

بررسی و ارزیابی نظر ابن عربی پیرامون آیات دال بر علم حادث الهی

سید محمد موسوی^۱

سیده زهرا موسوی بایگی^۲

چکیده: صفات الهی به ویژه صفت علم، از جمله مهم‌ترین و در عین حال جدال برانگیزترین مسائلی است که متفکران بدان پرداخته‌اند. یکی از انحای علم که در شریعت به خداوند نسبت داده شده علم حادثِ اختیاری است. از یک سو حق تعالی در قرآن خود را به این نحوه از علم خوانده، از سوی دیگر، التزام به ثبوت ظاهر چنین معنایی مستلزم فسادهای متعدد از جمله تغییر در ذات و صفات الهی است. از این رو، اندیشمندان مسلمان در تفسیر این آیات، توجهات مختلفی را بیان کرده‌اند. ابن عربی به عنوان یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان مسلمان در باب این آیات تفسیری را ارائه داده است. این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده، می‌کوشد با بررسی آثار ابن عربی و شارحانش، دیدگاه محی‌الدین در باب استناد علم حادث به حق تعالی را تبیین و ارزیابی کند. حاصل این بررسی‌ها چنین است که ابن عربی برای علم حادث سه تفسیر مطرح کرده است. از این تفاسیر، او به دو تفسیر صراحتاً اشاره کرده و تفسیر سوم بر اساس اشارات، مبانی و تصریحات برخی شارحان وی به دست می‌آید. به نظر می‌رسد در میان این سه تفسیر، تفسیر دوم او (استناد علم به مظهر تام حق تعالی) نه تنها از دو تفسیر دیگر بلکه از تمام تفاسیری که تاکنون ارائه شده، برتر بوده و همچنین مطابق روایات نقل شده از ائمه معصومین نیز می‌باشد.

واژگان کلیدی: اعیان ثابت، انسان کامل، وحدت وجود، ابن عربی، علم حادث.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم رضوی، مشهد (نویسنده مسئول)

Email: mmusawy@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: zmousavibaygi@gmail.com

مقدمه

متفکرین مسلمان همواره پیرامون مسأله خداشناسی، تلاش‌های بسیاری کردند که از جمله آنها بررسی و ارزیابی صفات حق تعالی است. یکی از دشوارترین و جدال برانگیزترین صفاتی که درباره آن، به تفصیل سخن گفته شده، مسأله علم الهی است. اسناد علم به حق تعالی با تعبیرات گوناگونی همچون: خبیر، علیم، علام لیعلم، لنعلم و... ابراز شده است. هر یک از این تعبیرات اشاره به ویژگی خاصی دارد. از جمله تعبیراتی که در قرآن برای اشاره به علم الهی به کار رفته، تعبیری است که به حسب ظاهر، دلالت بر حدوث علم می‌کند. به عنوان نمونه، می‌توان به تعدادی از آیات اشاره کرد.^۱

ظاهر این آیات، به دنبال یک امر دیگر از حصول علم جدید خبر می‌دهد و از سوی دیگر، بر اساس دلایل عقلی و شرعی قطعی، علم حق تعالی قدیم، لایتغیر و نامحدود است چنانکه در موضع دیگری قرآن کریم فرموده است: «وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲). این تعارض در بدو امر، اندیشمندان مسلمان را واداشت تا به تبیین این ناسازگاری ظاهری بپردازند. این امر، در نهایت منجر به پدیدار شدن تفاسیر متعددی در باب این آیات شد، هر چند به طور کلی و با نظر به عملکرد آنان می‌توان گفت، بیشتر متفکران مسلمان بر این باورند که راه حل این تعارض، تصرف در ظاهر آیات است.

یکی از این تفسیرها، آن است که مقصود از حدوث علم در این آیات، در واقع حدوث اضافه و متعلق آن است، یعنی آنچه را که خداوند از ازل به علم قدیم خود می‌داند، حادث می‌گردد. در این دیدگاه مقصود از این آیه که می‌فرماید «وَلَنُبَلِّغَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ»، آن است که ما آزمایش می‌کنیم تا علم قدیم ما، به مجاهد و صابر حادث تعلق بگیرد (جامی، ۱۴۲۵: ۹۳؛ طوسی، ۱۳۸۹، ج ۸: ۱۸۷).

گروه دیگری از متفکرین معتقدند مقصود از علم در این آیات، شهود است (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۶۵۰؛ گنابادی، ج ۲: ۴۶۰)، زیرا اگرچه اشیاء پیش از وجود عینی، از ازل نزد حق تعالی معلوم‌اند اما مشهود او نیستند؛ شهود نوع خاصی از علم است که پس از مرتبه آفرینش، حادث شده و به وجود خارجی اشیاء تعلق می‌گیرد. براین اساس، مقصود از «حتی نعلم» در واقع «حتی نشاهد» است (جامی، ۱۴۲۵: ۹۳).

۱. «وَلَنُبَلِّغَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبَلِّغُوا أَخْبَارَكُمْ» (محمد: ۳۱)؛ «...وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ...» (بقره: ۱۴۳)؛ «ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا» (کهف: ۱۲) و «وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ...» (سبا: ۲۱).

ابن عربی، ضمن رد تفسیر منسوب به متکلمین (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۶)، وجوه دیگری برای تفسیر این آیات ذکر می‌کند. بر اساس استقرای نگارنده، محی‌الدین و شارحان مکتب وی، از آیات مذکور سه تفسیر مختلف ارائه می‌دهند که دو تفسیر آن به نحو دیگری توسط برخی مفسران از غیر اهل عرفان نیز نقل شده است که در ادامه به تفاوت بیان آنها با تفسیر ابن عربی اشاره می‌شود. هر یک از این تفاسیر، مشتمل بر یک مقدمه مفروض است که در ادامه نخست به آن مقدمه، سپس به تفسیر ابن عربی اشاره می‌گردد. در پایان نیز، به داوری و قضاوت، میان این تفاسیر سه‌گانه پرداخته می‌شود.

شایان ذکر است بر اساس استقرای نگارنده تاکنون هیچ پژوهشی پیرامون دیدگاه ابن عربی در باب علم حادث حق تعالی، صورت نگرفته است.

۱ - تفاسیر سه‌گانه شیخ اکبر در باب علم حادث حق تعالی

به عقیده ابن عربی، حق تعالی به حسب مقام ذات، ازلاً و ابداً، به تمام امور عالم است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۵۷)، زیرا او صاحب کمال مطلق است که زیادت و فزونی بر آن جایز نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۴۳). از این رو، علم حادث به هرگونه که تفسیر شود، ناظر به مراتب مادون مقام ذات و غیب‌الغیوب است. در این بخش به تفاسیر ابن عربی و شارحان بزرگ وی اشاره می‌شود.

۱-۱ - تفسیر نخست؛ اسناد علم حادث به مرتبه پس از اعیان ثابته

یکی از تفاسیری که ابن عربی از علم حادث حق تعالی، ارائه می‌دهد، علم حادث خداوند در مرتبه واحدیت است. این تفسیر مبتنی بر پیش فرضی مربوط به تابعیت علم از معلوم و اعیان ثابته است. برای فهم این مسأله باید ابتدا باید توجه داشت در قلمروی عرفان، حق تعالی وجود محض و نامحدودی است که نه متعلق شهود عارف قرار می‌گیرد و نه از طریق مفاهیم و نظر می‌توان ماهیتی برایش در ذهن حاصل کرد که حکایت تام و تمام از او کند (جامی، ۱۳۸۳: ۳۴؛ ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۲۴۵) از این رو، به عقیده ایشان آنچه ماسوی از حق تعالی درک می‌کنند، ناظر به مراتب تعینات علمی و خارجی اوست.

نخستین مرتبه از تعینات علمی، مشاهده حق تعالی به نحو بسیط و یگانه است. این نحوه علم که با انتفاء هرگونه کثرت، حاصل می‌گردد، اعلی مرتبه وجدان و شناخت حق تعالی است. (مرتبه احدیت)

دومین مرتبه، مشاهده تفصیلی صفات و اسماء حق تعالی و لوازم آنها، یعنی اعیان ثابته می‌باشد (مرتبه واحدیت) (کاشانی، ۱۴۲۶، تعلیقه: ۲۰۲، جامی، ۱۳۷۰: ۳۸).

اعیان ثابتۀ در حقیقت، معلومات و صور معقول حق تعالی و معیار علم او به مظاهر عینی اسماء (اعیان خارجی) در مرتبه پیش از ایجاداند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۵۱) و هر آنچه در نظام عینی و عالم خارج رخ می‌دهد دقیقاً مطابق، بلکه عین آن صور (اعیان ثابتۀ) است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۳۹).^۱ ابن عربی معتقد است با نظر به همین تقدم و تأخر، اگر اعیان ثابتۀ که متأخر از مقام ذات‌اند، را مورد لحاظ قرار دهیم، علم خداوند در یکی از مراتب مادون ذات، تابع معلوم یعنی اعیان ثابتۀ است (ر.ک: جندی، ۱۴۲۳: ۲۳۶).

از سوی دیگر، باید دانست که بر اساس نظر عرفا، علم به دو گونه قابل ملاحظه است: نخست، لحاظ علم از جهت حق تعالی که از این حیث، عین ذات الهی بوده و موجب تعیین معلومات است. لحاظ دوم از جهت تفاوت علم با ذات و سایر خصوصیات الهی است. ویژگی علم آن است که معلومات را از یکدیگر متمایز نموده و آنها را به گونهٔ احاطه عالم بر معلوم، کشف می‌نماید. این نحوه ملاحظه علم، دو خصوصیت دارد: یکی اینکه مقتضی ظهور نسبتی میان عالم و معلوم ظاهر است. دیگر اینکه معین شدن معلومات، به حسب خود معلوم است نه به حسب علم (جندی، ۱۴۲۳: ۲۳۸).

اکنون با توجه به این مقدمات، می‌توان به نخستین تفسیر ابن عربی اشاره کرد. بر اساس برخی عبارات، ابن عربی و همچنین شارحان کلام وی، مقصود از علم حادث تابع متأخر از مقام ذات، علمی یا نسبت علمیه‌ای است که به اعیان ثابتۀ تعلق گرفته است (جامی، ۱۴۲۵: ۹۳؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۳۴۵؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۶). و به جهت توقف تحقق نسبت علمیه، بر وجود عالم و معلوم، از اعیان ثابتۀ، تأخر دارد (جندی، ۱۴۲۳: ۲۳۶). وی بر این اساس، تحقق علم مضاف حق تعالی را، پس از ظهور اسماء و صفات و لوازم آنها، ممکن می‌داند (جندی، ۱۴۲۳: ۲۳۶ - ۲۳۷).

بنابراین به عقیدهٔ محی‌الدین، مقصود از آیاتی که خداوند را به علم حادث توصیف کرده آن است که یکی از انحای علم الهی (نسبت علمیه) متأخر از معلومات خداوند (اعیان ثابتۀ) است و این معنا، همان علم حادث و متأخر خواهد بود. به عبارت دیگر، منظور از اینکه «خداوند آنها را آزمایش می‌کند، تا مجاهدین را بشناسد» آن است که ابتلاء و آزمایش مربوط به عین ثابت افراد است و علمی که حق تعالی به خود نسبت داده، متأخر از مقام اعیان ثابتۀ است. بر این اساس

۱. مقصود ایشان از عینیت آن است که اگرچه اعیان ثابتۀ مقدم بر اعیان خارجی‌اند، اما تطابق آنها به گونه‌ای است که می‌توان با صرف نظر از تفاوت رتبی، آنها را عین هم دانست (ر.ک: جامی، ۱۴۲۵: ۲۳۵). به عبارت دیگر، مقصود از عینیت اعیان ثابتۀ و اشیاء خارجی، اتحاد ظاهر و مظهر است.

کاملاً صحیح است که گفته شود خداوند علمی دارد که متأخر از معلوم است (خوارزمی، ۱۳۷۹، ۱۸۴؛ ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۳۴۵).

در این تفسیر، التفات به دو نکته ضروری است؛ نخست آنکه در معنای فوق، صدق علم حادث و متأخر بر حق تعالی، صدق حقیقی است (جامی، ۱۴۲۵: ۹۳)؛ زیرا تقدم و تأخر واقعی است اما این حدوث و تأخر به حسب زمان نیست تا مستلزم تغییر و تغیر در ذات الهی باشد بلکه حدوث، ذاتی و تأخر، رتبی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۶). (اهمیت این نکته در بخش دوم آشکار می گردد)

دومین نکته آن است که ابن عربی و شارحان وی تأکید دارند این علم زائد و متأخر از مقام ذات، غیر از علم حق تعالی در مقام احدیت ذاتی است و نباید میان این دو علم خلط کرد. تمام کمالات از جمله علم، مندک و مستهلک در ذات اند. بنابراین در آن مقام، علم و عالم و معلوم متمایز از یکدیگر وجود ندارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۶؛ جندی، ۱۴۲۳: ۲۳۶ - ۲۳۷).

اهمیت این مطلب، که شارحان ابن عربی بر آن به شدت تأکید دارند، در آن است که چنانچه از مغایرت این دو نحوه علم غفلت شود، نقدی که بر متکلمین در تفسیر این آیات وارد می گردد، یعنی سرایت حدوث به متعلق و تصرف در ظاهر آیه به دلیل عدم اعتقاد به دو علم ذاتی و زائد بر ذات (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۷)، درباره تفسیر ابن عربی نیز مطرح می شود.

۱-۲- تفسیر دوم؛ اسناد علم حادث به مظهر نام حق تعالی

تفسیر دیگری که از برخی عبارات ابن عربی در باب آیات مذکور، به دست می آید، عبارت است از «اسناد علم حادث، به انسان کامل» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۴۳؛ ج ۳: ۱۳۴). این تفسیر در حقیقت ناظر به باورهای عرفا در باب بالاترین مراتب سلوک است. به عقیده عرفا، بنده با تخلّق به اخلاق الله از طریق فرایض و نوافل و فنای در حق تعالی، به مقامی نایل می گردد که هم او متصف به صفات حق و هم حق متصف به صفات او می شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۸۲). در این مقام، حکم عبد کامل، حکم خداوند است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۱۳). جز آنکه حق تعالی به نحو وجوب و اصالت، تمام کمالات را داراست اما عبد کامل، به نحو تبعیت و ظلیت، متصف به کمالات حق تعالی می شود؛ گویی که حق شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۲).

۱. باید توجه داشت که این اعتقاد مطابق متون شرعی است و احادیث متعددی درباره عینیت حق و عبد عارف کامل (به معنای عینیت ظاهر و مظهر تام) وجود دارد. در میان این احادیث، عرفا بیشتر به این حدیث قدسی اشاره می کنند «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ وَالْعِبَادَاتِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۰۳).

این نحوهٔ قرب که حکم عینیت حق و خلق (به معنای نهایت قرب) را به ارمغان دارد، خود مشتمل بر مراتب متعددی است (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، تعلیقه: ۷۳۹) اما حد مشترک در تمام آن مراتب این است که حکم اله را می‌توان به عبد کامل نسبت داد و حکم عبد کامل را می‌توان به اله نسبت داد؛ به تعبیر شیخ اکبر، اگر عبد متقی به مرتبه‌ای رسید که وقایه حق بود و حق وقایه او، هم می‌توان گفت حق، عبد است و هم می‌توان گفت عبد، حق است و هم می‌توان میان این دو جمع کرد (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵: ۷۴۰).

اکنون با توجه به مقدمهٔ فوق، می‌توان تبیین کرد چگونه ابن عربی، علم اختباری حادث و متغیر را که مربوط به آیات مورد بحث است، از اقسام علم اذواق می‌داند؛ علمی که مقید به قوای حیوانی و روحانی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۰۶)، شهودی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۳۷-۳۸) و متعلق به کامل اولیای الهی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۸۸؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۱۳-۸۱۲).

ابن عربی تصریح می‌کند، همچنانکه نزد اهل تحقیق روشن است، کمالات روحانی اقوی و اشد از کمالات جسمانی است؛ پس اگر در مراتب عالی سلوک، حق تعالی، سمع و بصر انسان و در اعلی مراتب، آدمی، سمع و بصر حق می‌گردد، به رغم عدم شرافت این کمالات [از آن رو که امور جسمانی اند]، در کمالات روحانی و شریف قطعاً می‌توان گفت، علم انسان، علم خدا و علم خداوند، علم انسان کامل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۳۰) بلکه بالاتر از علم، انسان به مقام عبد ربانی می‌رسد یعنی مَثَل اعلی حق می‌گردد؛ از همین روست که می‌توان اثر عبد کامل را به خداوند نسبت داد چنانکه خداوند در قرآن کریم خطاب به ختمی مرتبت می‌فرماید: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷).

بر اساس توضیحات فوق، می‌توان گفت، در تفسیر دوم محی‌الدین، فاعل «حتی نعلم» در آیه شریف «وَلَكِن لَّيْلُكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ تَبْلُوْاْ أَخْبَارَكُمْ» (محمد: ۳۱) انسانی است که به مقام قرب تام (جمع میان قرب نوافل و فرائض) رسیده، صبغه خدایی به خود گرفته^۱ و حق تعالی، علم او را، از فرط علو مرتبه و شرافت وی، به خود نسبت داده است. از این منظر، استناد علم حادث انسان کامل، به خداوند، صحیح است.

شایان ذکر است به عقیدهٔ عرفا، انسان کامل ظهوری در عالم طبیعت دارد و ظهوراتی در مراتب فوق طبیعت؛ مقصود از اسناد علم متغیر حادث به انسان کامل، اسناد این علم به حیث بشری و جنبهٔ طبیعی اوست و الا به حسب مقام روحی انسان کامل حقیقی، نمی‌توان احکام متغیرات و حوادث را به او نیز نسبت داد. از همین روست که ابن عربی نه تنها تغییر در علم حق

۱. «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره: ۱۳۸).

تعالی را نمی‌پذیرد و معتقد است گذشته و آینده و حال برای حق تعالی بی‌معناست و او همواره به همه امور آگاه بوده است بلکه برخی از مخلوقات خداوند نیز همچون حقیقت خاتم انبیا چنین است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۴۶).

۳-۱- تفسیر سوم؛ اسناد علم به مظاهر حق تعالی

تفسیر دیگری که برخی شارحان بزرگ ابن عربی ذیل این آیه مطرح کرده‌اند و با بعضی عبارات شیخ سازگار است، آن است که مقصود از علم حادث حق تعالی، در واقع علم حادث انسان‌ها (اعم از کامل و غیر کامل) است؛ همانند تفسیر پیشین، در این تفسیر نیز در حقیقت، علم حادث متعلق به انسان است اما تفاوت آن دو به عام بودن تفسیر سوم است.^۱

اساسی‌ترین رکن این تفسیر، نظریه وحدت شخصی وجود است که بر اساس آن، وجود حقیقی منحصر در حق تعالی بوده و سایر اشیاء، مظاهر و شئون وجود واحد اند. ابن عربی برای توضیح و تبیین معنای وحدت وجود و تقریب آن به ذهن، مثال‌هایی ذکر می‌کند، به عنوان نمونه می‌گوید همان‌طور که اصل طبیعت نوعیه با تکرار افراد آن نوع، تکثیر نمی‌یابد، وجود نیز با تکثیر مظاهرش، متعدد نمی‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۱). این مظاهر نه تنها شأنی مستقل از حق تعالی ندارند بلکه من حیث الوجود عین حق تعالی هستند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۸).

با این بیان روشن می‌گردد اگر وجود مظاهر چنین است، به طریق اولی، اوصافی مانند علم که در ظاهر متعلق به آنان است، در واقع اوصاف حق است حتی اگر به حسب فهم عرفی، صفات مذکور، بر نقصان و ضعف دلالت کند و این امر، سرّ اتصاف حق به صفات محدثات است. چنانکه محی‌الدین می‌نویسد: «ألا تری الحق یظهر بصفات المحدثات و أخبر بذلک عن نفسه و بصفات النقص و بصفات الذم؟» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۸۰).

این مسأله مورد اتفاق شارحان مکتب ابن عربی نیز می‌باشد، قونوی علت اسناد همه این امور اعم از نقص و کمال، به حق تعالی را، احاطه خداوند می‌داند و معتقد است این چنین اتصافی، عین کمال بوده و نفی آن در واقع، مستلزم اسناد نقص به حق تعالی است (قونوی، ۲۰۱۰: ۱۹). قیصری نیز در ابتدای فص ابراهیمی، به تخیل حق تعالی در همه اشیاء تصریح می‌کند و می‌گوید عارف،

۱. تمیز تفسیر سوم در عبارات ابن عربی از تفسیر دوم گاهاً دشوار می‌گردد، زیرا شیخ اکبر و شارحان وی، در برخی مواضع، در کنار علم حادث، از صفات دیگری همچون، استهزاء، بیماری، مکر، آزار و اذیت و... برای حق تعالی نام می‌برد که به تصریح وی، از صفات محدثات بوده و حکایت از نقص می‌کند (خوارزمی، ۱۳۷۹، ۳۴۱؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ۱۴۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ۵۷۵) او در این موارد متعلق واقعی وصف را گاهی انسان کامل یعنی کسی که مرتبه قرب نوافل و فرایض رسیده است، می‌داند و گاهی مستدلیه این اوصاف را همه ممکنات می‌داند.

تنزل حق در مظاهر را می‌پذیرد اما مومن محجوب، تنزل خداوند از مقام ذات را انکار می‌کند از این رو هر آنچه که موجب نقصان شود را از خداوند سلب می‌کند، در حالی که نمی‌داند او متخلی و متجلی در هر شیئی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۲۶).

به نظر می‌رسد با همین عنایت، عبدالرزاق کاشانی، صاحب علم حادث را مظاهر حق می‌داند و در تفسیرش^۱ می‌نویسد: «لِنَعْلَمَ أَى: لِيُظْهَرِ عَلْمَنَا فِي مَظَاهِرِهِمْ أَوْ مَظَاهِرِ غَيْرِهِمْ مِنْ سَائِرِ النَّاسِ أَى الْحَزِينِينَ الْمُخْتَلِفِينَ فِي مَدَّةِ لِبْشَهُمْ...» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۹۷) هر چند وی در شرح فص شیئی، این ادعا را مطرح نمی‌کند و حتی در موضع دیگری از تفسیرش، مقصود از علم حادث را تعلق علم به اعیان ثابته (یعنی مطابق تفسیر نخست ابن عربی) می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۵۷). علاوه بر کاشانی، قیصری و جامی نیز این احتمال را مطرح می‌کنند که ممکن است، مستنداًلیه در آیه، علم تفصیلی افراد انسانی و به عبارت دیگر، ظهور حق تعالی به اعتبار مرتبه فرق و کثرت باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۶؛ جامی، ۱۴۲۵: ۹۳).

به این ترتیب، تفسیر سومی که بر اساس مبانی ابن عربی به دست می‌آید و کم‌وبیش، او و شارحان مکتب وی بدان اشاره کرده‌اند، آن است شخصی که پس از ابتلاء و امتحانات مختلف، علم حادث برایش اثبات می‌شود، بنده خداست - چه به حسب شریعت مومن نامیده شود و چه کافر - و نه ذات خداوند، زیرا اموری چون علم حادث، از صفات فعل حق تعالی است (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۹۶). باین حال، چون افعال خارج از حیطة وجود او نیستند، می‌توان صفات آن افعال را به حق تعالی نسبت داد.

۲- داوری میان تفاسیر سه گانه شیخ اکبر در باب علم حادث حق تعالی

اکنون که تفاسیر شیخ اکبر در باب آیات علم حادث گذشت، به ارزیابی و بررسی آنها اشاره می‌شود.

۱-۲- ارزیابی تفسیر اول

در مقام بررسی و ارزیابی تفسیر نخست ابن عربی که در فص شیئی فصوص الحکم، ذیل آیه «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَنَّكُمْ» مطرح می‌شود، باید به چند انتقاد توجه داشت.

نخستین انتقادی که بر این تفسیر وارد می‌شود آن است بر اساس سخن ابن عربی، ابتلاء در حضرت علمیه واقع شده و علم به آن تعلق گرفته است پس متأخر از معلوم (عین ثابت) می‌باشد.

۱. نویسنده اصلی این تفسیر، کاشانی است اما این کتاب به نام ابن عربی شهرت یافته است.

این تفسیر از آیه با ظاهر آن به هیچ وجه سازگار نیست، زیرا بر اساس ظاهر آیه، آزمایش در عالم خارج رخ می‌دهد تا حقیقت باطنی افراد آشکار شود نه در مقام علم الهی - که به اعتباری باطن اشیاست - .

دومین نقد آن است که بر اساس عبارات قیصری، ابن عربی در این بحث معتقد است اعیان ثابت، تقدم ذاتی - و نه زمانی تا محذور تغییر باز گردد - بر علم دارند. قیصری می‌نویسد: «... و علی العلم أيضاً، تقدماً ذاتياً لا زمانياً ليلزم الحدوث الزماني وهو حق؛ لأن العلم من حيث إنه مغاير للذات نسبة ذاتية، فيقتضى العالم والمعلوم و كل منهما لا بد و أن يكون مقدماً بالذات عليها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۶).

از سوی دیگر بر اساس اصطلاح رایج و مشهور^۱، تقدم و تاخر بالذات، میان سه نحوه تقدم و تاخر مشترك است؛ تقدم و تاخر بالطبع، تقدم و تاخر بالعلیه و تقدم و تاخر بالتجوهر (طباطبایی، ۱۴۳۶، ج ۲: ۱۳۲).^۲ بنابراین باید بررسی کرد که مقصود شارح فصوص کدام یک از این سه تقدم بوده است. قطعاً مقصود قیصری از تقدم ذاتی، تقدم بالتجوهر اعیان ثابت بر علم، نمی‌تواند باشد، زیرا این نحوه از تقدم و تأخر میان مقومات ماهوی برقرار است و علم، کمال وجودی و امر خارج از مقوله است، بلکه اساساً فاقد مقوم ماهوی است. بر این اساس، منظور از تقدم اعیان ثابت بر علم، یا تقدم علت تامه بر معلول است یا تقدم علت ناقصه بر آن، که با توجه به ارجاع علیت به تجلی می‌توان چنین تعبیر کرد: اعیان ثابت مجزا یا شرط برای علم حادث الهی است.

از سوی دیگر، در مکتب ابن عربی، اعیان ثابت، از لوازم اسماء و صفات و متأخر از مرتبه اسماء اند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۳۳؛ آملی، ۱۳۸۲، ۴۱). اکنون با توجه به دو نکته اخیر روشن می‌شود از یک سو در مباحث مختلف گفته می‌شود که صفات و اسماء مقدم بر اعیان ثابت‌اند، از سوی دیگر در مقام تبیین علم حادث، ابن عربی، اعیان ثابت را مقدم بر صفت علم می‌داند. اکنون باید روشن شود آیا علمی که متأخر از اعیان ثابت است، همان علمی است که در مواضع دیگر، مقدم بر اعیان ثابت شمرده شده است یا خیر؟ بدیهی است نمی‌توان گفت علم متأخر از اعیان ثابت

۱. تقدم بالذات در عرف متکلمان بر تقدم برخی از اجزای زمان بر اجزای دیگر اطلاق می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۳۶، ج ۲: تعلیقه: ۱۳۲) با این حال، با تصریح قیصری روشن می‌شود مقصود، تقدم زمانی نبوده است از این رو معنای تقدم بالذات را باید یکی از سه تقدم بالطبع، بالعلیه یا بالتجوهر دانست.

۲. ممکن است در بدو امر به نظر رسد بر اساس نفی علیت در عرفان، هیچ یک از تقدم و تأخرهای بالذات را نمی‌توان با تقدم و تأخری که مقصود قیصری بوده است، تطبیق داد در حالی که با اندک تأملی آشکار می‌گردد، با ارجاع اصل علیت به اصل تجلی، می‌توان تقدم و تأخر بالعلیه و بالطبع را با عنوان تقدم ظاهر بر مظهر یا به عبارت دیگر تقدم بالحق مطرح کرد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶۱).

همان علم متقدم بر آن است، پس ضرورتاً باید قائل شد، این علم غیر از علمی است که در مرتبه واحدیت، مقدم بر اعیان ثابت ظهور یافته است. بنابراین در مرتبه واحدیت باید به دو علم قائل شد: یکی علمی که صفت الهی و منشأ ظهور اعیان ثابت است و دیگر نسبت علمیه‌ای که متأخر از اعیان می‌باشد در حالی که در آثار عرفا و حتی خود ابن عربی و اتباعش، هیچ توضیحی درباره این علم و چگونگی آن وجود ندارد.

سومین اشکالی که در این تفسیر وجود دارد آن است که بر خلاف آنچه ابن عربی و شارحان وی گفته‌اند، چنین نیست که همواره نسبت و اضافه متأخر از طرفین باشد، زیرا اضافه، به دو صورت قابل تصور است: اضافه مقولی و اضافه اشرافی. اضافه مقولی از جمله ضعیف‌ترین اعراض و از سنخ ماهیت است و در علم حصولی از آن بحث می‌شود. لذا در بحث علم حق تعالی کاربردی ندارد اما در اضافه اشرافی که ظهور وجود است، مظهر و اضافه، یک حقیقت‌اند نه دو امر؛ براین اساس اضافه متأخر از طرفین نخواهد بود. به این ترتیب با توجه به انتقادهای مذکور، این تفسیر دارای اشکالاتی است که آن را غیر قابل قول می‌نماید.

۲-۲- ارزیابی تفسیر دوم

بر اساس دومین تفسیری که در آثار ابن عربی وجود دارد، مسنداًلیه در استناد علم حادث، حق تعالی نیست بلکه انسان کامل است. همان‌طور که در ابتدا اشاره شد، برخی از مفسران که میانه‌ای با عرفان نداشته‌اند، در مقام تفسیر این آیات معتقد شدند، متعلق علم حادث، اولیاء و انبیاء هستند (طوسی، ۱۳۸۹، ج ۹: ۳۰۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۰۰). برخی در رد کلام این مفسران گفته‌اند استناد علم حادث در این آیات، به اولیاء و انبیاء، مجاز عقلی است و چنانچه در موضعی چاره‌ای جز به کار بردن مجاز نباشد، مجاز لغوی بر مجاز عقلی اولویت دارد (سلطانی رنایی، ۱۳۹۵: ۵۲) از این رو، صاحب علم حادث را نمی‌توان اولیاء و انبیاء دانست.

بر فرض صحت این ایراد بر مفسران مذکور^۱، چنین نقدی بر شیخ اکبر وارد نیست، زیرا بنابر دیدگاه ابن عربی در باب انسان کامل، هیچ تصرفی در آیه نشده و مجازی به کار نرفته است. تفصیل سخن آنکه، میان نظر ابن عربی و میان آنچه مطلوب این مفسران است، تفاوت عمیقی وجود دارد که ریشه آن به اختلاف در شناخت جایگاه ولی کامل باز می‌گردد. از منظر ابن عربی، ولی کاملی که به مقام قرب تام رسیده است، خودی موهوم خود را در حق تعالی فانی می‌بیند اما از منظر غیر عارف، ولی و نبی به هر مقامی که برسند، وجودی مغایر با حق تعالی

۱. اصل این ایراد، مبتناً و بناءً محل مناقشه جدی است اما به جهت عدم ارتباط با موضوع بحث این پژوهش از ورود به آن، خودداری می‌کنیم.

دارند. از نظر عارف، انسان کامل آینه تمام نمای حق تعالی است، هیچ تفاوتی میان او و حق نیست جز آنکه انسان کامل عبد است و هر چه دارد به نحو تبعیت و ظلیت دارد و حق تعالی، رب است و بالاصاله، صاحب کمالات است، چنانکه در ادعیه ماه مبارک رجب آمده است «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۲: ۶۴۶).

به این ترتیب، بر اساس دیدگاه ابن عربی مجازی در کار نیست و آنچه در ابتدا، خلاف ظاهر آیه تلقی می‌گردد، در حقیقت خلاف انصراف بدوی است نه خلاف ظاهر آیه، با توجه به این امر، می‌توان گفت چنانچه اعتقاد مکتب ابن عربی درباره انسان کامل پذیرفته شود، خللی بر این تفسیر وارد نمی‌باشد.

۳-۲- ارزیابی تفسیر سوم

در آثار برخی شارحان ابن عربی تفسیر سوم بر اساس اعتقاد به وحدت شخصی وجود مطرح شده است.

نخستین مسأله‌ای که ممکن است در این تفسیر، به نظر آید، این است که به دنبال لزوم استناد همه صفات مظاهر به خداوند، انتساب ضروری نقایص و اموری نظیر جهل به حق تعالی مطرح می‌شود و این لازمه‌ای است که هیچ کس آن را نمی‌پذیرد. در برابر این اشکال و از جانب شیخ اکبر می‌توان پاسخ داد اولاً (همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد) نقایص نوعی عدم مضاف هستند و به جهت علو ذاتی حق تعالی، حتی عدم مضاف را به اعتبار اینکه نحوه‌ای از ظهور است، نمی‌توان از حق تعالی سلب کرد (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۵)؛ ثانیاً اتصاف حق به امور مذموم، به حسب مقام فرق است. به عبارت دیگر، مقصود ابن عربی، استناد این صفات به مقام ذات نیست، زیرا به عقیده وی، مقام ذات، مقام غیب‌الغیوب است و همان‌طور که در ابتدا اشاره شد، این مقام اساساً مدرک به علم حضوری یا حصولی واقع نمی‌گردد، بنابراین او نیز همانند دیگر متفکران نقایص را به ذات حق نسبت نداده است. نکته دیگری که نسبت به این تفسیر وجود دارد آن است که تفسیر سوم نیز همانند تفسیر دوم توسط برخی دیگر مطرح شده و به همان دلیل سابق یعنی مجاز عقلی بودن، رد گردیده است (ر.ک: سلطانی رنای، ۱۳۹۵: ۵۴-۵۳). درحالی که این نقد، همچنانکه بر تفسیر دوم وارد نبود، به همان سبب بر این تفسیر نیز وارد نمی‌باشد.

در عین حال، به نظر نگارنده، اگرچه این مطلب فی نفسه، صحیح است، اما در مقام تفسیر آیه مورد بحث، قابل قبول نیست، زیرا با سیاق و ظاهر آیه سازگاری ندارد. توضیح مطلب اینکه مسندالیه در «نبلونکم» و «حتی نعلم» واحد است. بنابراین همان امری که آزمایش می‌کند، همان امر، علم پیدا می‌کند. اگر مسندالیه انسان کامل باشد چون مجرای فیض است، پس صحیح است

گفته شود که همو آزمایش کرده (به حسب مقام فوق طبیعتش) و همو علم پیدا کرده (به حسب جنبه بشری‌اش) اما اگر مسنداً، عموم اشیاء یا انسان‌ها باشند معنایش این خواهد بود که آنها یکدیگر را مورد آزمایش و ابتلاء قرار می‌دهند تا صابر و مجاهد^۱، تابع^۲ و مومن^۳ را بشناسند! براین اساس، به عقیده نگارنده، این تفسیر نیز نمی‌تواند تفسیر آیات مورد بحث باشد.

۴-۲- مقایسه تفاسیر سه گانه ابن عربی با سایر تفاسیر ارائه شده در باب علم حادث الهی

اکنون که بررسی و ارزیابی هر سه تفسیر گذشت، به مقایسه تفاسیر محی‌الدین و شارحان وی با دیگر تفاسیر اشاره می‌شود. شایان ذکر است در این مقایسه، مقصود نگارنده نمایان کردن برتری تفاسیر مکتب ابن عربی نسبت به سایر تفاسیر است.

در تفسیر آیات متشابه، طوایف مختلف مسلمان، تفاسیر گوناگونی ارائه کرده‌اند. این فرقی متعدد را می‌توان به سه طبقه کلی تقسیم کرد: گروه نخست راسخان در علم هستند، کسانی که بدون تاویل یا تعطیل، مقصود آیات را بر همان معنای ظاهری حمل می‌کنند اما نه به گونه‌ای که مستلزم نقص (نسبت به حق تعالی) یا نقض (نسبت به امر الهی) باشد. گروه دوم متکلمان یا اهل ظاهر و مقلدین از اهل نظر هستند که آیات متشابه را مطابق با فهم و اصول فکری خود تفسیر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۴۴-۳۴۳) این افراد برداشت و فهم خود را به آیات تحمیل کرده و معتقدند معنا و تفسیر آیات مذکور همان است که ایشان می‌فهمند. گروه سوم اهل تشبیه‌اند، کسانی که از هاویه تاریک طبیعت فراتر نرفته‌اند و حق تعالی را جسم می‌دانند و اوصاف جسمانی برای او قائل‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۴۴).

شارحان و مدافعان مکتب ابن عربی، عرفای متأله را مصداق گروه نخست می‌دانند. آنان در باب آیات و روایات متشابه، مخاطبان خود را هشدار می‌دهند که به سراغ توجیها و استعاره و مجاز نروید؛ بلکه یا با ایمان به غیب، ظاهر آیات و روایات را بپذیرید و یا از اهل مکاشفه باشید (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸۹). صدرالمتالهین، به نقل از شیخ کبیر می‌نویسد، عقاید عرفا منطبق با آیات قرآن است بی‌آنکه مسیر تاویل را پیش گرفته باشند، بر خلاف متکلمان و اهل ظاهر که در تفسیر متشابهات از آیات قرآن کریم به مجاز و استعاره پناه می‌برند (ملاصدرا، بی‌تا، ۱۶؛ ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۴۲).

۱. «و لَتَبْلُوَنَكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ نَبْلُوَا أَعْيَارَكُمْ» (محمد: ۳۱).

۲. «مَا جَعَلْنَا الْقِتْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ» (بقره: ۱۴۳).

۳. «وَ مَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ» (سبا: ۲۱).

براین اساس، بزرگ‌ترین ویژگی مثبت تفسیرهای سه گانه محی‌الدین - که در سایر تفاسیر وجود ندارد - آن است که بنابر هر سه تفسیر، ضمن رعایت کمال مطلق، ثبات و عدم تغییر ذات حضرت حق، صدق علم حادث بر خداوند حقیقی است نه مجاز و تاویل؛ چه مطابق با تفسیر نخست، مستدالیه علم حادث، اعیان ثابت‌ه باشند، چه بنابر تفسیر دوم، علم حادث، علم انسان کامل و عبد تام باشد و چه بنابر تفسیر سوم که خداوند متصف به صفات تمام مظاهرش می‌گردد، چرا که من حیث الوجود، مغایرتی ندارند، پس در این تفسیر نیز علم حادث حقیقتاً بر خداوند صدق می‌کند بدون آنکه مجاز و تاویلی در کار باشد.

این در حالی است که سایر تفاسیری که در ابتدا به آنها اشاره شد یا مستلزم مجاز است یا در بهترین حالت، علم حادث را همان علم شهودی (که در فلسفه از آن به علم حضوری پس از ایجاد تعبیر می‌شود) دانسته‌اند در حالی که این نظر، نمی‌تواند تفسیر آیات مذکور باشد، زیرا همان‌طور که در مرتبه ابتلاء، شهود الهی محقق است، پیش از ابتلاء نیز شهود، محقق است همچنان‌که پس از آن نیز، شهود وجود دارد و مخلوقات در همه حال مشهود حق تعالی هستند. افزون بر آنکه هدف متفکران مسلمان از تاویل و تصرف در ظاهر آیات ناظر به علم حادث، آن بود که «وقوع تغییر و حدوث» در علم الهی را توجیه کنند در حالی که در تاویل علم حادث به علم شهودی، بر این خواسته، تحفظ نشده است، زیرا تمام ممکنات ازلاً و ابداً نزد حق تعالی و حتی مفارقات حاضرند^۱، برای حق تعالی تغییر و تغییری نیست؛ نسبت او با انسان زمان حال، و انسان هزاران سال پیش و انسان هزاران سال آینده یکی است. این امور، برای موجود محدود، گذشته و آینده است و تغییر به شمار می‌رود و نه برای موجودی که محیط بر تمام عوالم نامتناهی است. براین اساس، در علم شهودی الهی پس از ایجاد، تغییری نیست.

۱. حکما متأله بر این باورند که تغییر و تغیرات و حدوث و زوالها مربوط به ادراک موجودات محدود عالم طبیعت است و تمام حوادث نامتناهی عالم طبیعت دفعتاً واحده نزد مفارقات و مجاری فیض موجودند فضلاً از حق تعالی که محیط بر همه عوالم تجلیات است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳۵۴؛ ج ۵: ۴۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵: ۳۴۷).

نتیجه‌گیری

متفکران مسلمان تاکنون تفاسیر متعددی در باب اسناد علم حادث به حق تعالی مطرح کرده‌اند. بر اساس استقراء نگارنده، در مکتب ابن عربی در باب آیات ناظر به علم حادث سه تفسیر ارائه شده که در هیچ‌یک از آنها، بر خلاف سایر تفاسیر، اسناد علم حادث به خداوند، مجاز نیست بلکه در تمام تفاسیر ابن عربی، به رغم عدم اسناد صفاتی چون علم حادث به مقام ذات، صفت نام برده، حقیقتاً صفت حق تعالی است یا بدان سبب که طبق تفسیر نخست، اعیان ثابت، از مراتب خلقی محسوب نمی‌شوند و لامجوعول‌اند، یا بر اساس تفسیر دوم، از آن باب که انسان کامل فانی در حق شده و به عبارت شیخ اکبر تخیل در حق یافته و یا مطابق با تفسیر سوم که اتصاف خداوند به صفات خلقی، از آن جهت است که همه اشیاء شئونات و تطورات حضرت حق‌اند و من حیث الوجود مغایر با او نیستند پس همان‌طور که وجود اولاً برای حق تعالی است، تمام اوصاف آنان نیز اولاً برای اوست. در میان تفاسیر سه‌گانه محی‌الدین، تفسیر نخست و تفسیر دوم و یا تفسیر دوم و سوم را می‌توان به عنوان مراتب مختلف معنای آیات مذکور تلقی کرد. به نظر نگارنده، تفسیر دوم ابن عربی، یعنی اسناد علم حادث به جنبه بشری انسان کامل، یا کمترین محذور را در میان تأویلات و تفاسیر ناظر به این آیات به دنبال دارد و یا فاقد هرگونه محذوری است. افزون بر آنکه شواهد و قراین نقلی نیز آن را تأیید می‌کند.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۸۲) انوارالحقیقه و اطوارالطریقه و اسرارالشریعه، محقق و مصحح سید محسن موسوی تبریزی، قم: نور علی نور.
- ابن ابی‌جمهور، محمدبن زین‌الدین. (۱۴۰۵ق.). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، مصحح مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن‌ترکه، صائبن‌الدین علی. (۱۳۷۸) شرح فصوص‌الحکم (ابن‌ترکه)، محقق و مصحح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- ابن‌طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ق.). إقبال الأعمال (ط- القدیمة)، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- ابن‌عربی، محی‌الدین. (بی‌تا) الفتوحات المکیه، (اربع مجلدات)، بیروت: دارالصادر.
- ----- (۱۴۲۲ق.). تفسیر ابن‌عربی (تأویلات عبدالرزاق)، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- (۱۹۴۶م). **فصوص الحکم**، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳) اشعة اللمعات، مصحح هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.
- (۱۴۲۵ق). **شرح فصوص الحکم (الجامی)**، مصحح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۱۳۷۰) **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، محقق و مصحح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق). **شرح فصوص الحکم (الجندی)**، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱) **هزار و یک کلمه**، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- (۱۳۷۸) **ممد الهمم در شرح فصوص الحکم**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۷۹) **شرح فصوص الحکم (خوارزمی)**، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، مصحح مصطفی حسین احمد، بیروت: دار الکتب العربیه.
- سبزواری، هادی. (۱۳۶۹ - ۱۳۷۹ش) **شرح المنظومه**، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
- سلطانی رنانی، محمد. (۱۳۹۵)، «بررسی دیدگاه شیخ طوسی در تفسیر آیات علم حادث»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال سیزدهم، شماره ۳، صص ۳۹-۶۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۳۶ق). **نهاية الحکمة**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن. (۱۳۸۹ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**، مصحح احمد حبیب عاملی، مقدمه نویس محمد محسن آقا بزرگ تهرانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- قونوی، صدرالدین. (۲۰۱۰م). **مفتاح الغیب (مصباح الأنس)**، محقق و مصحح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵) **شرح فصوص الحکم (القیصری)**، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ق). **اصطلاحات الصوفیه**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.



- گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ملاصدرا. (بی تا) **إيقاظ النائمين**، محقق و مصحح محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۰) **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۶۳ش) **مفاتیح الغیب**، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۹۸۱م). **الحكمة المتعالة فی الاسفار العقلية الاربعة**، بیروت: دار احیاء التراث.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱) **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، مصحح علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیر کبیر.