



Imam Reza (A.S.) International
Foundation for Culture and Arts

Farhange Razavi

Online ISSN: 2345-2560

<https://www.farhangerazavi.ir>



Reviewing a Hadith Attributed to Imam Reza (A.S) on the Denial of Allah's Visibility

Mohammad Hadi Tavakoli¹

1. Assistant Professor, Department of Islamic science, Faculty of Philosophy & Theology, Research Institute of Hawzah and University (RIHU), Qom, Iran: mhtavakoli@rihu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
August 21, 2022

In Revised Form:
October 1, 2022

Accepted:
October 2, 2022

Published Online:
November 5, 2024

Abstract

On the issue of the possibility of seeing God in some authentic hadith books of the Imamiyah, There is a hadith attributed to Imam Reza (p.b.u.h) according to which the association of seeing God with faith in him in this world and the hereafter is considered forbidden. Shiite thinkers have listed this hadith as one of the difficult and ambiguous hadiths and have tried to explain its meaning; But the problems that are noticed in their explanations indicate their inaccuracy. According to the intellectual foundations of the theologians of the time of Imam Reza (p.b.u.h), an innovative solution can be proposed based on the opposition of "obligation to faith" and "occurrence of essential knowledge". And the conflict between "seeing God" and "believing in Him" can be seen as related to the mentioned opposition. According to the intellectual foundations of the theologians of the time of Imam Reza (p.b.u.h), an innovative solution can be proposed based on the opposition of "obligation to faith" and "occurrence of essential knowledge". And the conflict between "seeing God" and "believing in Him" can be seen as related to the mentioned opposition. But this solution is not without problems; therefore, as stated by some thinkers, the attribution of this hadith to the Imam should be negated, at least in the way it appears in the hadith sources; especially, its content is in conflict with some verses of the Qur'an and some hadiths.

Keywords

seeing God, essential knowledge, acquired knowledge, faith, obligation.

Cite this The Author (s): Tavakoli, M. (2024). Recitation of a narration attributed to Imam Reza (a.s.) in the denial of seeing God : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 12, Issue 3, Autumn 2024, Serial Number 47 – (7- 30)- [DOI:10.22034/farzv.2022.357232.1798](https://doi.org/10.22034/farzv.2022.357232.1798)

[Publisher: University of Tehran Press](#)

Introduction

The issue of God's visibility has always been one of the issues of interest to the followers of Abrahamic religions. In the Islamic world, in the first decades after the Hijra, this issue occupied the minds of Muslims. In this regard, many narrations of ahl-ul-bayt (peace be upon him), especially Imam Reza (peace be upon him), have reached us. And all the narrations indicate that it is impossible to see God Almighty through the senses and imagination, but the vision of the heart is possible (cf. Tavakoli, 2016: 69-85). One of the difficult-to-understand narrations attributed to Imam Reza (peace be upon him) regarding the possibility of seeing God is the report of Muhammad bin 'obaid on the writing that the Imam (peace be upon him) wrote in response to his written question about God's vision. Based on the narration of Kulaynī and Ibn bābawayh, and based on the description of most commentators, it can be translated as follows:

Muhammad bin 'obaid says that: I wrote a letter to Abul Hasan al-Reza (peace be upon him). And I asked him about the vision and what the public and private have narrated about it And I asked him to explain this issue to me. (In response to my letter) the Imam wrote in his handwriting:

Everyone agrees on this and no one denies that the knowledge obtained through seeing is a necessary knowledge; So if it is possible to see God with the eyes of the head, the necessary knowledge belongs to God; Now, this necessary knowledge is not outside of these two things: either it is faith or it is not faith; (A) If the knowledge obtained by seeing is faith, then the knowledge that is acquired in the world will not be faith, because this (acquired knowledge) is against it (necessary knowledge) and in this case, there will be no believers in the world. Because none of them have seen God Almighty; (A) If the knowledge obtained by seeing is faith, then the knowledge that is acquired in the world will not be faith, because this (acquired knowledge) is against it (necessary knowledge) and in this case, there will be no believers in the world. had, because none of them have seen God Almighty; (b) And if that knowledge resulting from vision is not faith, in this case (according to the recording of "or disappears"): acquired knowledge is not outside of two forms: Either it will disappear in the resurrection or it will not disappear. (According to the recording of "And it does not fade away"): Acquired knowledge (with the occurrence of vision) will disappear in the Day of Resurrection, while it is not possible to lose it in the Day of Resurrection, (so vision in the Day of Resurrection is also prohibited). This is a proof that God Almighty cannot be seen with the eyes of the head, because the result of (seeing with) the eyes is the same as we stated (Kulaynī, 1986, Vol. 1: 96-97 and also see: Ibn bābawayh, 1978: 109 -110).

Assuming the authenticity of this narration issued by Imam Reza (peace be upon him), an important question that can be asked is, what are the two opposing sides in this narration? And does such a conflict include all possible divisions or not? This narration, due to the special difficulty in its content, has made many thinkers think and each of them in turn have tried to discover the two sides of the contradiction raised in the narration; Some of them have introduced the sides of the conflict as “necessary knowledge” and “acquired knowledge” (MĪRDĀMĀD, 1982: 223), Some others have interpreted the contradiction as the existential opposition of “sensory knowledge” and “rational knowledge” (SHĪRĀZĪ, 1987, Vol. 3: 143-147). Some people have considered “weak knowledge” and “strong knowledge” as two opposite sides (Aṣṭarābādī, 2008: 112-113). And some others have spoken about the contradiction between the propositions that require the acceptance of God’s sensory knowledge and the propositions that follow from God’s intellectual knowledge (cf.: Faiz KĀSHĀNĪ, 1985, Vol. 1: 380-381).

I, in a separate writing, discussed and criticized the explanations of the commentators of this narration (tavakoli, 2023: 12-26) and pointed out that none of those explanations have the ability to solve this narration. Some of them are either correct in terms of content but do not agree with the “appearance of the narrative” or they are not without problems in terms of content. Based on the method of historical analysis of the text, it is possible to present a new solution regarding what the two sides of the conflict are, based on which the possibility of seeing God is negated by focusing on the conflict between “faith” and “seeing God”. Explanation: If the contradiction mentioned in the narration means the opposite of “assignment to acquired knowledge” and “necessary knowledge”, then the meaning of the narration is as follows: Faith, in the sense of knowing God, is a duty commanded by God, in this case, if knowing God through senses is possible and is considered as faith: First of all, such knowledge cannot be a matter of command and obligation in this world, because if it is a result for the slave, the obligation to study it, because it is a command to study, is a futile matter. And attributing such a thing to God is abominable and as a result, it is forbidden. Also, if we assume that it is not existent for the slave and the god have seen the command to believe in the command to seek, in this case there will be no believer in the world, because no one has seen God; therefore, the faith commanded by God is an acquired knowledge. Secondly, it will not be possible to see with the eyes in the Resurrection, which is not the “place of duty”; Because if the believers who knew God in this world with acquired knowledge, see God in the Resurrection, their previous acquired knowledge will be lost. If we assume that acquired knowledge cannot be combined with essential knowledge, and as a result, one lacks faith, then because the deterioration of faith is prevented, then essential

knowledge will not be obtained in the Resurrection. It seems that this interpretation is not acceptable like the interpretations of the predecessors; Because it is neither compatible with the rational rules nor with the religious teachings. And it seems that the failure of the commentators is mainly related to the inaccuracy of the content of the narration. The narration attributed to Imam Reza (peace be upon him) is in conflict with the verses of the Qur'an and other narrations of the Ahl al-Bayt (peace be upon him). And therefore, attributing it to Imam, with this structure, is not acceptable. Especially since it is in conflict with other narrations that have reached us from Imam Reza (peace be upon him). Some Shiite thinkers also believe that the narrator of this narration did not narrate it in the same way as it was or that the copyists took possession of it (Jilani, 1998, Vol. 1: 325), and some others believe that its original was forged and made by the Waqifite. Have known (Astarābādī, 2008: 112; Majzoub Tabrizi, 2008, vol. 2: 126).

In any case, the conflict of the narration with the verses of the Qur'an shows that it cannot be considered as a "best debate" which is based on the facts of the audience and based on the statement of Imam Reza (peace be upon him) in this regard that: if the narrations contradict the Qur'an, they are denied (Ibn bābawayh, 1978: 111), its attribution to Imam Reza (peace be upon him) should be declared rejected, or At least on the basis of other evidences and intellectual contexts of that time as the narrator asked the Imam (peace be upon him) referring to them, it should be reconstructed.

References

- Ibn Bābawayh, Abu Ja'far Muhammad. (1978). *Ketāb Al-Tawhīd*, Qom: Jāme'e Modarresin.
- Kulaynī, Muḥammad Ibn Ya'qūb. (1986). *Al-Kāfi*. Tih-rān: Islamic Library.
- Astarābādī, Muḥammad 'amīn. (2008). *Hāshiyah 'alā Al-Kāfi*. Qom: Dar-Ul-Ḥadith.
- Mirdāmād, Sayyed Moḥammad-Bāqer. (1982). *Hāshiyah 'alā Al-Kāfi*. Tih-rān: Khayyam.
- Shīrāzī, Ṣadr Ad-Dīn Muḥammad. (1987). *Sharḥ Uṣul Al-Kāfi*. Tih-rān: Moassese Muṭāla'āt Wa Tahqiqat Frhangy.
- Tavakoli, Mohammadhadi. (2016). *Imam Reza (Peace Be Upon Him) And The Issue Of Seeing God Almighty*. Qom: Tahghihat Kalami. Vol: 17. Pp: 67-88.
- Tavakoli Mohammadhadi. (2023). *A Critical Review Of The Interpretation Of Commentators On The Narrative Of Muhammad Ibn Ubaid From Imam Reza*

(As) In The Negation Of Allah's Visibility. Journal Of Razavi Culture, 11(42), 9-27. Doi: 10.22034/Farzv.2022.345996.1771

Fayḍ Kāshānī, Muḥsin . 1985. Al- Wafi. Isfahan: Library Of Imam Ali (P.B.U.H).
Jilani, Rafiuddin. 1998. Al-Dharī' a Ilā Hafiz-Al-Shariah. Qom: Dar-UI-Ḥadith.
Majzoub Tabrizi. Mohammad. 2008. Al-Hadaya. Qom: Dar-UI-Ḥadith.



بازخوانی روایتی منسوب به امام رضا (علیه السلام) در نفی رؤیت پذیری خداوند

محمدهادی توکلی^۱

mhtavakoli@rihu.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	در مسئله امکان رؤیت پذیری خداوند در برخی کتب روایی معتبر امامیه، روایتی به امام رضا (علیه السلام) منسوب است که بر اساس آن، اجتماع رؤیت خداوند با ایمان به او در دنیا و آخرت، امری ممتنع تلقی شده است. اندیشمندان شیعی این روایت را از روایات صعب و غامض برشمرده و در تبیین معنای آن کوشیده اند؛ اما اشکالاتی که متوجه تبیین های ایشان می شود، غیر قابل قبول بودن آن ها را آشکار می سازد. در این میان، هر چند می توان با توجه به مبانی فکری متکلمان روزگار امام رضا (علیه السلام) راه حل بدیعی را بر اساس تقابل «تکلیف به ایمان» و «وقوع معرفت ضروری» مطرح کرد و اجتماع ناپذیری «رؤیت خداوند» با «ایمان به او» را مربوط به تقابل یاد شده دانست، اما این راه حل نیز خالی از اشکال نیست؛ از این رو، همان طور که عده ای بیان کرده اند، باید صدور این روایت را حداقل به شکلی که در منابع روایی آمده است، نفی کرد؛ به خصوص آنکه محتوای آن با برخی آیات قرآن و نیز بعضی روایت ها در تعارض است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه ها	رؤیت خدا، علم ضروری، علم اکتسابی، ایمان، تکلیف.

استاد: توکلی، محمدهادی؛ (۱۴۰۳). بازخوانی روایتی منسوب به امام رضا (علیه السلام) در نفی رؤیت پذیری خداوند: فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۲، شماره ۳، پاییز، شماره پیاپی ۴۷ - (۷-۳۰).

[DOI:10.22034/farzv.2022.357232.1798](https://doi.org/10.22034/farzv.2022.357232.1798)

ناشر: بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

۱. مقدمه

مسئله رؤیت‌پذیری خداوند همواره از مسائل اساسی و مورد توجه پیروان ادیان ابراهیمی بوده است. در جهان اسلام، در نخستین دهه‌های پس از هجرت، این مسئله ذهن مسلمانان را به خود معطوف کرده بود. در این باره، روایات بسیاری از عترت طاهره (علیهم‌السلام) به خصوص امام رضا (علیه‌السلام) به دست ما رسیده و مجموع روایات، حاکی است رؤیت خداوند به گونه‌های متعددی قابل تصور است که در این میان، رؤیت‌پذیری حسی، خیالی و وهمی از انحاء ممتنع آن به شمار می‌رود و در مقابل، رؤیت‌پذیری قلبی صورت صحیحی از رؤیت‌پذیری خداوند محسوب می‌شود (ر.ک: توکلی، ۱۳۹۶: ۶۹-۸۵).

یکی از روایات دشواری که در مسئله امکان رؤیت‌پذیری خداوند به امام رضا (علیه‌السلام) منسوب است، گزارش محمد بن عبید از نوشتاری است که امام در پاسخ به پرسش مکتوب او درباره رؤیت‌پذیری خداوند نگاشته‌اند. این پرسش و پاسخ بر اساس آنچه در «اصول کافی» ضبط شده که با نقل شیخ صدوق از آن در «التوحید» اختلاف بسیار اندکی از جهت الفاظ دارد، بر اساس شرح اکثر شارحان، چنین قابل ترجمه است:

محمد بن عبید گوید که برای ابوالحسن الرضا (علیه‌السلام) نامه‌ای نگاشتم و از او در خصوص رؤیت و آنچه که عامه و خاصه در خصوص آن روایت کرده‌اند، پرسش نمودم و از او درخواست کردم که این مسئله را برای من شرح دهد. (در پاسخ به نامه من) امام با خط خویش چنین نگاشت:

همگان بر این امر متفق‌اند و هیچ‌کس منکر این امر نیست که معرفتی که از طریق رؤیت حاصل می‌گردد، معرفتی ضروری است؛ پس اگر رؤیت خداوند با چشم سر ممکن باشد، معرفت ضروری به خداوند تعلق پیدا می‌شود؛ حال، این معرفت ضروری خارج از این دو امر نیست: یا ایمان است و یا آنکه ایمان نیست؛ (الف) اگر معرفت حاصل از رؤیت ایمان باشد، پس معرفتی که در منزلگاه دنیا به نحو اکتسابی تحصیل می‌شود، ایمان نخواهد بود، چراکه این (معرفت اکتسابی) ضد آن (معرفت ضروری) است و در این صورت، در دنیا هیچ مؤمنی وجود نخواهد داشت، چراکه هیچ‌یک از ایشان خداوند عزّ ذکره را ندیده‌اند؛ (ب) و اگر آن معرفت حاصل از رؤیت ایمان نباشد، در این صورت، (بر اساس ضبط «أو لاتنزل»^۱): معرفت اکتسابی خارج از دو حال نیست: یا در معاد زائل می‌گردد و یا آنکه زائل نخواهد شد. (بر اساس ضبط «و لاتنزل»): معرفت اکتسابی (با حصول رؤیت) در آخرت زائل می‌شود، حال آنکه امکان زوال آن در آخرت نیست، (پس رؤیت در آخرت نیز ممتنع است).

۱. در کتاب التوحید، تنها «او» ذکر شده است و از این رو، علامه مجلسی «و» را متعین دانسته است. ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۵۷؛ همان، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۳۲.

این دلیلی است بر اینکه خداوند عزوجل با چشم سر دیده نمی‌شود، چراکه نتیجه (دیدن با) چشم همان است که آن را بیان نمودیم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۹۶-۹۷ و نیز ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۹-۱۱۰).

پرسش مهمی که با فرض صحت صدور این روایت از جانب امام رضا (علیه السلام) قابل طرح است، آن است که دو طرف تضاد در این روایت چیست؟ و آیا چنین تضادی تمامی شقوق قابل طرح را دربر دارد یا خیر؟ این روایت، به سبب دشواری خاصی که در محتوایش دارد، اندیشمندان متعددی را به تأمل واداشته است و هر یک به نوبه خود در کشف دو طرف تضاد مطرح شده در روایت، کوشش کرده‌اند؛ برخی از ایشان طرفین تضاد را «معرفت ضروری» و «معرفت اکتسابی» معرفی کرده‌اند (میرداماد، ۱۴۰۳ق: ۲۲۳)، برخی دیگر طرفین تضاد را به تخالف وجودی «معرفت حسی» و «معرفت عقلی» تفسیر کرده‌اند (ملا صدرا، ۱۳۶۶، ج: ۳، ۱۴۳-۱۴۷)، عده‌ای «معرفت ضعیف» و «معرفت قوی» را دو طرف تضاد دانسته‌اند (استرآبادی، ۱۴۳۰ق: ۱۱۲-۱۱۳) و عده‌ای دیگر از تضاد میان گزاره‌هایی که لازمه پذیرش معرفت‌پذیری حسی خداوند و گزاره‌هایی که مترتب بر معرفت عقلی خداوند هستند، سخن گفته‌اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج: ۱، ۳۸۰-۳۸۱؛ نائینی، ۱۴۳۰ق: ۳۲۶-۳۲۷). نگارنده، در نوشتاری جداگانه، به تقریر و نقد تبیین‌های شارحان این روایت پرداخته (توکلی، ۱۴۰۲: ۱۲-۲۶) و اشاره کرده که هیچ‌یک از آن تبیین‌ها توانایی حل این روایت را ندارد،^۱ برخی از آن‌ها یا به لحاظ محتوایی صحیح‌اند اما با ظاهر روایت موافقت ندارند یا آنکه به لحاظ محتوایی نیز خالی از اشکال نیستند. در این نوشتار، با روش تحلیل تاریخی متن^۲، راه حل جدیدی در خصوص چیستی دو طرف تضاد^۳ ارائه می‌گردد و پس از آن این راه حل بر اساس احکام عقلی و آموزه‌های نقل مورد سنجش قرار می‌گیرد. علاوه بر این، به روش استنادی، راوی روایت، یعنی محمد بن عبید، از حیث وثاقت مورد تأمل قرار خواهد گرفت.

۲. تحلیل روایت با محوریت تضاد تکلیف به معرفت اکتسابی با تحقق معرفت ضروری

آنچه در روایت منسوب به امام رضا (علیه السلام) بیان شده، صرفاً استدلال مبتنی بر مسلمات دینی

۱. علامه مجلسی و قاضی سعید قمی، هر دو، راه‌های مطرح شده تا روزگار خود را در حل روایت سقیم می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴، ۵۶؛ همان، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۳۳۱؛ قمی، ۱۴۱۵ق، ج: ۲، ۲۸۳).
 ۲. علامه مجلسی اشاره کرده است که شاید امام (علیه السلام) این روایت را بر پایه اموری که نزد معتقدان به روایت‌پذیری خداوند آن روزگار مسلم تلقی می‌شدند، بیان کرده است تا آن‌ها را بنا بر آنچه به آن ملزم بودند، مجاب نماید، چنان‌که روایات بسیاری از ائمه (علیهم السلام) از روی همین جهت صادر گشته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴، ۵۹؛ همان، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۳۳۴).
 ۳. نگارنده پیشتر در مقاله‌ای اشاره کرده که ممکن است این روایت در بستری طرح شده باشد که عده‌ای روایت خداوند را همان ایمان مطلوب می‌دانستند و بر همین اساس، معتقد بودند که در آخرت به سبب روایت همگانی، همگان دارای ایمان مطلوب می‌شوند (توکلی، ۱۳۹۶: ۷۵-۷۷)، اما روشن است که چنین تحلیلی از روایت با ظاهر آن سازگار نیست.

است، نه استدلال عقلی صرف که توقفی بر هست و نیست‌ها یا باید و نبایدهایی که در نقل مطرح شده‌اند، نداشته باشد؛^۱ چراکه در روایت، از ضرورت ایمان به خداوند سخن گفته شده است و بر پایه و جوب ایمان، بیان می‌شود که ایمان از سنخ معرفتی است که با رؤیت قابل جمع نیست. بر همین اساس، رؤیت‌پذیری خداوند انکار شده است؛ از این‌رو، ممکن است که به بیان ذیل، بتوانیم برای طرفین تضاد، متعلق دیگری بیابیم.

از اوایل قرن سوم هجری به بعد و به احتمال اواخر قرن دوم، مسئله تمایز معرفت ضروری و معرفت اکتسابی و امکان جمع آن دو مورد توجه متکلمان قرار گرفته است؛ طبق گزارش ابوالقاسم بلخی (کعبی) (۳۱۹ق)، ابوالهذیل (م ۲۲۶ق) و اسکافی (م ۲۴۰ق) این دو سنخ از شناخت را حتی در خصوص شناخت خداوند قابل جمع می‌دانستند^۲ و برخی دیگر در امکان جمع این دو، قیدهایی را مطرح می‌کردند (بلخی، ۱۴۳۹ق: ۴۲۳؛ مانکدیم، ۱۴۲۲ق: ۲۵). به گفته ابورشید نیشابوری (م ۴۱۵ق)، بسیاری^۳ از مشایخ معتزله بر این عقیده بودند که «جایز است که هر آنچه با استدلال شناخته می‌شود، به‌نحو ضروری نیز مورد شناخت قرار گیرد و رواست که برخی از اموری که به‌صورت ضروری دانسته می‌شوند، به‌نحو استدلالی نیز دانسته شوند» (نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۳۰). جمع‌ناپذیری علم ضروری و علم اکتسابی در خصوص خداوند، در نظر متکلمان

۱. نگارنده پیشتر از روی خطا این دلیل را دلیلی عقلی برشمرده است (توکلی، ۱۳۹۶: ۷۵-۷۷ و نیز ر.ک: قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۲۸۵).
 ۲. گفته شده است که ابوالهذیل معرفت‌های حسی را معرفتی اکتسابی می‌دانست (بلخی، ۱۴۳۹ق: ۴۱۵؛ بغدادی، اصول الایمان: ۳۲). همچنین در خصوص رأی ابوالهذیل این نکته حائز اهمیت است که به نظر می‌رسد گزارش بغدادی (م ۴۲۹ق) در انتساب دادن «معرفت اضطراری همگانی به خداوند» به ابوالهذیل (ر.ک: بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲؛ ۱۴۰۸ق: ۱۱۱) که ظاهراً سند آقای فان اس در انتساب نظریه مذکور به ابوالهذیل شده است (ر.ک: فان اس، ۱۳۶۷: ۱۷۶-۱۷۹) و برخی دیگر نیز در این خصوص با او همسو شده‌اند (امیرخانی، ۱۳۹۶: ۱۸۴-۱۸۶) قابل پذیرش نیست، چراکه طبق گزارش ابن الملاحمی معتزلی، ابوالهذیل درخواست رؤیت خداوند از سوی حضرت موسی (علیه السلام) را به درخواست علم ضروری تأویل کرده است (خوارزمی، ۱۳۹۱: ۵۳۱-۵۳۲) و مسلماً در راه‌یابی به عقاید معتزلیان، بررسی آثار ایشان بر آنچه اشاعره که بغدادی نیز از زمره ایشان است در خصوص عقاید معتزله گزارش کرده‌اند، اولویت دارد. اگر ابوالهذیل معرفت خداوند را ضروری می‌دانست، حداقل در آثار قاضی عبدالجبار و دیگران ذکر می‌شد که اثری در این خصوص وجود ندارد، اما بزرگ‌ترین سند نگارنده در نفی این انتساب، گفتار بلخی (م ۳۱۹ق) در «المقالات» است. او که یک قرن مقدم بر بغدادی بوده، نظر ابوالهذیل را به نقل از ابومحمد، جعفر بن مبشر معتزلی (م ۲۳۴ق) چنین تقریر کرده است: «المعارف معرفتان: فاولهما باضطرار، و هی معرفة العلم و الدلیل الیذی یدعو الی معرفة الصانع اهل العقول، فهذه المعرفة وحدها اضطرار. و (ثانیهما) ما حدث بعدها علم بغائب علم بالقیاس دل علیه شاهد ادرك بالحواس، فذلک علم باختيار و اکتساب (الخ)» (بلخی، ۱۴۳۹ق: ۴۱۶) تفاوت بیان ابوالهذیل که صریحاً تنها و فقط معرفت نشانه‌های دال بر خداوند را ضروری می‌داند با آنچه بغدادی در عبارت ذیل بیان کرده، تفاوت بسیاری دارد: «المعارف ضربان: أحدهما باضطرار و هو معرفة الله عز و جل و معرفة الدلیل الداعی الی معرفته و ما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القیاس فهو علم اختیار و اکتساب» (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۱). به نظر می‌رسد سند بغدادی در این خصوص همان المقالات بلخی باشد. چنان‌که بارها به آن اشاره کرده است (به‌عنوان نمونه ر.ک: همان، ۱۴۰۸ق: ۵۵، ۹۴، ۱۳۸).

۳. نیشابوری، بلخی را از میان ایشان خارج ساخته و بیان کرده که او به‌طور کلی دو سنخ شناخت اکتسابی و ضروری را قابل جمع نمی‌دانسته است (نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۳۰؛ مانکدیم، ۱۴۲۲ق: ۲۸-۲۹) حال آنکه نظریه بلخی در خصوص امکان علم ضروری به خداوند، حداقل در آخرت، با بیان نیشابوری سازگار نیست و همچنین بلخی در کتاب المقالات به نقل نظریات دیگران در خصوص امکان جمع این دو سنخ شناخت اکتفا کرده و نظری را از جانب خود مطرح نکرده است.

معتزلی، از روی تعارض این دو سنخ از معرفت با یکدیگر نیست، بلکه به جهت امری خارج از آن دو است که عبارت است از تکلیف به شناخت حق تعالی که در نظر ایشان با شناخت ضروری به خداوند در دنیا سازگار نیست (همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴: ۹۲-۹۳؛ نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۳۱-۳۳۲).

۲-۱. تبیین روایت از طریق تضاد «تکلیف به معرفت» و «حصول معرفت به نحو ضروری»

مسئله تکلیف به معرفت اکتسابی خداوند که بخشی از آثار متکلمان را به خود اختصاص داده است، تکلیف عقلی در مقابل تکلیف سمعی مانند نماز و روزه برشمرده می‌شود. هرچند در خصوص اینکه وجوب تکلیف عقلی را عقل به خودی خود می‌یابد یا آنکه باید شرع از وجوب این تکالیف پرده بردارد، اختلاف وجود دارد؛ اما وجوب معرفت خداوند به عنوان مهم‌ترین تکلیف عقلی مورد پذیرش اکثر متکلمان بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۴۱؛ همدانی، ۱۹۶۲، ج ۱۲: ۳-۵۳۳؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۴-۱۸۵؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۱۵۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۲۶۲-۲۷۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱: ۲۵۱-۲۷۵). بر اساس چنین دیدگاهی، آن‌ها مسئله امکان جمع معرفت ضروری و معرفت اکتسابی در خصوص خداوند را مورد توجه قرار دادند و بسیاری از ایشان بر این باور بودند که تکلیف به معرفت بدین معناست که معرفت خداوند باید به صورت معرفت اکتسابی باشد، نه ضروری؛ چراکه حصول علم ضروری که به سبب آن ایمان ضرورتاً حاصل می‌شود با تکلیف به معرفت اکتسابی، به لحاظ عقلی^۱ ناسازگار است؛ زیرا نقض غرض و با حکمت خداوند ناسازگار است. البته این به معنای ناسازگاری این دو گونه معرفت، به خودی خودشان و بدون لحاظ غیر نیست (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴: ۹۲-۹۳، ۱۶۵، ج ۶: ۱۷۰، ج ۱۲: ۵۱۲-۵۱۳؛ مانکدیم، ۱۴۲۲ق: ۲۴-۳۰؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۳۱۰؛ ۱۴۱۱ق: ۱۰۵-۱۴۳، ۱۷۹-۱۸۱؛ و نیز ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۵۲۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱: ۱۲۰، ۲۳۰-۲۳۲، ۲۴۴). باید توجه داشت که این ناسازگاری تنها به موطن دنیا که تکلیف منحصر به آنجاست اختصاص دارد و از این رو، در حال احتضار و آخرت که دیگر تکلیفی نیست، معرفت ضروری برای همگان محقق می‌گردد (همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴: ۲۳۲، ج ۶: ۱۷۲، ج ۱۱: ۱۳۷؛ مانکدیم، ۱۴۲۲ق: ۲۵، ۱۸۱-۱۸۲؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۲۴-۵۲۶؛ همان، ۱۹۹۸، ج ۲: ۹۸، ۲۷۱؛ همان، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۳۳-۱۴۳؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۸: ۳۰۰، ج ۹: ۳۶۶). در مقابل کسانی که از لزوم معرفت اکتسابی خداوند سخن گفتند، با متکلمانی معروف به «اصحاب المعارف» مواجه‌ایم که با ادعای تحقق معرفت ضروری به حق تعالی، به طور کلی تکلیف به اکتساب معرفت را مردود

۱. برخی همچون جبایی در کتاب «الاسماء و الصفات» خود، دلیل این ناسازگاری را نه عقلی و بلکه سمعی تلقی کردند. به این معنا که بر اساس ادله نقلی حکم می‌شود که تکلیف به معرفت با حصول ضروری معرفت ناسازگار است (همدانی، ۱۹۶۲، ج ۱۲: ۵۱۲).

می‌دانستند.^۱

حال ببینیم که آیا با این زمینه فکری موجود در روزگار امام رضا (علیه السلام) می‌توان روایت را حل کرد یا آنکه باید چاره‌ای دیگر برای آن اندیشید؟

اگر تضادی که در روایت از آن سخن گفته شده است، به معنای ضدیت «تکلیف به معرفت اکتسابی» با «معرفت ضروری» باشد، روایت این گونه معنی می‌شود: ایمان به معنای شناخت خداوند مورد امر و تکلیف الهی است، در این صورت، اگر شناخت خداوند از طریق حسی ممکن باشد و به‌عنوان ایمان تلقی شود:

اولاً، چنین شناختی نمی‌تواند در دنیا مورد امر و تکلیف باشد، چراکه اگر برای عبد حاصل است، تکلیف به تحصیل آن، به‌سبب آنکه امر به تحصیل حاصل است، امری عبث است و نسبت دادن چنین امری به خداوند قبیح بوده و در نتیجه، ممتنع است. همچنین اگر فرض کنیم برای عبد حاصل نیست و شارع در امر به ایمان، امر به طلب رؤیت کرده است، در این صورت هیچ مؤمنی در دنیا وجود نخواهد داشت، چراکه هیچ کس خداوند را ندیده است؛ پس ایمان مورد امر شارع، معرفت اکتسابی است.

در ثانی، رؤیت بصری در آخرت که دار تکلیف نیست نیز محقق نخواهد بود؛ چراکه اگر مؤمنانی که در دنیا خداوند را با معرفت اکتسابی شناختند، خداوند را در آخرت مشاهده کنند، معرفت اکتسابی پیشین‌شان زائل می‌گردد. اگر فرض کنیم که معرفت اکتسابی با معرفت ضروری قابل جمع نیست و در نتیجه، ایمان زائل می‌شود، پس بدان جهت که زوال ایمان ممتنع است، معرفت ضروری در آخرت نیز حاصل نمی‌گردد.^۲

۱. در خصوص ایشان ر.ک: امیرخانی، ۱۳۹۶: ۱۹۳-۲۰۲

باید توجه داشت که میان اصحاب معارف و بسیاری از متکلمان کوفی از امامیه که بر اساس روایات اهل بیت (علیهم السلام) ایجاد معرفت را نه از طریق تولد و نظر و بلکه به افاضه الهی و عدم دخالت اراده انسان در اصل معرفت مربوط می‌ساختند و اکتساب را صرفاً علتی اعدادی جهت افاضه علم می‌دانستند، تفاوت نهاد(بلخی، ۱۴۳۹ق: ۴۱۲-۴۱۳، و نیز ر.ک: امیرخانی، ۱۳۹۶: ۱۱۶-۱۱۸ قس؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۱: ۲۴۱-۲۴۸)، به‌خصوص اینکه معمول اصحاب معارف به تکلیف به اکتساب باور نداشتند، اما دسته دوم از امامیه، انسان را به اکتساب معادات مکلف می‌دانند.

۲. ممکن است کسی ادعا کند که بر اساس نسخه «او لاتزول» در روایت، سخنی از عدم اجتماع معرفت ضروری و معرفت اکتسابی نیست و امام (علیه السلام) آن را مسکوت گذارده است. در پاسخ می‌توان گفت که چنین برداشتی با روح روایت ناسازگار است و بر اساس نسخه «او لاتزول» معنا این چنین می‌شود که یا ایمان زائل می‌شود که در این صورت باید هیچ مومنی در آخرت نباشد و چنین امری صحیح نیست، و یا آنکه زائل نمی‌شود، چنان‌که وجود مؤمنین در آخرت دلالت بر عدم زوال دارد؛ پس معرفت ضروری برای آن‌ها حاصل نمی‌شود.

۲-۲. نقد و بررسی

۲-۲-۱. نقد اول: امکان وقوع معرفت ضروری در عین تکلیف به معرفت اکتسابی

تحلیل روایت از طریق تضاد تکلیف به ایمان با حصول معرفت ضروری در دنیا، تنها در صورتی موجه است که عدم وقوع معرفت ضروری در دنیا محرز باشد، حال آنکه به لحاظ عقلی جمع این دو ممکن است (توکلی، ۱۴۰۲: ۱۳-۱۴) و در ادامه بیان خواهیم کرد که نصوص دینی نیز بر امکان و بلکه بر وقوع چنین معرفتی به خداوند دلالت دارند.

در خصوص آنچه متکلمان در خصوص تنافی تکلیف به معرفت با حصول معرفت ضروری بیان کرده‌اند، می‌توان گفت که حکم به مطلق اجتماع‌ناپذیری تکلیف به ایمان با حصول معرفت ضروری نه از احکام عقلی است و نه دلیل نقلی قطعی و معتبری بر آن دلالت می‌کند؛ در یک ساختار درون‌دینی، عقل درک می‌کند که اگر کسی معرفت ضروری آشکاری^۱ به خداوند داشت، امر کردن او به معرفت اکتسابی معقول نیست و اگر کسی به خداوند معرفت ضروری نداشت و خداوند او را به معرفت اکتسابی به خود امر کرده بود، روا نیست که خداوند خلاف امر خود، او را بدون تکلف و زحمت و از طریق معرفت ضروری، به خویش (خداوند متعال) آگاه کند.

اگر بپذیریم که مکلفان فاقد معرفت ضروری روشنی به خداوند و مأمور به کسب معرفت هستند^۲، می‌توان پذیرفت که خداوند برای کسی که معرفت اکتسابی تحصیل کرده، خود را به‌نحو ضروری بشناساند، چنان‌که از ترتب «عین‌الیقین» بر «علم‌الیقین» در سوره تکوین، در خصوص معارف مربوط به معاد، می‌توان این امر را استنباط کرد و به دیگر معارف تعمیم داد. بر این اساس، می‌توان گفت که حضرت موسی (علیه السلام) در طلب رؤیت خداوند و حضرت ابراهیم (علیه السلام) در طلب کیفیت احیای اموات، هر دو، پس از آنکه دارای علم اکتسابی یقینی بودند، علم ضروری^۳ را طلب نمودند^۴ و چنین عنایتی از جانب خداوند هیچ استبعادی ندارد، به‌خصوص برای کسانی که

۱. قید «آشکار» از این جهت است که ممکن است ادعا شود شناخت خداوند برای همگان حاصل است، اما به شناخت خود، آگاه نیستند یا التفات ندارند و از این‌رو ممکن است، «امر» به آگاهی ثانوی یا التفات متوجه شود.

۲. به نظر می‌رسد که در شریعت امر به ایمان شده است نه امر به معرفت اکتسابی، چنان‌که از روایاتی که از آن‌ها عدم تکلیف به معرفت و بلکه تکلیف به ایمان برمی‌آید و بلکه از روایات دال بر بهره‌مندی مردم از معرفت فطری (در خصوص این روایات ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج: ۱، ۳۶۴، ۵۵۱-۵۵۸؛ حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ج: ۱، ۶۴-۷۴؛ خراسانی، ۱۴۱۶ق: ۳۹-۴۵ و نیز ر.ک: امیرخانی، ۱۳۹۶: ۶۲-۸۹) این معنا قابل استفاده است. هرچند ممکن است گفته شود معرفت فطری با تکلیف به معرفت اکتسابی قابل جمع و بلکه ضروری الجمع است و نسبت دادن افاضه معرفت به خداوند، دلیل بر عدم تکلیف به تحصیل معادافاضه آن، همچون تعقل و عبادت، نیست (اشعری، ۱۴۳۰ق: ۵۲ (قول هشام بن حکم)).

۳. علم ضروری، در اینجا عنوانی اعم از «معرفت شهودی» و «علم حصولی ضروری» است.

۴. به همین سبب است که می‌بینیم متکلمان در خصوص درخواست حضرت ابراهیم (علیه السلام) در خصوص کیفیت احیای اموات و نیز در خصوص درخواست رؤیت حضرت موسی (علیه السلام) به تکلفات بسیار دچار شده‌اند. ر.ک: سید مرتضی، ۱۲۵۰ق: ۲۹-۳۱، ۷۸؛ همدانی، ۱۹۶۲، ج: ۴، ۲۱۸ و نیز توکلی، ۱۴۰۰: ۱۹۹-۲۰۰، ۲۰۷.

زحمت معرفت اکتسابی را متقبل شده‌اند و پس از آن از طریق ریاضات و عبادات که زحمتی فراتر از زحمتی است^۱ که متکلمان آن را برای مکلف در کسب معرفت ضروری قلمداد می‌کردند، سعی در نیل به معرفتی فراتر از معرفت اکتسابی حاصل از تفکر و تعقل می‌کنند، و بلکه می‌توان مدعی شد که ممکن است خداوند برای کسی که به زحمت و تکلف کسب معرفت تن در داده، اما به مطلوب نرسیده، در صورت وجود شرایط، خود را به‌نحو ضروری بشناساند.^۲

۲-۲-۲. نقد دوم: عدم تحفظ بر ظاهر روایت در خصوص امکان معرفت ضروری در آخرت

بر اساس ظاهر روایت، اجتماع «معرفت ضروری» و «معرفت اکتسابی» در آخرت مورد انکار قرار گرفته و روی سخن به‌گونه‌ای است که حصول معرفت ضروری در آخرت منتفی شمرده شده است. این امر دال بر آن است که در ابتدای روایت، سخن از اجتماع‌ناپذیری «تکلیف به معرفت» و «حصول معرفت ضروری» نیست، بلکه از تضاد معرفت ضروری و معرفت اکتسابی سخن گفته شده است.

البته ذکر این نکته خالی از فایده نیست که در بخش ابتدایی روایت، تعبیر «وقعت المعرفة ضرورة» وجود دارد که می‌تواند به این معنا باشد که با فعل دیدن، معرفت ضرورتاً حاصل می‌شود و پس از فعل رؤیت، دیگر اراده انسان نقشی در حصول معرفت به امر مرئی ندارد. البته همین مطلب در خصوص اکتساب نیز محقق است و با شکل‌گیری قیاس، نتیجه برای انسان ضرورتاً حاصل می‌شود و اراده انسان نقشی در حصول معرفت ندارد. اما با توجه به اینکه در روایت، میان معرفت حاصل از رؤیت و معرفت حاصل از اکتساب تفاوت گذارده شده، معلوم می‌شود که مقصود از «وقوع ضروری»، نفی اراده انسان در ایجاد شدن معرفت نیست، بلکه نفی اکتساب و تعقل است. به تعبیر دیگر، تقسیم علم به ضروری و نظری مراد است.

۲-۳. بررسی روایت از حیث تطابق با قرآن و دیگر روایات

بر اساس آنچه مطرح شد، روشن شد که راه حل پیشنهاد شده همچون دیگر راه‌هایی که پیشینیان مطرح کرده‌اند، در حل و فصل روایت مورد بحث به‌نحوی که ظاهر روایت حفظ شود

۱. ممکن است بتوان به آیاتی همچون «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (الحجر، ۹۹) و نیز «وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (العنکبوت، ۶۹) در این زمینه استدلال کرد.

۲. در این جواب سعی شده تا پاسخ قابل‌پذیرشی برای متکلمانی که به وجوب زحمت در تحصیل معرفت باورمندند، ارائه شود، اما باید توجه داشت که در برخی روایات‌ها اساساً تکلیف به معرفت منتفی اعلام شده است، بدین بیان که بر خداوند است که خود را به بنده بشناساند و بر بنده است که در صورت حصول چنین شناختی، آن را تصدیق و بدان اقرار کند (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۶۴-۶۶) و البته بررسی این روایات مجال دیگری را می‌طلبد.

کارآمد نیست؛ همان طور که روشن شد، ظاهر روایت بر دو رکن اصلی مبتنی است: «انحصار ایمان به معرفت اکتسابی» و «جمع‌ناپذیری معرفت ضروری با ایمان» و رکن دوم با ابتنا بر اینکه عده‌ای در دنیا و آخرت، با عنوان مؤمن موجودند، مستلزم «نفی معرفت ضروری به خداوند در دنیا» و «نفی معرفت ضروری به خداوند در آخرت» است. حال ببینیم که آیا «نفی معرفت ضروری به خداوند در دنیا و آخرت» و «انحصار ایمان به معرفت اکتسابی»، با آیات قرآن و دیگر روایات اهل بیت (علیهم السلام) سازگار است یا خیر؟

۲-۳-۱. جمع‌ناپذیری معرفت ضروری با ایمان در دنیا در عرضه به قرآن و دیگر روایات

اگر ایمان همان معرفت اکتسابی باشد و یا معرفت اکتسابی جزء مقوم آن باشد، اجتماع آن از این حیث با معرفت ضروری منع عقلی ندارد (توکلی، ۱۴۰۲: ۱۳-۱۴) از سوی دیگر، پیشتر اشاره شد که اجتماع ایمان از حیث مورد تکلیف بودن با وقوع علم ضروری با حفظ مبانی کلامی متکلمان امکان‌پذیر است. اکنون نوبت آن رسیده است که امکان جمع‌پذیری ایمان و معرفت ضروری را به قرآن عرضه کنیم و آن را با دیگر روایات بسنجیم:^۱

آیه «ما کذب الفؤاد ما رأی» (النجم، ۱۱) که از وقوع رؤیت قلبی خداوند برای نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) در دنیا حکایت دارد و نیز روایات متعدد دال بر امکان رؤیت قلبی خداوند در دنیا، بر امکان معرفت ضروری به معانی غیراکتسابی دلالت دارد که می‌توان آن را اعم از علم حضوری (شهود قلبی) و علم حصولی لحاظ کرد. همچنین مسئله در خواست رؤیت کیفیت احیای اموات توسط برخی انبیا، ارائه ملکوت آسمان‌ها و زمین به حضرت ابراهیم (علیه السلام) به منظور ایجاد یقین برای او، در خواست رؤیت خداوند از سوی حضرت موسی (علیه السلام) و نیز امکان رؤیت جحیم در دنیا که در آیات قرآن بیان شده‌اند، از جمله مواردی است^۲ که می‌توان آنها را دال بر امکان معرفت ضروری به اموری دانست که از نظر برخی متکلمان، هم معرفت اکتسابی آن‌ها لازم و هم وقوع معرفت ضروری به آنها در دنیا به دلیل ضدیت با تکلیف به آن‌ها مطلقاً ممتنع است. البته اطلاق این امتناع، پیشتر مورد مناقشه قرار گرفت. گویا به دلیل همین آیات یا روایات باشد که برخی متکلمان معتزلی از امکان معرفت ضروری به خداوند برای برخی مکلفان، همچون انبیا و اولیا و صالحان در عین مکلف بودن‌شان، سخن گفته‌اند (مانکدیم، ۱۴۲۲ق: ۲۵)؛ اما اینکه برخی محققان گویا با لحاظ آیات و روایات دال بر امکان وقوع معرفت ضروری برای اولیاءالله، ایشان

۱. قابل ذکر است که معرفت فطری و همگانی مذکور در قرآن و روایات که معرفتی غیراکتسابی است را داخل بحث نمی‌کنیم، چراکه ممکن است ادعا شود، معرفت فطری در تضاد با ایمان و لزوم اکتساب نیست (پاورقی ۲ صفحه ۱۷).
 ۲. در خصوص این آیات و دلالت آن‌ها بر معرفت شهودی رک: توکلی، شیروانی، ۱۳۹۳: ۱۰۵-۱۲۲.

را از مدلول روایت مورد بحث خارج دانسته‌اند (شعرانی، ۱۳۸۸، ق، ۳: ۲۲۴) قابل پذیرش نیست، چراکه خلاف ظاهر روایت است.

۲-۳-۲. بررسی جمع‌ناپذیری معرفت‌ضروری با ایمان در آخرت در عرضه به قرآن

اگر ایمان، معرفت اکتسابی باشد و در ضدیت با معرفت ضروری قرار داشته باشد، به‌طور کلی حصول معرفت ضروری در آخرت، حتی برای مؤمنان، ممتنع خواهد بود، حال آنکه بر اساس آیات قرآن، همگان در موطن آخرت به حق تعالی معرفت ضروری پیدا می‌کنند؛ آیاتی همچون «يَوْمَئِذٍ يُؤْفِيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (النور، ۲۵)؛ «وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ نَسِيحًا فَفَلَّنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (قصص، ۷۵)، «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق، ۲۲)؛ «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (الانشقاق، ۶)، «وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْغَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» (السجدة، ۱۲)، «وَلَوْ تَرَى إِذُ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبَّنَا قَالِ فُذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (الانعام، ۳۰) بر این امر گواهی می‌دهند (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱: ۸۸-۸۹؛ ج ۲: ۹۸، ۲۷۱؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۱۱۴؛ ج ۷: ۴۲۳؛ ج ۸: ۱۷۴؛ ج ۹: ۳۶۶) و حصول این معرفت، با «مؤمن» یا «کافر» بودن انسان‌ها در تعارض نیست (توکلی، ۱۴۰۱: ۹۰-۹۲) و پیشتر اشاره شد که متکلمانی که حصول معرفت ضروری در دنیا در ممتنع می‌دانستند، به وقوع آن در آخرت اذعان داشتند.

۲-۳-۳. بررسی انحصار ایمان به معرفت اکتسابی در عرضه به قرآن

برشمردن ایمان، به‌عنوان گونه‌ای از «معرفت محض» خالی از مناقشه نیست، چراکه ایمان ترکیبی از معرفت و اراده است که با اقرار همراه است،^۱ از این‌رو، ممکن است کسانی که معرفت یقینی به حقانیت مبدء داشتند، به‌سبب عدم اقرار کافر محسوب شوند: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (النمل، ۱۴)، و از طرف دیگر معرفت مأخوذ در ایمان، مشروط به اکتسابی بودن نیست و لزومی ندارد که اذعان به حق بودن مبدء و معاد از روی فکر و نظر باشد، چنان‌که این امر از آیه «سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقْصَافِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت، ۵۳) قابل استفاده است و در آیات قرآن به تصدیق حاصل از معرفت ضروری و اقرار به آن تصدیق، ایمان اطلاق شده است؛ به‌عنوان نمونه، آیاتی همچون «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ

۱. در بیانات امام رضا (علیه السلام) آمده است که «الایمان اقرار باللسان و معرفة بالقلب و عمل بالارکان» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۶۶: ۶۳-۷۳).

آیاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ تَكُنْ أَمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضِرُوا إِنَّا مَنَّظِرُونَ» (الانعام، ۱۵۸)، «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ» (غافر، ۸۴-۸۵)، هم‌بر حصول ضروری ایمان، بر اثر شدت ظهور آیات خاص الهی، دلالت می‌کند^۱ و هم‌بر این امر دلالت می‌کند که برای بی‌ایمان‌ها، چنین ایمانی حداقل از جهت اجر و پاداش - فاقد کارایی است، چنانکه در آیاتی همچون: «فَلَوْ لَا كَانَتْ قُوَّةً أَمَنَتْ فَنَفَعَتْهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسُ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِظَابَ الْخُرُوبِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ» (یونس، ۹۸) و «قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيْمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ» (السجدة، ۲۹) میان ایمان و منفعت حاصل از ایمان تفاوت نهاده شده است. حاصل آنکه در آیات قرآن، میان ایمانی که برای بی‌ایمان‌ها از روی اضطرار و رؤیت آیات خاص الهی حاصل می‌گردد و ایمان عده‌ای که از روی اختیار مؤمن گشته‌اند، از حیث منفعت و اجر و رهایی از عذاب آخرت تفاوت وجود دارد، نه از جهت اصل «ایمان»؛ پس نمی‌توان ایمان را منحصر به معرفت اکتسابی دانست.

ممکن است در پاسخ به این اشکال گفته شود، که مقصود روایت از ایمان منحصر به معرفت اکتسابی، ایمان دارای منفعت است، نه ایمان خالی از منفعت: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذُ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَدِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (الانعام، ۲۷) در این صورت گفته می‌شود که این پاسخ تنها در خصوص ایمان مربوط به آخرت کارآمد است، ولی در دنیا، نمی‌توان ایمانی که برای اولیای الهی از طریق معرفت ضروری حاصل می‌شود را ایمان بدون منفعت دانست، بلکه در آخرت، ایشان به سبب زحمتی که جهت نیل به معرفت ضروری کرده‌اند، دارای اجری عظیم‌اند^۲، به عنوان نمونه، مقام «اطمینان» که بر اساس «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لِمَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» (البقرة، ۲۶۰) برای حضرت ابراهیم علیه السلام پس از ایمان او به حشر حاصل شد، اطمینانی که عده‌ای از پیروان حضرت عیسی علیه السلام در پی انزال مائده آسمانی طلب کردند (المائده، ۱۱۲-۱۱۵)، مقام «یقین» که برای حضرت ابراهیم علیه السلام به سبب مشاهده ملکوت آسمان‌ها و زمین بر اساس «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (الانعام، ۷۵) حاصل گشت، هیچ یک مقامی مابین با ایمان

۱. قائلان به وجوب اکتساب در پاسخ به این سوال که آیا ایمانی که از طریق معجزات انبیاء حاصل می‌گردد، معرفتی ضروری نیست؟ بیان می‌کنند که این امور مانع شبهه و شک نیستند و معرفت اکتسابی، حتی با رؤیت معجزات، واجب است. ر.ک: سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۲۶.

۲. در خصوص اجر مربوط به مخلصین ر.ک: طباطبایی نجفی، ۱۳۹۴: ۵۳-۵۲. می‌توان گفت که خود آن شهود و ابتهاج حاصل از آن، اجر عظیم آن‌هاست و از آیاتی که به لقای خداوند وعده دادند و از ادعیه‌ای که دیدار خداوند و لذت دیدار او غایت امال و مساعی برشمرده است، این امر قابل استفاده است. در این خصوص ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۸- قابل ذکر است که بر اساس برخی از روایات مذکور در کتب اهل سنت، زیادت مذکور در آیه «لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْخَسَنَىٰ وَ زِيَادَةً» (یونس، ۲۶) به لقاءالله تفسیر شده است (فخررازی، ۱۹۸۶، ج: ۱، ۲۹۴).

نیستند، بلکه از مراتب ایمان که به تصریح قرآن شدت‌پذیر است (آل عمران، ۱۷۳؛ الانفال، ۲؛ التوبه، ۱۲۴؛ الاحزاب، ۲۲؛ الفتح، ۴) محسوب می‌شوند و به دلیل ترتب بر معرفت اکتسابی و زحمت لازم برای نیل به آن^۱ با تکلیف به ایمان در تعارض نیستند.

۲-۳-۴. انحصار ایمان به معرفت اکتسابی در دیگر روایات امام رضا (علیه السلام)

در خصوص دخالت نداشتن انسان در معرفت، چندین روایت از امام رضا (علیه السلام) به چشم می‌خورد^۲ که به نظر می‌رسد در تعارض با روایت مورد بحث باشد که در آن از معرفت اکتسابی سخن گفته شده است. ممکن است در رد ادعای تعارض، چنین ادعا شود که مقصود از دخالت نکردن اراده انسان در معرفت، افاضی بودن معرفت و نفی علیت تامه یا ناقصه جان آدمی در نسبت با معرفت است، نه آنکه به طور کلی نقش اعدادی انسان در حصول معرفت مورد انکار باشد. از این رو، می‌توان معرفت اکتسابی در روایت مورد بحث را به معنای تکلیف به تلاش جهت مورد افاضه معرفت قرار گرفتن، لحاظ کرد؛ اما به نظر می‌رسد که این راه حل در نفی تعارض کارآمد نیست، زیرا در روایت مورد بحث، میان دو سنخ از معرفت، ضدیت برقرار شده، نه میان تکلیف به تلاش و معرفت ضروری غیر حاصل از تلاش.

همچنین در برخی از فرمایش‌های امام رضا (علیه السلام)، معرفت جزئی از ایمان و نه تمام آن، محسوب می‌شود^۳ و معرفت و تصدیق در کنار اقرار و عمل برابر با ایمان محسوب شده‌اند. حال سوال اینجاست که آیا معرفت مأخوذ در ایمان نمی‌تواند معرفتی ضروری باشد؟ و آیا نمی‌توان تصدیق و اقرار بی‌ایمانان در آخرت را ایمان دانست؟ بر اساس روایتی دیگر از امام رضا (علیه السلام)، ایشان در پاسخ به سوال مأمون عباسی در خصوص دو آیه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ*» و «مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس، ۹۹ و ۱۰۰) چنین بیان داشته‌اند:

... خداوند تبارک و تعالی چنین نازل نمود: ای محمد! «اگر پروردگارت می‌خواست، تمامی افرادی که بر زمین‌اند، همگی ایمان می‌آوردند» (یونس، ۹۹)^۴ در دنیا به نحوی گریزناپذیر و از روی ناچاری، چنان‌که در آخرت به هنگام «معاینه» و «دیدن شدت و سختی» (ایمان می‌آورند) و اگر من برای ایشان چنین اراده‌ای می‌کردم، استحقاق ثواب و مدحی از سوی مرا نداشتند، اما من از

۱. ممکن است بتوان به آیه «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (الحجر، ۹۹) در این راستا استدلال کرد.

۲. حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۵۶؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۴۴-۴۴۵.

۳. پاورقی صفحه ۲۲

۴. مشابه این آیه، آیه: «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا (الخ)» (السجده، ۱۳) است. ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج: ۸، ص: ۳۰۰.

ایشان خواستم که با اختیار و بدون اجبار ایمان آورند تا استحقاق قربت و کرامت و دوام خلود در بهشت خلد را از سوی من داشته باشند «پس آیا تو می‌خواهی که مردم را محبور نمایی تا اینکه از مؤمنین گردند؟ (یونس، ۹۹) و اما گفتار خدای عزوجل «و برای هیچ کس ایمان آوردن نیست، مگر با اذن الله» (یونس، ۱۰۰) به معنای تحریم و منسد بودن ایمان بر نفوس نیست، بلکه به این معناست که امکان ایمان برای آن‌ها نیست مگر به اذن خداوند و اذن خداوند عبارت است از: «امر نمودن او به ایمان»، تا زمانی که مکلف و متعبد است، و «اجبار او به ایمان» که به هنگام زوال تکلیف و تعبد از او صورت می‌گیرد (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۴۱-۳۴۲).

مضمون این روایت که (۱) بر تکلیف به ایمان و (۲) تعارض اضطرار به ایمان در دنیا با پاداش در آخرت (در خصوص بی‌ایمانان) و نیز (۳) وقوع معرفت ضروری در آخرت به خداوند دلالت دارد، در تعارض با روایت مورد بحث است، چراکه از یکسو، در آن از تضاد میان دوگونه معرفت سخنی نیست، بلکه از تضاد تکلیف به معرفت با حصول ضروری آن برای بی‌ایمانان، جهت دریافت پاداش سخن گفته شده است. از سوی دیگر، به حصول ایمان برای بی‌ایمان‌ها در آخرت آن هم به‌نحو ضروری سخن به‌میان آمده، حال آنکه در روایت مورد بحث این امر انکار شده است.

در اینجا قابل ذکر است که در خطبه «الدرة البتمية» از امیرالمؤمنین (علیه السلام) عبارتی به چشم می‌خورد که با بیان منسوب به امام رضا (علیه السلام) بی‌ارتباط نیست. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در توصیف خداوند چنین فرموده است: «ظاهر فی غیب و غائب فی ظهور؛ و لو اذ غاب حجت الغیبة الحجاب، و لو اذ ظهر وقع الایمان به اضطراراً» (کوفی، ۱۴۳۴ ق: ۴۰). در این بیان، بر وقوع ایمان ضروری در صورت آشکاری خداوند، تصریح شده است که امری مسلم است؛ اما نه ایمان اضطراری مورد انکار قرار گرفته است و نه ظهور الهی به‌نحو مطلق ممتنع برشمرده شده است.

۳. نتیجه‌گیری

تفاسیر ارائه شده از اندیشمندان شیعی و نیز تفسیر احتمالی نگارنده از روایت منسوب به امام رضا (علیه السلام) که در آن با محوریت تضاد ایمان با رؤیت خداوند، امکان رؤیت خداوند منتفی دانسته شده است، از حیث تطابق با ظاهر روایت یا از نظر عدم صحت محتوا، قابل پذیرش نیست. به نظر می‌رسد که توفیق نیافتن شارحان عمدتاً به صحت نداشتن محتوای روایت مربوط باشد. روایت منسوب به امام رضا (علیه السلام) بدین صورتی که به دست ما رسیده است در تعارض با آیات قرآن و دیگر روایات اهل بیت (علیهم السلام) قرار دارد و از این رو، انتساب آن به امام (علیه السلام)، با همین ساختار،

قابل پذیرش نیست، به خصوص آنکه با دیگر روایاتی که از امام رضا (علیه السلام) به دست ما رسیده است، در تعارض قرار دارد. گویا به همین دلیل است که ملامحسن فیض کاشانی پس از آنکه در ضمن بحث از رؤیت خدا، این روایت را در کتاب «علم الیقین» ذکر کرده بود، روی آن خط کشیده و آن را از متن نوشتار خود خارج کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، پاورقی ص ۶۸). همچنین، گیلانی (از شاگردان مجلسی اول) در خصوص این روایت، بر این عقیده است که یا راوی آن را به همان نحوی که بوده نقل نکرده یا آنکه نسخه برداران در آن تصرف کرده اند.^۱ اینکه این روایت در اصل خود جعلی بوده یا به نحو غیر صحیح نقل شده است، برای ما روشن نیست، در این خصوص فاضل استرآبادی در خصوص محمد بن عبید (روای روایت) گفته است که از میرزا محمد استرآبادی چنین شنیدم: گویا او ابن عبید بن صاعد واقفی است که غیر موثق بر شمرده می شود و دشمنی واقفیان با امام رضا (علیه السلام) و جرئت و عناد ایشان نسبت به ایشان امری آشکار است، پس گویا از روی افتراء، این دلیل را که مورد اشکال است به امام رضا (علیه السلام) نسبت داده است. ملا امین استرآبادی با بیان اینکه ثقه الاسلام (کلینی) بیان کرده که در کتاب خود جز روایات صحیح از اهل بیت (علیهم السلام) را نیاورده است، راه حل دیگری را پیشنهاد کرده و می گوید: گویا امام رضا (علیه السلام) با راوی به اندازه قدرت عقل او با بیانی اقناعی سخن گفته است (استرآبادی، ۱۴۳۰ ق: ۱۱۲) و همچنین مجذوب تبریزی از سید امیر حسن قاضی و او از شیخ محمد حائری سبط شهید ثانی نقل کرده است که در خصوص محمد بن عبید از ملا احمد اردبیلی پرسش نمود (عین عبارت نقل شده از ملا محمد استرآبادی به صورت پرسش ذکر شده است) و ملا احمد اردبیلی پاسخی به او داد که عینا همان پاسخی است که ملا امین استرآبادی در پاسخ به ملا محمد استرآبادی ذکر کرده است (مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲: ۱۲۶). به هر حال، تعارض روایت با آیات قرآن نشانگر آن است که نمی توان آن را از باب «جدال احسن» که مبتنی بر مسلمات مخاطب بوده، تلقی کرد و بر اساس فرمایش امام رضا (علیه السلام) «اذا كانت الروایات مخالفة للقرآن کذبت بها» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۱۱) باید انتساب آن به امام رضا (علیه السلام) را مردود اعلام کرد و یا حداقل بر اساس دیگر قرائن و زمینه های فکری آن روزگار چنان که راوی با اشاره به آن ها از امام (علیه السلام) پرسش نموده است، به بازسازی آن پرداخت.

۱. عبارت گیلانی چنین است: «لا یخلو عن حرازة، والظاهر أن الراوی لم ینقله علی وجهه، أو وقع تصرف من جهة النسخ، وهذا غیر قلیل فی هذا الكتاب، ولا حاجة بنا إلى تصحیح معناه بالتکلفات الرکیکه التي یشتمز منها الطبع السلیم (گیلانی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱: ۳۲۵).

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳ق). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*. تحقیق احمد محمد مهدی. قاهره: دارالکتب
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- استرآبادی، ملا امین. (۱۴۳۰ق). *الحاشیة علی اصول الکافی*. قم: دارالحديث.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. آلمان: ویسبادن.
- امیرخانی، علی. (۱۳۹۶). *معرفت اضطراری در قرون نخستین اسلامی*. قم: دارالحديث.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ق). *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم*. بیروت: دارالجيل- دارالآفاق.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۲۰۰۳م). *أصول الإیمان*. تحقیق ابراهیم محمد رمضان. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- بلخی، ابوالقاسم عبدالله بن احمد. (۱۴۳۹ق). *کتاب المقالات و معه عیون المسائل و الجوابات*. اردن: دارالفتح للدراسات و النشر.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: الشریف الرضی.
- توکلی، محمدهادی. (۱۳۹۶). «امام رضا علیه السلام و مسأله رؤیت خداوند متعال». *تحقیقات کلامی*. س ۵. ش ۱۷. صص: ۶۷-۸۸.
- _____ (۱۴۰۰). «نقد و بررسی دیدگاه سیدمرتضی درباره تأویل آیه «رب انظر الیک»». *معرفت کلامی*. ش ۲۶. صص: ۱۹۵-۲۱۰.
- _____ (۱۴۰۱). «نقد و بررسی تفسیر «رؤیت خداوند» به تعلق علم ضروری به خداوند». *معرفت کلامی*. ش ۲۸. صص: ۸۱-۹۶.
- _____ (۱۴۰۲). «بررسی انتقادی تفسیر شارحان روایت محمدبن عبید از امام رضا علیه السلام در نفی رؤیت‌پذیری خداوند»، *فرهنگ رضوی*، ش ۱۱، صص: ۹-۲۷.
- توکلی، محمدهادی؛ شیروانی، علی. (۱۳۹۳). «رؤیت حق تعالی از منظر علامه طباطبایی؛ با تکیه بر تفسیر المیزان». *حکمت عرفانی*. س ۳. ش ۱. صص: ۱۰۵-۱۲۲.
- جرجانی، میرسیدشریف. (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. قم: الشریف الرضی.
- جیلانی، رفیع‌الدین محمد. (۱۴۲۹ق). *الذریعة الی حافظ الشریعة*. تحقیق محمدحسین درایتی. قم: دارالحديث.
- حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). *اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*. بیروت: اعلمی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). *قرب الاسناد*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- خراسانی، ابوجعفر. (۱۴۱۶ق). *هدایة الأمة الی معارف الأئمة*. قم: مؤسسه البعثة.
- خوارزمی، محمود بن محمد الملاحمی. (۱۳۹۱). *کتاب المعتمد فی اصول الدین*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان.
- سیدمرتضی، علم الهدی. (۱۴۱۱ق). *الذخیره فی علم الکلام*. تحقیق سیداحمد حسینی. قم: مؤسسه

النشر الإسلامی.

_____ (۱۹۹۸ م). **أمالی المرتضی**. قاهره: دارالفکر العربی.

_____ (۱۲۵۰). **تنزیه الأنبیاء**. قم: الشریف الرضی.

_____ (۱۴۰۵ ق). **رسائل الشریف المرتضی**. تصحیح سیدمهدی رجائی. قم: دارالقرآن الکریم.

شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۸ ق). **حاشیه بر شرح أصول الکافی لمولی صالح المازندرانی در ضمن مازندرانی**، مولی صالح. (۱۳۸۸ ق). شرح اصول الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

طباطبایی نجفی، سیدمهدی. (۱۳۹۴). **رسالة سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم**. مشهد: علامه طباطبایی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فان اس، ژوزف. (۱۳۶۷). «معرفه الله: مسئله‌ای دینی در تفکر معتزله». ترجمه ایرج خلیفه سلطانی. در ضمن: **سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام** (مجموعه مقالات سومین کنگره فرهنگی). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۹۸۶ م). **الأربعین فی أصول الدین**. قاهره: مکتبة الکیات الأزهریة.

_____ (۱۴۲۰ ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فیض کاشانی، ملاحسن. (۱۴۰۶ ق). **الوافی**. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.

_____ (۱۴۱۸ ق). **علم الیقین**. تحقیق و تصحیح از محسن بیدارفر. قم: بیدار.

قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ ق). **شرح توحید الصدوق**. تهران: وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

کوفی، احمد بن یحیی بن ناقة. (۱۴۳۴ ق). **ملحق نهج البلاغة**. تحقیق محمدجعفر اسلامی. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

مانکدیم، قوام الدین. (۱۴۲۲ ق). **شرح اصول الخمسة**. بیروت: دار احیاء التراث العربیة.

مجدوب تبریزی، محمد. (۱۴۲۹ ق). **الهدایا لشعبة ائمة الهدی**. قم: دارالحديث.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). **بحار الانوار**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۴۰۴ ق). **مرآة العقول**. قم: دار الکتب الإسلامیة.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ ق). **اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات**. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.

ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶). **شرح اصول الکافی لصدور المتألهین**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا. (۱۳۸۵). **رسالة لقاء الله**. قم: آل علی عليه السلام.

میرداماد، میر محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). **التعلیقة علی اصول الکافی**. تهران: خیام.

نائینی، محمد بن حیدر (رفیعا). (۱۴۳۰ ق). **الحاشیة علی اصول الکافی**. قم: دارالحديث.

نیشابوری، ابورشید. (۱۹۷۹ م). **المسائل الخلاف بین البصریین والبغدادیین**. تحقیق و تقدیم: دکتر معن زیاده و دکتر رضوان السید. طرابلس: معهد الانماء العربی.

همدانی، عبد الجبار بن احمد. (۱۹۶۲ م). **المغنی فی أبواب التوحید والعدل**. قاهره: دار المصریة.

References

Al-Quran Al-Karim.

Al-Amidi, Sayf Al-Din. 2002. *Abkār Al-Afkār*. Cairo: Dar-UI-Kotob. [In Arabic]

Al-Ash‘arī, Abū Al-Ḥasan. 1979. *Maqalat Al-Islamiyyin Wa Ikhtilaf Al-Musallin*. [In Arabic] Wiesbaden: Franz Steiner.

Al-Baghdādī, ‘abd Al-Qāhir. 1987. *Al-Farq Bayn Al-Firaq*. Cairo: Dar-UI-Kotob. [In Arabic]

Al-Baghdādī, ‘abd Al-Qāhir. 2003. ‘*Usul Al’iiman*. Bayrut: Dar-UI-Jil & Dar-UI-Afaq. [In Arabic]

Al-Hamadani, Qadi Abd Al-Jabbar. 1962. *Al-Mughnī Fī Abwāb Al-Tawḥīd Wa Al-’Adl*. Cairo: Dar-UI-Mesriyah. [In Arabic]

Al-Ḥarrānī, Ibn Shu‘ba. 1983. *Tuhaf Al-’Uqul ‘An Al Al-Rasul*. Qom: Jāme’e Modarresin. [In Arabic]

Al-Ḥurr Al-‘Āmilī. 2004. *Isbāt Al-Hudāt Bin Al-Noṣuṣ Wa Al-Mu’jizāt*. Batrut: A‘lami. [In Arabic]

Al-Jurjānī, Zayn-Al-Din Abu’l-Ḥasan ‘ali. (1907). *Sharh Al- Mawāqef Fī ‘elm Al-Kalām*, Qom: Al-Sharif Al-Razi. [In Arabic]

Al-Kharazmi. *Kitāb Al-Mu‘Tamad Fī Uṣūl Al-Dīn*. Tehran: Moassese Hekmat Va Falsafe Iran. [In Arabic]

Al-Shaykh Al-Mufid. 1992. *Awail Al Maqalat*. Qom: Al-Motamar-Al-Alami Le-Shaykh Al-Mufid. [In Arabic]

Al-Tūsī, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan. 1988. *At-Tibyān Fī Tafsīr Al-Qurān*. Bayrut: Dar Ihya-E-Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]

Amirkhani, Ali. 2016. *Marifat Idtirari Dar Qorun Nakhoṣtin Islami*. Qom: Dar-UI-Hadith. [In Persian]

Aṣṭarābādī, Muḥammad ‘amīn. (2008). *Hāshiyah ‘alā Al-Kāfi*. Qom: Dar-UI-Ḥadith. [In Arabic]

Balqī, Abu’l-Qāsem. 2017. *Kitab Al-Maqalat*. Jordan: Dar-UI-Fath. [In Arabic]

Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī. 1986. *Al-Arba’in Fī Uṣūl Al-Dīn’*. Cairo: Maktabah Al-Koliat Al-Azharyyah. [In Arabic]

Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī. 1999. *Mafatih Al-Ghayb*. Bayrut: Dar-UI-Ahyae-UI-Torath-Al-Arabi. [In Arabic]

Fayḍ Kāshānī, Muḥsin . 1985. *Al- Wafi*. Isfahan: Library Of Imam Ali (P.B.U.H). [In Arabic]

Fayḍ Kāshānī, Muḥsin . 1997. ‘*Elm Al-Yaqīn*. Qom: Bidar. [In Arabic]

Hemairi, Abdullah Bin Jafar. 1992. *Qorb Al-Asnad*, Qom, Moassese Al Al-Bayat. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, Abu Ja’far Muhammad. (1978). *Ketāb Al-Tawḥīd*, Qom: Jāme’e Modarresin. [In Arabic]

Jilani, Rafi-UI-Ddin. 1998. *Al-Dharī’a Ilā Hafiz-Al-Shariah*. Qom: Dar-UI-Ḥadith. [In Arabic]

Khurasani, Abu-Jafar. 1995. *Hidayah Al-Ummah*. Qom: Al-Bathah. [In Arabic]

Kufi, Ibn Naqah. 2012. *Molhaqe Nahj-UI-Balaghah*. Tehran: Majles. [In Arabic]

Kulaynī, Muḥammad Ibn Ya’qūb. (1986). *Al-Kāfi*. Tihrān: Islamic Library. [In Arabic]

- Majlisi, Mohammad Baqir, (1983), *Merat-Ul-Oghul*. Qom: Dar-Ul-Kotob Islamiyah. [In Arabic]
- Majlisi, Mohammad Baqir, (2002), *Bar Biḥār-Ul-Ānwār*. Bayrut: Al-Wafā Institute. [In Arabic]
- Majzoub Tabrizi. Mohammad. 2008. *Al-Hadaya*. Qom: Dar-Ul-Ḥadith. [In Arabic]
- Maleki, Mirza Javad. 2006. *Resale Leqa Allah*. Qom: Al-E-Ali (P.B.U.H). [In Arabic]
- Mankdim, Qavam-Ul-Din. 2000. *Sharh Usul-Ul-Khamsah*. Bayrut: Dar Ihya-E-Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
- Mīrdāmād, Sayyed Moḥammad-Bāqer. (1982). *Ḥāshiyah ‘alā Al-Kāfi*. Tihār: Khayyam. [In Arabic]
- Naeini, Raffia. 2008. *Ḥāshyh Bar Uṣul-Al-Kāf*. Qom: Dar-Ul-Hadith. [In Arabic]
- NĪSĀBŪRĪ, ABŪ RAŠĪD. 1979. *Ketāb Al-Masā’el Fi’l-Ḳelāf Bayn Al-Baṣrīyīn Wa’l-Baḡdādīyīn*. Tripoli: Mahad-Ul-Inma. [In Arabic]
- Qomi, Qāzi Sa’id, (1994). *Šarḥ Al-Tawḥid*, Tihār: Vezārat-E Farhang Va Ershād-E Eslāmi. [In Arabic]
- Sayyid Murtaḍā. 1834. *Tanzīh Al-Anbiyā’*. Qom: Al-Sharif Al-Radi. [In Arabic]
- Sayyid Murtaḍā. 1984. *Rasaila Al-Sharif Al-Mortaza*, Qom: Dar Al-Qur’an Al-Karim. [In Arabic]
- Sayyid Murtaḍā. 1990. *Al-Dhakhīra*. Qom: Moassese Nashre Islami. [In Arabic]
- Sayyid Murtaḍā. 1998. *Amali*. Cairo: Dar-Ul-Fekr. [In Arabic]
- Sha’rānī. Abul-Ḥasan. (1962). *Ḥāshyh Bar Sharḥ Uṣul-Al-Kāfi In: Māzandrāni*. Moḥammad Šālih Ibn Āḥmd. (1962). *Sharḥ Āl-Kāfi (Āl Uṣul Wa Al-Rawdah*. Tihār. Almktabah Āl-Islāmīah. [In Arabic]
- Shīrāzī, Šadr Ad-Dīn Muḥammad. (1987). *Sharḥ Uṣul Al-Kāfi*. Tihār: Moassese Muṭāla’āt Wa Tahqīqat Frhangy. [In Arabic]
- Tabatabaei Najafi, Sayyed Mahdi. 2015. *Resalah Seyr Va Soluk*. Mashhad: Allame Tabatabaei. [In Persian]
- Taftāzānī, Mas’ūd Ibn ‘umar Al-. (1984). *Sharḥ Al-‘aqā’id Al-Nasafīyah Fi Uṣul Al-Dīn Wa-‘ilm Al-Kalām*. Qom: Al-Sharif-Al-Razi. [In Arabic]
- Tavakoli, Mohammadhadi & Shirvani, Ali. 2014. *Hekmat-E-Erfani*. Vol 1. Pp.105-122. [In Persian]
- Tavakoli, Mohammadhadi. 2017. *Imam Riza (P.B.U.H.) And The Vision Of God*. Tahghoghat-E-Kalami. Vol 17. Pp.67-88. [In Persian]
- Tavakoli, Mohammadhadi. 2021. *Review Interpretation Of The Verse “ Oh My Lord! Show Me(Thyself), That I May Behold Thee” By Seyedmorteza*. Theological Knowledge. Vol 26. Pp.195-210. [In Persian]
- Tavakoli, Mohammadhadi. 2022. *Criticism Of The Interpretation Of “The Vision Of God” To Knowing God With Necessary Knowledge*. Theological Knowledge. Vol 28. Pp.81-96. [In Persian]
- Tavakoli Mohammadhadi. (2023). *A Critical Review Of The Interpretation Of Commentators On The Narrative Of Muhammad Ibn Ubaid From Imam Reza (As) In The Negation Of Allah’s Visibility*. Journal Of Razavi Culture, 11(42), 9-27. Doi: 10.22034/Farzv.2022.345996.1771. [In Persian]
- Van Ess, Jusef. 1988. *Marifah Allah: Masala Dini Dar Jahan Tafakkor Mutazilah In: Seir Erfan Va Falsafah Dar Jahan Islam*. Tehran: Moassese Motaleat Va Tahghighate Farhangi. [In Persian]