرت حق‌اند، و اولی معلوم است و دومی علم. هم‌چنین، وجود اعیان در علم احدی مقدم بر وجود خارجی آن‌هاست. از این حیث، معلوم تابع علم است (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۳۳۲؛ صدرالمتألهین ۱۳۶۰: ۴۱).

۸. نتیجه‌گیری

تفاوت نگرش عرفانی و نگرش اشراقی در مسئله تبعیت علم از معلوم: تبعیت علم از معلوم در نگرش عرفانی یقیناً به معنایی نیست که نزد حکمای اشراقی است، چراکه نه با ساختار هستی از منظر عرفانی مبنی بر تقدم ساحت ظهورات علمی بر ظهورات عینی سازگار است، نه با اصول بدیهی اولی در عدم امکان انتساب نقص به حضرت ربوبی.

تفاوت تلقیات عرفای مسلمان در معنای تبعیت علم از معلوم:

در معناشناسی این تبعیت سه بیان متفاوت در سخنان عرفا مشاهده می‌شود: اولین معنا از تبعیت ناظر به عدم مجعولیت معلوم توسط علم است؛ معنای دوم تبعیت مطابقت علم با معلوم و عدم خطاپذیری علم الهی است؛ معنای سوم از تبعیت را باید در سنخ‌شناسی اضافه و رابطه‌اش با طرف اضافه جست‌وجو کرد.

جایگاه تبعیت علم از معلوم:

تبعیت علم از معلوم، مربوط به ساحت تعیین ثانی است، نه تعیین اول؛ توضیح این که حضرت علمی حضرت حق، برحسب دو اعتبار علم الهی به خود و علم الهی به غیر، با دو نام تعیین اول و ثانی یاد می‌شود. درخصوص تعیین اول یا همان علم حضرت حق در مقام وحدانیت علم حضرت حق عین وحدت اوست، و اعیان ممکنات در این حضرت علمی، به علم اجمالی، معلوم خداوند متعال اند. بر این اساس، آنچه مشهود خداوند در تعیین اول است جمعیت وجودی‌ای است که اعیان ممکنات در او مستهلک‌اند؛ در این مقام، تبعیت علم حضرت حق از معلوم و حکومت اقتضائات موجود در مقام عین ثابت بر علم حضرت حق منتفی به انتفای موضوع است. بنابراین، تنها زمانی می‌توان از این تبعیت سخن به‌میان آورد که ظهور تفصیلی حضرت حق، موجود باشد، که این تفصیل صرفاً در تعیین ثانی رخ می‌نماید:

تبیین نمودیم که علم در مرتبه احدیت عین ذات است به‌طور مطلق، و در مقام واحدیت که همان حضرت اسماء و صفات است، نسبتی است مغایر با ذات. از این رو، هیچ در علم، از آن حیث که نسبت است، یافت نمی‌شود، مگر این که اعیان آن را اعطا کرده باشند. پس علم به این اعتبار تابع معلوم است (قیصری ۱۳۷۵: ۴۲۲-۴۲۳).

ارتباط نظریه تبعیت علم از معلوم با نظریه قدر و سرالقدر در عرفان:

می‌توان تبعیت علم از معلوم را عبارت از التفات حضرت حق به سرالقدر اشیا دانست، بدین توضیح که هرچیزی، اعم از ممتنع و ممکن، ویژگی‌های ذاتی‌ای دارد که نمی‌تواند از آن‌ها تعدی کند. مثلاً اجتماع نقیضین، با حفظ ویژگی خودش، نمی‌تواند اجتماع نقیضین نباشد، و اگر اجتماع نقیضین است، نمی‌تواند محال نباشد. سنگ سنگ است، و اگر چیزی سنگ باشد، نمی‌تواند ویژگی‌های ذاتی سنگ‌بودن را نداشته باشد. بر این اساس، زبان استعداد و قابلیت اشیاست که ویژگی‌های درونی و عوارض ذاتی شیء را بروز می‌دهد

نسبت علم الهی با معلوم از دو منظر عرفانی و صدرایی (سیداحمد غفاری قره‌باغ) ۲۴۱

و خداوند جواد و حکیم، بی‌کم‌وکاست، آن ویژگی‌ها را به آن شیء افزوده نموده است، و هیچ شیئی از استعداد خویش عقب نمانده است.

ارتباط دیدگاه عرفانی در این مسئله با دیدگاه خواجه نصیر:

دیدگاه خواجه نصیر طوسی درباب تبعیت علم از معلوم مطابق با معنای عرفانی دوم از تبعیت است و درعین‌حال، مخالف با دیدگاه آنان در مسئله فعلی و انفعالی بودن علم است.

نگرش اجمالی ملاصدرا به مسئله تبعیت علم از معلوم:

در برخی عبارات، ملاصدرا به تبعیت علم از معلوم براساس معنای سوم، یعنی تأخر اضافه از طرف اضافه، تمایل نشان داده است؛ اما این عبارات از حیث دلالت بر تأخر از معلوم بالذات، یعنی معلوم حاضر در صقع ذات، و بالعرض، یعنی معلوم حاضر در عالم خلق، مبتلا به ابهام‌اند.

تبعیت علم از معلوم براساس تفکیک علم فعلی و انفعالی در اندیشه صدرایی:

ملاصدرا در برخی مواضع خویش با مسئله تبعیت علم از معلوم علم فعلی و انفعالی را از یک‌دیگر تفکیک می‌کند و پاسخ پرسش تبعیت علم از معلوم را منوط می‌کند به اقسام این تقسیم؛ بدین بیان که در علم فعلی، از آن‌جا که علم منشأ تحقق معلوم خارجی است، چنین علمی ممکن نیست که متأخر از معلوم باشد؛ ولی در علم انفعالی، اساساً به جهت هویت انفعال، چنین علمی ضرورتاً متأخر از معلوم خارجی است. براساس این تبیین از تبعیت، ملاصدرا به مصاف دیدگاه خواجه نصیر در رفع معضل جبر از ناحیه علم پیشین الهی رفته است.

تبعیت علم از معلوم براساس تفکیک حیث وجودی و ماهوی عین ثابت در

اندیشه صدرایی:

صدرالمتألهین در بیان سوم خویش درباره تبعیت علم از معلوم به تفکیک هویت ماهوی و وجودی عین ثابت اشاره می‌کند. هویت عین ثابت بماهو هو هویت ماهوی است و حضورش در حضرت علم الهی حیث وجودی او را شکل می‌دهد. روشن است که تعلق وجود علمی به عین ثابت آن را تغییر نمی‌دهد، بلکه وجود علمی به همان عین ثابتی تعلق می‌گیرد که هویتش بماهو هو متعین و ثابت است. پس طبق این زاویه از التفات به علم و معلوم، روشن است که علم تابع معلوم است. اگر مقصود از معلوم تحقق عین ثابت در خارج و وعای عین باشد، بدیهی است که علم که مربوط به مقام ذات احدی است متقدم بر مقام چنین معلومی است. در چنین فرضی، باید سخن از متبوعیت علم از معلوم طرح کرد.

تلاقی دو دیدگاه عرفانی و صدرایی در عدم مجعولیت عین ثابت:

تبیین‌های عرفانی و صدرایی در این نکته با یکدیگر التقا می‌کنند که عین ثابت در هر دو اندیشه حقیقتی متعین بالذات و غیرمجعول است؛ ازاین‌رو، علم الهی در هیچ‌کدام از دو نگرش، مؤثر و فاعل در عین ثابت موجود در صقع ربوبی نیست. بر این اساس، اعیان ثابت حقایقی‌اند که بالعرض در صقع ربوبی موجودند و به وجود حضرت حق موجودند، نه به ایجاد حضرت حق. نکته ظریفی که ملاصدرا در این خصوص بدان اشاره می‌کند عدم مجعولیت در حیث ماهوی عین ثابت است. بر این اساس، حتی اگر بر مجعولیت حیث نفس‌الامری و وجودی عین ثابت نیز حکم شود، ضرری به عدم مجعولیت حیث ماهوی آن نمی‌رساند.

کتاب‌نامه

- الهی‌منش، رضا و احسان جندقی (۱۳۹۹)، *پیشگامی ابوالفتوح رازی بر ابن‌عربی در تصویر اختیار آدمی*، دوفصل‌نامه پژوهش‌نامه عرفان، س ۱۲، ش ۲۳.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص‌النصوص فی شرح فصوص‌الحکم*، تهران: توس.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، *فصوص‌الحکم*، تهران: الزهرا.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات‌المکیه*، بیروت: دار صادر.
- اهل‌سرمدی، نفیسه (۱۳۹۶)، *بازخوانی مبانی ابن‌عربی در آموزه امر بین‌الامرین*، دوفصل‌نامه *انسان‌پژوهی دینی*، س ۱۴، ش ۳۷.
- باغنوی شیرازی، شمس‌الدین حبیب‌الله (۱۳۸۱)، «تعلیقات باغنوی بر الهیات محاکمات»، در: *الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی*، مقدمه و تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران: میراث مکتوب.
- جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵)، *شرح‌المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلسانی، قم: الشریف‌الرضی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۶)، *تسلیک النفس الی حظیره القدس*، به تحقیق فاطمه رضانی، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق)، *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۷)، «دیدگاه ابن‌سینا و صدر‌المتالهین درباره علم الهی»، *پژوهش‌های علوم انسانی*، ش ۲.

نسبت علم الهی با معلوم از دو منظر عرفانی و صدرایی (سیداحمد غفاری قره‌باغ) ۲۴۳

- سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ ق)، لب الأثر فی الجبر و القدر - الأمر بین الأمرین، تقریرات درس امام خمینی ره، قم: مؤسسه امام صادق.
- سپاهی، مجتبی (۱۳۹۴)، «قضا و قدر و ارتباط آن با اعیان ثابتة از منظر ابن عربی»، فصل‌نامه اندیشه نوین دینی، س ۱۱، ش ۴۱.
- سلیمانی، امیرحسین (۱۳۹۶)، «نگاهی انتقادی به نظریه اعیان ثابتة از دیدگاه علامه طباطبائی»، فصل‌نامه بلاغ مبین، س ۶، ش ۵۱ و ۵۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، ج ۱، کتاب المشارع و المطارحات، تصحیح نجفقلی حبیبی و سیدحسین نصر، محقق: هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جو، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: البلاغه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۳)، تجرید الاعتقاد، در: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: النشر الاسلامی.
- فناری، محمد بن حمزه (۲۰۱۰)، مصباح الأنس، تصحیح و تحقیق عاصم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قونوی، صدرالدین ابوالمعالی محمد بن اسحاق (۱۳۷۱)، الفکوک فی شرح النصوص، ترجمه محمد خواجه‌جو، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین ابوالمعالی محمد بن اسحاق (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جو، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین ابوالمعالی محمد بن اسحاق (۱۴۱۵)، المراسلات، تحقیق گودرون شوبرت، بیروت: دارالنشر.
- قونوی، صدرالدین ابوالمعالی محمد بن اسحاق (۱۳۶۲)، رساله النصوص، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی فیاض (بی‌تا)، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان: مهدوی.
محمدی شیخی، قباد و اردوان ارژنگ (۱۳۹۳)، «علم پیشین خداوند و نقش آن در خلق اعمال و
سرنوشت بندگان در حکمت متعالیه»، *اندیشه نوین دینی*، س ۱۰، ش ۳۷.
یزدان‌پناه، سیداسدالله (۱۳۹۲)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه امام خمینی.

- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. 1988. *Al-Muqaddimāt min Kitāb Naṣṣ al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Preliminaries of the Text of the Texts in the Exposition of the Bezels of Wisdom). Second edition. Tehran: Tūs Publications. [In Arabic]
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. 1989. *Jāmi‘ al-Asrār wa manba‘ al-anwār* (Compendium of the Secrets and Source of the Lights). First edition. Tehran: ‘Ilmī va Farhangī Publication Center. [In Arabic]
- Bāghnuwī Shīrāzī, Shams al-Dīn Ḥabīb Allāh. 2002. *Ta‘līqāt Bāghnuwī bar Ilāhiyyāt Muḥākamāt* (Bāghnuwī’s Commentaries on the Theology of Judgments). In *Ilāhiyyāt al-Muḥākamāt ma‘ Ta‘līqāt al-Bāghnuwī* (Theology of the Judgments with Bāghnuwī’s Commentaries). Edited by Majīd Hādīzāda. First Edition. Tehran: Mīrāth Maktūb Publications. [In Arabic]
- Dhabīhī, Muḥammad. 2009. “Dīdgāh-i Ibn Sīnā wa Ṣadr al-Muta‘allihīn darbāra ‘Ilm Ilāhī” (Avicenna’s and Ṣadr al-Muta‘allihīn’s Views of Divine Knowledge). *Pazhuhish-hāyi ‘Ulūm Insānī* 1, no. 2 (Winter): 91-115. [In Persian]
- Fanārī, Muḥammad ibn Ḥamza. 2010. *Miṣbāḥ al-Uns* (The Light of Companionship). Edited by ‘Āṣim al-Kiyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. 1992. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I‘tiqād* (Discovery of the Meaning in the Exposition of the Purification of the Belief). Fourth edition. Qom: Mu‘assisat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. 2005. *Taslīk al-Nafs ilā Ḥazīrat al-Quds* (Leading the Soul to the Sanctuary of the Sacred). Edited by Fāṭima Ramaḍānī. First edition. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
- Ibn ‘Arabī, Muḥyi-l-Dīn. 1991. *Fuṣūṣ al-ḥikam* (The Bezels of Wisdom). Second edition. Tehran: Al-Zahrā Publication. [In Arabic]
- Ibn ‘Arabī, Muḥyi-l-Dīn. N.d. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (The Meccan Openings). Volumes 1-4. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Jurjānī, Mīr Sayyid Sharīf. 1946. *Sharḥ al-Mawāqif* (Exposition of the Stations). Edited by Badr al-Dīn Na‘ṣānī. First edition. Qom: Al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Lāhījī, ‘Abd al-Razzāq ibn ‘Alī Fayyād. N.d. *Shawāriq al-Ilhām fī Sharḥ Tajrīd al-Kalām* (Illuminations of the Inspiration in the Exposition of the Purification of the Theology). Isfahan: Mahdawī Publications. [In Arabic]
- Qayṣarī Rūmī, Muḥammad Dāwūd. 1996. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Exposition of the Bezels of Wisdom). Edited by Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. First edition. Tehran: ‘Ilmī wa Farhangī Publications. [In Arabic]

- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn Abu-l-Ma'ālī Muḥammad ibn Ishāq. 1983. *Risālat al-Nuṣūṣ* (Essay of the Texts). Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. First edition. Tehran: Markaz Nashr Danishgāhī. [In Arabic]
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn Abu-l-Ma'ālī Muḥammad ibn Ishāq. 1992. *Al-Fukūk fī Sharḥ al-Fuṣūṣ* (The Deliverances in the Exposition of the Bezels). Translated by Muḥammad Khājuwī. First edition. Tehran: Mawla Publications. [In Persian]
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn Abu-l-Ma'ālī Muḥammad ibn Ishāq. 1994. *Al-Murāsālāt* (The Correspondences). Edited by Gordon Schubert. First edition. Beirut: Dar al-Nashr. [In Arabic]
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn Abu-l-Ma'ālī Muḥammad ibn Ishāq. 1995. *Miftāḥ al-Ghayb* (The Key to the Hidden). Edited by Muḥammad Khājuwī. First edition. Tehran: Mawla Publications. [In Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Muḥammad Shīrāzī. 1981. *Al-Ḥikmat al-Muta'aliya fi-l-Asfār al-'Arba'a al-'Aqliyya* (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys). Third edition. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Muḥammad Shīrāzī. 1981. *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fi-l-Manāhij al-Sulūkiyya* (The Lordly Witnesses in the Paths of Spiritual Journey). Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Mashhad: Al-Markaz al-Jāmi'i li-l-Nashr. [In Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Muḥammad Shīrāzī. 1984. *Mafātīḥ al-Ghayb* (Keys to the Hidden). Edited by Muḥammad Khājuwī. First edition. Tehran: Institute for Cultural Studies. [In Arabic]
- Subḥānī, Ja'far. 1997. *Lubb al-Athar fi-l-Jabr wa-l-Qadar-al-Amr bayn al-Amrayn, Taqīrāt Dars Imam Khomeini* (The Gist of the Work on Determinism and Predestination-The Thing between the Two Things, Lectures of Imam Khomeini). First edition. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn Yahyā. 1996. *Majmu'a Muṣannafāt, Mujallad Awwal, Kitāb al-Mashāri' wa-l-Muṭārahāt* (Collected Work, First Volume, The Book of Paths and Conversations). Edited by Najafqulī Ḥabībī, Seyyed Hossein Nasr, and Henry Corbin. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Ṭūsī, Khwāja Naṣīr al-Dīn. 1992. *Tajrīd al-I'tiqād* (Purification of the Belief). In *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* (Discovery of the Meaning in the Exposition of the Purification of the Belief). Fourth edition. Qom: Mu'assisat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Ṭūsī, Khwāja Naṣīr al-Dīn. 1996. *Sharḥ al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt* (Exposition of the Remarks and Admonitions). First edition. Qom: Nashr al-Balāgha. [In Arabic]

