



An Analysis of Qāḍī Saʿīd Qummī's Reading of Imām al Ridā's Statement Concerning "the Knownness of Beings to Himself" and Other Non-Negating Approaches to Self-Awareness

Mohammadhadi Tavakoli ¹

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	Abstract
Article Type: Research Article	<p>Divine knowledge and the issues related to it have received profound attention in the intellectual and spiritual heritage of the Pure Progeny ('<i>Itrat Ṭāhirah</i>', peace be upon them). One of the questions concerning the attribute of divine knowledge is the self-awareness of the Almighty God. Among the narrations that discuss the self-awareness of God, the negative response of Imam Reza (peace be upon him) to 'Imrān al Ṣābī regarding the question of "whether God, the Exalted, is known <i>in Himself</i> and <i>to Himself</i>" is a striking statement, whose meaning commentators have explicitly found difficult to interpret. In their efforts to elucidate this hadith, three main interpretive approaches have emerged:</p> <ol style="list-style-type: none">1. Some scholars have regarded 'Imrān's question as referring to a kind of awareness whose affirmation for God would entail imperfection.2. Others have understood it as referring to awareness in its absolute sense, and have interpreted the Imam's denial as a negation of the limitation that would arise from affirming such an attribute for God, given His absolute nature.3. A third group has held that 'Imrān's question is not, in fact, related to divine self-awareness at all. <p>This article examines the existing interpretations of the narration primarily through the lens of the latter two approaches.</p>
Article History:	
Received: August 17, 2024	
In Revised Form: September 03, 2024	
Accepted: September 03, 2024	
Published Online: May 05, 2026	
Keywords:	Self-awareness; 'Imrān al Ṣābī; Hidden Identity (<i>Huwiyyah Ghaybiyyah</i>); Absolute and Contingent; Presence; Level of <i>Wāhidiyyah</i> (Unity).

Cite this The Author (s): Tavakoli, M (2026). An Analysis of Qāḍī Saʿīd Qummī's Reading of Imām al Ridā's Statement Concerning "the Knownness of Beings to Himself" and Other Non-Negating Approaches to Self-Awareness: Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 14, Issue 1, Spring 2026, Serial Number 53 – (7- 30)-

[DOI:10.22034/farzv.2024.473867.2032](https://doi.org/10.22034/farzv.2024.473867.2032)



1. Introduction

Divine knowledge and issues related to it have been given much attention in the legacy left by ahl al-bayt (p.b.u.t). Attribution of god to knowledge, both in terms of self-knowledge and knowledge of others, has been proven as “eternal necessary”. (kulaynī, 1986, vol. 1, pp. 107-108, p. 113; ibn bābawayh, 1978, p. 38, p. 57, pp. 139-145, p. 192, p. 198, p. 309). Among the narrations, a statement of imam reza (p.b.u.h) can be seen which, in the primitive opinion, may bring to mind the negation of god’s self-awareness.

In the conversation between imam reza (p.b.u.h) and imran sabi, it is mentioned that imam (p.b.u.h) in response to his question: “is the first being known to itself and in itself?” by using the word “al-me‘lamah (al-ma‘lamah)” (means of knowledge or knowledge)¹, said: indeed, the “al-me‘lamah” to the object is only for the purpose of negation of the thing that is opposite to it and until the object itself is revealed by negating others of it, while in the case of god, there is no opposite object so that he needs to deny that object from himself because of what he has perceived from himself (ibn bābawayh, 1978, p. 491).²

The negative answer of imam reza (p.b.u.h) to imran sabi is a strange statement that commentators have struggled to analyze its meaning. In explaining the meaning of this word, three main approaches are seen:

1. Imran’s question is related to a type of perception, to which the attribution of god requires his deficiency.
2. imran’s question is related to unconditional perception, and the negation of god’s attribution to it is due to his inherent attribution; because attribution to perception is the reason for being limited.
3. Imran’s question is basically not related to god’s self-awareness.

Regarding the second approach, qāḏī sa‘īd qomī is considered the most prominent commentator who has mentioned the debate between imam reza (p.b.u.h) and imran sabi on various occasions in his numerous works. In “*ṣarḥ al-arba‘in*” he considered imam’s statement (p.b.u.h) to be related to pre-creation knowledge and considered its content to be the negation of abstract and detailed objective knowledge at the level of divine nature. Although he rejected the words of those who considered the statement of the imam (p.b.u.h) to be related to the denial of knowledge from god

The summary of qāḏī sa‘īd qomī’s view of the discussed narration is that:

1. Commentators provided a special interpretation of this word.

2. إِمَّا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِتَنفِي خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسَهُ بِمَا نَفِي عَنْهُ مَوْجُوداً وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى تَنفِي ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا.

A. God, in his essence, lacks any determination and limitations; and it has all the perfections without any limitations (Qumī, 1999, p. 222).

B. Knowledge is the same as differentiation or requires differentiation (Qumī, 2000, p. 222; Qumī, 1994, vol. 1, p. 239; vol. 2, p. 451).

C. Knowledge in the divine nature requires the limitation of god's nature, and therefore, knowledge cannot be considered fixed in the divine nature (Qumī, 1994, vol. 2, p. 451).

D. Not proving knowledge in the divine essence does not mean proving ignorance; because ignorance itself is the reason for limiting essence, and essence is beyond any limitations, whether ignorance or knowledge.

Qāzi sa'īd qomi has considered the cessation of self-awareness on the existence of "other" as a general rule and states that without "other", there is no reason for the self-awareness of the perceiver (Qumī, 2000, p. 291).

Qomi's analysis is debatable from several aspects; first of all, this narration, the entire debate between imam (p.b.u.h) and imran sabi regarding the proof of "a unit that is independent of its oneness and does not have such an attribute other than him" is formed. And imran has admitted that despite his many trips to different regions, he has not met anyone who has the ability to prove such a truth¹ (ibn bābawayh, 1978, p. 430).

And numerous evidences indicate that imran had this in mind by stating this question: can god's knowledge by himself prove another eternal truth - which is "god's self-awareness" - together with god?

In rejecting such an idea, imam (p.b.u.h) stated that such a knowledge, i.e. A knowledge that is superfluous to the nature of the perceiver, depends on the existence of "another". And there is no "other" in the supreme truth or in the pre-creation stage. The result is that, from the words of the imam (p.b.u.h), it does not follow that knowledge is always something superfluous to the perceiver, and it is also not inferred that knowledge is always dependent on the existence of "the other". Imam (p.b.u.h) considered "al-me'lahmah" to be dependent on another, which can be a special type of knowledge, not absolute knowledge.

Secondly, qomi's view about the nature of knowledge is that "knowledge is distinction or requires distinction". This view is different from the famous view of philosophers and many of them have not accepted such a thing. According to philosophers, knowledge consists of "presence" and if the presence is related to the presence of the perceiver himself, there is no distinction. Because there is no

1. لم أقع على أحد يثبت لي واحدا ليس غيره قائما بوجدانيته

real relationship between the perceiver and the perceived, and the expressions “to oneself”, “for oneself” in such a presence are all based on tolerance. And the presence is the same as “self”. And there is no difference between “presence” and “perceiver”. And just as the perceiver - at least in the case of god - is not limited to the “other”, so “presence” has the same meaning. But in the “acquired knowledge” in which “present” is considered in terms of “showing” something outside of the perceiver’s essence, “present” in terms of showing something other than itself, becomes the reason for distinguishing » perceived « from other things. However, the philosophical criticism of his view is based on the criticism of his philosophical basis, which requires an independent field.

Regarding the third approach, all the solutions provided by the commentators indicate their departure from the debated content and misunderstanding of the phrase. And it seems that only the first approach, i.e. Carrying “al-me‘lamah” on a type of knowledge that proves it to god, requires his deficiency, and is considered a correct approach to the statement of the imam (p.b.u.h).



بررسی خوانش قاضی سعید قمی از سخن امام رضا (علیه السلام) در خصوص «معلوم بودن کائن نزد خویش» و دیگر رهیافت‌های غیر مبتنی بر نفی گونه‌ای از خودآگاهی

محمدهادی توکلی^۱

mhtavakoli@rihu.ac.ir

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

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	علم الهی و مسائل مرتبط با آن، در میراث برجای مانده از عترت طاهره (علیهم السلام) بسیار مورد توجه قرار گرفته است. یکی از مسائل مربوط به صفت علم الهی، خودآگاهی خداوند متعال است. در میان روایاتی که در آن‌ها بحث از خودآگاهی خداوند متعال به میان آمده است، پاسخ منفی امام رضا (علیه السلام) به عمران صابی در خصوص «معلوم بودن خداوند متعال در خود و نزد خود»، سخنی غریب است که شارحان بر صعوبت معنای آن تصریح کرده و در تحلیل معنای آن به تکاپو افتاده‌اند که سه رویکرد عمده در تحلیل این روایت به چشم می‌خورد؛ ۱. برخی از ایشان پرسش عمران را ناظر به گونه‌ای از آگاهی تلقی کرده‌اند که ثبوت آن برای خداوند متعال مستلزم نقص است. ۲. برخی دیگر، آن را به معنای مطلق آگاهی لحاظ کرده‌اند و بر اساس اطلاق ذاتی خداوند متعال، نفی ثبوت آن را مربوط به نفی تقید ناشی از اثبات این صفت برای خداوند متعال در نظر گرفته‌اند. ۳. عده‌ای دیگر اساساً پرسش عمران را غیرمربوط به خودآگاهی خداوند متعال دانسته‌اند. در این نوشتار، تحلیل‌های صورت گرفته بر اساس دو رویکرد اخیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.
۱۴۰۳/۰۵/۲۷	
تاریخ بازنگری:	
۱۴۰۳/۰۶/۱۳	
تاریخ پذیرش:	
۱۴۰۳/۰۶/۱۳	
تاریخ انتشار:	
۱۴۰۵/۰۲/۱۵	

خودآگاهی، عمران صابی، هویت غیبیه، مطلق و مقید، حضور، مرتبه وحدت.

کلیدواژه‌ها

استناد: توکلی، محمدهادی: (۱۴۰۵). بررسی خوانش قاضی سعید قمی از سخن امام رضا (علیه السلام) در خصوص «معلوم بودن کائن نزد خویش» و دیگر رهیافت‌های غیر مبتنی بر نفی گونه‌ای از خودآگاهی. فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵، شماره پیاپی ۵۳ - (۷-۳۰).

DOI:10.22034/farzv.2024.473867.2032



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

۱. مقدمه

در میان روایات برجای مانده از امام رضا (علیه السلام)، آن حضرت ضمن گفت‌وگو با عمران صابی، در پاسخ به سؤال او: «هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه؟»، با به کار گرفتن واژه «معلمه»، چنین بیان داشته‌اند:

«إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْسِي خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نُفِي عَنْهُ مَوْجُوداً وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عِلِمَ مِنْهَا» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۴۹۱).

ترجمه اجمالی این بیان چنین است: تحقق «معلمه» در شیء، تنها به جهت نفی امور مخالف با آن است تا خود شیء با نفی اغیار از آن، آشکار گردد. درباره خداوند، هیچ چیز مخالفی وجود ندارد که او نیاز داشته باشد به سبب آنچه از خود دریافته، آن شیء را از خود نفی کند.

در نظر بدوی، ممکن است از ظاهر این سخن، نفی خودآگاهی خداوند متعال به ذهن متبادر شود، چنان که برخی چنین برداشتی از بیان امام (علیه السلام) داشتند (ر.ک: تنکابنی: ۱۵۱؛ قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۰؛ مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۸). پرواضح است که این برداشت، در تعارض محض با سایر بیانات عترت طاهره (علیهم السلام) در این خصوص (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۸، ۵۷، ۱۳۹-۱۴۵، ۱۹۲، ۱۹۸، ۳۰۹) و ادله عقلی حکیمان در این باب (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۲؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲: ۱۲۴؛ شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۶: ۱۷۴-۱۷۵) است؛ از این رو، برخی عالمان شیعه این روایت را از اخبار دشوار یا متشابه دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱۰: ۳۲۰، ۳۲۸؛ قزوینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۴۶؛ مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۸)؛ در مقابل، عده‌ای دیگر آن را حامل گزاره معرفتی عمیقی در خداشناسی می‌دانند که از دسترس فهم همگانی فراتر است (تنکابنی: ۱۵۱؛ قمی، ۱۳۷۹: ۲۸۹، ۲۹۰؛ ملاحسن، ۱۴۰۳ ق: ۱۲۰؛ مدرس آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۷۶؛ جعفری، ۱۳۷۹، ج ۱۵: ۲۰۵).

پیش‌تر در مقاله‌ای به تحلیل مستقل این روایت پرداخته‌ام (توکلی، ۱۴۰۳ الف) و در نوشتاری دیگر، دیدگاه اندیشمندانی را بررسی کرده‌ام که سخن امام (علیه السلام) را بر اساس سلب گونه‌ای از خودآگاهی مورد مطالعه قرار داده‌اند (همان، ۱۴۰۳ ب). در این نوشتار، تمرکز بر شارحانی است

۱. در عبارت «بتحدید ما علم منها»، نسخه بدل «بتحدید لما علم منها» نیز ذکر شده است که در صورت اخیر می‌توان بتحدید را با تنوین همراه کرد (ر.ک: آذری خوبی، ۱۳۸۷: ۲۶۳). همچنین برخی از نسخه «بتحدید ما علم منها» نیز یاد کرده و بر اساس هم سعی در تبیین معنای عبارت کرده‌اند (قمی، ۱۳۷۹: ۲۷۶؛ مدرس آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۸۵؛ قاضی، برگه ۹ سمت چپ).

که رویکردی متفاوت و غیرمعارف درباره این روایت داشته‌اند؛ برجسته‌ترین آنان، قاضی سعید قمی است که توجه زیادی به گفت‌وگوی امام رضا (علیه السلام) و عمران صابی نشان داده است.

۲. تفسیرهای مبتنی بر دلالت پرسش عمران صابی از خودآگاهی خداوند متعال

۲-۱. نفی «اثبات خودآگاهی» از کنه ذات (غیب الغیوب)

قاضی سعید قمی در آثار متعدد خود به مناظره امام رضا (علیه السلام) و عمران صابی اشاره کرده است، اما در «شرح الاربعین» به تفصیل آن را شرح و تبیین کرده است. مقایسه شرح او با نسخه به دست رسیده از شیخ حسین تنکابنی، شباهت بسیار وثیقی را نشان می‌دهد؛ به نظر می‌رسد قاضی سعید از شرح تنکابنی بهره برده است.^۱ تحلیل هر دو اندیشمند از پرسش و پاسخ امام و عمران صابی، گرچه تفاوت‌هایی دارند، اما هر دو بر دیدگاه عارفان درباره بی‌تعیین و بی‌قیدی خداوند متعال مبتنی است؛ علی‌نقی بن احمد احسائی نیز سخن امام را بر اساس عدم امکان توصیف ذات بی‌اسم و نشان تبیین کرده است (احسائی، ۱۴۲۸ ق: ۸۱). به جهت آنکه نسخه به دست رسیده از تنکابنی نیاز به تصحیح دارد، در اینجا دیدگاه قاضی سعید قمی را محور بحث قرار می‌دهم.

قاضی سعید، همانند تنکابنی (تنکابنی: ۱۶۳)، معنای مصدری برای «معلمة» قائل است (قمی، ۱۳۷۹: ۲۷۶). او سخن امام را مربوط به علم پیش از خلقت دانسته و مفاد آن را نفی علم عینی اجمالی و تفصیلی در مرتبه ذات الهی می‌داند. به گفته او، این مفاد، معتقد «بیشتر فیلسوفان و برخی عالمان متأخر امامیه^۲ که از فیلسوفان تبعیت کرده‌اند» است. در عین حال، قاضی سعید، قول کسانی که بیان امام (علیه السلام) را مشعر به نفی علم از خداوند دانسته‌اند، مردود می‌داند^۳ (همان: ۲۸۹-۲۹۰).

در نظر وی، امام (علیه السلام) درصدد بیان آن است که: در امور شعورمند، «علم به خود» یا در خود است و میان عالم علم و معلوم عینیت برقرار است (علم به خود در خود) یا در غیر خود است و

۱. هر دو اندیشمند در دهه اول از قرن دوازدهم هجری وفات یافته‌اند، اما با توجه به اینکه قاضی سعید از شاگردان شاگردان ملاصدرا بهره‌مند شده است و تنکابنی شاگرد مستقیم خود ملاصدرا بوده است و از سوی دیگر، نکاتی در شرح تنکابنی به چشم می‌خورد که حذف آن‌ها در بیانات قاضی سعید، روشنگر اقتباس قاضی سعید از ایشان است.

۲. به نظر می‌رسد که مقصود قاضی سعید، رجعی تبریزی باشد.

۳. «و العجب أن أكثر أهل العلم توهّم من هذه العبارة نفی العلم؛ حاشا ساحة جلال المتکلم (علیه السلام) عن ذلك» (قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۰).

معلوم مساوی با کنه عالم نیست (علم به خود در غیر). علم به خود، در هر دو صورت یادشده، محقق نمی‌شود، مگر با وجود دیگری. مدرک، تنها با نفی «دیگری» برای خود آشکار می‌شود و «من» تنها با حضور «تو» یا «او» پیدا می‌شود. حال درباره حقیقتی که صرف محض است و در او هیچ تمایزی وجود ندارد، جایی برای «من» و «تو» نیست؛ به تعبیر دیگر، درباره ذات خداوند که عرصه ظهور هیچ اسم و رسم و نعت و وصفی نیست و او خودش است و غیر خود نیست (هو هو لا غیره)، «دیگری» حضور ندارد تا آنکه به نفی آن از خود که مستلزم تجدید علم به خود است، نیازی باشد؛ از این رو، نیازی به این نیست که خودش را بداند. همچنین دانستن خود، به واسطه نفی دیگری، با وحدت محض خداوند که از هرگونه شوب کثرت در ذات و صفات و لوازم و جهات منزله است، منافات دارد (همان: ۲۸۹؛ ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۷۹-۸۰؛ ۱۳۷۸: ۲۲۲).

قاضی سعید منقولاتی از تالس و انکسیمنس^۱ را با مدلول روایت رضوی یکسان می‌داند. به نظر او قول تالس در خصوص اینکه پیش از آفرینش، خداوند تنها خودش است و منزله از جهات، واقع مستلزم نفی علم شیء به خودش است؛ زیرا چنین علمی مستلزم تعدد جهت است (همان، ۱۳۷۹: ۲۹۴). همچنین، قول منسوب به انکسیمنس: «هو المدرك من خلقه أنه هو»^۲ را همان قول امام رضا (علیه السلام) می‌داند که بیان داشت «المعلمة بالشیء لئنی خلافه» (همان: ۲۹۰ و ۲۹۴). او همچنین، قول ابرقلس (پروکلس): «إِنَّ الْحَقَّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَعْرِفَ ذَاتَهُ لِأَنَّهُ حَقٌّ حَقًّا بِلَا حَقٍّ، وَ كُلُّ حَقٍّ حَقًّا فَهوَ تَحْتَهُ؛ وَإِنَّمَا هُوَ حَقٌّ إِذْ حَقَّقَهُ الْمَوْجِبُ لَهُ الْحَقُّ»^۳ را معادل با بیان امام رضا (علیه السلام) دانسته است (همان: ۲۹۴).

قاضی سعید قمی، توقف خودآگاهی بر تحقق «دیگری» را ضابطه‌ای کلی قلمداد و بیان می‌کند که بدون تحقق «دیگری»، سببی برای خودآگاهی مدرک وجود ندارد. به گفته او، اینکه

۱. قاضی سعید معتقد است که این دو فیلسوف پیشاسقراطی میلنوسی، حکمت را از مشکلات نبوت موسوی اخذ کرده‌اند. توجه قاضی سعید به پیشینیان از فلاسفه در حد خود قابل توجه است. او در حاشیه بر اتولوجیا، با گمان اینکه این کتاب از ارسطو است، به بیان روایات منسوب به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) در خصوص نبوت ارسطو پرداخته است و درک مطالب این کتاب را منوط به تحصیل فطرت دیگری دانسته است؛ چرا که مرموزات این کتاب از علومی است که از انوار نبوت و ولایت صادر گشته است (همان، ۱۳۷۸: ۱۵۰-۱۵۱).

۲. قاضی سعید قمی، این عبارت را چنین معنا کرده است: «او به سبب مخلوقات اینکه او، خودش است را درک می‌کند». عبارت مورد نقل شهرستانی از انکسیمنس چنین است: «هو مبدأ الاشياء و لا بدء له. هو المدرك من خلقه انه هو فقط و انه لا هوية تشبهه (الخ)» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۸۰). از نقل شهرستانی، روشن می‌شود که قاضی سعید برداشت صحیحی از نقل منسوب به انکسیمنس نداشته است. المدرک، در این عبارت، «مدرک» نیست، بلکه «مدرک» است؛ این عبارت گویای آن است که با تأمل در خلقت، چنین ادراک می‌شود که خداوند متعال در میان مخلوقاتش مثلی ندارد، بلکه او، خودش است و مشابه با چیز دیگری نیست.

۳. همانا حق نیازی به شناخت خود ندارد، چراکه او حقی است که به واسطه حق، حق نشده است، بلکه حقیقت او به خود اوست و هر آنچه حق است، مادون او قرار دارد و حق بودن آن به جهت علت حقیقی کننده آن است که آن را حقیقت بخشیده است.

برخی افراد شهره به علم^۱، «علم» را تمییز دانسته‌اند، ناظر به همین معناست؛ با این تفاوت که آنان چنین تبیینی را از ولّیتی اخذ کرده‌اند، اما به مقصود او نرسیده‌اند (همان: ۲۹۱ و نیز ر.ک: همان، ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۷۹-۸۰). او بر اساس تلازم خودآگاهی با حضور غیر، استدلال ابن سینا، موسوم به «انسان معلق در فضا» را به چالش کشیده است؛ چراکه در این استدلال، ثبوت خود با عدم ملاحظه غیر مورد توجه قرار می‌گیرد، در حالی که علم به خود جز با حضور دیگری، میسر نیست (همان، ۱۳۷۹: ۲۹۰-۲۹۱؛ ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۸۰).

او تبیین خود، یعنی «نفی علم عینی اجمالی و تفصیلی در مرتبه احدیت ذاتی» را نه با روایاتی که در آن‌ها حق تعالی با تعابیری چون «علم کله» یا «ذات علامه» توصیف شده است^۲، ناسازگار می‌داند (همان، ۱۳۷۹: ۲۹۰) و نه با روایات متعددی که در آن‌ها با عبارتهایی گوناگون، بر ثبوت علم برای خداوند بدون معلوم (عالم اذ لا معلوم) تصریح شده است (همان: ۲۹۱).^۳

بر اساس برداشت او از دیدگاه عارفان درباره بی‌اسم و رسم بودن ذات الهی^۴، اطلاق هر وصف ایجابی بر خداوند ملازم با حضور «دیگری» و محدود کردن اوست، در حالی که ذات الهی مقدم بر تمامی احکام است. از همین رو، قاضی سعید در تفسیر روایاتی که ذات الهی را به نحو ایجابی توصیف می‌کنند، به توجیهاات گوناگون متوسل شده است که می‌توان آن‌ها را در سه دسته جای داد:

الف. امام (علیه السلام) در توصیف ایجابی ذات خداوند، در واقع بر این معنا تأکید دارد که ذات قائم مقام جمیع صفات ذاتیه است (ذاته قائم مقام جمیع الصفات الذاتیه بمعنی آن لا شیء غیر الذات)، نه اینکه ذات، فردی برای مفهوم علم یا قدرت باشد؛ زیرا در ذات الهی هیچ امر مغایری، حتی مفهوم، راه ندارد (فلا مفهوم و لا صفة سواء كان عيناً أو غيراً سوى الذات الأحديّة المحضّة) (همان: ۲۹۳؛ ۱۴۱۵ ق، ج ۲: ۴۵۵، ۴۶۶؛ ج ۳: ۱۲۴، ۱۹۵). به نظر قاضی سعید، چنین رویکردی از سوی امام (علیه السلام) ناشی از سطح فهم مخاطب و بیم از آن بوده است که او به اشتباه، ذات الهی را خالی از کمال یا متصف به ضد آن بیندارد (همان، ج ۳: ۱۶۱؛ ۱۳۷۹: ۲۹۰).^۵

۱. در ادامه اشاره خواهد شد که ظاهراً مقصود قاضی سعید برخی متکلمان اشعری است.

۲. ظاهر این روایات دلالت بر اتصاف ذات حق تعالی به علم دارد.

۳. ظاهر این روایات بر توصیف ایجابی ذات حق تعالی به علم، بدون حضور متعلق آن دلالت دارد: «لم يزل الله ربنا و العلم ذاته و لا معلوم، و القدرة ذاته و لا مقدور، و البصر ذاته و لا مبصر، و السمع ذاته و لا مسموع» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۳۹).

۴. او برخی روایات را هم مشیر به این معنا می‌داند. به عنوان نمونه ر.ک: قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۳؛ ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۱۱.

۵. در خصوص مواجهه قاضی سعید با یکی دیگر از روایات که در آن امام باقر (علیه السلام) بر علم ازلی الهی تصریح کرده است، ر.ک: همان، ۱۴۱۵ ق: ۴۹۸.

نکته قابل توجه در خصوص نمونه مزبور آن است که قاضی سعید پس از اصرار بر نظریه خود در خصوص صفات باری تعالی، سخن امام باقر (علیه السلام) را بر اساس میزان فهم سائل تحلیل می‌کند و در نهایت می‌گوید: «وان شئت ذواق مرّ الحق فانظرن الی ان یطلع ثمر العیان من شجر البرهان فی الوادی الایمن من حدیث عمران».

ب. توصیف ایجابی امام (علیه السلام) در واقع توصیفی سلبی است، به معنای سلب صفت مناقض با کمال؛ زیرا سلب، محدودیتی در پی ندارد (أَنَّ السُّلُوبَ لَا يَضُرُّ بَتَلِكَ الْمَرْتَبَةِ) (همان، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۶۱ و ۱۹۵). با این حال، در برابر مخاطبانی چون عمران صابی که از چنین توهمی به دور بودند، امام (علیه السلام) صریحاً بیان کرده است که ذات الهی فراتر از هر اسم و رسم است (لَمْ يَبَالُوا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِأَنْ يَقُولُوا أَنَّ فِي تَلِكِ الْمَرْتَبَةِ لَا يَسَعُ شَيْءٌ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَةِ وَ لَمْ يَسْتَصْحَبْ نَعْتَ وَلَا إِشَارَةً) (همان، ج ۳: ۱۶۱).

ج. روایاتی که به نحو ایجابی خداوند را توصیف می کنند، ناظر به مرتبه واحدیت اند؛ چنان که موصوف در این روایات و بلکه در آیات قرآن، «الله» یا «رب» است که به مرتبه واحدیت و الوهیت تعلق دارند. این مرتبه متأخر از ذات (احدیت صرفه) و در عین حال جامع جمیع اسماء است (همان، ۱۳۷۹: ۲۹۲-۲۹۳؛ ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۵۱؛ ۱۳۷۸: ۲۷۴).

قاضی سعید علاوه بر مدعیات مزبور، سعی کرده است تا در خصوص صفت علم، اعتبار استدلالی را که حکیمان بر علم خداوند متعال به ذات خودش اقامه کرده اند، مخدوش نماید؛ به گفته او، دلیل حکیمان آن است که هر مجرد قائم به ذاتی، عالم به خود است؛ زیرا علم نیست مگر حصول شیء مجرد یا عدم غیبت آن از ذات مستقل، پس خداوند که ذاتش حاصل است نزد خودش، پس به خود آگاه است (همان، ۱۳۷۹: ۲۹۱). به نظر قاضی سعید، حد وسط این استدلال، «حصول» و امور مشابه با آن است (همان: ۲۹۳) که در نظر او چنان که اشاره خواهیم کرد، علم، حصول یا حضور نیست.

۲-۱-۱. نقد و بررسی

ماحصل دیدگاه قاضی سعید قمی از سخن مورد بحث آن است که:

الف. حق تعالی در کنه ذات خود، فاقد هرگونه تعیین و قید است؛ و تمامی کمالات برای او به نحو بی تعیین محقق اند.^۱

ب. علم، چه نسبت به خود و چه نسبت به غیر همان تمییز است یا مستلزم تمییز^۲؛ و بیان امام (علیه السلام): «إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِتَنْفِي خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا تُفِي عَنْهُ مَوْجُودًا» بر این

۱. در تعلیقات بر اثولوجیا او چنین تصریح کرده است: «... البسيط الحقيقة كل الأشياء التي دونه و مع ذلك لا يسمي علما، على انه اشرف من جميع العلوم» (قمی، ۱۳۷۸: ۲۲۲).

۲. او در الاربعین علم را همان تمایز دانسته است، اما در تعلیقه بر اثولوجیا می گوید: «... العلم الذي هو التميز او مما يلزم التميز» (همان، ۱۳۷۹: ۲۲۲) و نیز ر.ک: همان، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۳۹؛ ج ۲: ۴۵۱.

خصوصیت علم دلالت دارد.

ج. تحقق علم تمیزی^۱ در کنه ذات الهی مستلزم حضور قید در ذات بی قید و بی تعیین است؛ از این رو، چنین علمی در مرتبه ذات قابل اثبات نیست.^۲

د. عدم ثبوت علم تمیزی در کنه ذات الهی به معنای ثبوت جهل نیست؛ زیرا ثبوت جهل نیز خود مستلزم تقید است و ذات الهی فراتر از هر قید، اعم از علم و جهل است.

۲-۱-۲. بررسی انتقادات پیشینیان بر قاضی سعید قمی

تحلیل قاضی سعید از سخن امام رضا (علیه السلام) با انتقاد شماری از اندیشمندان مواجه شده است. سیدجلال الدین آشتیانی معتقد است که قاضی سعید در شرح الاربعین، علم در مرتبه ذات را انکار و سخن امام (علیه السلام) را بر آن حمل کرده است؛ در حالی که در مرتبه ذات، اسماء و صفات تعیین ندارند و چون ذات صرف وجود است، صرف علم نیز هست، ولی نه بر مبنای مغایرت میان عالم و معلوم. در نظر آشتیانی، کمال توحید نفی جمیع تعینات از ذات الهی است؛ اما این امر مستلزم نفی علم نیست، بلکه خود علم نیز به نحو اطلاقی و بی قید در مرتبه ذات ثابت است و تنها علم مقید با اطلاق ذات منافات دارد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۲۲؛ همان، ۱۳۸۱: ۳۲۰؛ ۱۳۷۷: ۲۷۶، ۲۸۴).

میرزا مهدی آشتیانی نیز مدعی شده است که غموض و پیچیدگی سخن امام (علیه السلام) موجب آن شده است تا قاضی سعید در توجیه این روایت، علم ذاتی احدی حق تعالی و مبدأ اعلی را به ذات خود در مرتبه ذات و احدیت و مقام تعیین اول و جمع الجمع، انکار کند (مدرس آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۳۶، ۲۷۶).

به نظر می رسد هر دو اشکال یادشده ناشی از بی توجهی به مبنای فکری قاضی سعید است. او صریحاً بیان کرده است که اتصاف خداوند به علم، به عنوان تمیزی یا امری مستلزم تمیز، موجب تقید و خروج از اطلاق می شود؛ با این حال، تمامی کمالات برای او ثابت است و به امر مقابل علم (یعنی جهل) نیز متصف نمی گردد: «البسیط الحقیقة کل الاشیاء التی دونه و مع ذلک لا یسمی علماً، علی أنه أشرف من جمیع العلوم» (قمی، ۱۳۷۸: ۲۲۲؛ همان، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۴۰). روشن است که هر دو منتقد نیز قائل اند علمی که مستلزم تقید خداوند باشد، از ساحت الهی به دور است؛ بنابراین، نقد صحیح بر قاضی سعید باید متوجه این مدعا باشد که «علم همان

۱. بر اساس مبنای قاضی سعید قمی، قید «تمیزی»، قیدی توضیحی است و نه احترازی.

۲. همان، ج ۲: ۴۵۱.

تمیّز یا مستلزم تمیّز است». در واقع، باید ثابت شود که علم امری اعم از تمیّز است.

نقد دیگری را سعید علی تنکابنی در حاشیه بر شرح الاربعین مطرح کرده است. وی ادعای قاضی سعید را در خصوص اینکه: «انصاف ایجابی خداوند به علم و سایر صفات در روایات عترت (علیهم السلام) مربوط به مرتبه واحدیت است»، نادرست می‌داند. تنکابنی با تأکید بر اینکه مرتبه واحدیت متأخر از ذات است، به تعبیر «و العلم ذاته» در روایت «لم یزل الله ربنا و العلم ذاته و لا معلوم، و القدرة ذاته و لا مقدور، و البصر ذاته و لا مبصر، و السمع ذاته و لا مسموع» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۳۹) استناد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که علم، قدرت و دیگر صفات کمالی در مرتبه ذات برای خداوند ثابت هستند (تنکابنی، ۱۳۷۹: ۲۹۲).

قاضی سعید، بر پایه آنچه گذشت، در پاسخ به این اشکال می‌تواند ادعا کند که مقصود از موضوع در روایت مورد استناد تنکابنی، «الله» یا «رب» است، یا به دو مدعای دیگر خود تمسک جوید: نخست، اینکه ذات قائم مقام صفات کمالیه است؛ دوم، اینکه امام (علیه السلام) برای پرهیز از لغزش سائل و گمان انصاف خداوند به جهل، چنین تعبیری آورده است. با این همه، هیچ یک از این پاسخ‌هایی که قاضی سعید می‌تواند مطرح کند، وافی به مقصود نیستند و می‌توانند مورد اشکال قرار گیرند. «الله» یا «رب» ذاتی مغایر با حق متعال نیستند تا گفته شود «و العلم ذاته» مربوط به مرتبه واحدیت است؛ و توجیهات قاضی سعید، همگی خلاف ظاهر روایات اند. اما مهم‌تر از همه، آنچه نقص بنیادین تحلیل قاضی سعید را بر ملا می‌سازد، این است که او را با نقض کلیت اینکه علم تمیّز یا مستلزم تمیّز است، روبه‌رو کنیم.

۲-۱-۳. نقد دلالت روایات بر قاعده تمیّز یا مستلزم تمیّز بودن علم

همان‌طور که اشاره شد، قاضی سعید به‌طور کلی در خصوص صفات الهی معتقد است که اثبات آن‌ها در غیب هویت حق متعال سبب مقید شدن او می‌شود. حال اگر چنین دیدگاهی از روایات^۱ اخذ شده باشد، هر یک از روایات مورد استشهاده او باید به‌طور جداگانه مورد تأمل قرار گیرد تا مشخص شود برداشت قاضی سعید از آن‌ها قابل پذیرش است یا خیر. قاضی سعید

۱. برای نگارنده روشن نیست که اتخاذ مبنای «نفی مطلق صفات از غیب هویت» توسط قاضی سعید، ناشی از کدام عامل بوده است: آیا تأثیرپذیری او از نظریات عارفان، به‌نحوی که خودش درک کرده است، باعث این مبنا شده، یا تعلق خاطر او به اندیشه‌های نوافلاطونیان چنین رویکردی را موجب شده است و یا این مبنا ثمره فهم او از روایات به دست رسیده از عترت طاهره (علیهم السلام) است؟ به هر حال، قاضی سعید هم روایات عترت طاهره نوافلاطونیان، هم دیدگاه‌های عارفان و هم اندیشه‌های نوافلاطونیان را از منظر «بی‌قیدی خداوند متعال» تحلیل و تلاش می‌کند استدلالی برای نظریه خود ارائه دهد. امروزه شایع است که روش قاضی سعید مبتنی بر الهیات سلبی است. فارغ از صحت انتساب دیدگاه او به الهیات سلبی، بررسی امکان تطبیق میان آموزه‌های عترت طاهره، اندیشه‌های عارفان و دیدگاه‌های نوافلاطونیان، نیازمند مجال مستقلی است. به‌عنوان نمونه، در خصوص عدم جواز تحلیل آرای نوافلاطونیان بر اساس دیدگاه عارفان مسلمان، رک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۲۲.

مدعی است که سخن امام (علیه السلام) گویای قاعده‌ای کلی است که «علم همان تمیز است یا مستلزم تمیز»، پس بدون تحقق کثرت، هیچ علمی محقق نیست و در نتیجه خودآگاهی بدون حضور «دیگری» ثابت نخواهد بود.

با توجه به سخن مورد بحث و از منظر حدیث‌محورانه، برداشت چنین قاعده‌ای از بیان امام (علیه السلام) قابل پذیرش نیست؛ زیرا کل مناظره امام و عمران صابی در خصوص اثبات «واحدی که قائم به وحدانیتش باشد و غیر او چنین خصوصیتی نداشته باشد» شکل گرفته است. عمران اذعان کرده است با وجود سفرهای متعددی که داشته، به کسی که توانایی اثبات چنین حقیقتی را داشته باشد برخورد نکرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۳۰). شواهد متعدد نشان می‌دهد پرسش عمران ناظر به این بوده که آیا علم خداوند به خود می‌تواند حقیقت ازلی دیگری، یعنی «معلومات خداوند برای خویش»، را در کنار ذات حق متعال ثابت کند یا خیر (توکلی، ۱۴۰۳ الف: ۳۰). تعابیری مانند «معلوما فی نفسه عند نفسه» و «ما علم منها» در پاسخ امام (علیه السلام) می‌توانند نشان‌دهنده همین منظور باشند. امام (علیه السلام) در رد چنین پنداری، بیان کردند که علمی که زائد بر ذات عالم باشد و خداوند متعال منزّه از اتصاف به آن است، متوقف بر تحقق «دیگری» است و در غیب هوبت حق متعال و یا در مرتبه پیش از خلقت، «دیگری» محقق نیست.

پس از سخن امام (علیه السلام)، (۱) به لحاظ تعبیرات به کار رفته در متن و (۲) هم به لحاظ ساختار مناظره، بر نمی‌آید که حقیقت علم، همواره امری زائد بر عالم است و نیز استنباط نمی‌شود که علم همواره متوقف بر تحقق «دیگری» است؛ بلکه امام (علیه السلام)، نه مطلق علم، بلکه «معلمه» را متوقف بر دیگری معرفی کرده است. جدای از تحلیلات عقلی، تحلیل خود این روایت و دیگر قرائن موجود در روایات، همچون عبارت: «عالم اذ لا معلوم»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۳۹)، گویای آن است که «معلمه» صرفاً گونه‌ای از علم است (توکلی، ۱۴۰۳) پس این قاعده که «علم، تمیز است یا مستلزم تمیز» از روایات عترت طاهره (علیهم السلام) قابل اصطیاد نیست. اما اگر، قاضی سعید، نه از روایات، بلکه از طریق تحلیل عقلی مدعی قاعده «علم تمیز است یا مستلزم تمیز» است، همچنان دیدگاه او دچار مناقشه است.

۱. المعلمه یا همان معلوم مذکور در تعبیر «عالم اذ لا معلوم» است و یا امری دربردارنده آن که اخص از علم است. به‌خصوص اینکه امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به «معلوم بودن کائن فی نفسه عند نفسه» از تعبیر «معلمه» استفاده کرده است و پاسخ ایشان مربوط به «عالم بودن کائن به خود» نیست؛ گویی که «معلوم» در نزد سائل، همواره امری زائد بر «عالم» تلقی می‌شده است.

۲-۱-۴. نقد دلالت عقل بر قاعده تمیز یا مستلزم تمیز بودن علم

برخی اندیشمندان جهان اسلام در ضمن مباحثی همچون تفاوت مطلب «ما» و مطلب «ای»، بیان حد و تعریف «علم» و بیان تفاوت علم اجمالی و علم تفصیلی به بحث از تقوّم علم به امتیاز یا ملزوم بودن آن نسبت به امتیاز، پرداخته‌اند (ر.ک: فارابی، ۱۹۷۰: ۱۸۳؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۴۷۵؛ ایجی و گرگانی، ۱۳۲۵، ج ۱: ۷۷-۸۶، ج ۸: ۷۳-۷۴؛ کاتبی، ۱۳۸۴: ۷۰؛ علامه حلی، ۱۳۳۷: ۱۹۷؛ ابن کمونه، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۶ و ۲۹۲؛ میرک بخاری، ۱۳۵۳: ۳۰۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۹۵-۱۹۷، ج ۴: ۱۲۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۳۸-۲۴۱؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۲۵۳). در این میان، به نظر می‌رسد که قاضی سعید، در طرح این قاعده، متأثر از تعبیر «العلم إما نفس التمییز أو صفة توجبه» باشد که در آثار متکلمان مورد بحث قرار گرفته است (ر.ک: ایجی و گرگانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۷۳-۷۴)، چنان که در موضعی به دیدگاه اشاعره در خصوص اینکه «العلم صفة یوجب تمییزا لایحتمل النقیض» اشاره کرده است (قمی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۹۷).

بحث تفصیلی از گونه‌های علم از حیث تمیزی و غیرتمیزی مجال دیگری را می‌طلبد، در این نوشتار، صرفاً به اجمال و در نفی اطلاق ادعای قاضی سعید در خصوص «ناگزیری علم از تمایز»، می‌گوییم: حقیقت علم، «حضور» است^۱ و مفهوم تمیز نه به نحو تقویمی و نه به صورت لزومی، دخالتی در حضور ندارد. حال، اگر حضور مربوط به حضور خودِ مدرک برای خویش (علم حضوری) باشد، تمیزی در میان نیست؛ چراکه نسبت حقیقی میان عالم و معلوم محقق نیست و تعابیر «به خود»، «برای خود» و «نزد خود» در چنین حضوری، همگی از روی مسامحه است و حضور عین و مساوق با «خود» است و هیچ‌نحوه از زیادت میان «حضور» و «هستی مدرک» محقق نیست و همان‌طور که هستی مدرک، لااقل در مورد واجب بالذات متوقف بر «دیگری» نیست، پس «حضور» هم چنین حکمی دارد؛ اما در علم حصولی که در آن «حاضر» از جهت حکایتگری از یک امر برون از ذات مدرک، ملاحظه می‌شود، «حاضر» از حیث ارائه غیر خودش که می‌توان از آن با عنوان «ما به الانکشاف» یاد کرد، سبب تمیز معلوم بالعرض از غیر آن می‌شود. فیاض لاهیجی به خوبی این دو معنا را برای علم ذکر کرده است: «العلم لامعنی له الا انکشاف المعلوم؛ اما بذاته و اما بصورته» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۲۴۱) و بیان کرده است که «... العلم بمعنی ما به الانکشاف عبارة عن امر حاصل عند العلم و له مناسبة مخصوصة الى المعلوم بسببها يتمیز و ينكشف ذلك المعلوم عند من حصل له ذلك الامر» (همان: ۲۴۸). قدر متیقن، در خصوص ملزوم بودن علم نسبت به تمیز، آن است که این رابطه لزومی، تنها در خصوص علم

۱. حتی میرسیدشریف گرگانی، پس از بحث تفصیلی در خصوص چیستی علم اشاره کرده است که «حسن ما قیل فی الکشف عن ماهیة العلم، هو انه صفة يتجلی بها المذكور لمن قامت هی به» (گرگانی، ۱۳۲۵، ج ۱: ۸۶).

حصولی محقق است؛ و گویا به همین جهت است که امام (علیه السلام) نه «العلم بالشیء»، بلکه تعبیر «المعلمة بالشیء»^۱ را برای مطلب خود برگزیده است؛ و در واقع «المعلمة» در عبارت ایشان به معنای «ما به الانکشاف» است.^۲

اما با این همه، قاضی سعید خود می‌داند که در نظر بسیاری از حکیمان حقیقت علم، حضور است؛ و او خود در مقابل مبانی متعددی که در خصوص حقیقت علم مطرح شده است، مبانی جداگانه‌ای در چپستی علم اتخاذ کرده و به نقد دیدگاه‌های فلاسفه و متکلمان در خصوص چپستی علم پرداخته است^۳ (قمی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۴۳۸-۴۳۹؛ ج ۲: ۷۹، ۱۳۷، ۴۴۳-۴۴۹؛ ۱۳۷۹: ۲۹۴-۳۰۱؛ ۱۳۸۱: ۹۶). از این رو، نمی‌توان بر اساس اتخاذ یک مبنا، به راحتی بر دیدگاه قاضی سعید خرده گرفت. نقد فلسفی دیدگاه او، بر اساس نقد مبانی فلسفی او صورت می‌گیرد و از آنجا که در این نوشتار، مجال طرح سخن از مبانی فلسفی قاضی سعید در حقیقت علم نیست، بر اساس مبانی مشهور در علم که علم صرفاً «حضور» و «انکشاف» است، عجاتاً بنای او را در تبیین فلسفی سخن امام رضا (علیه السلام) نادرست می‌شماریم. همچنین نقدی که او بر استدلال فلاسفه بر خودآگاهی مجردات، مطرح کرده است، بر پایه انتقادات او بر مبانی ایشان در خصوص «حضور» بودن علم است که نیاز به مجال مستقلی دارد. از این رو، غیر از تحلیل روایی قاضی سعید که نقص آن مورد توجه قرار گرفت، نمایان ساختن نقص تحلیل عقلی قاضی سعید قمی از سخن مورد بحث که بر پایه نقادی او نسبت به مبانی حکیمان و متکلمان در باب حقیقت علم صورت گرفته است بسته به تحقق آن مجال است.

۲-۲. نفی خودآگاهی قبل از وجود

بر اساس یکی از احتمالات چهارگانه علامه مجلسی، سؤال عمران چنین تفسیر می‌شود که آیا خداوند متعال، پیش از وجودش به خود، آگاه بوده است؟ پاسخ امام (علیه السلام) آن است که آگاهی به یک شیء، قبل از وجود آن، مربوط به شیئی است که «دیگری» آن را پدید آورده است که در فرایند آفرینش آن، ابتدا آن را درون خود تصور می‌کند تا آنکه امور منافی با وجود و کمال شیء مطلوب خود را دفع کند (لنفی خلافه) و سپس آن را بر اساس تصور خود، ایجاد کند (لیکون الشیء نفسه

۱. به نظر می‌رسد که قاضی سعید به همین جهت است که «المعلمة» را مصدر تلقی کرده است، و نه اسم آلت.
 ۲. تعبیر «المعلمة بالشیء» می‌تواند اشعار به ذات اضافه بودن این گونه از علم مورد نظر امام (علیه السلام) داشته باشد، به تعبیر دیگر، علم مد نظر ایشان، علمی است که در آن میان عالم و معلوم یک نسبت حقیقی پیدا شده است و تحقق علم متوقف بر معلومی است که نسبتی حقیقی میان آن و عالم وجود دارد. این ادعا، ممکن است از این جهت مورد مناقشه قرار گیرد که در علم حضوری به خود، گفته می‌شود تغایر میان عالم و معلوم اعتباری است، اما ممکن است که در تعبیر «المعلمة بالشیء» این نحوه از تغایر هم ملحوظ باشد.

۳. بیان قاضی سعید قمی در مسئله ادراک، کاملاً رنگ و بوی دیدگاه فلوپین را در باب ادراک دارد.

بما نفی عنه موجودا)، اما خداوند متعال، از یک سو، ضروری الوجود است و ذاتش بذاته اقتضای وجودش را دارد و از سوی دیگر، مانعی برای وجودش نیست تا آنکه نیازی به تصوّر خود و دفع موانع از وجود و کمال خود داشته باشد (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰: ۳۲۰).

۲-۱. نقد و بررسی

چنین تفسیری، از جهت طرح ساحتی پیش از وجود حقیقت ضروری الوجود، با ظاهر روایت همخوان نیست، و از جهت معنایی نیز طرح مسئله امکان علم معدوم به خود، بسیار سخیف است. علاوه بر این، سطح بالای معنایی محتوای گفت و گوی امام (علیه السلام) و عمران صابی، چنین تفسیر سخیف و ضعیفی را نمی پذیرد (ر.ک: مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۵).

۲-۳. تفسیرهای مبتنی بر عدم دلالت سؤال عمران صابی بر خودآگاهی خداوند متعال

۲-۳-۱. نفی معلومیت خداوند متعال برای غیر

محمدعلی حکیم شیرازی، گمان کرده است که پرسش عمران درباره آگاهی مخلوق از خداوند است و بر این اساس سخن امام رضا (علیه السلام) را تبیین کرده است. او بیان امام (علیه السلام) را بر پایه استدلال عدم امکان شناخت احاطه ای توسط ممکن الوجود توضیح می دهد. با این بیان که ذات الهی محدود نیست و چون غیر و هم کفوی ندارد، نیازی به تمییز و افتراق از دیگری ندارد. از سوی دیگر، چون سنخیت میان عالم و شیء معلوم، شرط تحقق علم است (لایمکن العلم بشیء الا بما یکون من المعلوم فی العالم) و میان واجب الوجود که حقیقت محض است و ممکن الوجود تناسبی وجود ندارد، پس ممکن الوجود نمی تواند به شناخت ذات الهی نائل گردد.

حکیم شیرازی، بر اساس دیدگاه عرفانی که ممکن الوجود حکایت محض است و میان حکایت محض و محکی عنه تناسبی نیست و هم بر اساس دیدگاه فلسفی که ممکن الوجود، امکان و فقر است، به تبیین عدم تحقق «وجه جامع»^۱ میان ممکن الوجود و واجب الوجود پرداخته است (حکیم شیرازی، ۱۳۴۰، ج ۱: ۹۲-۹۳). ایشان در موضعی دیگر از نوشتار خود، بدون ورود به بحث از آگاهی، در صدد استنباط توحید وجودی عارفان از بیان امام (علیه السلام) بر آمده است. او بیان امام علیه السلام: «لم یکن هناك شیء یخالفه» را بدین نحو تفسیر می کند که در مرتبه ذات الهی، چیزی مخالف با او محقق نیست و حتی عدم هم در برابر وجود حق تعالی نیست، تا ثبوت او نیازمند به نفی مخالف باشد. در مقام ثبوت ذاتی، چون نفی در کار نیست، پس

۱. به نظر می رسد که گفتار حکیم شیرازی متأثر از ابن عربی در اوائل فتوحات باشد (ابن عربی، ج ۱: ۴۱).

اثبات هم نیست؛ چراکه هر چیزی که به وجهی، «اثبات» در ذاتش مدخلیت دارد، نفی هم برایش ثابت است و چنین امری، به حسب ذات موجود (موجود بالذات) نیست؛ به تعبیر دیگر، هر آنچه مخالف دارد، نبودن آن مخالف در ثبوتش مدخلیت دارد و حقیقت هستی نیست (همان، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۲۸).

۲-۳-۲. نقد و بررسی

پرواضح است که تحلیل پرسش و پاسخ بر اساس شناخت ممکن از واجب، خروج آشکاری از بافت مناظره در خصوص معلومیت خداوند متعال برای خودش است و مرجع ضمیر «ه» در «فی نفسه عند نفسه» به نادرستی به ممکن الوجود بازگردانده شده است. در بیان دوم حکیم شیرازی نیز به نادرستی محور بحث از «معلومیت» خداوند متعال به «موجودیت» او منتقل شده است.

۲-۴. تفسیر «الكائن» به مخلوق

برخی در خصوص پرسش عمران صابی: «هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه» بیان کرده اند که ممکن است مقصود از «الكائن»، امور حادث و معلول باشد، و بر این اساس سه تفسیر ذیل برای سخن امام (علیه السلام) مورد احتمال قرار گرفته است:

۲-۴-۱. معلوم بودن مخلوقات برای خداوند از طریق صورت علمیه

این تفسیر، بر اساس ارجاع ضمایر موجود در «معلوماً فی نفسه عند نفسه» به خداوند متعال ارائه شده است. با این بیان که مقصود عمران، پرسش از معلوم بودن مخلوقات نزد (عند) خداوند، به توسط صورت حاصل از آن شیء در (فی) خداوند متعال بوده است. بر اساس این احتمال، حاصل پاسخ امام (علیه السلام) چنین است: در خصوص مخلوقات این گونه است که هر گاه مخلوقی اراده ساختن چیزی را کند، در ابتدا آن را در (فی) خود تصور می کند (المعلمة بالشیء)؛ به این دلیل که اولاً، از تحقق بخشیدن به هر آنچه اراده می کند، ناتوان است (محدودیت قدرت و اراده) و از سوی دیگر، امکان تحقق امور مخالف و معارض با امر مورد اراده او، وجود دارد (تحقق موانع خارجی)؛ پس، در ابتدا، امر مد نظر خود را به صورتی که هیچ معارضی در خارج نداشته باشد، تصور می کند و موانع موجود در تحقق خارجی آن را بر اساس تصویری که از امر مورد اراده اش دارد، برطرف می سازد (لنفسی خلافة)، تا آنکه شیء، به سبب نبود معارض در خارج، بتواند موجود شود (لیکون الشیء نفسه بما نفی عنه موجوداً). امام (علیه السلام) با بیان «لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يَخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَيَّ نَفِي ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا» تبیین کرده

است که در مورد خداوند متعال، چنین فرایندی متصور نیست و ذات اقدس او به چنین تصور پیشینی نیاز ندارد؛ چراکه قدرتش بی‌نهایت و اراده‌اش نافذ است و نیز، موانع خارجی برای تحقق امر مورد اراده او، وجود ندارد «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». پس مقصود امام (علیه السلام) نفی علم الهی به شیء خارجی در پیش از خلقت نیست، بلکه نفی علم به آن، طبق گمان پرسشگر است (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰: ۳۲۱).

۲-۴-۲. نقد و بررسی

گفت‌وگویی میان امام (علیه السلام) و عمران صابی، از ابتدای آن، به روشنی گویای آن است که پرسش‌های عمران پیرامون خداوند متعال و وحدانیت اوست، چنان‌که خود بیان کرده که «فَلَمَّ أَقْعَ عَلَى أَحَدٍ يُثَبِّتُ لِي وَاحِدًا لَيْسَ غَيْرُهُ فَإِنَّمَا بُوْحَدَانِيَّتِهِ» و در سؤال خود را با یادکرد از خداوند با عنوان «الكائن الاول» چنین مطرح کرده است: «أَخْبِرْنِي عَنِ الْكَائِنِ الْأَوَّلِ وَعَمَّا خَلَقَ». پس، قراین درون متنی، به خوبی دلالت بر آن دارند که «کائن» نمی‌تواند به معنای مخلوق باشد. حتی اگر فرض کنیم، مقصود از «کائن»، مخلوق است، همچنان تفسیر یادشده، نادرست است؛ زیرا این تفسیر بر اساس معلومیت مخلوق، پیش از خلقت ارائه شده، حال آنکه، ظاهر پرسش عمران، مقید به معلومیت «مخلوق» پیش از خلقت نیست، بلکه نسبت به وقوع یا عدم وقوع خلقت، لابه‌شرط است و اطلاق دارد.^۲

۲-۴-۳. معلوم بودن مخلوقات برای خداوند به سبب عدم مغایرت با او

به گفته مختاری نائینی (۱۴۰۱ق)، برخی سخن امام (علیه السلام) را بر وحدت وجود صوفیان منطبق دانسته‌اند، با این بیان که مقصود از «کائن»، مخلوق حادث است، اما چون از جهتی متحد با صانع است، پس، میان آن و خداوند متعال، مغایرت مطلق و مخالفتی از جمیع جهات نیست و در نتیجه، آشکار بودن مخلوقات نزد خداوند، همان آشکاری خداوند برای خود است (مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۸).

۲-۴-۴. نقد و بررسی

همان‌طور که گذشت، مقصود از کائن، خداوند متعال است و این تفسیر، فارغ از صحت توحید

۱. بر اساس این تفسیر ضمیر «منها» در «ما علم منها» به شیء کائن باز می‌گردد و تأیید آن یا به لحاظ نفسیت الشیء (ما علم من نفس الشیء) است و یا از جهت، نفسیتی که به خداوند متعال باز می‌گردد، یعنی آنچه که از خود بدان آگاه شد (ما علم من نفسه تعالی).

۲. همچنین در خصوص تفسیر اول و اشکالات آن ر.ک: مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۵-۴۷۶.

وجودی مورد ادعای صوفیه و صحت تقریر مختاری نائینی از نظریه توحید وجودی، قابل قبول نیست.

۲-۴-۵. معلوم بودن مخلوقات برای خودشان

در این احتمال، ضمایر موجود در «معلوماً فی نفسه عند نفسه» به خود کائن، یعنی شیء حادث، باز می گردند، به این معنا که شیء حادث، پیش از آنکه وجود پیدا کند، آیا نزد خود و نه خداوند متعال معلوم بوده است؟ بر اساس این احتمال، پاسخ امام (علیه السلام) «إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْسِهِ خِلَافَهُ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسَهُ بِمَا نَفْسِي عَنْهُ مَوْجُوداً» این طور معنا می شود: شیء پس از عینیت یافتن، برای خود، به نحوی که ممتاز از غیر است، آشکار می گردد، ولی اموری که موجود نشدند، به حکم «لاتمايز في الاعدام»، در مرتبه عدم خود، تمایزی با دیگر امور عدمی ندارند، چه رسد به اینکه، هر عدمی نیاز به علم به تمایز خود از دیگری داشته باشد؛ حاصل آنکه، امتیاز عینی برای شیء، تنها پس از وجود آن محقق است؛ چراکه وجود و عینیت یافتن آن، نیاز به تمایز آن از امور مغایر با خودش از حیث ذات و تشخص دارد، اما امتیازی که میان اشیاء پیش از خلقت، در مرتبه علم الهی، محقق است به صورت امتیازی که در مرتبه وجود عینی و پس از خلقت دارند نیست؛ از این رو، لازم نیست که هر حادثی در موطن علم ربوبی و پیش از خلقت آنچنان که در مرتبه وجود عینی موجودات شعورمند به خود و تمایز خود از دیگری آگاهی دارند به خودش آگاهی داشته باشد (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰: ۳۲۱).

۲-۴-۶. نقد و بررسی

همان طور که گذشت، مقصود از کائن، خداوند متعال است؛ از این رو، چنین تفسیری به سان دو تفسیر پیشین، قابل قبول نیست و از سوی دیگر، نمی توان پذیرفت که عمران از علم اشیا به خود، قبل از تحقق عینی سوال کرده باشد و چنین سوالی در بافت مناظره، جایگاهی ندارد.^۱

۳. نتیجه گیری

بیان امام رضا (علیه السلام) درباره پرسش عمران صابی از معلوم بودن خداوند متعال برای خود، به سبب پاسخ منفی امام (علیه السلام)، در نگاه نخست شگفت آور می نماید و از همین رو در میان اندیشمندان امامیه بحث انگیز بوده است. در این نوشتار، دیدگاه دو دسته از شارحان روایت بررسی شد: نخست،

۱. همچنین در خصوص تفسیر اول و اشکالات آن ر.ک: مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۷۶.

کسانی که پاسخ امام (علیه السلام) را ناظر به نفی «اثبات خودآگاهی خداوند» دانسته‌اند؛ و دوم، کسانی که اساساً پرسش عمران را خارج از بحث خودآگاهی خداوند متعال تفسیر کرده‌اند.

دغدغه اصلی گروه نخست این است که تحقق چنین علمی، مستلزم تقیّد ذات الهی خواهد بود، در حالی که ذات الهی مطلق محض است. استدلال آنان بر این پایه استوار است که علم یا عین تمایز است و یا همواره ملازم با تمایز؛ و چون تمایز بدون قید تصور نمی‌شود، پس علم ذات به ذات، با اطلاق و بساطت واجب الوجود سازگار نخواهد بود. در برابر این رویکرد، لازم است مبنای آنان در تعریف حقیقت علم مورد تأمل قرار گیرد. بر پایه آنچه گذشت، اگر چنین مبنایی مستند به روایات باشد، از ظاهر روایات چنین امری به دست نمی‌آید؛ و اگر صرفاً حاصل تحلیل فلسفی است، باید در جای خود در برابر مبنای مشهور که علم را عین حضور می‌داند، سنجیده و ارزیابی گردد.

اما گروه دوم از شارحان که پرسش عمران و پاسخ امام (علیه السلام) را بی‌ارتباط با خودآگاهی الهی تلقی کرده‌اند، آشکارا از سیاق مناظره فاصله گرفته و در فهم ظاهر روایت دچار خطا شده‌اند.

منابع و مأخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن سینا. (۱۳۷۶). **الالهیات من کتاب الشفاء**. تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن کمونه. (۱۳۸۷). **شرح التلویحات اللوحیه**. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: میراث مکتوب.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). **الفتوحات المکیة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- احسائی، علی نقی بن احمد. (۱۴۲۸ق). **شرح رساله التوحید**. بیروت: شمس هجر.
- ایجی، عضدالدین گرگانی، میرسیدشریف. (۱۳۲۵). **شرح المواقف**. تصحیح بدر الدین نعلسانی. قم: الشریف الرضی.
- آشتیانی، سیدجلال الدین. (۱۳۷۷). حاشیه بر آشتیانی، میرزاهمدی. اساس التوحید: مبحث قاعده الواحد و وحدت وجود. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۱). حاشیه برزنوزی، ملاعبدالله. انوار جلیه. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۸). **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران**. قم: بوستان کتاب.
- بخاری، محمد بن مبارکشاه. (۱۳۵۳). **شرح حکمة العین**. تصحیح جعفر زاهدی. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). **شرح المقاصد**. مقدمه و تحقیق و تعلیق دکتر عبد الرحمن عمیره. قم: الشریف الرضی.
- تنکابنی، حسین. (بی تا). **شرح مناظره امام رضا (علیه السلام) و عمران صابی**. نسخه موجود نزد استاد علی صدراپی خوئی.
- تنکابنی، سیدعلی. (۱۳۷۹). **حاشیه بر شرح الاربعین**. در ضمن قمی، قاضی سعید. شرح الاربعین. تهران: میراث مکتوب.
- توکلی طرقي، محمدهادی. (۱۴۰۳ الف). «خودآگاهی خداوند در بیانات امام رضا (علیه السلام)». **اندیشه دینی**. شماره ۹۰. صص: ۲۳-۴۲. doi: ۱۰.۲۲۰۹۹/JRT/۳۰۰۶/۴۹۵۹۳/۲۰۲۴
- _____ (۱۴۰۳ ب). «تحلیل سلب خودآگاهی از حق تعالی از منظر شارحان مناظره امام رضا (علیه السلام) و عمران صابی (رهیافت‌های مبتنی بر نفی گونه‌ای از خودآگاهی)». **جاویدان خرد**. ۲۱(۴۵). صص: ۹۷-۱۱۴.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹). **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حکیم شیرازی، محمدعلی. (۱۳۴۰). **لطائف العرفان**. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۹). **لطائف العرفان**. ترجمه حمیدرضا صادقی. قم: آیت اشراق.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۳۷). **ایضاح المقاصد**. تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین محمد. (۱۴۱۱ق). **المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات**. قم: بیدار.

- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. مقدمه هانری کربن. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۶۴). *الملل والنحل*. به تحقیق محمد بدارن. قم: الشریف الرضی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. بیروت: دار احیاء التراث.
- فارابی، محمد. (۱۹۷۰). *الحروف*. تصحیح محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- قزوینی، عبدالنبی. (۱۴۰۷ق). *تتمیم امل الأمل*. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۸۱). *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات*. تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۷۹). *شرح الاربعین*. تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۷۸). *تعلیقات بر اثولوجیا*. در ضمن آشتیانی، سیدجلال‌الدین. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۱۵ق). *شرح توحید الصدوق*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاتبی، دبیران. (۱۳۸۴). *حکمة العین*. تصحیح عباس صدری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- لاهیجی، فیاض. (۱۳۸۳). *شوارق الالهام*. قم: موسسه الامام الصادق (علیه السلام).
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مختاری نائینی، سیدبهاء‌الدین محمد. (۱۳۸۰). *شرح حدیث «عمران صابی»*. تصحیح علیرضا هزار در ضمن مهریزی.
- مدرس آشتیانی، میرزاهمدی. (۱۳۷۷). *اساس التوحید: مبحث قاعدة الواحد و وحدت وجود*. تهران: امیرکبیر.
- ملاحسن، (احتمالاً لبنانی). (۱۴۰۳ق). *تحفة الكمال*. مقدمه و تصحیح محمدسوری و مهدی عسگری. تهران: لوگوس.

References

- Aḥsā'ī, Alī Naqī ibn Aḥmad. (۲۰۰۷). *Sharḥ Risālat al Tawḥīd*. Beirut: Shams Hajr. [In Arabic]
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al Dīn. (۱۹۹۸). *Ḥāshiyābar Āshtiyānī, Mīrzā Maḥdī. Asās al Tawḥīd: Mabḥath Qā'idat al Wāḥid wa Waḥdat al Wujūd*. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al Dīn. (۱۹۹۹). *Muntakhabāt Ṭaz-Āthār i Ḥukamā yillāhī yī Ṭrān*. Qom: Būstān i Kitāb. [In Persian]
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al Dīn. (۲۰۰۲). *Ḥāshiyābar Zanūzī, Mullā 'Abd Allāh. Anwār Jalīyah*. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]

- Bukhārī, Muḥammad ibn Mubārak Shāh. (۱۹۷۴). *Sharḥ Ḥikmatal 'Ayn*, ed. Ja'far Zāhidī. Mashhad: Intishārāt i Dānishgāh i Firdawsī. [In Arabic]
- Fārābī, Muḥammad. (۱۹۷۰). *Al Ḥurūf*. Ed. Muḥsin Maḥdī. Beirut: Dār al Mashriq. [In Arabic]
- Ḥakīm Shīrāzī, Muḥammad 'Alī. (۱۹۶۱). *Laṭā'if al 'Irfān*. Tehran: Dānishgāh i Tehran. [In Persian]
- Ḥakīm Shīrāzī, Muḥammad 'Alī. (۲۰۱۰). *Laṭā'if al 'Irfān*. Trans. Ḥamīd Riḍā Ṣādiqī. Qom: Āyat Ashrāq. [In Persian]
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (۱۹۵۸). *Īdāḥ al Maqāṣid*. Tehran: Dānishgāh i Tehran. [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al Dīn. (n.d.). *Al Futūḥāt al Makkīyah*. Beirut: Dār Iḥyā' al Turāth al 'Arabī. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (۱۹۷۸). *Al Tawḥīd*. Qom: Daftar i Intishārāt i Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Kammūna. (۲۰۰۸). *Sharḥ al Talwīḥāt al ilāhiyya*, ed. Najafqolī Ḥabībī. Tehran: Mīr āth i Maktūb. [In Arabic]
- Ibn Sīnā. (۱۹۹۷). *Al Ilāhiyyāt min Kitābal Shifā'*, ed. Ḥasan Ḥasan zādah Āmulī. Qom: Daftar i Tablīghāt i Islāmī. [In Arabic]
- Ījī, 'Aḍud al Dīn Gurgānī, and Mīr Sayyid Sharīf. (۱۹۰۷). *Sharḥ al Mawāqif*, ed. Badr al Dīn Na'sānī. Al Sharīf al Raḍī. [In Arabic]
- Ja'farī, Muḥammad Taqī. (۲۰۰۰). *Tarjumah wa Tafsīr i Nahjal Balāghah*. Tehran: Daftar i Nashr i Farhang i Islāmī. [In Persian]
- Kātibī, Dabīrān. (۲۰۰۵). *Ḥikmatal 'Ayn*. Ed. 'Abbās Ṣadrī. Tehran: Anjumān i Āthār wa Mafākhir i Farhangī. [In Persian]
- Kulaynī, muhammad ibn yaqub. (۱۹۸۶). *Al-kāfī*. Tihrān: islamic library.
- Lāhījī, Fayyāḍ. (۲۰۰۴). *Shawāriq al Ilhām*. Qom: Mū'assasah yal Imām al Ṣādiq ('A). [In Persian]
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (۲۰۰۲). *Biḥār al Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al Turāth al 'Arabī. [In Arabic]
- Mudarres Āshtiyānī, Mīrzā Muḥammad Taqī. (۱۹۹۸). *Asās al Tawḥīd: Mabḥath Qā'ida tal Wāḥid wa Waḥdat al Wujūd*. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Muktārī Nā'inī, Sayyid Bahā' al Dīn Muḥammad. (۲۰۰۱). *Sharḥ Ḥadīth 'Imrān Ṣabī*. Ed. 'Alī Riḍā Hazār. In: Mahrizī. [In Persian]
- Mullā Ḥasan (probably Lunbānī). (۱۹۸۳). *Tuḥfat al Kamāl*. Intro. and ed. Muḥammad Sūrī and Maḥdī 'Askarī. Tehran: Logos. [In Arabic]
- Qazvīnī, 'Abd al Nabī. (۱۹۸۷). *Tatimmah Amal al Āmil*. Qom: Kitābkhānah Āyatollāh M

ar'ashī Najafī. [In Arabic]

Qumī, Qāḍī Sa'īd. (۱۹۹۵). Sharḥ Tawḥīd al Ṣadūq. Tehran: Vizarati Farhang wa Irshād Islāmī. [In Arabic]

Qumī, Qāḍī Sa'īd. (۱۹۹۹). Ta'īlīqāt bar Uthūlūjiyā. In: Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al Dīn. Mu ntakhabāt az Āthāri Ḥukamāyi llāhīyi Īrān. Qom: Būstān i Kitāb. [In Persian]

Qumī, Qāḍī Sa'īd. (۲۰۰۰). Sharḥ al Arba'īn. Tehran: Mīrāth i Maktūb. [In Arabic]

Qumī, Qāḍī Sa'īd. (۲۰۰۲). Al Arba'īn ūyāt li Kashf Anwār al Qudsiyāt. Tehran: Mīrāth i M aktūb. [In Persian]

Rāzī, Fakhr al Dīn Muḥammad. (۱۹۹۰). Al Mabāḥith al Mashriqīyah fī 'Ilm al llāhiyyāt wa al Ṭabī'iyāt. Qom: Bidār. [In Arabic]

Shahraštānī, 'Abd al Karīm. (۱۹۸۵). Al Milā' wa al Niḥal. Ed. Muḥammad Badarān. Qom: al Sharīf al Raḍī. [In Arabic]

Shīrāzī, Ṣadr al Dīn Muḥammad. (۱۹۸۱). Al Ḥikmah al Muta'āliyah fī al Asfār al Arba'ah al 'Aqlīyah. Beirut: Dār Iḥyā' al Turāth. [In Arabic]

Suhrawardī, Shams al Dīn. (۱۹۶۰). Majmū'ah yi Muṣannafāti Shaykh Ishraq. Tehran: Pazhūhishgāhi 'Ulūmi Insānī wa Muṭāla'āti Farhangī. [In Persian]

Taftāzānī, Sa'd al Dīn. (۱۹۸۸). Sharḥ al Maqāṣid, intro., invest., and notes by 'Abd al Raḥmān 'Umayra. Qom: al Sharīf al Raḍī. [In Arabic]

Tavakoli, Mohammadhadi. (۲۰۲۴a). Khud Āgāhī yi Khudāwand dar Bayān āt Imām Riḍā ('A). Shiraz University, Andīshah yi Dīnī yi Shīrāz, No. ۹۰. doi: ۱۰.۲۲۰۹۹/JRT.۲۰۲۴.۴۹۵۹۳/۳۰۰۶ [In Persian]

Tavakoli, Mohammadhadi. (۲۰۲۴b). Taḥlīl i Salb i Khud Āgāhī az Ḥaqq

Ta'ālāz Manẓar i Shāriḥān i Munāẓarah yi Imām Riḍā ('alayhal salām) wa 'Imrān Ṣābī (Rah yāfthā yi Mubtanī bar Nafī yi Gūna ī az Khud Āgāhī). Jāvīdān Kherad, ۱۱۴-۹۷, (۴۵) ۲۱. [In Persian]

Tonkābunī, Ḥusayn. (n.d.). Sharḥ Munāẓarat Imām Riḍā ('alayhal salām) wa 'Imrān Ṣābī. Manuscript held by Prof. 'Alī Ṣadrā'ī Khū'ī. [In Arabic]

Tonkābunī, Sayyid 'Alī. (۲۰۰۰). Ḥāshiyā bar Sharḥ al Arba'īn, in: Qummī, Qāḍī Sa'īd. Sharḥ al Arba'īn. Tehran: Mīrāth i Maktūb. [In Arabic]