

## God's self-awareness in the statements of Imam Reza

Mohammadhadi Tavakoli <sup>1</sup> 


### Abstract

The attribute of divine knowledge has always been one of the most controversial attributes of God. This attribute has given rise to various discussions due to its object. God's self-awareness is one of the issues related to divine knowledge that precedes all or many of the issues related to this attribute. The history of this issue can be explored in pre-Islamic philosophies, such as Greek and Alexandrian philosophy, but at least since the beginning of the second century of the Hijri, it has been one of the theological questions of interest to Muslims. At the end of the second century of Hijri, and before "Metaphysics" and "Theologia" were translated, a philosophical explanation of the issue of God's self-awareness can be seen in the statements of Imam Reza (peace be upon him). The Imam, by using the word "al-Mu'allima", denies the self-awareness of God Almighty, which, considering the structure of the speech, the method of reasoning, and other statements of the Imam about the self-awareness of God Almighty, it becomes clear that only one type of self-awareness is denied from God, and that is acquired knowledge of oneself, which is realized only because of the presence of "another".

**Keywords:** Self, Self-awareness, Acquired knowledge, Present knowledge, Attributes of the essence, Attributes of the Act.

---

<sup>1</sup> Assistant Professor, Department of Islamic science, Faculty of Philosophy & Theology, Research Institute of Hawzah and University (RIHU), Qom, Iran (**Corresponding Author**).  
mhtavakoli@rihu.ac.ir

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.49593.3006>

Received: 2024/02/25

Revision: 2024/04/06

Accepted: 2024/04/07

## خودآگاهی خداوند در بیانات امام رضا (ع)

محمدهادی توکلی<sup>۱</sup> 

### چکیده

صفت علم الهی همواره از بحث‌برانگیزترین صفات خداوند بوده است. این صفت از جهت متعلق آن، مباحثی متنوع را پدید آورده است. خودآگاهی خداوند از جمله مسائل مربوط به علم الهی است که بحث از آن بر تمامی یا بسیاری از مسائل مربوط به این صفت، تقدم دارد. سابقه‌ی این مسأله را می‌توان در فلسفه‌های پیشااسلامی، همچون فلسفه‌ی یونان و اسکندریه، کاوید، اما دست‌کم از اوایل قرن دوم هجری، یکی از سؤالات الهیاتی مورد توجه مسلمانان بوده است. در اواخر قرن دوم هجری، و پیش از آنکه «مابعدالطبیعة» و «اثولوجیا» ترجمه شوند، تبیین فلسفی مسأله‌ی خودآگاهی خداوند در بیانات امام رضا (ع) به چشم می‌خورد. امام (ع) با به‌کارگرفتن واژه‌ی «المعلمة» خودآگاهی خداوند متعال را نفی کرده است که با لحاظ ساختار سخن، نحوه‌ی استدلال و نیز لحاظ سایر بیانات ایشان در خصوص خودآگاهی خداوند متعال، روشن می‌شود که تنها گونه‌ای خودآگاهی از خداوند سلب شده است، و این‌گونه عبارت است از علم حصولی به خود، که صرفاً به‌سبب حضور «دیگری» محقق می‌گردد.

واژگان کلیدی: خودآگاهی، علم حصولی، علم حضوری، صفات ذاتی، صفات فعلی.

### ۱. مقدمه

مباحث مربوط به اسماء و صفات الهی، از قرن دوم هجری مورد توجه مسلمانان بوده است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ ق، صص ۱۵۷-۲۲۲ و صص ۴۸۳-۵۸۲) و مباحث متنوعی که در خصوص چیستی اسم و صفات، معانی آنها و خصوصیات هستی‌شناختی آنها در میراث برجای‌مانده از اهل بیت (ع) وجود دارد، به‌خوبی بر مسأله‌سازی اسماء و صفات الهی در آن روزگار دلالت دارد. در میان صفات، علم الهی یکی از بحث‌برانگیزترین صفات خداوند است و خودآگاهی خداوند از مهم‌ترین مسائل مربوط به این صفت است که بر پایه‌ی آن، مسائل مهمی همچون لَمیت آفرینش و علم پیشین خداوند به کثرات بررسی می‌شود. در خصوص تاریخ‌گذاری پرسش از خودآگاهی خداوند متعال در جهان اسلام، روایات امامیه ما را به روزگار امام باقر (ع) می‌رسانند؛ طبق نقل کلینی و ابن بابویه، شخصی به‌نام «فضیل بن سگرة» از امام باقر (ع) پرسید:

آیا خداوند جلّ ذکره، پیش از خلقت می‌دانست که او واحد است؟ دوستانِ شما در این خصوص، اختلاف‌نظر دارند؛ عده‌ای از ایشان بر این باورند که خداوند تبارک و تعالی به وحدت خود، پیش از خلقت آگاه بود، و برخی دیگر می‌گویند که می‌داند یعنی: «انجام می‌دهد» [آگاهی فعل است و متأخر از ذات]؛ ازین‌رو او هم‌اکنون [که فعل

<sup>۱</sup> استادیار گروه پژوهشی فلسفه و کلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسؤول).

خودآگاهی خداوند در بیانات امام رضا (ع) ۲۵

صورت گرفته و خلقت محقق شده است] می‌داند که قبل از خلقت، واحد بوده است (فَهُوَ الْيَوْمَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا غَيْرُهُ قَبْلَ فِعْلِ الْأَشْيَاءِ)، و معتقدند که اگر ما بپذیریم که او همواره به‌اینکه «او غیر از خودش نیست» عالم بوده است، پس در این صورت، امری دیگر را در ازلیت همراه با او محقق دانسته‌ایم... امام (ع) در پاسخ این شخص چنین نگاشت: خداوند (تبارک و تعالی ذکره) همواره آگاه بوده است (کلبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۹۸).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مسأله‌ی اصلی این سؤال این است که آگاهی خداوند به خود، به مثابه‌ی حقیقتی متمایز از دیگری، آیا مستلزم حضور دیگری است یا خیر؟ عده‌ای آن را مستلزم حضور غیر ندانسته‌اند و ازین‌رو، بر ثبوت علم خداوند به خود و صفات کمالیه‌ی‌اش تصریح کرده‌اند و عده‌ای دیگر، به‌صورت مطلق، علم خداوند متعال را صفت فعلی او تلقی کرده‌اند. امام (ع) با بیان صفت کمالی بودن علم خداوند اعم از علم او به خود و علم او به غیر، آن را به‌نحو ضرورت ازلیه که مشروط به هیچ‌قیدی - از جمله خلقت و آفرینش- نیست، برای خداوند ثابت دانسته است (لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا تَبَارَكَ وَ تَعَالَى ذِكْرُهُ).

علاوه بر این روایت، که صریحاً بر خودآگاهی اطلاق خداوند دلالت دارد، در روایات متعددی، از ثبوت وصف عالمیت خداوند، بدون اختصاص بحث به علم به خود یا علم به غیر، به ضرورت ازلیه یاد شده است و عالمیت بدون تحقق معلومی زائد بر ذات، برای خدا ثابت شده است (کلبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۰۷-۱۰۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۸، ص ۵۷، صص ۱۳۹-۱۴۵، ص ۳۰۹)، که مسلماً چنین عالمیتی شامل خودآگاهی نیز هست.

## ۲. طرح مسأله

امام رضا (ع) در پاره‌ای از بیانات خویش که به دست ما رسیده است، به موضوع خودآگاهی خداوند پرداخته و در این خصوص، دست‌کم دو بیان صریح از ایشان (ع) بر جای مانده است. یکی در پاسخ «محمد بن سنان» است که در آن، امام (ع) بر خودآگاهی خداوند متعال قبل از خلقت تصریح کرده است، و دیگری، در مناظره‌ی «عمران صابی» است که امام (ع) در آن، گونه‌ای از خودآگاهی را - که از آن با عنوان «المعلمة» یاد شده است - از خداوند متعال نفی کرده است. می‌دانیم که در زبان‌های مختلف، برخی از اصطلاحات در بستر فرهنگی زمان خود خلق شدند و کاربرد داشته‌اند؛ و ازین‌رو، برای مخاطبانی که از آن فضای فرهنگی دور و بیگانه‌اند، دست‌یابی به معنای احادیثی که دارای چنین اصطلاحاتی هستند با دشواری‌هایی همراه است (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۶۷، صص ۷۴-۷۵). از نمونه‌های این احادیث، سخنان امام رضا (ع) با عمران صابی است که در بردارنده‌ی تعابیر غربی، همچون تعبیر «المعلمة» است. شارحان سخن امام (ع) در بیان معنای «المعلمة» به سختی افتاده‌اند، به‌طوری‌که علامه مجلسی<sup>۱</sup> در خصوص این بخش از مناظره بیان می‌کند: «أقول هذا الكلام و جوابه في غاية الإغلاق و قد خطر بالبال في حله و جوه لا يخلو كل منها من شيء» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰، ص ۳۲۰). بر اساس اصطلاحات علوم حدیث، این سخن از جهت محتوای پیچیده‌اش، «مشکل الحدیث» است و از جهت در برداشتن تعابیر نامأنوس «غریب الحدیث» محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۶، صص ۱۸-۱۹، ص ۲۳).

در این نوشتار، پس از تبیین خودآگاهیِ اطلاقی و حضوری خداوند، به بیان گونه‌های دیگر از خودآگاهی پرداخته می‌شود و سعی می‌گردد تا بر اساس واژگان و بافت سخن امام (ع) و لحاظ روایت‌های حاکی از خودآگاهیِ اطلاقی خداوند متعال و نیز دستاوردهای اهل حکمت و معرفت، راهی به سوی فهم مقصود امام (ع) از خودآگاهی نفی‌شده از خداوند متعال گشوده گردد. در واقع، پرسش اصلی این نوشتار آن است که در بیانات امام رضا (ع) کدام گونه از خودآگاهی برای خداوند متعال ثابت شده و کدام گونه از آن سلب شده است؟

### ۳. پیشینه‌ی بحث

برخی از اندیشمندان شیعی اثری مختص به مناظره‌ی امام رضا (ع) و عمران صابی نگاشته‌اند، و در آن به شرح تمام یا بخشی از مناظره پرداخته‌اند. برخی از این آثار، همچون نوشتار بهاء‌الدین محمد مختاری (نیمه‌ی اول قرن ۱۲ق)، محمد بن ابوالقاسم خویی (قرن ۱۳ق)، سیدکاظم رشتی (۱۲۵۹ق) و علامه جعفری (۱۳۷۷ش) به صورت حروفی منتشر شده است (ر.ک: مختاری نائینی، ۱۳۸۰، صص ۴۷۳-۴۷۸؛ خویی، ۱۳۸۷، صص ۲۴۷-۳۴۳؛ حسینی حائری، ۱۴۲۶ق؛ جعفری، ۱۳۹۷) و برخی دیگر، همچون شرح شیخ حسین تنکابنی (پیش از ۱۱۰۶ق) و خلیل بن محمد اشرف قائی (۱۱۳۶ق) دست‌کم تا به امروز به صورت چاپ حروفی منتشر نشده‌اند. علاوه بر تألیفات مستقل در باب مناظره‌ی مورد بحث، برخی دیگر، همچون قاضی سعید قمی (۱۱۰۳ق)، علامه مجلسی (۱۱۱۰ق) و میرزا مهدی آشتیانی (۱۳۳۲ش) در ضمن برخی تألیفات خود، به شرح و بحث از این مناظره پرداخته‌اند (قمی، ۱۳۷۹، صص ۲۶۱-۳۴۶؛ همو، ۱۳۷۸، صص ۲۲۲؛ مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۰، صص ۳۲۰-۳۲۹؛ آشتیانی<sup>۲</sup>، ۱۳۷۷، صص ۲۷۶-۲۸۵). نگارش پیش رو محصول تأملات نگارنده، با لحاظ مبانی حکیمان و عارفان در خصوص علم حصولی و حضوری است و در آنچه در ادامه ذکر می‌شود، به آرای شارحان، جز در یک مورد جزئی (بحث لغوی از «المعلمة»)، پرداخته نشده است و بررسی انتقادی نظرات ایشان به مجال دیگر موکول می‌گردد.

### ۴. چیستی خودآگاهی مورد اثبات در بیان امام رضا (ع)

آگاهی بی‌قید و شرط خداوند در بیانی از امام رضا (ع) به تصریح ثابت شده است. طبق گزارش کلینی و ابن بابویه، «محمد بن سنان»، در مورد خودآگاهی حق متعال، از امام (ع) چنین پرسیده است: «آیا خداوند عزوجل پیش از خلقت، به خود آگاه بود؟ (هل كان الله عزوجل عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟)»، و پس از دریافت پاسخ مثبت از امام (ع)، پرسش خود را چنین ادامه می‌دهد: «آیا خودش (نفسه) را می‌دید و از خود می‌شنید؟» امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: «او نیازی به این امر نداشت؛ زیرا از خود چنین درخواست و مطالبه‌ای نمی‌کند؛ او خودش است و خود همو است و قدرتش نافذ است؛ و ازین‌رو، نیازی ندارد که خودش را نام‌گذاری کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۹۲).

بر اساس این روایت، امام (ع) به روشنی، علم خداوند متعال به خود را علمی بی‌واسطه \_ که بر اساس اصطلاحات حکیمان، علم حضوری نامیده می‌شود \_ شناسانده است. در این شناخت، علم امری زائد بر عالم نیست و معلوم خود ذات

عالم است و میان علم و عالم و معلوم، وحدت محض برقرار است و تنها تفاوت میان عالم و معلوم، به لحاظ مفهوم است (هو نفسه و نفسه هو). در این ساحت، حق تعالی \_ که هیچ امری در آن مرتبت (قبل أن یخلق الخلق) نیست \_ از ذات خود مفهوم‌گیری نمی‌کند؛ و در نتیجه، برای این مفهوم، نامی نمی‌گذارد (فلیس یحتاج أن یسمی نفسه) تا از طریق آن نام، بخواهد امری را حکایت کند، اما در خصوص فاعل شناسایی (مدرک) همچون انسان، امر چنین است که در عین علم حضوری به خود، به سبب نیاز به تعامل با غیر خودش، به ناچار از ادراک حضوری خود، مفهوم‌گیری کرده و آن را با عنوان «من» نام‌گذاری می‌کند و از طریق آن عنوان، از احوال خود به دیگران خبر می‌دهد، و دیگران احوال آشکار و ناآشکار او را از طریق همین گزارشات دریافت می‌کنند. طبق بیان امام (ع)، حق تعالی \_ که مورد ادراک ظاهری مخلوقات خود نیست \_ برای عموم مردم از طریق مفاهیم حکایت‌گر از او شناخته می‌شود (لکنه اختار لنفسه أسماء لغیره یدعوه بها لأنه إذا لم یدع باسمه لم یعرف).<sup>۳</sup> در نگاه اندیشمندان اسلامی، این نحوه از خودآگاهی برای خداوند متعال<sup>۴</sup>، به سبب تنزه او از هرگونه محدودیت مربوط به ماده و عوارض آن بدون هیچ قید و شرطی ثابت است (به عنوان نمونه ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۲؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۴؛ صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۷۴-۱۷۵).

به نظر می‌رسد که از این روایت، می‌توان علاوه بر حکم به علم حضوری خداوند متعال به ذات خود، نفی علم حصولی خداوند متعال به ذات خود را، دست‌کم پیش از خلقت، استنباط کرد، اما این امر، و نیز اینکه آیا پس از خلقت، خداوند به علم حصولی به خود، متصف می‌گردد یا خیر؟ در ادامه‌ی سخن، به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۵. چستی خودآگاهی مورد سلب از خداوند در بیان امام رضا (ع)

در میان پرسش‌های «عمران صابی» از امام (ع)، تحقق خودآگاهی خداوند متعال و کیفیت آن مورد سؤال قرار گرفته است. عمران با به‌کاربردن لفظ «کائن» در مورد حق متعال، چنین پرسیده است: آیا کائن در خویشتن خویش برای خود، آشکار بوده است؟ (هل کان الکائن معلوماً فی نفسه عند نفسه؟) و امام (ع) پاسخی منفی به این پرسش ارائه می‌کند. نفی خودآگاهی از خداوند متعال توسط امام (ع) در این روایت، ممکن است خواننده را بدواً به تردید افکند که چگونه خودآگاهی خداوند در پرسش ابن‌سنان اثبات شد و در این روایت، مورد نفی قرار گرفته است؟ اولین مواجهه با این تعارض بدوی، تخصیص هریک از دو روایت به گونه‌ی خاصی از خودآگاهی است، و دقت در واژگان به‌کاررفته در روایت، صحت این مواجهه را ترجیح می‌بخشد.<sup>۵</sup> در این خصوص: اولاً تعبیر «عارفاً بنفسه» در بیان ابن‌سنان، دالّ بر این است که اصل خودآگاهی حق تعالی مورد سؤال او قرار گرفته است، اما تعبیر «معلوماً فی نفسه عند نفسه» در پرسش عمران صابی می‌تواند قرینه‌ی معینه‌ای باشد بر اینکه در پرسش عمران، نوع دیگری از آگاهی مورد سؤال قرار گرفته است؛ چراکه تعبیر «عند» مشعر به تمایز میان معلوم و ذات عالم است<sup>۶</sup>، علاوه بر اینکه ممکن است سائل تصور صحیحی از امکان وحدت عینی «معلوم» و «عالم» نداشته و معلومیت را همواره حیثیتی زائد بر عالمیت در خارج تلقی می‌کرده است.

در ثانی، بر اساس تعبیر «ما علم منها» در پاسخ امام (ع) که اندکی بعد به آن اشاره می‌شود، می‌توان پرسش عمران را مربوط به گونه‌ای از علم که در آن، علم با کنه ذات عالم متمایز است، دانست؛ چراکه در علم حضوری اطلاق، هیچ تمایزی میان علم و عالم و معلوم نیست، و تعبیر «ما علم منها» به آگاهی به بعض یا شأنی از معلوم حکایت دارد. در خور ذکر است که در میان روایات، تا جایی که نگارنده تفحص کرده است، تنها در این مناظره واژه‌ی «المعلمة» به کار رفته است، اما ظاهر این تعبیر، دلالتی بر دوئیت علم و عالم ندارد و از بافت سخن باید مدلول و معنای آن را مشخص نمود.<sup>۷</sup>

غیر از ملاحظات واژگانی، قرینه‌ای که می‌تواند دلالت بر این امر داشته باشد که عمران صابی، معلومیت خداوند را به‌عنوان حیثیتی زائد بر عالمیت او نسبت به خود در خارج، تلقی می‌کرده است، این است که اساس مناظره‌ی او با امام رضا (ع) در خصوص اثبات «واحدی که قائم به وحدانیتش باشد و غیر او، چنین خصوصیتی را نداشته باشد»، شکل گرفته است، و عمران اذعان کرده است که با وجود سفرهای متعددی که به مناطق مختلف داشته است، به کسی که توانایی اثبات چنین حقیقتی را داشته باشد، برنخورده است (لم أقع علی أحد یثبت لی واحدا لیس غیره قائما بوحدانیته) (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۳۰)، و پیشتر اشاره شد که در روزگار امام باقر (ع) چنین پرستشی وجود داشته است که آیا علم خداوند به وحدت خود، پیش از خلقت، مستلزم اثبات غیر او، وحدتش، از ازل هست یا نه؟ به بیان دیگر، می‌توان گفت که عمران بر این گمان بوده است که آگاهی خداوند به خود، مستلزم ازلی بودن متعلق آگاهی، به‌عنوان شریک‌الباری، است و ازین رو، معلوم‌بودن خداوند متعال برای خود را امری زائد بر او لحاظ کرده است. علاوه بر این، در بخش دیگری از این مناظره ملاحظه می‌کنیم که امام (ع) در پاسخ به پرسش عمران از اینکه «آیا خداوند به حقیقت خود، به واحد است؟ یا آنکه به سبب صفت، متصف به واحد می‌گردد؟» چنین تصریح می‌کند: «همانا خداوند پدیدآورنده که واحد و موجود اول است، همواره واحد بوده، و هیچ شیئی همراه او نیست (لا شیء معه)، و دومی با او نیست، نه معلوم و نه مجهول، نه محکم و نه متشابه، نه مذکور و نه فراموش شده، و هیچ شیئی که نامی شیئی از اشیاء بر آن نهاده می‌شود، همراه با او نیست. و همه‌ی این امور مربوط به مرتبه‌ی پیش از خلق است که در آن مرتبه، شیئی غیر او نیست» (همان، ص ۴۳۵). تصریح امام (ع) بر نفی معلوم و مجهولی که به‌عنوان دومی، همراه با خداوند باشد، می‌تواند شاهد مناسبی بر این باشد که معلومیت زائد بر ذات الهی، مورد نفی ایشان قرار گرفته است؛ چنانکه بیان دیگر امام (ع) در ابتدای مناظره با عمران: «اما واحد، همواره واحد و موجود بوده است، و شیئی همراه با او نبوده است و از حدود و اعراض منزّه است و همواره هم اینچنین خواهد بود» (همان، ص ۴۳۰).

به‌هرحال، جدای از ظنّ حاصل از جنبه‌ی واژگان، و فارغ از قرائن متصلی که می‌توان در ترجیح ظنّ مذکور بدان‌ها تمسک کرد، لحاظ روایاتی که از علم اطلاق خداوند متعال، پیش از خلقت معلوم، حکایت دارند (همان، ص ۳۸، ص ۵۷، صص ۱۳۹-۱۴۵، ص ۳۰۹)، به‌عنوان قرائن منفصل، دلالت بر این امر دارند که در پاسخ به عمران صابی، گونه‌ی خاصی از خودآگاهی مورد نفی امام (ع) قرار گرفته است؛ به‌عنوان نمونه، از امام رضا (ع) نقل شده است که ایشان در مقابل ادعای کسانی که خداوند را به واسطه‌ی علمی زائد بر ذات او عالم می‌دانستند، بیان نموده است که: آنکه چنین عقیده‌ای دارد،

به سبب قول به ازلی بودن علمی زائد بر ذات خداوند، به ورطه‌ی شرک افتاده است، حال آنکه خداوند متعال همواره لذاته<sup>۱</sup> علیم، قادر، حی، قدیم، سیمع و بصیر است (لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِدَاتِهِ تَعَالَى) (همان، ص ۱۴۰)، چنان که در دیگر بیانات ایشان، بیان عالم بودن خداوند بدون تحقق معلوم (عالم اذ لامعلوم) (همان، ص ۳۸، ص ۵۷)، اولاً به خوبی دلالت بر علم پیشین خداوند به همه‌ی مخلوقات دارد، و در ثانی، نفی «معلوم» در تعبیر «عالم اذ لامعلوم» یا به معنای معلوم مخلوق است و یا دلالت بر این دارد که واژه‌ی معلوم در نزد مخاطبان و یا اندیشه‌های رایج، همواره امری زائد بر عالم تلقی می‌شده است و دوگانگی عینی میان معلوم و عالم، در اذهان مرتکز بوده است و تصور صحیحی از امکان تساوق وجودی عالم و معلوم و تقلیل تمایز میان عالم و معلوم به مفاهیم \_ چنان که در علم مجردات به ذات خود چنین است \_ وجود نداشته است. استدلال امام (ع) در پاسخ عمران صابی روشن‌گر آن است که تنها گونه‌ی خاصی از خودآگاهی از خداوند سلب شده است که ناشی از نقص است:

«إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِتَنَفِي خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نُفِي عَنْهُ موجوداً وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى تَنَفِي ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنِ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۹۱).

زیرا که در مقام فرض، معنای «المعلمة» خارج از این نیست که یا به معنای مطلق آگاهی است و یا به معنای گونه‌ای از آگاهی. بر اساس بیان امام (ع)، «المعلمة» متوقف بر تحقق «دیگری» است و تا «دیگری» نباشد «المعلمة» که دلالت بر امتیاز معلوم، اعم از خود یا غیرخود، از «دیگری» می‌کند، محقق نخواهد بود؛ پس معنای «المعلمة» نمی‌تواند مساوی یا دربردارنده‌ی علم حضوری فاعل شناسا به کنه ذات خود باشد؛ چراکه چنین خودآگاهی‌ای منوط به حضور «دیگری» نیست، بلکه اساساً آگاهی به دیگری جز برای فاعل شناسایی که با علم حضوری، به خود آگاه است میسر نیست، و تا زمانی که امری برای خود حاضر نباشد، حضور «دیگری» برای او ممتنع است و چنین نیست که خودآگاهی حضوری به سبب درک «دیگری» پدید آید، بلکه ذاتی فاعل شناسا است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۷۹، ص ۱۴۸، صص ۱۶۰-۱۶۱؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۷؛ صدرالمتهلین شیرازی<sup>۲</sup>، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۰)؛ پس «المعلمة» نمی‌تواند به معنای مطلق آگاهی باشد، بلکه «خودآگاهی حضوری غیر مقید» که منوط به حضور غیر نیست، از دایره‌ی معانی آن خارج است؛ حال «المعلمة» \_ که بر اساس بیان امام رضا (ع) شامل خودآگاهی مورد سلب از خداوند است \_ جز این نیست که یا علم حصولی است، و یا علم حضوری مقید که متأخر از «علم حضوری مطلق به ذات خود».

بر اساس اندیشه‌های حکیمان و عارفان، خودآگاهی حصولی یا خودآگاهی حضوری مقید برای دست‌کم برخی از موجودات خودآگاه، تصورشدنی است؛ با این توضیح که: (الف) حداقل در مورد انسان، چنین است که در عین علم حضوری به خود، می‌تواند از خود مفهوم‌گیری کند و از خویشتن خویش \_ که بدون هیچ‌صورتی، مورد درک اوست \_ صورت علمیه‌ای را انتزاع کند. بر این صورت علمیه، وصف «معلوم» صادق است و از آنجا که منزلگاه این صورت در کنه ذات عالم نیست و البته بیرون از حوزه‌ی وجودی عالم نیز نیست، توصیف آن به «عند» نیز صحیح است، و (ب) دست‌کم در مورد

حق تعالی چنین است که در حاق ذات خود، بدون هیچ قید و شرط، به خود آگاه است، و این آگاهی مساوق با ذات اوست، چنان که دیگر صفات کمالیهی او نیز چنین اند، اما به عقیده‌ی برخی از اهل معرفت، خداوند متعال به خود آگاهی مقتید، همچون علم به خود از حیث احدیت جمعی، متصف است، اما این خود آگاهی در مراتب ظهور، ثابت است و به صورت مقتید در حاق ذات خداوند محقق نیست، چراکه با اطلاق محض الهی ناسازگار است. در خصوص تعیین اول و ثانی که از آنها با عنوان تعیین علمی و یا تعیین حقی یاد می‌شود، وصف «معلوم» صادق است، و هرچند که در حاق ذات، جای حضور مقتید به نحو مقتید نیست، از آنجاکه این تعیینات نزدیک‌ترین تعیینات به حق تعالی هستند، توصیف آنها به «عند» نیز صحیح است.

با توجه به دو معنای احتمالی که از منظر عارفان و حکیمان می‌توان مطرح ساخت، بیان امام (ع) را مرور می‌کنیم.

#### ۵. ۱. تحلیل «المعلمة» در بیان امام (ع)

بر پایه‌ی به حصر علم به «با واسطه» و «بی‌واسطه»، و بر اساس مطالب پیشین، «المعلمة» ای که از خداوند متعال سلب شده است، خارج از دو صورت نیست: (۱) یا گونه‌ای از علم حضوری به ذات است که نمی‌تواند علم حضوری اطلاق خداوند به ذات خود باشد، چراکه چنین علمی برای حق تعالی ثابت است؛ و یا (۲) علم حصولی به خود است که مربوط به مفهوم‌گیری از خود است؛ و به تعبیر دیگر، «المعلمة» نفی شده از خداوند متعال، یا صورت علمیه‌ی حکایت‌گر از «خود» است و یا خود مشهودی است که با قیدی همراه گشته است. طبق بیان امام (ع)، «المعلمة»، به صورت مطلق و اعم از آنکه مربوط به علم به خود باشد یا علم به دیگری، صرفاً (انما) در مواجهه با اموری برون از ذات فاعل شناسا ایجاد می‌شود و دو کارکرد دارد: الف. جنبه‌ی سلبی، از این حیث که فاعل شناسا به سبب «المعلمة»، متعلق علم، یعنی شیء خارجی را از دیگر اشیاء تمایز می‌دهد؛ بدین جهت که شیء معلوم غیر از دیگر اشیاء است (لنفي خلافة).

ب. جنبه‌ی اثباتی، از این حیث که متعلق علم (الشیء) را به واسطه‌ی تمایز از غیر، برای فاعل شناسا آشکار می‌کند (و لیکون الشیء نفسه بما نفي عنه موجودا)<sup>۱۰</sup>. طبق بیان امام (ع)، «المعلمة» اعم از علم به خود و علم به دیگری است؛ اما چون علم مورد بحث، «علم به خود» است، در عبارت «إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ»، مقصود از «الشیء» - که اعم از خود و غیر خود است - «خود» است، و «المعلمة» به معنای گونه‌ای از آگاهی به خود، در مواجهه با «دیگری» حاصل می‌شود، که با تمایز دادن «خود» از «دیگری»، خود ممتاز از «دیگری» را برای فاعل شناسا آشکار می‌سازد. باید توجه داشت که دو جنبه‌ی مزبور از «المعلمة» دو حیثیت زائد بر هم نیستند، بلکه تمایز خود از دیگری توسط «المعلمة» همان ادراک خود ممتاز است. طبق بیان امام (ع)، خداوند متعال فاقد «المعلمة» است؛ چراکه هم یگانه است و از هرگونه کثرت در بطن ذات خود - که فاقد هر قید است - منزّه است، و هم یکتاست و هیچ واقعیتی در معیت و عرض او تحقق ندارد (لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ)<sup>۱۱</sup>؛ حاصل آنکه حق تعالی نیازی به «المعلمة» ندارد که از آن طریق، خود را ممتاز از دیگری بیابد (فَتَدْعُوهُ الْحَاجَّةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عِلْمٌ مِنْهَا)، و به تعبیر دیگر، ادراک خودی که در تقابل با «دیگری» حاصل می‌شود از گنه ذات الهی سلب می‌گردد.



حال سؤال اینجاست که «المعلمة» با این تبیین، صورت علمیه‌ی حصولی است یا علم حضوری مقید؟

### ۵. ۲. امکان تفسیر «المعلمة» به علم حضوری مقید

به شرحی که گذشت، علم حضوری به خود ممتاز از دیگری، از کنه ذات الهی سلب می‌شود؛ اما آیا می‌توان «المعلمة» را مساوی یا شامل این معنا دانست؟ به نظر می‌رسد که بر پایه‌ی قرائن موجود در بیانات امام رضا (ع)، پاسخ این سؤال منفی است؛ چراکه (الف) تعبیر «المعلمة» در سخن امام (ع) با اضافه به شیء به کار رفته است (المُعَلِّمَةُ بِالشَّيْءِ) و به صورت مطلق بیان شده است. با توجه به اطلاق عنوان «المعلمة»، تبیین نحوه‌ی تعلق «المعلمة» حکمی مختص به خداوند متعال نیست، و با توجه به اطلاق که عنوان «الشیء» دارد، شیء منحصر در «خود» نیست، بلکه دیگری را هم شامل می‌شود، و (ب) از سوی دیگر، هرچند که تعبیر «المعلمة» ممکن است در نظر بدوی، بسان علم، امری اعم از حضور و حصول باشد، اما با توجه به اینکه (۱) «المعلمة بالشیء» از جهت تعلق علم، اختصاصی به خداوند متعال ندارد و از جهت متعلق، اختصاصی به «خود» ندارد؛ و (۲) با نظر به اینکه علم ما به اشیاء خارجی علم حصولی است، و در علم به اشیاء خارجی، صورت علمیه‌ی اشیاء حاصل می‌شود و نه تمام حقیقت آنها، و (۳) در نهایت، با لحاظ اینکه خداوند در کنه ذاتش، به خودآگاهی حضوری اطلاق دارد، و بر اساس روایت، «المعلمة» از خداوند سلب شده است؛ پس «المعلمة» نمی‌تواند تعبیری عام نسبت به علم حضوری و علم حصولی باشد، و در خود این تعبیر نیز خصوصیتی نیست که بر اساس آن بتوان «المعلمة» را در عین عدم شمول بر علم حضوری اطلاق، شامل علم حضوری مقید و علم حصولی دانست؛ پس حاصل اینکه: هرچند علم حضوری مقید در کنه ذات خداوند جایی ندارد، «المعلمة»‌ی مورد نظر امام (ع)، تنها به معنای صورت علمیه و علم حصولی است. حال پرسش اینجاست که نفی علم حصولی به خود در مورد خداوند متعال چه معنایی دارد؟

### ۵. ۳. تفسیر «المعلمة» به علم حصولی به خود، به معنای مفهوم «خود»

علم حصولی در این نوشتار<sup>۱۲</sup>، عبارت است از ماهیت و مفهومی که واسطه در شناخت فرد و مصداق خود می‌شود. چگونگی حصول ماهیت یا مفهوم از موضوع این نگارش خارج است، اما در مورد اخذ مفهوم «خود» از حقیقت خود، پر واضح است که علم حضوری به معلوم (خود) مقدم بر علم حصولی به خود (مفهوم‌گیری از خود) است. اگر گفته شود که با وجود علم حضوری به خود، کارکرد این علم حصولی چیست، پاسخ آن است که علم حصولی در واقع مفهومی است حکایت‌کننده از آگاهی حضوری به خود - که همان وجود خود است - و مفهوم «من» واسطه در اثبات «علم به خود» است، نه واسطه در ثبوت «علم به خود». خصوصیت این قسم از علم حصولی (مفهوم اخذشده از معلوم حضوری) در مقابل خصوصیت اقسام دیگر علوم حصولی است که واسطه در ثبوت «علم به شیء خارجی» هستند. علم حصولی به خود، آگاهی ثانویه‌ای نسبت به خود (آگاهی به آگاهی به خود) را به فاعل شناسا افزون می‌کند، و البته اینکه آگاهی ثانویه اکتسابی است یا ضروری، نیاز به بحثی مجزا دارد.

دو مسأله‌ی دیگری که با مسأله‌ی مورد بحث این نگارش پیوندی وثیق دارد، عبارت است از اینکه: آیا آگاهی ثانویه به خود، کمالی برای فاعل شناسا محسوب می‌شود؟ و از سوی دیگر، آیا آگاهی به خودآگاهی، همواره به لحاظ واقع، به صورت آگاهی ثانویه و

جدای از خودآگاهی و متأخر از آن محقق می‌شود؟ و یا آنکه چنین نیست و امکان آگاهی به خودآگاهی بدون تأخر واقعی محقق است؟ پاسخ این دو سؤال را اندکی بعد پی می‌گیریم.

با لحاظ این مقدمه، به بیان امام (ع) بازگشته و می‌گوییم: علم حصولی به خود عبارت است از مفهومی که بر پایه‌ی علم حضوری به خود حاصل می‌گردد و از آن، تعبیر به «من» می‌شود؛ کارکرد اصلی این مفهوم و تعبیر حکایت‌گر از آن، یعنی «من»، متمایز ساختن خود از دیگری است، به این بیان که: فرض کنیم هیچ کثرتی در پیرامون یک انسان خودآگاه نباشد. در این حال، او هیچ نیازی به مفهوم‌گیری از خود ندارد که بخواهد از طریق آن، تمایز خود را از غیر درک کند، و یا دیگران را از طریق نام‌گذاری بر آن مفهوم، به احوال خود، آگاه کند، بلکه تنها آن هنگام که با کثرتی پیرامون خود مواجه می‌شود، از خود<sup>۱</sup> با عنوان «من» یاد می‌کند و خود را از این طریق، از دیگران ممتاز می‌کند، و در غیر این صورت، اساساً نه مفهومی از خود می‌گیرد و نه عنوانی برای آن مفهوم انتخاب می‌کند.

در مورد حق تعالی نیز به لحاظ کنه ذات، که هیچ کثرتی در آن و نه در عرض آن محقق نیست، علم حضوری اطلاق به خود، ثابت است، و از آنجایی که طبق بیان امام (ع)، مفهوم «من» بر پایه‌ی تمایز «خود» از «دیگری» شکل می‌گیرد، از خداوند، علم حصولی به خود، به معنای تحقق مفهوم «من»، دست‌کم به مثابه‌ی یک صفت ذاتی، سلب می‌شود. حال با لحاظ این پرسش که در خصوص حق متعال، نفی علم حصولی به خود، به معنای نفی آگاهی او به خودآگاهی اوست؟

ویژگی ذاتی علم حصولی به خود، آن است که متأخر از علم حضوری به کنه ذات است، بدین سبب که علم حضوری به کنه ذات، مساوق با ذات است، و علم حصولی به خود، محصول انتزاع فاعل شناسا است و مفهومی است حکایت‌گر از خودآگاهی حضوری. بنابراین، علم حصولی به خود نمی‌تواند صفت ذاتی فاعل شناسا باشد، و محال است آنچه با حیث فعل فاعل پدید آمده است و قیام صدوری به آن دارد، فاعل را در مرتبه‌ی ذاتش، به خود متصف کند.

در خصوص پرسش دیگر، که آیا آگاهی به خودآگاهی حضوری، همواره به صورت علم حصولی به خودآگاهی (خود) است یا خیر، هرچند که ظاهر بیانات برخی از حکمای جهان اسلام در خصوص تمایز نهادن میان «شعور بالذات» و «شعور به شعور بالذات»، و تفسیر «شعور به شعور بالذات» به علم حصولی به خودآگاهی حضوری (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۸۰، ص ۸۲، ص ۱۴۷، ص ۱۶۱؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۶۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، صص ۷۰۷-۷۰۸؛ صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۱۱) می‌تواند به مثابه‌ی پاسخ مثبتی به سؤال مزبور تلقی شود، اما به نظر می‌رسد که آگاهی به خودآگاهی، ضرورتاً علمی حصولی نیست، بلکه خودآگاهی گاه به سبب التفات شدید فاعل شناسا به یک امر، مورد غفلت قرار می‌گیرد و چنین نیست که علم حصولی سبب رفع غفلت و موجب التفات فاعل شناسا به خود باشد، بلکه علم حصولی محصول التفات به خود است. در واقع، آگاهی یا عدم آگاهی به خودآگاهی حضوری، دست‌کم در مواردی، مربوط به احوال نفس است، و چنین نیست که همواره ملازم با شعور جدید غیرمسبق به سابقه باشد (ر.ک: مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۶۰۴-۶۰۵) و بلکه به نظر می‌رسد آگاهی

حصولی به خودآگاهی حضوری، به معنای مفهوم‌گیری از خود، صرفاً در مواجهه با «دیگری» حاصل می‌شود تا فاعل شناسا از طریق آن، خود را از دیگری ممتاز نماید.<sup>۱۳</sup>

#### ۵.۴. بررسی امکان اتصاف خداوند به «المعلمة» به عنوان وصف فعلی

طبق بیان امام (ع)، «المعلمة» از خداوند متعال، به سبب نبود «دیگری» سلب می‌شود. حال جای این پرسش است که آیا سخن ایشان (ع) مربوط به نفی این علم پیش از خلقت است و یا اینکه نسبت به خلقت و عدم خلقت، اطلاق دارد؟

در نظر بدوی، بسان پرسش ابن‌سنان، پرسش عمران صابی (هل كان الكائن ...) مربوط به قبل از خلقت تلقی می‌شود و بلکه ممکن است استدلال امام (ع) که تحقق «دیگری» را سبب حصول «المعلمة» اعلام نمود، دلالت بر این امر داشته باشد که با تحقق «دیگری»، مانعی برای اتصاف خداوند متعال به «المعلمة» وجود ندارد. اما آیا چنین امکانی پذیرفتنی است؟

اگر فرض کنیم که «المعلمة» برای خداوند، پس از خلقت، ثابت است و علم حصولی برای حق تعالی نسبت به خود محقق می‌شود، همان‌طور که اشاره شد، مسلماً این علم صفتی ذاتی برای خداوند نخواهد بود، بدین‌جهت که صفات ذاتی خدا ازلی و ابدی بوده، هیچ تبدل و تغییری در آنها راه ندارد و بدون لحاظ هرگونه غیر برای خداوند متعال، ثابت است و علم حصولی به خود در کنه ذات و به‌مثابه‌ی صفتی ذاتی، ازلاً و ابداً از خداوند مسلوب است و نمی‌توان حمل آن را به ذات الهی، به‌سان دیگر صفات ذاتی، به‌نحو ضرورت ازلیه قلمداد کرد؛ چنان‌که در ادامه‌ی مناظره‌ی امام (ع) با عمران صابی، به این مسأله اشاره شده است:

«قَالَ عِمْرَانُ يَا سَيِّدِي أَلَا تُخْبِرُنِي عَنِ الْخَالِقِ إِذَا كَانَ وَاحِدًا لَا شَيْءَ غَيْرُهُ  
وَلَا شَيْءَ مَعَهُ أَلَيْسَ قَدْ تَغَيَّرَ بِخَلْقِهِ الْخَلْقُ؟ قَالَ لَهُ الرَّضَا (ع) قَدِيمٌ لَمْ  
يَتَغَيَّرْ عَزَّ وَجَلَّ بِخَلْقِهِ الْخَلْقُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۳۳).

پس اگر فرضاً بتوان ادعای تحقق «المعلمة» را برای خداوند نمود، تنها به‌عنوان یک «صفت فعلی» که با «دیگری» نسبت دارد، می‌توان آن را مورد تأمل قرار داد. در خصوص انسان، به‌مثابه‌ی فاعل شناسای خودآگاه، چنین است که او از حیث کنه ذات خود، به‌علم حصولی به خودآگاهی حضوری‌اش متصف نمی‌گردد، بلکه در مرتبه‌ای نازل از حاق نفس خود پذیرای مفهوم «من» می‌گردد و این مفهوم، به‌بیانی که پیش‌تر گذشت، واسطه در اثبات خودآگاهی او قرار می‌گیرد. موطن مفاهیم انتزاعی در فاعل شناسایی همچون انسان، که فاقد بساطت محض است، ذهن است که عرصه‌ای نازل‌تر از حاق نفس اوست و البته برون از حوزه‌ی وجودی نفس نیز نیست. اما آیا می‌توان در مورد خداوند متعال \_ که در ذات خود، محض بساطت است \_ ادعای چنین موطنی را در مقام فعل، محقق دانست؟ در نظر حکیمان مشاء و فلسفه‌ی عرفانی ابن‌عربی و همفکران او، تعابیری همچون صُقع ربوبی (موطن صور مرتسمه) و تعین ثانی (عرصه ظهور اعیان ثابته) هر دو موطن ماهیات (و نه مفاهیم) محسوب می‌شوند که ظرف ثبوت آنها، میانه‌ی مخلوقات و خداوند متعال است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص ۳۹۱-۳۹۳؛ قونوی، ۲۰۱۰م، ص ۸۶). هرچند که اصل پذیرش چنین مراتبی در هستی، خالی از ابهام نیست (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۰۲؛ طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۸۶)، در عین حال، هیچ‌یک از دو دسته‌ی یادشده به تحقق مفهوم «من» در خصوص خداوند در این موطن تصریح نکرده‌اند و حتی در بیانات برخی از حکیمان،

استدلال مستقلى بر امتناع علم حصولى خداوند متعال به خود، از طريق صورت علميه مطرح شده است (سهروردى، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۱). اما پاسخ امام (ع) به اين مسأله چيست؟

در ادامه، در ضمن تبیین «لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ»، بر اساس سه فرضيه، سعى مى‌شود تا پاسخ امام (ع) در اين خصوص بيان شود.

**فرض اول،** تعبير «هناك» در «لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ» به معنای هم‌رتبه‌گی با ذات است، که در اين صورت، در مورد بحث، يعنى علم خداوند به خود، و نه علم پيشين خداوند به مخلوقات که از بحث ما خارج است، تفاوتى نمى‌کند که «يخالفه» را قيدى توضيحي براى «شئ» بدانيم يا قيدى احترازى، چون که هيچ شئى در اين ساحت، غير حق‌تعالى نيست، چه مخالف و چه غير مخالف.

با لحاظ اين فرض، از آنجا که مى‌دانيم در اين مرتبه از هستى، هيچ کثرتى در کنار و درون وجود حق‌تعالى نيست<sup>۱۴</sup> به سبب آنکه خدایى در کنار خداوند متعال نيست و مخلوقى در رتبه‌ى خداوند نيست، همواره چنين است که «لم يكن هناك شئ»، چه خلقتى صورت گرفته باشد و چه آفرينشى محقق نشده باشد. و به نظر مى‌رسد که بتوان بيان امام (ع) در طليعه‌ى پاسخ به سؤالات عمران: «أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَأَنَّهَا لَا شَيْءَ مَعَهُ بِلَا حُدُودٍ وَلَا أَعْرَاضٍ وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ» (ابن بابويه، ۱۳۹۸ ق، ص ۴۳۱) و نيز بيان ديگر امام در اواسط مناظره: «إِنَّ اللَّهَ الْمُبْدِئَ الْوَاحِدَ الْكَائِنَ الْأَوَّلَ لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ فَرَدًّا لَا تَأْنِي مَعَهُ لَا مَعْلُومًا وَلَا مَجْهُولًا وَلَا مُحْكَمًا وَلَا مُتَشَابِهًا وَلَا مَذْكُورًا وَلَا مَنَسِيًّا وَلَا شَيْئًا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ ... وَ ذَلِكَ كَلَّهُ قَبْلَ الْخَلْقِ إِذْ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَ مَا أَوْقَعَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْكَلِّ فَهِيَ صِفَاتٌ مُحَدَّثَةٌ وَ تَرْجَمَةٌ يَفْهَمُ بِهَا مَنْ فَهَمَ» (همان، ص ۴۳۵)، را قرائتى بر امكان صحت چنين فرضيه‌اى دانست.

در چنين فرضى، امام (ع) علم حصولى خداوند به خود را به عنوان وصف ذاتى، و نه به عنوان وصف فعلى، نفى مى‌کند، با اين بيان که: همواره چنين است که هم‌رتبه با ذات، کثرتى نه مع الله و نه فى الله محقق نيست که حق‌تعالى در کنه ذات خود بخواهد با مفهوم من، خود را از «ديگرى» تمايز دهد.

به نظر نگارنده، با چنين فرضى، امكان علم حصولى خداوند به خود، به عنوان صفت فعلى، در اين پاسخ نفى نشده است؛ از اين رو، با دقت بيشتري بيان امام (ع) را بررسى مى‌کنيم.

در چنين فرضى، امام (ع)، علم حصولى خداوند به خود<sup>۱۵</sup> را مطلقاً، چه به عنوان وصف ذاتى و چه به عنوان وصف فعلى، نفى مى‌کند، با اين بيان که: همواره چنين است که هم‌رتبه با ذات، کثرتى نه مع الله و نه فى الله محقق نيست که حق‌تعالى در کنه ذات خود بخواهد با مفهوم من، خود را از «ديگرى» تمايز دهد.

به نظر نگارنده، چنين فرضى خالى از اشکال نيست؛ چراکه به نظر مى‌رسد در سخن امام (ع) تحقق صورت علميه از خود، منوط به وجود شئ ديگر هم‌رتبه با ذات نيست، بلکه مطلقاً بر اساس ضرورت تمايز ميان «خود» و «ديگرى»، چه هم‌رتبه با ذات و چه مادون ذات، شکل مى‌گيرد؛ از اين رو، احتمال وصف فعلى بودن علم حصولى به خود، با استدلال مزبور نفى نمى‌شود.

**فرض دوم، تعبیر «هناک»** در «لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ» به معنای ساحت پیش از خلقت است، که در این صورت، بسان فرض پیشین، تفاوتی نمی‌کند که «یخالفه» قید توضیحی باشد یا قیدی احترازی.

با لحاظ این احتمال - که بر اساس برخی از قرائن در متن (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۳۱ ص ۴۳۵)، ممکن است موجه باشد، استدلال امام صرفاً مربوط به نفی «المعلمة» پیش از خلقت است، و ازین رو، جای این ادعا باقیست که با لحاظ مخلوقات، امکان اتصاف فعلی خداوند به علم حصولی به خود در سخن امام (ع) نفی نشده است.

به نظر می‌رسد با لحاظ صحت چنین فرضی، عدم اظهار اثبات یا نفی اتصاف فعلی خداوند متعال به علم حصولی به خود در بیان امام (ع)، به معنای اثبات آن نیست؛ اما با توجه به اینکه امام (ع)، چنان که پیش‌تر اشاره شد، تغییر ذات الهی از جهت خلقت را مطلقاً نفی کرده است، و از سوی دیگر، تحقق «المعلمة» به عنوان یک خودآگاهی ثانوی از طریق صورت علمیه - که ملازم با نوعی بازگشت به خویشستن خویش است - بدون انفعال و تغییر، صورت معقولی ندارد، خصوصاً اینکه سؤال عمران، فارغ از لحاظ خلقت و عدم خلقت بود: «هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه؟» و امام (ع) با نفی «المعلمة» درصدد نفی «معلومات فی نفسه عند نفسه» برآمد، و مسلماً امکان تحقق «المعلمة» پس از خلقت، وصفی را برای حق تعالی «فی نفسه عند نفسه» ایجاد می‌کند؛ پس نمی‌توان اتصاف خداوند به علم حصولی به خود را به مثابه‌ی وصفی فعلی پذیرفت. همچنین چگونه تصورکردنی است که خالق «دیگری» متأخر از خلقت آن، به علم فعلی، به تمایز خود از مخلوقش متصف گردد.<sup>۱۵</sup> پس کماکان بررسی برای معنای دقیقتری از بیان امام (ع) ممکن است.

**فرض سوم،** در «لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ» ثقل کلام مربوط به «شیء یخالفه» است و تعبیر «هناک» نسبت به تحقق خلق یا ظرف عدم تحقق آن، اطلاق دارد و به معنای ساحت ربوبی در قیاس با عالم است. در این فرض، قید «یخالفه» قید احترازی برای شیء است، به معنای نفی تباین عزلی میان مخلوقات و خالق آنها؛ با این توضیح که: تمایزی که مستلزم تحقق «المعلمة» است، تمایز عزلی و بیگانگی عرضی است. در واقع، میان دو شیء که رابطه‌ی علی با یکدیگر ندارند<sup>۱۶</sup>، فاعل شناسا با مفهوم‌گیری از خود، خود<sup>۱۷</sup> را از غیر خود تمیز می‌دهد و با صور علمیه‌ای که در مواجهه با دیگران برایش حاصل می‌گردد، آنها را از غیرشان تمایز می‌دهد؛ حال در خصوص دو شیء که یکی محض ربط و فقر به دیگری و مملوک حقیقی او است و تباین عزلی و بیگانگی عرضی بینشان برقرار نیست<sup>۱۷</sup>، آیا می‌توان همچنان از تحقق «المعلمة» سخن گفت؟

بر اساس ربط وجودی معلول به علت، شیء مخلوق از حیث مخلوقیت خود و به تمام هویتش برای خالق آشکار است و معلومات آن حیثیتی زائد بر مخلوقیت آن نیست؛ در نتیجه، خالق که با علم حضوری به خود، به علم حضوری، به تمام مخلوقات آگاه است، حتی با تحقق خلق، نیازی به «المعلمة» برای تمایز دادن خود از آنها ندارد؛ چراکه مخلوقات تباین عزلی با او ندارند (لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ)<sup>۱۸</sup>، و تمایز «خود مستقل» از «دیگران ربطی» با خودآگاهی حضوری خداوند مشهود است. حاصل آنکه، امام (ع) در واقع بیان داشته‌اند که تحقق علم حصولی به خود، بر اساس تمایز عزلی میان فاعل شناسا و دیگری، برای تمایز دادن میان «خود» از «دیگری» محقق می‌شود،

اما در خصوص حق تعالی، که میان او و مخلوقاتش تباین عزلی محقق نیست و همه‌ی آنها حضوراً به‌عین علم حضوری او به خود، برای او آشکارند، و تمایز میان خالق و مخلوق در همین حضور آشکار است، جایی برای «المعلمة» و تمایز بخشیدن میان «خود» و «دیگری» از طریق امری زائد بر «خود» و «دیگری» نیست. شایان ذکر است که بیان امام (ع) در مورد علم پیشین خداوند متعال هم طرح‌شدنی است؛ بدین صورت که بیان امام (ع) با علم پیشین خداوند متعال به اشیاء چگونه سازگار است؟ که بر اساس آنچه که در فرض سوم بیان شد، و با لحاظ آموزه‌ی «عالم اذ لا معلوم» می‌توان به پاسخ این پرسش راه پیدا کرد، و البته مناسب است که علم پیشین الهی به مخلوقات در بیانات امام رضا (ع) در مجالی مستقل مورد بحث قرار گیرد، و متمم این نوشتار گردد.

## ۶. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه که در این نگارش مطرح شد، موارد ذیل نتیجه‌گیری می‌شوند:  
اول آنکه بر اساس آموزه‌های اهل بیت (ع) خودآگاهی اطلاق، بدون هیچ قید و شرطی، برای خداوند متعال ثابت است.

دوم آنکه خداوند متعال در کنه ذات خود، علم حصولی به خود ندارد؛ با این استدلال که علم حصولی به خود، منوط به تحقق «دیگری» است و در خصوص خداوند متعال که یکتا و یگانه است، نه در عرض و نه در حاق ذات او هیچ کثرتی محقق نیست تا به‌واسطه‌ی علم حصولی به خود، خود را از دیگری تمایز دهد.  
سوم آنکه خداوند متعال در مقام فعل، به علم حصولی به خود متصف نمی‌شود، با این استدلال که علم حصولی به خود، متأخر از تحقق کثرات است و معقول نیست که خالق پس از خلقت، به‌سبب حضور کثرات، از خویشتن خویش مفهوم گرفته و خود را از آن طریق، از کثرات ممتاز نماید، و از سوی دیگر، تحقق چنین علمی، همراه با انفعال در ذات ربوبی است، در حالی که صفات فعلی، سبب انفعال ذات ربوبی نیستند، بلکه قیام صدوری به او دارند.

و در نهایت، آنچه در بیان امام رضا (ع) به‌عنوان خودآگاهی از خداوند متعال سلب شده، خودآگاهی حصولی است و این ادعا علاوه بر اینکه از جهت واژگان به‌دست‌رسیده ترجیح می‌یابد، با لحاظ استدلال امام (ع) متعین می‌شود، و در نتیجه، تعارضی میان دو سخن منسوب به امام رضا (ع) در خصوص اثبات خودآگاهی خداوند متعال در پاسخ به «محمد بن سنان» و نفی خودآگاهی خداوند متعال در پاسخ به عمران صابی نیست.  
نکته بسیار مهمی که در خصوص استدلال امام (ع) بر نفی خودآگاهی حصولی خداوند متعال به‌نظر می‌رسد آن است که استدلال بر توقف خودآگاهی حصولی بر تمایز بخشیدن «خود» از «دیگری»، استدلال دقیقی بر نفی علم حصولی خداوند متعال به خود است که در آثار حکیمان مسلمان به چشم نمی‌خورد.

## یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

۱. افراد متعددی، اعم از شارحان و غیر ایشان، بر اغلاق و دشواری این مناظره تصریح کرده‌اند؛ به‌عنوان نمونه، علامه مجلسی در خاتمه شرح خود بر فقرات این مناظره، چنین می‌گوید:

«أقول هذا الخبر من متشابهات الأخبار التي لا يعلم تأويلها إلا الله و الزاسخون في العلم و لا يلزمنا فيها سوى التسليم و إنما ذكرنا فيها ما ذكرنا على سبيل الاحتمال على قدر ما يصل إليه فهمي الناقص مع أن في تلك الأخبار الطويلة المشتملة على المعاني المعضلة كثيراً ما يقع التحريف و الإسقاط من الرواة و الله يعلم و حججه صلوات الله عليهم حقائق كلامهم» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۲۸).

و عبدالنبی قزوینی این مناظره را چنین توصیف می‌کند:

«هو حديث مقلق صعب الفهم لا يفهم مغزاه و لا يعلم معناه» (قزوینی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۶).

۲. میرزا مهدی آشتیانی در مواضع متعددی از *اساس التوحید*، به بحث از فقرات مناظره‌ی امام رضا (ع) و عمران صابی پرداخته است، که ارجاع مذکور در متن، مربوط به فقره مورد بحث در این نوشتار است. درخور ذکر است که وی در *اساس التوحید*، نگارش تألیف مستقلی را در خصوص این مناظره وعده داده است (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۵)، اما به‌گفته‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی در حاشیه‌ی این صفحه، اجل مهلت عمل به این وعده را به ایشان نداد. اما طبق آنچه به‌صورت شفاهی از جناب منوچهر صدوقی‌سها شنیدم، ایشان به نسخه‌ای از این نوشته دست یافته‌اند که تصحیح آن در آستانه انتشار قرار دارد.

۳. در خصوص اطلاعات بیشتر در این زمینه ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۲۵۲-۲۵۱؛ شعرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۳۸۵.

۴. هرچند که خودآگاهی عقول مجرد و نفوس ناطقه در نظر حکیمان ثابت است، اما تبیین آن بر اساس نوع نگرشی که در خصوص نسبت وجودی فاعل شناسا با خداوند متعال اتخاذ می‌گردد، صورت‌های مختلفی پیدا می‌کند؛ در یک منظر، خداوند صرفاً به‌عنوان علت فاعلی و حیثیت تعلیلی در خودآگاهی دخالت دارد و در منظری دیگر، خودآگاهی کاملاً وابسته به خودآگاهی تلقی می‌گردد که بحث از آن از این مقال خارج است.

۵. تعبیر ترجیح از آن‌روست که امکان عدم نقل عین الفاظ در روایات وجود دارد، و علاوه بر آن، امکان به‌کاررفتن الفاظ در معانی توسعه‌یافته محقق است.

۶. در خور ذکر است که برخی از اندیشمندان سعی کردند تا با توسعه‌بخشی به مفهوم «عند»، علم را به‌صورت مطلق، اعم از خودآگاهی و دیگرآگاهی، به‌معنای «حضور عند العالم» تعریف کنند (به‌عنوان نمونه ر.ک: گرگانی، ۱۳۲۵ق، ج ۶، ص ۱۶).

۷. در خصوص برخی از گمانه‌زنی‌ها در خصوص این واژه ر.ک: قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۶؛ خوبی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۴.

۸. تعبیر لذاته در اینجا معادل با اصطلاح ضرورت ازلیه در آثار حکیمان است.

۹. در نظر صدرالمتألهین شیرازی، درک حضوری از خود، وابسته به درک حضوری بالوجه از خداوند است که بحث از آن از این مجال خارج است.

۱۰. موجود به‌معنای یافت شدن است، و خبر «لیکون» است، به این معنا که خود شیء به‌واسطه‌ی تمایزی که از غیر می‌یابد آشکار می‌شود.

۱۱. این تعبیر، در واقع همان تعبیر «كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۶۷، ص ۱۴۱، ۱۴۵، ص ۱۸۶) است.

۱۲. شایان ذکر است که نفی علم حصولی خداوند به خود، در صورتی است که علم حصولی صرفاً به‌معنای شناخت به‌واسطه‌ی مفهوم و ماهیت و ملازم با ذهن‌مندی باشد (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۵۴؛ ج ۶، ص ۱۸۶، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۱؛ همو، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۳، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۳۹۹ق، ص ۳۵؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۷۲؛ همو، ۱۴۲۸ق، ص ۱۴۵)، اما برخی با ارائه‌ی تعریفی اعم از تعریف مزبور در خصوص علم حصولی، مدعی

- تحقق چنین شناختی برای خداوند نسبت به ذات خود شده‌اند (عبودیت، ۱۳۸۶، صص ۹۹-۱۰۴) و برخی دیگر با بیان عدم تلازم ویژگی‌های امکانی با اقسام علم حصولی، از تحقق گونه‌ای از علم حصولی برای خداوند سخن گفته‌اند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴، صص ۱۲۸-۱۳۸، ص ۱۴۰، صص ۳۶۶-۳۶۷). نقد و بررسی دو نظریه اخیر به مجالی دیگر واگذار می‌شود.
۱۳. روشن است که مفهوم فلسفی «واجب الوجود» که در اذهان مخلوقات او تصور می‌شود و مورد تصدیق آنها قرار می‌گیرد، به‌طور کلی با مسأله‌ی مورد بحث ما متفاوت است و نمی‌توان آن را علم حصولی خداوند به خود تلقی کرد که به واسطه‌ی آن، خود را از دیگری تمایز می‌دهد.
۱۴. مشابه تعبیر «هناک» تعبیر «تَمَّ» است در استفهام انکاری امام صادق علیه السلام: «و کان ثم شیء فیکون أكبر منه؟»، به شخصی که گمان کرده بود معنای «الله اکبر» عبارت است از اینکه خداوند بزرگتر از هر شیء است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۱۳).
۱۵. در این میان، بحث از خلقت اسماء، و مقصود از اسماء، چنان که در پرسش ابن سنان مورد اشاره قرار گرفته است، نیاز به تأملی مجزا دارد.
۱۶. نگارنده اندکی معنای تمایز عزلی را بسط داده است، و خود ملتفت است که در هستی‌شناسی‌های وابسته به عرفان اسلامی، تمایز عزلی میان اشیاء نیز مردود است.
۱۷. نفی تباین عزلی در بیانات امام رضا و دیگر معصومین (ع) به دفعات مورد تصریح قرار گرفته است، تا جایی که در خصوص این آموزه، ادعای تواتر معنوی شده است (ر.ک: توکلی، ۱۴۰۰، صص ۶۹-۷۰).
۱۸. مقایسه شود با احسایی، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۱۵۴-۱۵۵.
۱۹. قید «یخالفه» در بیان امام رضا (علیه‌السلام) و نیز بیان امام صادق (ع) را که پیش‌تر به آن اشاره شد، تخصیص می‌زند، به این بیان که میان ربط و مربوط تعبیر «اکبر بودن یکی از دیگری» خطاست، چون دو حقیقت متفاوت هستند و نمی‌توان میان آنها قیاس برقرار کرد.

## منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن سینا (۱۳۷۳). *المباحثات*. قم: بیدارفر.
۳. ابن سینا (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*. (تحقیق: عبدالرحمن بدوی). بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.
۴. ابن سینا (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. (تصحیح: حسن حسن زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. احسایی، احمد بن زین‌الدین (۱۳۸۴). *شرح العرشیه*. بیروت: مؤسسة البلاغ.
۶. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*. آلمان: ویسبادن.
۷. آشتیانی، میرزامهدی (۱۳۷۷). *اساس التوحید: مبحث قاعده‌ی الواحد و وحدت وجود*. تهران: امیرکبیر.
۸. بهمینار (۱۳۷۵). *التحصیل*. (تصحیح: مرتضی مطهری). تهران: دانشگاه تهران.
۹. توکلی، محمدهادی (۱۴۰۰). *هستی، ظهور و انسان در عرفان شیعی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. (تصحیح: بدرالدین نعلانی). قم: الشریف الرضی.



خودآگاهی خداوند در بیانات امام رضا (ع) ۳۹

۱۱. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۷). معارف الهی؛ تفسیری بر احتجاج امام علی بن موسی الرضا (ع) با «عمران صابی». تهران: مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۲. حسینی حائری رشتی، سیدمحمدکاظم (۱۴۲۶ق). شرح حدیث عمران الصابی. کویت: مکتبه العذراء.
۱۳. خوبی، محمدبن ابوالقاسم (۱۳۸۷). سیف منتضی، شرح حدیث امام رضا (ع). (تصحیح: علی صدرایی خوئی). میراث حدیثی شیعه، دفتر نوزدهم، قم: دارالحدیث، صص ۲۳۵-۳۵۰.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. (تصحیح: هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۲ق). حاشیه بر شرح اصول الکافی للمازندرانی، تهران: المکتبه الإسلامیة.
۱۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية. (تحقیق: نجفقلی حبیبی). تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۷. صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد [ملاصدرا] (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. (تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۸. صدر المتألهین شیرازی، صدرالدین محمد [ملاصدرا] (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی لصدرالمتألهین. (تصحیح: محمد خواجه‌ی و تحقیق: علی عابدی شاهرودی). تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. صدر المتألهین شیرازی، صدرالدین محمد [ملاصدرا] (۱۹۸۱). الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۹ق). الرسائل التوحیدیة. بیروت: النعمان.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۴ق). بدایة الحكمة. قم: مؤسسه‌ی النشر الإسلامی.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). نهاية الحكمة. قم: مؤسسه‌ی النشر الإسلامی.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۹۸۱). حاشیه بر الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۳ق). تعلیقه بر بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۸ق). الانسان والعقيدة [مجموعه رسائل از علامه طباطبایی]. قم: باقیات.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدکاظم (۱۳۹۶). درآمدی بر فهم احادیث مشکل. قم: مؤسسه‌ی فرهنگی دار الحدیث.
۲۷. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۴). نقد قوه‌ی شناخت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۲۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی (جلد ۲). قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۹. قزوینی، عبدالنبی (۱۴۰۷ق). تتمیم امل الآمل. قم: کتابخانه‌ی آیه‌الله مرعشی نجفی.

۴۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۴، سری ۱، بهار ۱۴۰۳، شماره ۹۰، صص: ۲۳-۴۲

۳۰. قمی، قاضی سعید (۱۳۷۸). *حواشی بر اثولوجیا* (تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۳، صص ۱۴۹-۲۸۶، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۱. قمی، قاضی سعید (۱۳۷۹). *شرح الاربعین*. تهران: میراث مکتوب.
۳۲. قونوی، صدرالدین (۲۰۱۰). *مفتاح الغیب*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۲۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. مختاری نائینی، بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۰). *شرح حدیث «عمران صابی»*. (تصحیح: علیرضا هزار). *میراث حدیثی شیعه*، دفتر ششم، قم: دار الحدیث، صص ۴۶۳-۴۷۸.
۳۶. مدرس زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی*. تهران: اطلاعات.

## References

1. 'Ābidī Shāhrūdī, 'A. (2015). *Naqd quwweh shanākht*. Tehrān: pajhuhishgāh Farhang wa andyshh Islāmī. [in Persian]
2. Aḥsā'ī, A. Z. D. (2005). *Sharḥ al-'arshīyah*. Bayrūt: Mo'assasah al-Balāgh. [In Arabic]
3. Ash'arī, A. H. (1979). *Maqālāt al-Islāmīyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. [In Arabic]
4. Āshtiyānī, M. M. (1998). *Asās al-tawḥīd: mabthath Qā'deh al-Wāḥid wa Waḥdat Wujūd*. Tehrān: Amirkabir. [In Persian]
5. Bahmanyār (1996). *Al-taḥṣīl*. (Edit: M. Muṭahari). Tehrān: Dānishgāh Tihrān. [In Persian]
6. Ḥusaynī Ḥā'irī Rashī, S. M. K. (2005). *Sharḥ Ḥadīth 'imrān al-Ṣābī*. Kuwait: Maktabat al-'Adhrā'. [In Arabic]
7. Ibn Bābawayh, M. I. A. (1997). *Al-Tawḥīd*. Qom: Daftar Intishārāt Islāmī. [In Arabic]
8. Ibn Sīnā (1983). *Al-Ta'līqāt*. (Edit: A. R. Badawī). Bayrūt: Maktabat al-'Alām Al-Islāmī. [In Arabic]
9. Ibn Sīnā (1997). *Al-Ilahyāt Min Kitāb al-Shifā'*. (Edit: H. Ḥasan Zādah Āmulī). Qom: Daftar Tablīghāt Islāmī. [In Persian]
10. Ibn Sīnā (1998). *Al-Mubāḥithāt*. Qom: Bīdārfar. [In Persian]
11. Ja'farī, M.T. (2018). *Ma'ārif Ilāhī; Tafsīrī Bar Ihtijāj Imām 'Alī ibn Mūsā al-Riḍā Bā «imrān Ṣābī»*. Tehrān: Mu'assasah tawdīn wa Nashr Āthār 'Allāmah Ja'farī. [In Persian]
12. Al-Jurjānī, Z. A. H. A. (1907). *Sharḥ al-Mawāqef fi 'elm al-kalām*. (Edit: B. A. Nasani) Qom: al-sharif al-razi. [In Arabic]
13. Khū'ī, M. I. A. G. (2008). *Sayf montaqi (sharḥ Ḥadīth Imām Riḍā. taṣḥīḥ 'Alī ṣadrāie Khū'ī)*. Mīrāth Ḥadīthī shia. Daftar 19. Qom. dār-ul-ḥadīth. pp: 235-350. [In Persian]
14. Koleini, M. I. Y. (1986). *Al-Kāfi*. Tehrān: Islamic Library. [In Arabic]

15. Majlisi, M. B. (2002). *Bar bihār-ul-ānwār*. Beirut: Al-Wafā Institute. [In Arabic]
16. Mokhtārī Nā'inī, B. D. M. (2001), sharḥ Ḥadīth «'imrān Šābī». *Mīrāth Ḥadīthī shia*. Daftar 19. Qom. dār-ul-ḥadīth. pp: 463-478. [In Arabic]
17. Mudarris Zunūzī. A. A. (1999). *Majmū'ah-'i muṣannaḡāt Ḥakīm mu'assis āqā'aly mudarris Tehrānī*. Tehrān: iṭlā'āt. [In Persian]
18. 'Obūdīyat, A. R. (2007). *An Introduction to Sadra's Wisdom System: Ontology and Cosmology* (Vol. 2). Tehran: Samt. [in Persian]
19. Qazwīnī. A. N. (1986). *Tatmīm Amal al-āmil*. Qom: Kitābkhānah-'ī Āyat Allāh Mar'ashī Najafī. [in Arabic]
20. Qomī. Q. S. (1999). ḡawāshī Bar Uthulūjīyā. *Montakhabāti az Āthār ḡukamā-ye- Ilāhī Īrān*. 41umber 3. Pp: 149-286. Qom. Daftaretabliqāt Islāmī. [In Arabic]
21. Qomī. Q. S. (2000). *Sharḡ al-arba'in*. Tehrān: Mīrāth Maktūb. [In Persian]
22. Qūnawī. S. D. (2010). *Miftāḡ al-ghayb*. Bayrūt. dārālketab al-'Ilmīyah. [In Arabic]
23. Ṣadr-āl-mut'allihyn Shīrāzī [Mullasadra] (1981). *Al-Hikmah al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arbaa*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
24. Ṣadr-āl-mut'allihyn Shīrāzī [Mullasadra] (1981). *al-Shawahed al-Rūbūbiyah*. (Edit: S. j.D. Ashtiyani). Mashhad: University Publication Center. [In Persian]
25. Ṣadr-āl-mut'allihyn Shīrāzī [Mullasadra] (2004). *Sharḡ Uṣul-al-Kāfī*. (Correct: M. Khajavi & research: A. Abedi Shahroodi). Tehrān: Mu'assasah-'i Muṡāla'āt wa taḡḡiqāt farhangī. [In Persian]
26. Shahrzūrī, Sh. D. (2004). *Rasāil al-Shajarah al-Ilahīyyah Fī 'Olūm Al-Haqāeq al-Rabbanīyya*. (Edit: N. Habībī). Tehrān: Iranian Institute of Philosophy. [In Persian]
27. Sha'rānī. A. H. (1962). *Hāshyh Bar sharḡ uṣul-al-Kāfī al-māzandrānī*. Tihrān. almktabah āl-islāmīah. [In Arabic]
28. Suhriwardī, Sh. Y. (2001). *Majmū'ah muṣannaḡāt Shaykh ashraq*. (Correct: H. corbin, S. H. Nasr, & N. Gh. Habibi). Tehrān: pajhuheshgāḡ 'ulūm insānī wa Muṡāla'āt frhngy. [In Persian]
29. ṡabāṡabāeī, S. M. H. (1978). *Al-Rasā'il al-tawḡīdīyah*. Bayrūt: Al-Nu'mān. [In Arabic]
30. ṡabāṡabāeī, S. M. H. (1981). Ta'līqeh Bar *Al-Hikmah al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Rabae*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
31. ṡabāṡabāeī, S. M. H. (1993). *Bidayah al-Hakma*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
32. ṡabāṡabāeī, S. M. H. (1995). *Nahayeh al-Hakma*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
33. ṡabāṡabāeī, S. M. H. (2002). Ta'līqeh Bar bihār-ul-ānwār. Beirut: Al-Wafā Institute. [In Arabic]
34. ṡabāṡabāeī, S. M. H. (2007). *Al-Insān wa al-'Aqīdah* [Majmū'ah-'i Rasā'ilī az 'Allāmah ṡabāṡabāeī]. Qom: Bāqiyāt. [In Arabic]

۴۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۴، سری ۱، بهار ۱۴۰۳، شماره ۹۰، صص: ۲۳-۴۲

---

35. Ṭabāṭabāeī, S. M. K. (2017). *Dar'āmdī Bar fahm aḥādīth mushkil*. Qom: Mu'assasah farhangi dār-āḥādīth. [In Persian]
36. Tavakkoli, M. H. (2021). *Hastī, zuhūr wa Insān Dar 'Irfān Shī'ī*. Qom: Pajhuhishgāh ḥawzeh wa Dānishgāh. [In Persian]