

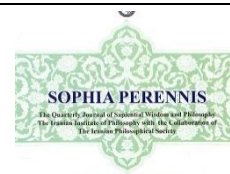


Journal Website

Article history:
Received 6 July 2024
Accepted 12 October 2024
Published online 2 December 2024

Sophia Perennis

Volume 21, Issue 45, pp 97-114



E-ISSN: 6140-2676

Analysis of the denial of self-awareness of the god from the perspective of the commentators of the debate between Imam Reza (P.B.U.H) and Imran Sabi (APPROACHES BASED ON THE NEGATION OF A KIND OF SELF-AWARENESS)

Mohammadhadi. Tavakoli¹

¹ Faculty Member, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran

* Corresponding author email address: mhtavakoli@rihu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Tavakoli, M. (2024). Analysis of the denial of self-awareness of the god from the perspective of the commentators of the debate between Imam Reza (P.B.U.H) and Imran Sabi (APPROACHES BASED ON THE NEGATION OF A KIND OF SELF-AWARENESS). *Sophia Perennis*, 21(45), 97-114.



© 2024 the authors. Published by Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

In the narrative heritage of Imamiyah, there is a report of Imran Sabi's debate with Imam Reza (p.b.u.h), based on which Imam (p.b.u.h) gave a negative answer to Imran's question about God's self-awareness. In resolving the possible conflict between the rational principle and the narrative doctrine of the necessity of divine knowledge, Shia thinkers have considered the question of Imran to be related to a special type of self-awareness that requires limitations and defects for God. Based on the induction, at least five major explanations have been made regarding such an approach, that is, a kind of deprivation of self-awareness from God. These explanations have failed to provide the correct meaning of Imam's (p.b.u.h) statement. Of course, the lack of these explanations does not mean the negation of the main approach in dealing with the desired expression, but by maintaining this approach, it is possible to provide a correct explanation of the narration.

Keywords: imam reza (p.b.u.h), Self-awareness, Acquired Knowledge, Knowledge by Presence, Mental Object, compound knowledge, Imran Sabi

Extended Abstract

Divine knowledge and related issues have received significant attention in the legacy left by Ahl al-Bayt (p.b.u.t). The attribution of knowledge to God, both in terms of self-knowledge and knowledge of others, has been established as "eternal and 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 by Imam Reza (p.b.u.h) can be found that may initially suggest a negation of God's self-awareness.

In the conversation between Imam Reza (p.b.u.h) and Imran Sabi, it is mentioned that when Imam (p.b.u.h) was asked, "Is the first being known to itself and in itself?" he responded using the term "al-me'lamah" (meaning "means of knowledge" or "knowledge")¹. He stated: indeed, the "al-me'lamah" as an object serves only to negate that which is opposite to it, and until the object itself is revealed by negating its otherness, there is no opposite object in the case of God from which He needs to dissociate Himself based on His own perception (Ibn Bābawayh, 1978, p. 491).²

The negative response of Imam Reza (p.b.u.h) to Imran Sabi has sparked considerable debate among commentators who have struggled to analyze its meaning.

Commentators of the Imam's (p.b.u.h) statement have not only considered the entire discussion between Imam Reza (p.b.u.h) and Imran Sabi as an ambiguous hadith but have also emphasized the complexity of this particular part of the dialogue. Some have highlighted its profound meaning, suggesting that understanding this phrase requires deep familiarity with the seas of true knowledge and the narrations of Ahl al-Bayt. According to some scholars, this statement by the Imam has been overlooked in many books of explanation and interpretation of hadiths and Islamic teachings. This statement contains one of the most important principles of theology that had not been mentioned in any philosophy or school of thought before being proposed by the Imam (p.b.u.h). In explaining the meaning of this term, three main approaches can be identified:

1. Imran's question pertains to a type of perception that implies a deficiency in God's attributes.
2. Imran's question relates to unconditional perception, and God's negation of this attribution arises from His inherent qualities; attributing perception to God would imply limitation.
3. Imran's question is fundamentally unrelated to God's self-awareness. Regarding the first approach, based on induction, at least five interpretations of "al-me'lamah" as a type of self-consciousness devoid of divine essence have been proposed in the works of Imami scholars:

1. "Al-me'lamah" is understood as acquired knowledge that is absolutely denied from the divine essence. In interpreting "al-me'lamah" as acquired knowledge, at least three different perspectives can be observed:

- (a) "Al-me'lamah" is an acquired knowledge, but it abstracts from aspects that lead to external details.
- (b) "Al-me'lamah" is an acquired knowledge, but it specializes in complex matters.
- (c) "Al-me'lamah" is an acquired knowledge that is denied by God due to its association with limitation or the necessity of a community of equals.

2. "Al-me'lamah" refers to knowledge of self-knowledge, which is negated as an essential attribute of God.

3. "Al-me'lamah" signifies knowledge that is superfluous to the divine essence, which is also negated as an essential attribute of God.

¹. Commentators provided a special interpretation of this word.

². إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنفْيِ خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نَفَى عَنْهُ مَوْجُوداً وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا.



(4) "Al-me‘lahmah" refers to active knowledge, in contrast to passive knowledge, which is absolutely denied from the divine essence.

(5) "Al-me‘lahmah" signifies the "object of awareness" for the perceiver, against which the "other" is considered, and this is absolutely devoid of the divine essence. Based on the study, all these interpretations -some of which have different variations- are debatable regarding their alignment with the apparent meaning of the Imam's (p.b.u.h) words and their theological accuracy. However, it should be noted that interpreting "al-me‘lahmah" as a form of self-awareness is entirely valid. The preferred explanation is that this negated self-awareness pertains to self-acquired knowledge, conceptualized as "I." The primary function of this concept and its descriptive interpretation, which is "I," is to distinguish oneself from the other. In the case of God, no plurality exists within or alongside His essence, and the knowledge of presence in itself is fixed. Nevertheless, according to the statement of the Imam (a.s.), since the concept of "I" arises from distinguishing "self" from "other," the acquired knowledge related to realizing the concept of "I," at least as an essential attribute, is denied for God.

تاریخچه مقاله


دریافت شده در تاریخ ۱۵ تیر ۱۴۰۳

پذیرفته شده در تاریخ ۲۰ مهر ۱۴۰۳

منتشر شده در تاریخ ۱۱ آذر ۱۴۰۳

دوره ۲۱، شماره ۴۵، صفحه ۹۷-۱۱۴

تحلیل سلب خودآگاهی از حق تعالی از منظر شارحان مناظره امام رضا (علیه السلام) و عمران صابی (رهیافت‌های مبتنی بر نفی گونه‌ای از خودآگاهی)

محمدهادی توکلی^{۱*} 

۱. عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

* ایمیل نویسنده مسئول: mhtavakoli@rihu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله

پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

توکلی، محمدهادی. (۱۴۰۳). تحلیل سلب خودآگاهی از حق تعالی از منظر شارحان مناظره امام رضا (علیه السلام) و عمران صابی (رهیافت‌های مبتنی بر نفی گونه‌ای از خودآگاهی). *دوفصلنامه علمی جاویدان خرد*، ۲۱(۴۵)، ۹۷-۱۱۴.

در میراث روایی امامیه، گزارشی از مناظره عمران صابی با امام رضا (علیه السلام) ذکر شده است که بر اساس آن، امام (علیه السلام) به پرسش عمران از خودآگاهی خداوند متعال، پاسخی منفی داده است. اندیشمندان امامیه در رفع تعارض احتمالی میان قاعده عقلی و آموزه روایی در ثبوت ضروری علم الهی به خود، پرسش عمران را مربوط به گونه خاصی از خودآگاهی تلقی کرده‌اند که ثبوت آن برای خداوند متعال مستلزم محدودیت و نقص می‌شود. بر اساس استقراء صورت گرفته، در خصوص چنین رویکردی، یعنی نفی گونه‌ای از خودآگاهی از خداوند متعال، حداقل پنج تبیین عمده صورت گرفته است. این تبیین‌ها به سبب ناسازگاری با ظاهر سخن و یا عدم صحت محتوایی آن‌ها، در ارائه معنای صحیحی از سخن امام (علیه السلام) ناکام مانده‌اند. البته نقصان این تبیین‌ها به معنای نفی رویکرد اصلی در مواجهه با بیان مورد نظر نیست، بلکه با حفظ این رویکرد، امکان ارائه تبیین صحیح از روایت وجود دارد.

کلیدواژگان: امام رضا (علیه السلام)، خودآگاهی، علم حصولی، علم حضوری، صورت علمی، علم مرتب، علم فعلی، عمران صابی.



© ۱۴۰۳ حق نشر (کپی رایب) این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY 4.0) صورت گرفته است.

مقدمه

میراث حدیثی امامیه، گواه بر آن است که لااقل از اوائل قرن دوم هجری، مسأله خودآگاهی خداوند متعال مورد تأمل مسلمانان بوده است (Kulayni, 1987, vol. 1, p. 108; ibn babawayh, 1978, p. 198). بر اساس آنچه که از بیانات اهل بیت (علیهم السلام) به دست ما رسیده است، ایشان هم به صورت مطلق، وصف علم را- بدون آنکه مقید به علم به خود یا علم به غیر باشد- به نحو ضرورت ازلی برای خداوند متعال ثابت دانسته‌اند (Kulayni, 1987, vol. 1, pp. 107-108; ibn babawayh, 1978, p. 38, 57, 139-145, 309)، و نیز به صورت خاص، بر ثبوت علم ذاتی خداوند به ذات خود، تصریح کرده‌اند (Kulayni, 1987, vol. 1, p. 113; ibn babawayh, 1978, p. 192). در این میان، در روایات برجای مانده از امام رضا (علیه السلام) بیانی به ظاهر ناهمگون با تصریحات یادشده در باب علم الهی، به چشم می‌خورد. امام (علیه السلام) در ضمن گفتگو با عمران صابی، در پاسخ به سؤال او از خودآگاهی خداوند: «هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه؟» با به کار گرفتن واژه «معلمه»، بیان کرده‌اند: «إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْيِ خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسَهُ بِمَا نَفَى عَنْهُ مَوْجُوداً وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يَخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنِ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عِلِمَ مِنْهَا» (ibn babawayh, 1978, p. 431).

شارحان سخن امام (علیه السلام) علاوه بر اینکه تمامی مناظره امام رضا (علیه السلام) و عمران صابی را از اخبار متشابه تلقی کرده‌اند و فهم آن را دشوار دانسته‌اند (Qazvini, 1987, p. 146; Majlisi, 2002, vol. 10, p. 328)؛ به صورت خاص بر اغلاق این بخش از مناظره تصریح کرده‌اند؛ علامه مجلسی در خصوص این بخش از مناظره بیان می‌کند: «أقول هذا الكلام و جوابه في غاية الإغلاق و قد خطر بالبال في حله وجوه لا يخلو كل منها من شيء» (Majlisi, 2002, vol. 10, p. 310). مختاری نائینی نیز بیان کرده است که ظاهر این حدیث دلالت بر نفی علم خداوند به ذات خود دارد و ازین رو، باید مورد تأویل قرار گیرد.^۱ اما برخی دیگر، بر فحوای عمیق این بخش از مناظره تأکید کرده‌اند؛ چنانکه شیخ حسین تنکابنی (از شاگردان صدرالمآلهین) پاسخ امام رضا (علیه السلام) را از اسرار مخزونه معرفی کرده که «فهم آن، مختص کسانی است که خوض در بحار علوم حقّه نموده باشند و تتبع تامی به احادیث اهل بیت (صلوات الله علیهم) کرده باشند» (Tonekaboni, n.d., p. 151). قاضی سعید قمی نیز این بخش از مناظره امام (علیه السلام) را سرّ مخزون و علم مکنون و سرّ اسرار معرفی می‌کند که از «معدن النبوة و الحکمة» صادر گشته و راسخون از اهل ولایت و برهان آن را درک می‌کنند (Qomi, 2000, p. 289, 290). و دیگری این پاسخ را «کلام معجز نظام مطالب انجام» نامیده که مورد نظر حکیمان برجسته قرار داشته است (Mullahasan, 2023, p. 120). در میان متأخرین، میرزا مهدی آشتیانی، بیان امام (علیه السلام) را کلام فصاحت نظام و بلاغت ختام و از غوامض کلمات و مشکلات احادیث برشمرده است (Ashtiani, 1998, p. 276)، و علامه جعفری سخن امام (علیه السلام) که «در لابه لای کتب شرح و تفسیر احادیث و معارف اسلامی، مورد غفلت قرار گرفته است» را حاوی یکی از مهمترین اصول الهیات میداند که تا پیش از طرح آن توسط امام (علیه السلام)، در هیچ فلسفه و مکتبی طرح آن به چشم نمی‌خورد^۲ (Jafari, 2000, vol. 15, p. 205).

^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 (Azari Khoyi, 2008, p. 263). همچنین برخی از نسخه «بتحدید ما علم منها» نیز یاد کرده و بر اساس تعبیر «بتحدید» سعی در تبیین معنای عبارت کرده‌اند (Qomi, 2000, p. 276; Ashtiani, 1998, p. 285; Qayeni, n.d., p. 9 left).

^۲ «ظاهر الحدیث نفی العلم رأساً، و هو مخالف لظواهر مذاهب جمیع الملیین، فلا بد من تنزیله علی وجه صحیح، فإنّ ظاهره لا ینطبق علی قوانین الإسلام» (Mokhtari, Na'ini, 2001, p. 478). به گفته شیخ حسین تنکابنی و قاضی سعید قمی، تفسیر سخن امام (علیه السلام) به نفی علم ذاتی خداوند به خود، مورد بیان برخی از جاهلان به معنای آن قرار گرفته است (Tonekaboni, n.d., p. 151; Qomi, 2000, p. 290).

^۳ محمدتقی جعفری برخی از نظریات فیخته (۱۸۱۴م) را مطابق با قاعده مذکور در لسان امام رضا (علیه السلام) می‌داند (Jafari, 2000, vol. 15, pp. 205-209).

نگارنده در مجالی دیگر، جهت احتراز از ایجاد زمینه فکری، مستقل از آنچه شارحان در خصوص روایت اندیشیده‌اند، به بحث از آن پرداخته است (Tavakoli, 2023)، اما در این نگارش، سعی دارد تا دیدگاه‌های آن دسته از شارحان که پرسش عمران را به «گونه‌ای از خودآگاهی»، و نه «مطلق خودآگاهی»، مربوط دانسته‌اند، مورد بررسی قرار دهد. بر اساس مطالعه اسنادی صورت گرفته، بر اساس تفسیر سخن امام (علیه السلام) بر نفی «گونه‌ای از خودآگاهی» از خداوند متعال که ملازم با نقص است، که با استفاده از واژه «المعلمه» بیان شده است. شارحان پنج تفسیر از «المعلمه» به دست داده‌اند که در ادامه به تبیین و تحلیل آنها پرداخته می‌شود:

۱. تفسیر «معلمه» به صورت علمی (حضور ماهیت معلوم برای مدرک)

بیشتر اندیشمندانی که سعی در تبیین سخن امام (علیه السلام) نموده‌اند، «معلمه» را به «صورت علمی» تفسیر کرده‌اند. در تطبیق تعبیر «معلمه» بر معنای صورت علمی، حداقل سه رویکرد متفاوت در تحلیل بیان امام (علیه السلام) به چشم می‌خورد:

۱-۱. تفسیر ملاخلیل قائنی

خلیل بن محمد اشرف قائنی^۱ (م ۱۱۳۶ق)، در تطبیق «معلمه» بر صورت علمی، تجرد صورت علمی را از عوارضی که سبب تشخیص در خارج می‌شوند، در نظر گرفته است و آذری خوبی پس از او، در ۱۲۶۰ق، چنین دیدگاهی را قبول کرده و آن را بسط داده است. بر اساس این تفسیر، «معلمه»، «اسم آلت» است؛ اصل آن معلم، بسان مضرب، است که «الف» آن حذف گشته و به‌زای آن، تالی منقوطة (ة) در انتهای این کلمه آمده است. با تفسیر «معلمه» به صورت علمی منطبع، پرسش عمران چنین تبیین می‌شود: همانطور که علم ما به حقایق اشیاء، عبارت است از حضور ظلی حقایق اشیاء در نفس ما، آیا خداوند متعال نیز به سبب حضور صورت ظلی خود، آگاه به خود است؟ توضیح این‌که: معلمه، به عنوان اسم آلت، حدّ و تعریفیست مرکب از جنس و فصل. در تعریف حدّی، «فصل» موجب اخراج غیر می‌شود و تعبیر «نفی خلاف» در بیان امام (علیه السلام) مربوط به فصل است که بدون ذکر آن در تعریف شیء، شیء مجهول، معلوم نمی‌شود و حضور ذهنی پیدا نمی‌کند. بدین جهت است که در لغت گفته می‌شود: «معلمه» آن است که استدلال می‌شود با او از برای چیزی، و استدلال بدون حدود و رسوم و تعاریف ممکن نیست؛ پس «علمی که عمران از او سؤال کرد، آن علم حصولی بود که عبارت از صورت حاصله حاضره در ذهن بوده باشد. و «معلمه»، مراد از او چیزی است که استدلال به او می‌شود از برای مطلوب و آن آلت علم است مر عالم را از برای کشف کنه حقیقت معلوم و آن علم تصویری و صورت علمیه است که مطابق باشد مر معلوم را» (Azari Khoiyi, 2008, p. 264).

کارکرد صورت علمی، آن است که «معلوم» را از دیگر ماهیات و مفاهیم تمایز می‌دهد (لنفی خلافه) و نیز به سبب آن، حقیقت «معلوم» در نزد عالم موجود و مدرک می‌گردد (و لیکون الشیء بما نفی عنه موجودا)؛ پس باید «معلوم» دارای وجود خارجی و متصف به عوارض مشخصه زائد بر ذاتش باشد، تا به سبب تجرد از آن عوارض، مدرک و معلوم شود. در این بین، در خصوص حقیقتی که منزّه از عوارض مشخصه زائد بر ذاتش است، نمی‌توان از ارتسام صورت علمی از او در ذهن مدرک سخن گفت؛ چراکه به سبب تنزه او از عوارض مشخصه زائد بر ذات، اساساً امکان تجرید ذات او از آن عوارض میسر نیست؛ پس در مورد خداوند متعال، به عنوان هستی محض که منزّه از هرگونه عوارض است، حضور ظلی برای هیچ مدرکی ممکن نیست.

۱. از مقدمه قائنی بر شرحی که بر مناظره امام رضا (علیه السلام) با عمران صابی نوشته، بر می‌آید که او به شروح مقدم بر خود آگاهی نداشته است (Qa'ini, n.d., p. 1).

۲. در کتاب «قاموس» این معنا برای «معلمه» ذکر شده است و قائنی در تفسیر خود نیز معنای لغوی مدنظر خود را از همین کتاب نقل کرده است (Qa'ini, n.d. p. 29).

بر اساس این تفسیر، بیان امام (علیه‌السلام): «ولم یکن هناك شیء یخالفه فتدعوه الحاجة الی نفی ذلك الشئ عن نفسه بتحديد ما علم منها» به این معناست که در «مرحله ذات باری تعالی» چیزی مخالف با او نیست تا از طریق صورت علمی، نفی مخالف از ذات خود (تمییز خود از دیگری) صورت گیرد، اما اگر در آن مرحله، مخالفی با ذات خداوند متعال محقق بود «احتیاج بود در عالم بودن به کنه ذات به‌سوی نفی مخالف و به‌سوی تجرید ذات خود از امور خارجه، به تجرید کردن معلوم از غیر معلوم»؛ به این معنی که «آن چیز دانسته را از اصل ذات، مجرد ملاحظه نماید و بگرداند حد را از برای ذات مجرد و چنین حالت از برای ذات اول روا نیست». به عبارت دیگر، اگر مخالفی برای حق تعالی باشد، علاوه بر اینکه برای نفی خلاف، وجود فصل و عوارض مشخصه ضروری است، باید او صورت علمی‌ای که از ذات خود درک کرده است را به‌نحو مجرد از عوارض مشخصه ملاحظه کند؛ حال آنکه او منزّه از فصل است و خود عینیت محض است، نه آنکه ذاتی باشد که تشخیص زائد بر او باشد. حاصل آنکه: «ممکن نیست که ذات اول تعالی مدرک شود به ادراک حصولی؛ پس ذات اول تعالی منکشف است به ذات خود بر ذات خود بدون صورت ذهنیه و به‌غیر حصول ظلی» (Azari Khoyi, 2008, p. 265).

در نظر قائنی، انکشاف ذات برای ذات بدون نیاز به تجرید از ماسوی، تنها مخصوص خداوند متعال است، و حتی دیگر مجردات خودآگاه، در ادراک کنه ذات خود ناچارند که خود را از امور خارج از خود - که عبارت است از وجود عینی ایشان و غیر آن از امور خارج از ذات (ماهیت) آنها- تجرید نمایند و بدون آنها خویشتن خویش را مورد لحاظ قرار دهند، تا ذاتشان برایشان آشکار گردد؛ به این دلیل که وجود عینی آنها زائد بر ذاتشان است و داخل در ذات ایشان نیست و ازین‌رو، حقائق آنها به‌نحو مخلوط با امری خارج از ذاتشان، برایشان منکشف است، پس هریک از آنها، برای ملاحظه ذات خود در حالی که مجرد از امور مخلوط با آن باشد، چاره‌ای از تجرید و تحدید^۱ خود ندارند (Qa'ini, n.d., p. 30).^۲

نقد و بررسی

اشکال اول: در این تفسیر، به‌کاربردن تعبیری همچون «حضور حقایق اشیا در نفس ما به‌حضور ظلی»، «حدّ ماهوی»، «ترکیب حدّ از جنس و فصل» و «لزوم تجرید از عوارض مشخصه زائد بر ذات» گویای یکسان‌انگاری «معلمه» با ماهیت اشیا است؛ در حالی که اولاً، علم حصولی منحصر به علم به ماهیت نیست، بلکه شامل مفاهیم فلسفی و منطقی نیز می‌شود، که ترکیب از جنس و فصل در آنها راه ندارد. در ثانی، در یک مدرک خودآگاه، علم حصولی به خود، منحصر به علم به خود از طریق تجرید ماهیت از عوارض مشخصه زائد بر ماهیت نیست، و چنین مدرکی می‌تواند از طریق مفاهیم انتزاعی از خود، به خود علم حصولی داشته باشد (مانند مفهوم «من» که حاکی از نحوه هستی یک مدرک خودآگاه برای او است) و بلکه باید گفت که علم به خود به‌واسطه ماهیتی که از عوارض مشخصه مورد تجرید قرار گرفته است، اساساً علم حصولی به خود نیست، بلکه علم حصولی به ماهیت نوعیه خود است که در تمامی افراد آن نوع مشترک است و اختصاصی به «خود» ندارد.

اشکال دوم: در این تفسیر، مبتنی بر اینکه در علم حصولی ماهوی، فصول سبب تمایز اشیا می‌شود و سپس اشیا بدون همراهی با عوارض مشخصه که زائد بر ماهیت آن‌اند، برای مدرک حاضر می‌شوند، خداوند متعال چون از ماهیت منزّه است، پس نمی‌تواند به‌واسطه

^۱. قائنی بر اساس نسخه «بتجدید ما علم»، عبارت را چنین تفسیر می‌کند که «علمی که بالذات به ذات و با وجود استقلالی خود محقق است، با تحقق ظلی مجدداً حاصل گردد» (Qa'ini, n.d. p. 29). در نقد تفسیر میرزای آشتیانی به این مسأله اشاره می‌شود.

^۲. قابل ذکر است که قائنی از بیان امام (علیه‌السلام)، دو مطلب دیگر را نیز استنباط کرده است: اول آنکه ماهیات با تمام حقائقشان به ذهن می‌آیند، نه آنکه شبیحی از آن‌ها نزد مدرک موجود شود، و دوم آنکه خداوند نه با علم حضوری و نه با علم حصولی (تحقق ظلی)، به‌نحو اکتناهی، معلوم کسی واقع نمی‌شود (Qa'ini, n.d. p. 30).

فصول از «دیگری» تمایز یابد؛ و همچنین تشخیص او مساوق با ذات او، و نه زائد بر آن، است، پس ذات او نمی‌تواند حضور ظلّی برای خود داشته باشد. این در حالیست که متن روایت گویای آن است که امام (علیه السلام) بر پایه تلازم تحقق «معلمه» با تحقق «دیگری» استدلال کرده است، اما در تفسیر مورد بحث، این استدلال چنین تبیین شده است که اگر «دیگری» بود، آنگاه در عالم بودن به کنه ذات، به نفی مخالف و نیز تجرید ذات خود از امور خارج از ذات، احتیاج بود. به بیان دیگر، در تفسیر مورد بحث، استدلال آن است که چون خداوند متعال، تشخیصی زائد بر ذات ندارد، پس حضور ظلّی ندارد، و چنین گزاره‌ای، ارتباطی با تحقق «دیگری» ندارد. حاصل آنکه این تفسیر نمی‌تواند ملازمه میان تحقق «حضور ظلّی خداوند در نزد خود» را با تحقق «دیگری» به خوبی تبیین کند و تنها به تبیین امتناع حضور ظلّی خداوند نزد خود، اکتفا کرده است.

۱-۲. تفسیر مورد «احتمال» علامه مجلسی و مورد «پذیرش» عده‌ای از اندیشمندان

در این تفسیر، تطبیق «معلمه» بر «صورت علمی» بدین جهت است که صورت علمی به امور مرکب اختصاص دارد. بر اساس یکی از تفاسیر چهارگانه مورد احتمال علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق)، تعبیر «فی نفسه» در سؤال عمران، ممکن است دالّ بر این باشد که او از معلومیت خداوند متعال برای خودش (عند نفسه) به سبب صورت علمی، پرسش نموده است، و حاصل پاسخ امام (علیه السلام) این است که صورت علمی تنها در خصوص شیئی محقق است که با سایر اشیاء وجه اشتراک و وجه اختلاف دارد؛ وجه اشتراک او از جهت ذاتیات است و وجه اختلاف او از جهت فصول یا عوارض مشخصه؛ به تعبیر دیگر، صورت علمی، تنها مربوط به اشیائی است که مرکب از جنس و فصل هستند، به این دلیل که صورت علمی سبب شناخت شیء به صورت مشخص و تمیز آن از غیر آن - که دارای جهات مشترک با آن هستند - می‌شود (انما یكون المعلمة بالشیء لنفی خلافه و لیكون الشیء نفسه بما نفی عنه موجوداً) اما بسیط مطلق که تشخیص بذاته است و آن را از «دیگری» اخذ نکرده، و با هیچ شیئی، از حیث ذاتیات، اشتراکی ندارد، نیازی ندارد که برای شناخت خود، صورتی را از خود حاصل نماید، بلکه او برای خود، ذاتاً حاضر است.

بر اساس این تفسیر، تعبیر: «و لم یکن هناک شیء یخالفه»، به این معناست که در خصوص خداوند متعال، اساساً شیئی که در برخی از ذاتیات با خداوند اختلاف داشته باشد، محقق نیست تا نیازی باشد که او از طریق حدّ متشکل از جنس و فصل، و به واسطه فصول و عوارض مشخصه، خود را از دیگری متمایز کند (Majlisi, 2002, vol. 10, p. 320). سید نعمه الله جزائری (م ۱۱۱۲ق) و سید عبدالله شبر (م ۱۲۴۲ق)، به تبع مجلسی، همین تفسیر را ذکر کرده‌اند همین تفسیر را ذکر کرده‌اند (Mousavi Jaza'iri, 1997, vol. 2, p. 466; Shubbar, 2011, vol. 1, pp. 417-418).

قابل ذکر است که میرمحمد اسماعیل خاتون‌آبادی (م ۱۱۱۶ق)، در شرحی که بر مناظره مورد بحث نگاشته، بیان کرده که پرسش عمران مربوط به علم حصولی خداوند متعال به خود است؛ چراکه خودآگاهی حضوری، که «حضور شیء بذاته عند ذاته» است، مقید به تمایز از «دیگری» نیست. «معلمه» - که در نظر او، یا مصدر میمی است و یا اسم مکان از علم - به عنوان صورت علمی حصولی برای تمایز معلوم از ماسوای آن است و در مرتبه ذات الهی، «دیگری» محقق نیست، تا او از طریق «معلمه» به خود، درصدد تمایز خود از دیگری، با تحدید (روشن کردن حدّ و تعریف با قیود و فصول) آن شیء معلوم، برآید. در مرتبه ذات الهی، هیچ غیری محقق نیست و تنها ذات بحت محقق است و علم و معلوم در این مرتبه واحدند و تعدّد آن دو اعتباری است (Khatoonabadi, n.d., p. 210, 211).

در نقد این تفسیر گفته شده است که در هر مدرکی، اینگونه است که در آگاهی‌اش به خود، نیازی به صورت حاصل از خودش در خودش ندارد، و بلکه در کتب حکمت بر امتناع این امر، اقامه برهان شده است. این بی‌نیازی از صورت علمی، اختصاصی به حقیقت بسیط یا خداوند متعال ندارد؛ ازین‌رو، چنین جوابی قابل تطبیق بر فرمایش امام (علیه‌السلام) نیست (Mokhtari Na'ini, 2001, p. 475).
به نظر می‌رسد که این نقد بدین کلیت، بر تفسیر مورد بحث وارد نیست؛ چراکه استدلال مورد نظر حکیمان در خصوص امتناع ارتسام صورت علمی از خود در مدرک، مربوط به علم حصولی از طریق ماهیت است، اما علم حصولی از طریق مفهوم «هستی» و مفاهیم سائر اموری که مساوق با هستی هستند، امری ممتنع نیست. از آنجایی که این تفسیر، بر پایه ماهیت مرکب از جنس و فصل مطرح شده است، می‌توان اشکال را در قالبی دقیق‌تر وارد دانست، چنانکه در اشکال اول بر تفسیر اول بدان اشاره شد.

۱-۳. تفسیر سیدکاظم رشتی و میرزامهدی آشتیانی

در این تفسیر، بر اساس حصر علم در دو گونه: حصولی و حضوری، و ضرورت اتصاف خداوند متعال به خودآگاهی حضوری، «معلمه» بر صورت علمی (علم حصولی) تفسیر شده است، و به سبب تلازم آن با محدودیت خداوند متعال یا لزوم اجتماع مثلین از او سلب می‌شود.
سیدکاظم رشتی (م ۱۲۵۹ق) بیان می‌کند که در علم حضوری به سبب وحدت علم و عالم و معلوم، مغایرت و اختلافی محقق نیست، اما رکن علم حصولی، تمییز معلوم از غیر است و ازین‌رو به آن «علم تمییزی صوری» نیز گفته می‌شود. به گفته او، در روزگار امام (علیه‌السلام)، معنای متبادر از علم «علم تمییزی» بوده است و از پرسش بعدی عمران: «آیا خداوند به سبب ضمیر می‌داند؟» نیز روشن می‌شود که قسم حصولی از علم مدنظر او بوده است؛ در نتیجه، امام (علیه‌السلام) با لحاظ ارتکاز عمران، پاسخ خود را بر پایه «علم حصولی خداوند به خود» مطرح کرده و خداوند متعال را از اتصاف به آن تنزیه نموده است. استدلال امام (علیه‌السلام) این است که علم حصولی به خود، ملازم با تحقق اشیائی مغایر با مدرک است تا مدرک با تمییز دادن خود از آن‌ها و نفی آن‌ها از خود، به خود آگاه گردد، در مورد حق تعالی، شیئی با او معیت ندارد و شیء دیگری مقترن با او و یا متصل به او نیست و نسبتی با شیئی ندارد تا برای نیل به علم حصولی به خود، در صدد تمییز خود از آن‌ها برآید و از سوی دیگر، اشیاء (در رتبه فعل الهی) با او مابینت عزلی ندارند، تا او برای تمییز خود از غیر، به حد وجودی^۲ نیاز داشته باشد و حد وجودی هم مستلزم ترکیب است و خداوند متعال منزّه از آن است (Hosseini Haeri, 2005, pp. 70-71).^۳
میرزامهدی آشتیانی^۴ (م ۱۳۷۲ق) تفسیری مشابه با تفسیر مزبور بیان کرده است. او پس از تبیین علم خداوند متعال به خود و بیان ادله‌ای در این خصوص (Ashtiani, 1998, pp. 277-280) بر اساس دوگانه علم حصولی و حضوری، به تبیین پرسش عمران صابی و تفسیر پاسخ امام رضا (علیه‌السلام) پرداخته است. در نظر او، علم خداوند متعال به خود، به نحو حضوری است و پرسش عمران مربوط به علم حصولی

^۱ چنین حکمی، همانطور که اشاره شد، اختصاصی به علم حصولی به خود ندارد.

^۲ بهتر آن است که عبارت سیدکاظم رشتی به معنای مرز وجودی لحاظ شود، هر چند که او در ادامه بیانات خود، ترکیب مدنظر خود را ترکیب از جنس و فصل شناسانده است (Hosseini Haeri, 2005, pp. 72-73).

^۳ سیدکاظم رشتی، به دقت تعبیر «موجوداً» در «و لیکون الشیء بما نفی عنه موجوداً» را به معنای «معلوماً» لحاظ کرده است (Hosseini Haeri, 2005, p. 71). و در خصوص تعبیر «لیس هناك شیء یخالفه»، قید یخالفه را قید توضیحی میدانند و نه قید احترازی؛ به بیان دیگر، در نظر او، بیان امام (علیه‌السلام) دال بر آن است که اساساً در موطن ربوبی شیئی نیست، نه آنکه شیئی موافق (غیر مخالف) محقق باشد. شیخ احمداحسائی نیز در خصوص این روایت همین نکته را بیان کرده است (Ahsa'i, 2005, vol. 1, pp. 154-155; Ahsa'i, 2006, vol. 2, pp. 191, pp. 500-501). سیدکاظم رشتی همچنین در اثبات مدعای خود به برخی از روایات استشهد می‌کند (Hosseini Haeri, 2005, p. 72) و آن را منافی با قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» معرفی می‌کند، اما در مقابل، ملاباشی (م ۱۲۴۰ق) مفاد این فقره از روایت را همان قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» دانسته است (Mulla Bashi Shirazi, 2012, vol. 1, p. 431).

^۴ قابل ذکر است که میرزامهدی آشتیانی نگارش تألیف مستقلی را در خصوص این مناظره وعده داده است (Ashtiani, 1998, p. 305). به گفته سیدجلال‌الدین آشتیانی در حاشیه این صفحه، اجل مهلت عمل به این وعده را به ایشان نداد، اما طبق آنچه که نگارنده به صورت شفاهی از استاد صدوقی‌سها شنیده است، این شرح موجود است.

است؛ چراکه دو تعبیر «فی» و «عند»، ظهور در ظرفیت و حلول شیء در شیء دارند و اگر مقصود عمران، سؤال از مطلق علم یا علم حضوری بود، مناسب بود که بگوید: «لنفسه و بنفسه» (Ashtiani, 1998, p. 281) و سبب پرسش عمران از تحقق علم حصولی خداوند به خود، یا بدان جهت بوده که تحقق علم حضوری را مسلم می‌دانسته و امکان خودآگاهی حصولی را مدنظر داشته است، و یا آنکه اساساً به خودآگاهی حضوری خداوند متعال باور نداشته و علم خداوند متعال به خود را حصولی می‌دانسته است و یا آنکه ممکن است که او، ذات خداوند متعال را ضرورتاً به تمام صورتهای قابل تصور از خودآگاهی، اعم از حصولی و حضوری، متصف می‌دانسته، ولی کیفیت علم حصولی او به خودش، مورد ابهام او بوده است (Ashtiani, 1998, pp. 281-282).

به گفته آشتیانی، علم حصولی به خود، کمالی برای خداوند متعال نیست، و بلکه مستلزم محالاتی همچون: اجتماع مثلین، اتصاف خداوند متعال به غیبت از خود و احتیاج او در علم به خود به تمثیل صورت و حصول کثرت است که با بساطت محض او در تعارض است؛ ازین رو، سلب آن از خداوند، منافاتی با وجود او ندارد و بلکه مؤکد و مؤید آن است. در نظر او، امام (علیه السلام) به فراخور فهم پرسشگر و شنوندگان، بدون آنکه متعرض مطلب مزبور و بیان حقیقت علم و اقسام آن گردد، صرفاً با بیان اینکه با وجود خودآگاهی حضوری، خداوند متعال به علم حصولی به ذات خود نیازی ندارد، و بلکه اتصاف او به علم حصولی به خود، امکان ندارد، به نفی چنین علمی از خداوند اکتفا کرده است (Ashtiani, 1998, pp. 282-283). او استدلال امام (علیه السلام) را چنین تقریر می‌کند که:

در موردی که معلوم غیر از عالم است، علم به شیء، سبب تمییز آن از «دیگری» می‌شود و این تمییز از طریق صفات صورت می‌گیرد، اما در مورد علم به خود، حصول صورت «برای آن است که معلوم، به سبب نفی آن مخالف، برای خود و در نظر خود موجود گردد، یعنی موجود متمییز از اغیار شود؛ و به عبارت دیگر، علاوه بر وجود نفس محمولی واقعی که برای او «فی حد ذاته» موجود است، به وجود دیگری که آن وجود رابطی علمی ادراکی است، موجود شود؛ چه مفروض آن است که معلومیت از برای خود وجود خارجی نفس الامری او کافی نیست و محتاج به انتزاع صورت خود از خود و حصول آن در ذات قدوسی آیات خود می‌باشد» (Ashtiani, 1998, p. 282). به گفته او، این امر، علاوه بر آنکه در مدرک‌های امکانی مورد نیاز نیست و بلکه ممتنع است، در خصوص حق تعالی نیز، مورد احتیاج نیست و بلکه ممکن نیست (Ashtiani, 1998, p. 282). به دلیل آنکه: (۱) در مرتبه سابق بر ایجاد اشیاء و در کنه ذات الهی، «دیگری» در میان نیست، تا خداوند متعال، محتاج به تمثیل صورت خود، برای حصول تمایز از اغیار باشد. (۲) وحدت خداوند متعال غیر عددی است^۳ و ثانی و مخالفی برای او متصور نیست^۴ و هرآنچه که این چنین باشد، شاهد ذات و ظاهر برای ذات بدون لحاظ اغیار است (Ashtiani, 1998, pp. 283-284).

آشتیانی در نهایت نتیجه می‌گیرد که امام (علیه السلام)، برای رفع این گمان که سلب علم حصولی به خود، مستلزم نقصان و فقدان کمال برای خداوند متعال نیست، از طریق اثبات عدم احتیاج به آن، چنین علمی را از او نفی کرد. با لحاظ لزوم اتصاف خداوند به علم به خود، و نیز اینکه علم منحصرأ به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌شود، و با نفی علم حصولی خداوند متعال به خود، ضرورت تحقق علم حضوری او به خود، آشکار می‌شود (Ashtiani, 1998, p. 284).

بر پایه مطالب مزبور، آشتیانی، تعبیر آخر امام (علیه السلام) را بر اساس «بتحدید» یا «بتجدید» چنین تبیین می‌کند:

۱. آشتیانی تصریح می‌کند که مراد از تعبیر «لیکون الشیء بما نفی عنه موجوداً...» موجود متمییز است (Ashtiani, 1998, p. 285).
۲. میرزای آشتیانی در بیان حضوری بودن علم خداوند به خود هم دو دلیل دیگر (دلیل دوم و چهارم) بیان کرده است که به نظر با متن همخوانی ندارد (Ashtiani, 1998, pp. 283-284). ازین رو مورد در اینجا به آنها اشاره نمی‌شود.
۳. به نظر می‌رسد مقصود آشتیانی، مرتبه بعد از ایجاد است که برخلاف اولی، مقید به مرتبه مقدم بر ایجاد نیست.
۴. این استنباط مربوط به «لم یکن هناك شیء یخالفه» است.

«و فرمایش آن حضرت «بتجدید ما علم...» ... موجود شدن به وجود رابطی علمی است ... و این معنا بنابراین است که نسخه بتجدید (به جیم) باشد؛ و اگر بقاء مهمله (تحدید) باشد، چنانچه در پاره‌ای از نسخ به نظر رسیده، پس در این کلام معجزانظام اشاره به مستلزم بودن علم حصولی انطباعی مر تحدید ذات قدوسی آیات حق تعالی و منافی بودن آن با صرف‌الوجود و عاری از ماهیت و فوق «ما لایتناهی بما لایتناهی» بودن آن ذات وجوبی جهات ضروری حیثیات است» (Ashtiani, 1998, p. 285).

همچنین به نظر می‌رسد که مقصود میرزای آشتیانی، از بیان اینکه: «امکان ذاتی» در خصوص حق تعالی معنای صحیحی ندارد و مقصود از «امکان» در هرآنچه که با جهت امکان برای او ثابت شود، «امکان عام» است که در خصوص حق تعالی، به‌نحو ضرورت ازلی محقق است، این است که او خواسته تا بیان امام (علیه‌السلام) را در خصوص «عدم نیاز» خداوند متعال به «معلمه»، بر اساس اینکه سلب یک وصف به امکان عام از خداوند، از امتناع آن وصف حکایت دارد، تبیین کند.

نقد و بررسی

در بیان سیدکاظم رشتی و میرزامهدی آشتیانی دلیلی بر اینکه علم حصولی به خود، مستلزم تحقق دیگری است، به نظر نرسید، جز آنکه هردو، در رتبه ذات الهی، حضور «دیگری» را منتفی اعلام نمودند و در رتبه فعل الهی، با تمسک به عدم مابینت عزلی میان خالق و مخلوق و بیان احاطه وجودی خداوند متعال بر اشیاء، مغایرتی را که می‌تواند موجب علم حصولی خداوند به خود باشد، از اساس انکار نمودند. روشن است که این دو ادعا، بیانگر چرایی اینکه «علم حصولی به خود مستلزم تحقق دیگری است» نیست.

همچنین آشتیانی در نفی علم حصولی خداوند متعال به خود، به ادله‌ای همچون «امتناع اجتماع مثلین» متمسک شده است، در حالی که چنین تبیینی از امتناع علم حصولی به خود، حتی اگر قابل پذیرش باشد، در خصوص علم حصولی به ماهیت خود است، اما علم حصولی به خود از طریق مفاهیم انتزاعی از خود، لاقلاً در خصوص «مدرک‌های امکانی» ممتنع نیست و آشتیانی باید چرایی امتناع این‌گونه از علم حصولی به خود را در مورد خداوند متعال اثبات می‌کرد.

اشکال دیگری که بر تفسیر هردو شارح وارد است، آن است که هیچ‌یک نتوانسته‌اند عبارت «بتجدید ما علم منها» را به‌خوبی تبیین نمایند؛ هردو، این عبارت را بر اساس لزوم محدودیت وجودی حق تعالی تفسیر کرده‌اند، در حالی که سیاق عبارت چنین دلالتی بر این معنا ندارد، نه «آگاهی» سبب محدود شدن او شده است و نه «محدود شدن او» حد وسط برای نفی آگاهی قرار گرفته است، بلکه آنچه حد وسط است نوعی از «آگاهی او به خود» است که تمایز او را از «دیگری» برایش آشکار می‌کند و ازین‌رو «تجدید» به‌معنای مشخص و معین شدن است، و در واقع، ترجمه بیان امام (علیه‌السلام) چنین است: او نیازی ندارد تا با متعین و مشخص شدن آنچه که او از خود دریافته است، دیگری را از خود نفی کند.

همچنین ذکر عبارت به‌صورت «بتجدید ما علم منها» با پرسش عمران همخوانی ندارد، چراکه پرسش او مربوط به تجدید علم خداوند به خود نیست، بلکه او از گونه‌ای از علم پرسش نموده است که قبول آن با وحدانیت خداوند متعال در تعارض است (Tavakoli, 2023, p.30)؛ ازین‌رو، تفسیر این سخن بر پایه حصول علم به خود، به‌نحو وجود رابطی، علاوه بر علم به خود به‌نحو وجود اسمی، قابل قبول نیست.

۲. تفسیر «معلمه» به علم مرگب

گفتگوی امام رضا (علیه‌السلام) با عمران صابی بسیار مورد توجه قطب‌الدین نیریزی (م ۱۱۷۳ق) و پیروان او بوده است. نیریزی در منظومه «انوار الولاية» - که آن را در شرح این مناظره سروده است - با توجه به ثبوت خودآگاهی حضوری برای خداوند و عدم غیبت او از

خویشتن خویش، «معلمه» را به تمثّل صورت علمی تفسیر کرده و آن را از خداوند متعال -هم از جهت علم او به خود و هم از جهت علم به اشیاء- سلب کرده است.^۱ در این منظومه، در نظر او علم خداوند به خود و مخلوقات، به‌نحو ازلی و بسیط است و تعبیر بسیط در مورد خودآگاهی حضوری خداوند، در مقابل «مرکّب» است، و او علم مرکّب را مستلزم «اضمار»^۲ می‌داند که در عین حال او علم مرکّب را به‌عنوان وصف فعلی برای خداوند متعال می‌پذیرد و آن را «علم حادث الهی» می‌داند که در مقام فعل به‌عین حدوث اشیاء، حادث می‌گردد (Neyrizi, 2004, pp. 181-182). این دیدگاه در «رساله فصل الخطاب»^۳ او، بسط بیشتری یافته است. در این رساله، او علم ازلی خداوند به خود را به‌نحو بسیط شناسانده است که در مقابل مرکّب به‌معنای «علم به علم» قرار دارد. به‌گفته او، خودآگاهی مرکّب خداوند که به‌معنای علم او به خودآگاهی‌اش است، مستلزم وقوع ترکّب در ذات او است؛ چراکه خودآگاهی مرکّب، دارای قید است و با اطلاق محض الهی سازگار نیست. نیریزی در بیان آنکه خداوند متعال مورد شناخت اکتناهی عقل و اشاره قلبی در شهود در نمی‌آید، با یکسان دانستن معنای متشخص و مقید، بیان می‌کند که خداوند سبحان منزّه از قیود است و چون تنها امور متشخص و مقید اشاره‌پذیر (اعم از اشاره عقلی و خیالی و حسی) هستند و خداوند متعال اشاره‌پذیر نیست، پس او هیچ تشخیصی ندارد. او حتی از اشاره خودش به خود نیز مبرا است، و در نتیجه، نزد خود نیز تشخیص ندارد؛ چراکه نه به خود اشاره می‌کند، و نه خود را به حدّ در می‌آورد. نیریزی در بیان صحت مدعای خود، سخن مورد بحث از امام رضا (علیه السلام) را مورد استشهاد قرار می‌دهد و نفی «معلمه» را -که طبق فرمایش امام (علیه السلام) سبب تمایز می‌گردد- مربوط به عدم تشخیص خداوند نزد خود تلقی می‌کند.

در نظر او، بیان امیرالمؤمنین (علیه السلام): «من اشاره الیه فقد حدّه» در واقع معادل با «بتحدید ما علم منها» است (Neyrizi, 2004, pp. 316-317 و نیز ر.ک: Neyrizi, 2004, p. 329). او در همین رساله اشاره می‌کند که «معلمه» در خصوص «واحد حقیقی»، امری اضماری و ذهنی نیست، بلکه نور علم بسیط الهی و افاضه الهی است در قلوب که بر خداوند متعال دلالت می‌کند و آن همان فطرتی است که مردم بر اساس آن خلق شده‌اند، اما در خصوص «واحد عددی»، «معلمه» مفهومی در ذهن است که با مصداق خود مطابقت دارد (Neyrizi, 2004, p. 328).

دیدگاه قطب‌الدین نیریزی، در «جامع الکلیات» امّسلمه بیگم، فرزند نیریزی، واضح می‌شود؛ او «معلمه» را به علم مرکّب (علم به علم) در مرتبه ذات تفسیر کرده است و بیان می‌کند که در رتبه ذات الهی، علم بسیط به‌خود ثابت است، اما علم به علم نیست؛ چراکه اولاً، علم به علم در مرتبه ذات، مستلزم ترکیب در ذات است، و در ثانی، علم مرکّب، به‌جهت امتیاز از غیر است، و چون در مرتبه ذات غیر ذات محقق نیست، پس خداوند متعال به علم مرکّب نیازی ندارد. دلیل سوم نیز این است که خداوند متعال حقیقت و اصل علم است و محیط بر همه چیز است «و الله بكل شیء محیط» و مورد احاطه قرار نمی‌گیرد، و علم مرکّب او به خود، مستلزم مورد احاطه قرار گرفتن اوست، که امری محال است (Neyrizi, 2007, pp. 42-43). در نظر او، علم خداوند متعال به علم او به خود، یعنی علم مرکّب، در مرتبه فعل او، یعنی

^۱. قد کان علم الله جل ثناؤه * علما بسیطا لیس کالعلماء / لیکون مفتقرا الی الاضمار کی * يتعقل المعلوم کالعقلاء / الله لیس بغائب عن ذاته * هو علمه ازلا بلا ایماء / لم یفتقر فی ان یمیز ذاته * عن غیره کضائر القرناء

و هو البصیر بذاته اذا لم یکن * فی الخلق منظور لعین الرائی / متوجدا از لم یکن سکن له * حتی یؤانسه من الصحباء / او ان یمیز ذاته فی ذاته * عن خلقه المجعول و الحداء * فیکون معلمه له فی ذاته * حتی یمیزه من الاشیاء / لکن تجلی الله فی ابداعه * نور الرسول و آله العظاماء / فهناک العلم المركّب حادث * بحدوث ذاک النور فی الابداء ...

لیست لذات الله معلمه لدی * ادراکه الاشیاء کالعلماء / ما کان علم الله جل جلاله * علما حصولیا لدی الحکماء / از لم یکن هو غائبا عن ذاته * او عن حوادث خلقه المترائی / حتی یمثل صورة المعلوم فی * ادراکه کعباده الفقراء
^۲. این رساله غیر از قصیده فصل الخطاب است.

«نور محمدی»، حاصل است، و این علم، عین ذات نیست، بلکه حادث است و از صفات فعلیه الهی محسوب می‌شود و در واقع، ظهور علم بسیط الهی است (Neyrizi, 2007, p. 43).

حاصل آنکه، در نظر نیریزی، «معلمه» به معنای «علم مرکب به خود» از خداوند متعال از حیث ذات سلب می‌شود؛ خداوند از حیث ذات، به صورت بسیط به خودش آگاه است و به آگاهی‌اش به خودش آگاه نیست، اما از حیث فعل، به علم مرکب به خود، به عنوان یک صفت فعلی، متصف می‌شود و علم مرکب او، علم فعلی او است. باید توجه داشت که معلمه در مورد خداوند متعال فیض وجودی است و در مورد امور ذهن‌مند، مفهوم ذهنی؛ به تعبیر دیگر، علم مرکب الهی به خود، همان فیض اوست و علم مرکب در امور ذهن‌مند، همانند انسان، مفهوم «من» است، که از خودآگاهی او انتزاع می‌شود.

نقد و بررسی

خاستگاه تقسیم علم به بسیط و مرکب، علم انسان به خود است. طرح این تقسیم، در ابتدا از این جهت بوده است که در نظر حکیمان، علم انسان به خود، امری ذاتی و غیرقابل انفکاک از او تلقی شده است. حکیمان در مواجهه با نحوه تحقق این علم در مواردی همچون خواب، میان «شعور بالذات» و «شعور به شعور بالذات» تفاوت گذارده‌اند و از «ضروری» بودن تحقق «شعور بالذات» به عنوان علم بسیط، و «اکتسابی» بودن «شعور به شعور بالذات» به عنوان علم مرکب سخن گفته‌اند؛ در واقع، علم بسیط، علمی حضوری و علم مرکب، علم حصولی است (ibn sina, 1984, p. 80, 82, 147, 161; ibn sina, 1994, p. 61; Bahmanyar, 1996, pp. 707-708; Shirazi, 1981, p. 211). حال سؤال اینجاست که آیا در مورد خداوند متعال نیز می‌توان از علم بسیط و مرکب هم سخن گفت؟ ادعای حکیمان در تقسیم علم انسان به بسیط و مرکب، و تلقی بسیط به عنوان علم حضوری و مرکب به عنوان علم حصولی، خالی از مناقشه نیست؛ چراکه 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 - لااقل در مواردی - مربوط به احوال نفس است، و چنین نیست که همواره ملازم با شعور جدید غیر مسبوق به سابقه باشد (Modarres Zonuzi, 1999, vol. 1, pp. 604-605).

قطب‌الدین نیریزی، قاعداً از نظریه حکیمان در خصوص تقسیم علم انسان به بسیط و مرکب، بهره برده است؛ اما او نه به ملزوم این نظریه پایبند است و نه به لازم آن؛ به این دلیل که او، چنین تقسیمی را به علم خداوند هم تسری داده است و نیز برخلاف فیلسوفان که «علم مرکب»، یعنی علم به علم را علمی حصولی می‌دانند، علم مرکبی که او ثبوت آن را برای خداوند متعال ادعا کرده است، علمی حصولی نیست. اشکال دیگری که بر تفسیر نیریزی می‌توان وارد کرد، آن است که استدلال نیریزی در خصوص اتصاف خداوند به علم بسیط و تنزه او از اتصاف به علم مرکب از حیث ذات، قابل پذیرش نیست؛ چرا که ادعای او آن است که علم مرکب، یعنی آگاهی به آگاهی به خویش، حتی اگر حضوری باشد، مستلزم اشاره‌پذیری و تقید و محدودیت اوست، و این ادعا قابل مناقشه است؛ اولاً، پذیرش جریان تقسیم علم به بسیط و مرکب در خصوص حق تعالی قابل قبول نیست، و شمول این تقسیم در خصوص علم انسان به خود، صرفاً از نقص انسان در خصوص امکان عدم التفاتش به خود نشأت می‌گیرد. آگاهی خداوند متعال به خود، بسان انسان نیست که گاه همراه با التفات به خود باشد و گاه نباشد. در ثانی، آگاهی خداوند به آگاهی او به خودش، به عنوان وصف فعلی و به عبارت دیگر، پذیرش اتصاف خداوند به «معلمه» به خود در

رتبه فعل، مطلبی است که در خصوص آن، روایت مورد بحث، اگر نگوییم نافی است، لاقلاً خاموش است.^۱ مسلماً نمی‌توان پذیرفت که خداوند با خلقتش، به آگاهی به خودش، آگاه می‌گردد و به تعبیر دقیقتر، خلقت، در واقع، همان آگاهی خداوند است به آگاهی او به خودش! و سوم آنکه، میان تفسیر نیریزی و سخن امام (علیه السلام) مطابقتی نمی‌توان دریافت؛ پرسش عمران صابی مربوط به علم مرکب خداوند به خود نیست، و پاسخ امام (علیه السلام) هم مربوط به سلب «معلمه» از خداوند به سبب عدم حضور «دیگری» است^۲ و امام (علیه السلام) بیان نکرده است که چنین علمی مستلزم اشاره‌پذیری خداوند متعال است.

۳. تفسیر «معلمه» به علم زائد بر ذات

مختاری نائینی (۱۴۰۱ق)، بدون بحث از حصولی یا حضوری بودن «معلمه»، با توجه به اینکه به‌طور معمول، از علم به‌عنوان امری زائد بر ذات عالم قصد می‌شود، تفسیر «معلمه» را به علم زائد بر ذات عالم احتمال می‌دهد. او بر این اساس، سخن امام (علیه السلام) را چنین معنی می‌کند: چون عالم، خود علم و عین مابه‌الاکتشاف نیست، «معلمه»، به معنای علم زائد بر ذات عالم، جهت رفع و طرد جهل (خلاف علم) محقق می‌گردد (لنفی خلافه)، و به سبب آن، یعنی با رفع جهل، مدرک با صفت علم و با عنوان عالم، پس از آنکه با صفت جهل موجود بود، موجود می‌گردد (و لیکون الشیء بما نفی عنه موجوداً)؛ حال آنکه در مرتبه ذات، چیزی خلاف علم، یعنی جهل، وجود ندارد تا آنکه حق تعالی محتاج به «معلمه» باشد و به سبب آن، صفت جهل را از خود بزدايد (ولم یکن هناك شیء یخالفه فتدعوه الحاجه الی نفی ذلک الشیء عن نفسه بتحدید ما علم منها) (Mokhtari Na'ini, 2001, p. 475) و شأن باری تعالی چنین نیست، پس محال است که علمی زائد بر ذاتش داشته باشد؛ به بیان دیگر، نزد خداوند متعال، جهل - یعنی امری مخالف و در تضاد با علم - محقق نیست تا آنکه نیازی به رفع جهل از خود داشته باشد (نفی ذلک الشیء عن نفسه) و پس از آنکه در علم خود که نامحدود است، با تحصیل حدود اشیاء، جهل را از خود طرد کند (بتحدید ما علم منها)، پس جواب امام (علیه السلام) اشاره به این دارد که علم زائد بر ذات، مسبوق به ضد و خلاف خود، یعنی جهل، است (Mokhtari Na'ini, 2001, pp. 476-477).

نقد و بررسی

در این تفسیر، ضمائر موجود در کلمات، به صورت نادرست ارجاع داده شده‌اند؛ ضمیر «ه» در «خلافه»، به جای ارجاع به «الشیء»، به «المعلمه» بازگردانده شده است و «الشیء» در «لیکون الشیء بما نفی عنه موجوداً» غیر از «الشیء» مذکور در «المعلمه بالشیء» لحاظ شده و به معنای مدرک شیء در نظر گرفته شده است، و شیء در «ولم یکن هناك شیء یخالفه» غیر از دو شیء پیشین است، و به معنای امری که مخالف با علم است، یعنی جهل، دانسته شده است. در چنین تفسیری، تکلف بسیار مشهود است و کاملاً خلاف ظاهر معنای متبادر از روایت است. پرواضح است که هر سه تعبیر «شیء»، یک معنا دارند و آن امریست که مورد شناسایی قرار می‌گیرد.

۴. تفسیر «معلمه» به علم فعلی، در مقابل علم انفعالی

^۱ ادعای اتصاف خداوند متعال به «معلمه» به عنوان صفت فعلی، خالی از مناقشه نیست و نگارنده پیش از مواجهه با تفسیر نیریزی، احتمال اتصاف خداوند متعال به معلمه را در مقام فعل، مورد بررسی قرار داده است (Tavakoli, 2023, pp. 36-39).

^۲ ام سلمه بیگم، به این امر اشاره کرده است که علم مرکب مستلزم حضوری «دیگری» است، اما تبیینی از آن ارائه نکرده است، و صرفاً سخن امام (علیه السلام) را تکرار نموده است.

مختاری نائینی، احتمال دیگری را نیز مطرح کرده است، و آن اینکه: عمران از علم فعلی خداوند به خود، سوال کرده و امام (علیه السلام) آن را نفی کرده است. بیان این احتمال این است که علم دو گونه است: (۱) علم انفعالی که در آن تحقق علم با انفعال فاعل شناسا همراه است، چراکه او پس از فقدان علم، آن را کسب می‌کند و در واقع، وجود معلوم مقدم بر علم به آن است، و دیگری، (۲) علم فعلی که مقدم بر وجود معلوم است و سبب پیدایش آن می‌شود، همچون علم خداوند سبحان به اشیاء پیش از وجود آنها. بر اساس این احتمال، سائل چنین در نظر داشته است که ممکنات در ثبوتی که دارند، به علمی که خداوند متعال به ایشان دارد، استناد دارند، حال آیا خداوند متعال نیز در تحقق خارجی اش به علم خود به خود مستند است؟ به این معنا که کمالات ذاتی اش مستند به خود و معلول ذات خودش باشد؟ آیا علم او به ذات و کمالاتش، منشأ اتصاف خارجی او به آن کمالات است؟ و آیا اگر او به قدرت و حیات و علمش آگاهی نداشت، به این امور متصف نمی‌شد؟

امام (علیه السلام) در پاسخ بیان کرده است که علم فعلی، در مقابل انفعالی، صرفاً در خصوص ممکنات مؤثر است؛ بدین جهت که نسبت ذات ممکن، به وجود و عدم علی السویه است و در تحقق خارجی نیاز به یک فاعل مرجح موجد دارد؛ پس وجود ممکن، به علم فعلی محتاج است تا به سبب آن علم، خلاف وجود، یعنی عدم، از او رفع گردد (لنفی خلافه) و شیء به سبب نفی عدم واقعی از آن، تحقق عینی پیدا کند (و لیکون الشیء بما نفی عنه موجوداً)، اما شأن خداوند متعال چنین نیست که نسبت به وجود و عدم علی السویه باشد، بلکه هستی او همان ذات اوست و ضروری الوجود است، و چنین نیست که وجودش معلول ذاتش باشد، و اساساً معلول چیزی نیست، پس برخلاف ممکنات که در مقابل وجودشان عدم قرار دارد و ذاتشان به خودی خود نسبت به وجود و عدم اقتضایی ندارد، در خصوص خداوند متعال، چیزی در تقابل با وجود او و کمالات او که مساوق با ذات اویند، نیست، یعنی عدم مقابل ندارد و او ممتنع العدم است (لم یکن هناك شیء یخالفه)، در نتیجه، او نیازی ندارد تا از طریق علم فعلی به خود (ما علم منها)، به خودش حدّ و مرز وجودی در خارج بدهد و با دادن این حدّ وجودی به خود (بتحدید)، آن مخالف با خود - یعنی عدم - را از خود رفع کند (فتدعوه الحاجة الی نفی ذلک الشیء عن نفسه)^۱ (Mokhtari Na'ini, 2001, pp. 477-478).

نقد و بررسی

بسان تفسیر پیشین، این تفسیر هم قابل پذیرش نیست؛ هم تطابقی با معنای متبادر به ذهن ندارد و هم در ارجاع ضمائر تکلف بسیاری مشهود است؛ از سوی دیگر، لحاظ سیاق مناظره، و آنچه که عمران صریحاً آن را مطلوب خود معرفی کرده است، «اثبات واحدیست که قائم به وحدانیتش باشد و غیر او، چنین خصوصیتی را نداشته باشد»، 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 (ibn babawayh, 1978, p. 430). روشن است با چنین دغدغه‌ای، جای سوال از دخالت علم در ایجاد، و طرح چنین امری در خصوص علم فعلی خداوند متعال به خودش نیست.

۵. تفسیر «معلمه» به معنای معلوم برای مدرک مقابل با «دیگری»

در نظر برخی از اندیشمندان معاصر، واژه «معلمه» به معنای «محصول علم به یک شیء یا محصول فعالیتی که در فاعل شناسا برای نیل به علم رخ می‌دهد» است (Jafari, 2000, vol. 15, p. 200, pp. 204-205). به گفته او، بر اساس این قاعده بدیهی که «هر شیء

خودش خودش است و غیر خودش نیست»، یک شیء، زمانی تعیین کامل پیدا می‌کند که غیر آن، از آن نفی شود (Jafari, 2000, vol. 15, p. 201)؛ و این قاعده در خصوص علم و معلوم نیز جریان دارد، به این بیان که «علم به یک شیء، بدون تعیین معلوم از آن شیء امکان‌پذیر نیست؛ چنانکه تحقق وجودی هر شیء بدون تعیین آن - که با تقرر هویت و نفی همه «غیر»ها حاصل می‌شود- محال است، همچنین، تعیین علمی هنگامی تحقق پیدا می‌کند که آنچه که غیر از آن شیء معلوم است، نفی شود و هویت خالص آن شیء برای علم بر نهاده شود و معلوم تحصیل پیدا کند» (Jafari, 2000, vol. 15, p. 202). ایشان این احتمال را مطرح می‌کند که پرسش عمران در خصوص فهمیدن «چگونگی» علم خداوند به ذات خویشتن بوده است، و در این پرسش با لحاظ قاعده مزبور، چنین در نظر داشته است که در علم خداوند به ذات خویشتن، آیا فرارگرفتن خداوند متعال به عنوان معلوم، مستلزم آن است که ذات به عنوان معلوم تعیین پیدا کند؟ اگر چنین باشد، باید هر آنچه که غیر از هویت معلوم است، نفی شود و لازمه این نفی، این است که اشیائی غیر از خداوند متعال در ازل با او محقق باشند و این با بیان امام (علیه السلام): «اما الواحد فلم یزل واحدا کائنا لا شیء معه ... و لایزال کذلک» (Ibn Babawayh, 1978, p. 430) در تعارض است (Jafari, 2000, vol. 15, p. 202). پاسخ امام رضا (علیه السلام) این است که علم خداوند به ذات خود، قابل مقایسه با دیگر مدرکها که معلومشان را - حتی در علم به خود - از غیر تمایز می‌دهند، نیست؛ چراکه در عالم، حقیقتی به عنوان «غیر» و «مخالف» و «دیگری»، در قبال ذات خداوند متعال موجود نیست، بدین جهت که هر شیء مخلوق اوست و آن مخلوق، بدون آنکه تغییری در ذات الهی، نه نقص و نه افزایش، ایجاد کرده باشد، به وجود آمده است، و ازین رو، نمی‌تواند در برابر خداوند متعال مطرح شود، تا برای متعین شدن معلوم، در علم خداوند به خودش، نیازی به نفی «دیگری» از معلوم، یعنی خداوند متعال، باشد؛ به عبارت دیگر، وحدت مطلقه ذات اقدس ربوبی به نحوی است که هیچ شیئی نه در ازل و نه در ابد، در برابر آن ذات، تفرقی نمی‌تواند داشته باشد تا علم خداوند به ذات خود، منوط به نفی هر شیء غیر ذات خداوند متعال باشد (Jafari, 2000, vol. 15, pp. 202-203, p. 209).

حاصل آنکه، سخن امام (علیه السلام) را چنین می‌توان تفسیر کرد که حصول «معلمه»، به عنوان معلومی که به سبب نفی غیر متعین می‌شود، تنها در خصوص مدرک‌هایی محقق می‌شود که در مقابلشان «دیگری» قرار دارد، اما در خصوص خداوند متعال که «دیگری» در مقابل او نمودی ندارد، خودآگاهی‌ای محقق است که به سبب نبود «دیگری» مخالف، متوقف بر نفی «دیگری» نیست. مشابه چنین دیدگاهی در بیانات برخی دیگر از حکیمان متأخر نیز دیده می‌شود (Roshan Tehrani, 2018, vol. 1, pp. 196-197, p. 200).

نقد و بررسی

در تفسیر یادشده، «معلمه» اختصاصی به علم حصولی، یعنی مفهوم و ماهیت، ندارد، بلکه علم حضوری ممکنات را هم دربردارد؛ به تعبیر دیگر، معلمه، شامل هرگونه علم است، جز علم خداوند متعال؛ بدین جهت که در مقابل با خداوند متعال، «دیگری» نمودی ندارد تا «دیگری» باشد، و ازین رو، علم خداوند به خود، متوقف بر نفی «دیگری» نیست.

به نظر می‌رسد که چنین تفسیری، در تبیین پرسش عمران خاموش است. اگر پرسش عمران از اصل خودآگاهی بی‌قید و شرط خداوند متعال بود، چرا امام (علیه السلام) در اثبات آن سخنی نگفت و به بیان بطلان خودآگاهی مشروط به تحقق «دیگری» در خصوص خداوند متعال اکتفا نمود؟ و به بیان دیگر، اگر پرسش عمران چنان بود، پاسخ یادشده، اساساً مربوط به پرسش او نیست. اگر پرسش عمران

۱. نائینی در نهایت سعی کرده تا هر دو توجیه خود، علم زائد و علم فعلی را به یک وجه برگرداند که عبارت است از اینکه مقصود امام علیه السلام تبیین آن است که اتصاف خداوند متعال به صفات کمالیه، امری اختیاری نیست، و صفات عین ذات اوست؛ چرا که امری که به سبب اختیار حاصل می‌شود، حادث است و مسبوق به قصد، و معلول فاعل مختار است، پس عین ذات خداوند نمی‌تواند باشد (Mokhtari Na'ini, 2001, p. 478).

مربوط به خودآگاهی متوقف بر تحقق «دیگری» است، چنین امری باید به لحاظ قرائن موجود در متن و یا خارج از متن مورد تبیین قرار گیرد، که چنین امری در تفسیر مورد بحث به چشم نمی‌خورد.

از سوی دیگر، غیر از خودآگاهی خداوند متعال که به سبب نبود «دیگری» - که در تقابل با او باشد - مشروط به نفی «دیگری» نیست، ادعای اینکه هرگونه مدرک خودآگاه، که «دیگری» در تقابل با او قرار داد، در هرگونه از خودآگاهی خود، محتاج به نفی «دیگری» است، خالی از مناقشه نیست، و لاقلاً به نظر می‌رسد که نیاز به تبیین دقیقتری دارد و نمی‌توان به صرف ادعا، آن را پذیرفت.

نتیجه‌گیری

نفی خودآگاهی خداوند متعال، از طریق «معلمه»، در بیان امام رضا (علیه‌السلام) توجه اندیشمندان متعدد امامیه را به خود جلب کرده است و عده‌ای از ایشان با تخصیص معلمه به گونه‌ای از خودآگاهی که اتصاف خداوند متعال به آن ممتنع است، سعی در تبیین گفتار امام (علیه‌السلام) کرده‌اند. بر اساس استقراء صورت گرفته، حداقل پنج تفسیر از معلمه به‌عنوان «گونه‌ای از خودآگاهی مسلوب از خداوند» در آثار اندیشمندان امامیه مطرح شده است؛ (۱) معلمه به معنای صورت علمی (علم حصولی) که مطلقاً از ذات الهی سلب می‌شود، (۲) معلمه به معنای علم به علم حضوری به خود، که به‌عنوان صفت ذاتی از خداوند متعال سلب می‌شود، (۳) معلمه به معنای علم زائد بر ذات الهی، که به‌عنوان صفت ذاتی از خداوند متعال سلب می‌شود، (۴) معلمه به معنای علم فعلی، در مقابل انفعالی، که مطلقاً از ذات الهی سلب می‌شود، و (۵) معلمه به معنای امر معلوم برای مدرکی که «دیگری» در مقابل او شمرده می‌شود، که مطلقاً از ذات الهی سلب می‌شود.

بر اساس بررسی صورت گرفته، تمامی این تفاسیر، که برخی از آن‌ها دارای تقریرات گوناگونی هستند، از حیث مطابقت با ظاهر سخن امام (علیه‌السلام) و نیز از جهت محتوای حکمی‌شان قابل مناقشه هستند. در عین حال باید توجه داشت، که تخصیص معلمه به گونه‌ای از خودآگاهی امری کاملاً صحیح است و تبیین مورد ترجیح آن است که این خودآگاهی مسلوب عبارت است از علم حصولی به خود، به‌صورت مفهومی که بر پایه 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. در مورد حق تعالی که به لحاظ کنه ذات، هیچ کثرتی در آن و نه در عرض آن محقق نیست، هرچند که علم حضوری اطلاق به خود، ثابت است، اما 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 به‌مثابه‌ی یک صفت ذاتی، سلب می‌شود.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

ملاحظات اخلاقی

تمامی اصول اخلاقی در نگارش این مقاله رعایت شده است.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان این مقاله مشارکت یکسانی داشته‌اند.

References

- Ahsa'i, A. i. Z. a.-D. (2005). *Sharh al-Arshiyya*. Al-Balagh Foundation.
- Ahsa'i, A. i. Z. a.-D. (2006). *Sharh al-Masha'ir*. Al-Balagh Foundation.
- Ashtiani, M. M. (1998). *Asas al-Tawhid: Discussion on the Rule of the One and the Unity of Existence*. Amir Kabir.
- Azari Khoyi, M. i. A. a.-Q. (2008). Sayf al-Muntaza (Commentary on the Hadith of Imam Reza (AS)). In M. Mehrizi & A. Sadra'i Khoyi (Eds.), *Shiite Hadith Heritage, Volume 19* (pp. 235-350). Dar al-Hadith.
- Bahmanyar. (1996). *Al-Tahsil*. University of Tehran.
- Hosseini Haeri Rashti, S. M. K. (2005). *Sharh Hadith Imran al-Sabi*. Maktabat al-Azra.
- Ibn Babawayh, M. i. A. (1978). *Al-Tawhid*. Islamic Publications Office.
- Ibn Sina, A. A. (1984). *Al-Ta'liqat*. Maktabat al-A'lam al-Islami.
- Ibn Sina, A. A. (1994). *Al-Mubahathat*. Bidarfar.
- Jafari, M. T. (2000). *Translation and Commentary on Nahj al-Balagha*. Islamic Culture Publishing Office.
- Khatoonabadi, M. M. I. *Commentary on the Hadith of Imran al-Sabi*. Manuscript available in the Library of Parliament with retrieval number 6/3307 and document number 30923-10.
- Kulayni, M. i. Y. q. (1987). *Al-Kafi*. Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Majlisi, M. B. (2002). *Bihar al-Anwar*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Modarres Zonuzi, A. A. (1999). *Collected Works of the Founding Sage Aqa Ali Modarres Tehrani*. Ettela'at.
- Mokhtari Na'ini, S. B. a.-D. M. (2001). Commentary on the Hadith of 'Imran al-Sabi'. In M. Mehrizi & A. Sadra'i Khoyi (Eds.), *Shiite Hadith Heritage, Volume 6* (pp. 463-478). Dar al-Hadith.
- Mousavi Jaza'iri, S. N. m. (1997). *Nur al-Barahin*. Islamic Publishing Foundation.
- Mulla Bashi Shirazi, M. B. (2012). *Lawami' al-Anwar al-Arshiyya fi Sharh al-Sahifa al-Sajjadiyya*. Computer Research Center of Isfahan Seminary.
- Mullahasan, 2023, *Tohfat al-Kamal*, edited by Muhammad Soori and Mahdi Asgari, Tehran: Logos.
- Neyrizi, S. Q. a.-D. (2004). *Manzummat Misbah al-Wilaya wa Bahr al-Manaqib al-Mulaqqab bi "Mishkat al-Hidaya" wa Manzummat Anwar al-Wilaya al-Mulaqqab bi "Mishkat al-Wilaya"*. Mowla.
- Neyrizi, U. S. B. (2007). *Jami' al-Kulliyat*. Ayat Eshraq.
- Qa'ini, M. K. i. M. A. *Commentary on the Hadith of Imran al-Sabi*. Manuscript available in the Library of Parliament with retrieval number 1/3577 and document number 34744-10.
- Qazvini, A. a.-N. (1987). *Tatimmat Amal al-Amal*. Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Qomi, Q. S. i. (2000). *Sharh al-Arba'in*. Miras-e Maktoob.
- Roshan Tehrani, A. a.-K. (2018). *Nafahat Roshan*. Ayat Eshraq.
- Shirazi, S. a.-D. M. (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya*. Al-Markaz al-Jami'i lil-Nashr.
- Shubbar, S. A. (2011). *Masabih al-Anwar fi Hall Mushkilat al-Akhbar*. Dar al-Hadith.
- Tavakoli, M. H. (2024). Divine Self-Consciousness in the Statements of Imam Reza (AS). *Religious Thought of Shiraz University*, 90. <https://doi.org/10.22099/JRT.2024.49593.3006>
- Tonekaboni, H. *Commentary on the Debate of Imam Reza (AS) and Imran al-Sabi*. Manuscript available with Professor Ali Sadra'i Khoyi.