

تبیین علم بلامعلوم خداوند در سایه کشف انسان از استحاله اجتماع نقیضین براساس نظر میرزا مهدی اصفهانی

رضا رهنما^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۱/۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۰/۳۰)

چکیده

استحاله اجتماع نقیضین یکی از پایه‌های‌ترین بدیهیات اولیه به شمار می‌رود. میرزا مهدی اصفهانی با نگاهی متفاوت به بدهت این قضیه، به تبیین علم بلامعلوم در دایره علم انسان پرداخته و معتقد است می‌توان از علمی سخن گفت که معلوم آن هیچ نوع تحقیقی در هیچ موطنی ندارد. او با تکیه بر این علم و آیه قرار دادن آن، علم خدای متعال پیش و پس از خلقت را علمی تفصیلی و بدون معیت معلومات می‌داند. در نتیجه، ذات پروردگار را از هر گونه تقرر معلومات به هر نحوه ممکن اعم از اجمالی و تفصیلی، تنزیه می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت نظریه علم بلامعلوم میرزا مهدی اصفهانی در صورتی که چالش‌های پیش روی خود را به‌درستی حل نماید، رقیبی برای نظریه ثابتات ازلی معتزله، اعیان ثابته عارفان و نیز نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی ملاصدرا است.

کلید واژه‌ها: اصل امتناع تناقض، علم خدا، مکتب تفکیک، میرزا مهدی اصفهانی.

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی؛
reza.rahnama@gmail.com

مقدمه

در طول تاریخ اندیشه در جهان اسلام، همواره یکی از مهم‌ترین موضوعات فلسفی، تبیین علم ذاتی خدای متعال بوده است. در این میان یکی از معضلات اصلی این مسئله، علم تفصیلی به مخلوقات قبل از خلقت آنان است. سؤال اساسی در این باره این است که چگونه ممکن است به چیزی که هیچ بهره‌ای از هستی ندارد و معدوم مطلق است، عالم بود. مکاتب مختلف در برابر این پرسش پاسخ‌های مختلفی ارائه داده‌اند؛ معتزلیان ثابتات ازلی را متعلق علم الهی دانسته‌اند [۹، ص ۱۵۱]، ابن‌سینا به نظریه صور مرتسم در ذات قائل شده است [۶]، سهروردی علم تفصیلی پیشین در مرتبه ذات را انکار کرده و آن را به مرتبه فعل نسبت داده است [۷، ج ۲، ص ۱۵۰] و ملاصدرا ضمن اعتراف به پذیرش مقدماتی که ابن‌سینا برای این مسئله مطرح کرده است [۱۰، ج ۶، ص ۱۹۸]، نتیجه نهایی او را صحیح ندانسته و خود با تکیه بر قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» علم خداوند قبل از خلقت را علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دانسته است [نک: ۸، ج ۶، صص ۲۶۹-۲۷۱].

به نظر می‌رسد وجه مشترک تمامی این نظریات در تبیین علم تفصیلی خدا قبل از خلقت، قائل شدن به نوعی شیئیت و تقرر پیشین از موجودات در ذات الهی است. در مقابل میرزا مهدی اصفهانی با ارائه نظریه علم بلامعلوم که به تصریح مخالفان وی حداقل در مورد علم انسان، دیدگاهی منحصر به فرد است [۵، ص ۱۵۳]، راهی دیگر برای پاسخ به این سؤال پیموده و نظریه‌ای متفاوت ارائه کرده است. در این نوشتار ابتدا مسئله علم و کشف را در نظام معرفت‌شناسی او ترسیم نموده و سپس با تکیه بر کشف انسان از استحاله اجتماع نقیضین و آیه قرار دادن آن برای علم الهی، به تبیین و بررسی نظریه علم بلامعلوم می‌پردازیم. لازم به ذکر است که اگر چه تاکنون چند پژوهش در مورد مسئله علم از نگاه میرزای اصفهانی صورت پذیرفته [به عنوان نمونه نک: ۳، ۴]، اما پژوهشی در تبیین نظریه علم بلامعلوم وی با محوریت کشف انسان از امتناع تناقض انجام نشده است.

۱. علم از نظر میرزا مهدی اصفهانی

حقیقت علم از نظر میرزا مهدی اصفهانی همچون سایر اندیشمندان مانند ملاصدرا [۱۰، ج ۳، ص ۲۷۸] امری روشن و وجدانی است. این حقیقت که امری متباین با انسان است چیزی جز ظهور و کشف نیست، به گونه‌ای که انسانی که بهره‌مند از علم است، با تکیه بر آن به حقایق خارجی نظر می‌کند و آنچه پیش از این برای او ظاهر نبود، عیاناً مشاهده می‌کند. از نظر میرزای اصفهانی علم نوری‌الذات است؛ یعنی ذاتی جز کشف و

ظهور ندارد [نک: ۲، صص ۱۶۱-۲۱۸]، بر این اساس اگر به خودش نگاه شود، می‌توان آن را به عنوان حقیقتِ «کشف» مورد توجه قرار داد؛ اما اگر از این حیث که برای انسان ظهورات مختلفی را در پی دارد، به آن نظر شود، می‌توان با عنوان «ما به الانکشاف» از آن یاد نمود، زیرا به واسطه آن برای انسان از یک حقیقت خارجی کشفی صورت می‌پذیرد. میرزای اصفهانی تمامی ادراکات انسانی که حاصل قوای ظاهری و باطنی وی است را مکشوف به نور علم و در نتیجه بهره‌مندی انسان از آن می‌داند. حتی صورت‌های ذهنی و تخیلات نیز در این دایره قرار دارند. تمامی قوایی که تحت عنوان فکر، خیال، وهم و عقل توسط سایر اندیشمندان مطرح می‌گردد، ظاهر شده به علم هستند. حتی صواب و خطای نتایجشان نیز به علم روشن می‌گردد. مثلاً در مورد صورت‌های ذهنی برای انسان‌ها دو کشف مستقل و هم‌عرض وجود دارد، کشفی از خود صورت و کشفی از تطبیق آن صورت با حقیقت خارجی که خود به کشفی مستقل مکشوف شده است [۱۳، ص ۱۴].

۲. آیتیت علم انسان

میرزای اصفهانی حقیقت علم انسانی را آیه، دلیل، علامت و نشانه پروردگار می‌داند؛ بدین معنا که می‌توان با تبیین احکام آنان به نتایجی هرچند تنزیه‌ی در مورد خداوند رسید. او معتقد است برای آنکه بتوانیم تبیینی صحیح از علم خداوند متعال به دست آوریم، می‌بایست در اولین گام به خود مراجعه کرده و تبیین صحیحی از علمی که واجد آن هستیم به دست آوریم. این امر نه به خاطر این است که وی معتقد به نوعی سنخیت و یا مشابهت میان خالق و مخلوق است که انکار این اعتقاد از ضروریات نظام معارفی میرزای اصفهانی است؛ بلکه همان طور که گفته شد مراجعه ما به خودمان به جهت این است که وجدان کنیم برخی احکامی که برای علم خداوند بیان شده است، حتی در مورد علم ما نیز صحیح نیست، چه رسد به اینکه بخواهد در مورد علم ذاتی خدای متعال صادق باشد. با این روش، هرگاه میرزای اصفهانی قصد می‌کند تا توضیحی در مورد خدای متعال ارائه دهد و شبهه‌ای در مورد این مسئله حل نماید، در اولین قدم مستشکل را به خویش حواله می‌دهد [به عنوان نمونه نک: ۱۰، ص ۵۶ و ۶۱].

۳. علم بلامعلوم در انسان

اگرچه پیش از این بیان شد که حقیقت علم، چیزی جز کشف و ظهور حقایق نیست، با این حال تبیین جنبه‌هایی دیگر از آن و خصوصاً تأکید بر کشف استحاله اجتماع

نقیضین موضوع اصلی این نوشتار است. از آنجا که استفاده از تعبیر «علم بلامعلوم» یا «کشف بلامکشوف» باعث گردیده برخی مخالفان و یا حتی موافقان میرزای اصفهانی گمان کنند وی به نوعی علم قائل است که اساساً «از معلوم» کشفی رخ نمی‌دهد؛ در نتیجه گمان کرده‌اند تعبیر «علم بلامعلوم» معنای محصلی نداشته و قابل فهم نیست [ص ۱۵۳]؛ لذا در این نوشتار تلاش می‌کنیم با دقت در موارد فوق، وجه آیتیت علم بلامعلوم انسان نسبت به علم پروردگار متعال را به دست آوریم.

۳-۱. کشف استحالة اجتماع نقیضین

در اکثر آثار معارفی میرزای اصفهانی، مسئله علم انسان به استحالة اجتماع نقیضین و بداهت آن مطرح شده است. او معتقد است هر انسانی با نظر به اشیای خارجی، از حیثیت کون و تحقق آن‌ها بدون در نظر گرفتن اوصاف و ویژگی‌های خاصشان، کشف دارد؛ اما کشف او تنها منحصر به حیثیت «بودن اشیا» نیست بلکه همزمان از حیثیت لاتحقق و لاثبوت و لاکون آن شیء نیز کشفی برایش حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که با تکیه بر این دو کشف، حکم به مناقضه میان آنان و امتناع اجتماعشان می‌کند:

فانه کشف عن حیث کون الاشياء و تحققها المطلق لا من حیث امتیازاتها و حدودها و اوصافها فی عین کونه کشفاً عن نقیض الـکون المطلق و انه لاکون و لاتحقق و لاثبوت و بکشفه یحکم بالمناقضه [۱۲، ج ۲، ص ۶۵۳].

به عبارت دیگر اگر با نظر کردن به اشیا برای انسان کشفی هم‌زمان از کون آنان و لاکونشان حاصل نشود، اساساً نمی‌تواند به مناقضه حکم کند؛ این سخن بدین معناست که در کنار کشف از کون یک شیء، مکشوف دیگر، لاکون و لاثبوت آن شیء است که می‌بایست در همان رتبه کون و ثبوت، کشف شود تا مناقضه واقعاً معنا پیدا کند و الا روشن است که لاکون ذهنی که از حیثیت کون و ثبوت اعتبار شده است، تناقضی با کون و ثبوت خارجی ندارد؛ بنابراین همان‌گونه که موطن کون و ثبوت، خارج است، لاکون و لاثبوت نیز می‌بایست عینی و خارجی باشند:

حکمه کشفه، لکشفه ان موهوم لاکون و لاتحقق و لاثبوت لیس نقیضا للکون المطلق بل نقیضه هو واقع الـلاکون و اللاثبوت الذی لیس له واقعیة بوجه من الوجوه [۱۲، ج ۲، ص ۶۵۳].
از طرف دیگر حیثیت لاکون و لاثبوت یک شیء در حالی که آن شیء تحقق و ثبوت خارجی دارد (لاکون در مرتبه کون)، از هیچ واقعیتی برخوردار نیست؛ با این حال حکم

به مناقضه تنها و تنها با کشف هم‌زمان «کون» و «لاکون در رتبه کون» صورت می‌پذیرد: لولا کشفه عن نقيض الكون و التحقق و الثبوت المطلق في عين انه لاواقعية صرفه، لما يحكم بالمناقضة، فان الحكم تابع لكشف المناقضة و كشف المناقضة عين كشف اللاتحقق و اللاکون و اللاتبوت حين التحقق و الكون و الثبوت المطلق بالضرورة [۱۲، ج ۲، ص ۶۵۳].

زیرا استحاله اجتماع نقيضين امری خارجی است و نه ذهنی؛ بنابراین کشف آن متوقف بر کشف طرفین مناقضه یعنی «کون در مرتبه کون» و «لاکون در مرتبه کون» است؛ اگرچه یکی از این طرفین، از هیچ واقعیتهای به هیچ وجه من الوجوه برخوردار نباشد [۱۲، ج ۲، ص ۶۵۳ و ۶۵۴].

آنچه تاکنون توضیح داده شد، مربوط به کشف از «کون در رتبه کون» و «لاکون در رتبه کون» است؛ اما میرزای اصفهانی معتقد است کشف مناقضه محدود به این حالت نیست، بلکه در حالتی هم که برای انسان کشف از «لاکون در رتبه لاکون» یا به عبارت دیگر «نبودن یک شیء خاص وقتی که نیست» رخ می‌دهد، هم‌زمان کشف از «کون در رتبه لاکون آن شیء» نیز حاصل می‌شود. به عبارت ساده‌تر، وقتی «نبودن یک شیء» برای ما ظاهر می‌شود، از آنجا که «بودن آن در همان رتبه‌ی نبودن» نیز مکشوف ماست، حکم به مناقضه نموده و برایمان روشن می‌شود که اکنون که آن شیء نیست نمی‌شود، هم‌زمان با نبودنش، بود شود. [۱۲، ج ۲، ص ۶۵۴]

در این حالت دیگر «نبودن آن شیء» (لاکون در رتبه لاکون)، لاواقعیتهای محض نیست بلکه به جهت آثار و آلامی که این نبودن برای انسان به وجود می‌آورد، از واقعیتی برخوردار است؛ در عوض، «کون در رتبه لاکون» از هیچ واقعیتهای برخوردار نیست و از هیچ نحوه‌ی تقرر و ثبوتی در هیچ موطنی برخوردار نمی‌باشد؛ اگرچه برای انسان کشفی از آن حاصل می‌شود.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت از نظر میرزای اصفهانی، در هر نظر کردنی به اشیاء موجود ممکن است سه کشف مستقل حاصل شود: ۱- ثبوت شیء (کون در مرتبه کون)، ۲- لاثبوت شیء (لاکون در مرتبه کون) ۳- طاردیت ثبوت نسبت به لاثبوت که همان کشف تناقض است. در این میان حداقل یکی از مکشوفات که همان لاکون و لاثبوت است، از هیچ واقعیتهای برخوردار نیست. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که «کشف» متوقف بر واقعیت و ثبوت مکشوف نیست؛ به گونه‌ای که ممکن است برای انسان کشفی رخ دهد، در عین حال که مکشوف آن از هیچ ثبوت و تقرر در هیچ موطنی برخوردار نباشد.

همین مسئله در رساله فی البداء نیز این‌گونه مطرح شده است:

انّ العلم كشف الّلاکون حين الّکون بالضرورة و به يحکم بالمناقضة بينهما مع أنّ الّلاکون حين الّکون ليس له واقعية بوجه من الوجوه و كذلك حين الّلاکون يكون كشفاً للکون مع أنّه مرتبة الّلاکون و لو كانت لهما الواقعية يلزم اجتماع النقيضين [۱۶، ص ۴۸].

در رساله انوارالهدایه نیز كشف استحاله اجتماع نقيضين مطرح شده و علاوه بر

تناقض موجود و معدوم، تناقض میان وجود و عدم نیز مورد دقت قرار گرفته است:

أنّ العقل يكشف العدم المصدقي المقابل للوجود المطلق مع أنّه لاواقعية له، و يكشف مع کلّ کيان في رتبة كونه لاكونه و مع کلّ لاکيان كونه في رتبة لاكونه، و يكشف الّکون و الّلاکون معاً في أنّهما في مرحلة الكيان متناقضان، و في مرحلة العلم متوالفان فهذه المرتبة فوق مرتبة الكيانات و التناقضات [۱۳، ص ۷۵].

بر این اساس میرزای اصفهانی معتقد است در هنگام حکم به استحاله اجتماع وجود

و عدم، علاوه بر اینکه وجود برای انسان كشف می‌شود، عدم مصدقی و عینی که در برابر آن است نیز كشف می‌گردد؛ در حالی که روشن است «عدم» از هیچ واقعیتهای به هیچ عنوان برخوردار نیست. بنابراین می‌توان گفت برای انسان به طور همزمان حداقل دو كشف وجود دارد: ۱- كشف وجود ۲- كشف عدم؛ البته علاوه بر این دو كشف، می‌توان از ظهور سومی با عنوان «طارديت عدم توسط وجود» نیز سخن به میان آورد به گونه‌ای که «وجود» و «طارديت آن نسبت به عدم» توأمان كشف می‌گردند.

نکته قابل توجه این است که میرزای اصفهانی در کتاب ابواب الهدی [۱۷، ص ۲۵۰]،

این ظهور سوم یعنی طارديت عدم توسط وجود یا به عبارت دیگر «امتناع اجتماع نقيضين» را ذیل «ظهور حقيقت وجود» قرار داده و معتقد است همین ظهور بذاته «طرد عدم» نیز می‌کند؛ به بیان دیگر «طارديت عدم» در درون ظهور حقيقت وجود قرار دارد و همین «طارديت» معادل امتناع اجتماع نقيضين است. بنابراین برای حکم به امتناع اجتماع نقيضين، صرف ظهور حقيقت وجود کفایت می‌کند و ظهور دیگری در کار نیست. البته نمی‌توان كشف از عدم را انکار نمود؛ بر این اساس كشف «استحاله اجتماع وجود و عدم» متوقف بر «كشف وجود» و «كشف عدم» است. همان‌طور که پیش از این بیان شد، منظور از عدم در اینجا نمی‌تواند مفهومی اعتباری و ذهنی باشد، بلکه «عدم» می‌بایست حقیقتاً در تناقض با وجود حقیقی قرار گیرد تا اجتماعشان محال باشد و یک مفهوم اعتباری هرگز در تناقض با حقیقت وجود نیست. با این حال از آنجا که وجود

دائماً ظهور دارد و اساساً ذاتی جز ظهور ندارد، نقیض آن که عدم است، هیچ گاه و در هیچ موطنی ظهور نداشته و لذا خالی از هر گونه واقعیتی بوده و به تعبیر میرزای اصفهانی موهوم صرف است:

أنّ العدم المطلق الذي نقیض الوجود المطلق لاواقعیة له بوجه فهو موهوم صرف، و الحكم بأنّه موهوم صرف و لیس له واقعیة بوجه بواسطة کشف العلم له بلامکشف دائماً للخلف، فالعدم المطلق دائماً موهوم صرف لثبوت نقیضه دائماً و هذا بخلاف عدم المضاف [۱۶، ص ۴۵].

بنابراین اگرچه همه انسان‌ها از عدم مطلق که همان نقیض وجود است، دارای کشف هستند و بدهت استحاله اجتماع نقیضین نیز مبتنی بر همین کشف است، اما در عین حال مکشوف این کشف، از هیچ واقعیتی برخوردار نبوده و موهوم محض است. در گذشته بیان گردید که این مسئله در مورد عدم مضاف کمی متفاوت است؛ به گونه‌ای که لاکون در رتبه لاکون دارای واقعیت بوده و بر اساس همین واقعیت نیز منشأ آثار و آلام می‌گردد [۱۶، ص ۴۵ و ۴۶].

۲-۳. معنای بلامعلوم در علم بلامعلوم انسان

مشاهده گردید علم بلامعلوم در مثال‌های مذکور توضیحی بودند برای چند کشف از کشف‌های انسان: کشف انسان از «عدم مطلق»، «عدم مضاف در رتبه وجدان خاص»، «ثبوت در رتبه لاثبوت» و «لاثبوت در رتبه ثبوت». روشن است که وقتی در مورد «کشف از عدم» سخن گفته می‌شود، دقیقاً در مورد «عدم» و ظهور آن برای عاقل سخن می‌گوید نه چیز دیگری؛ و نیز آن هنگام که کشف «لاکون در رتبه کون» تبیین می‌شود دقیقاً مسئله «کشف از لاکون» مد نظر است نه کشف از عدم یا کشف از چیز دیگری.

همه این مثال‌ها نشان می‌دهند از نظر میرزای اصفهانی حداقل بخشی از علم انسان به گونه‌ای است که اگر چه از «معلومی خاص» کشف می‌کند اما آن معلوم هیچ واقعیتی، به هیچ عنوان و در هیچ موطنی ندارد. او به این علم با لفظ «علم بلامعلوم» اشاره می‌کند و منظورش از آن، علم بدون «معلوم واقعی»، بدون «معلوم موجود»، بدون «معلوم ثابت»، بدون «معلوم کائن» و بدون «معلوم محقق» است. البته تعبیری که از میان این تعبیر بیشتر به نظر وی نزدیک می‌باشد و خود او نیز به آن تصریح کرده است، علم بدون واقعیت معلوم است. [۱۳، ص ۵۳]

این دیدگاه با نظر اندیشمندانی همچون فخررازی که حقیقت علم را چیزی جز اضافه مقولی نمی‌دانند متفاوت است. زیرا در این اندیشه برخلاف نظر میرزای اصفهانی،

بر تحقق و ثبوت متعلق علم و ادراک تأکید می‌شود: «العلم و الادراک و الشعور حالة اضافية و هي لاتوجد الا عند وجود المضافين» [۱۸، ج ۱، ص ۳۳۱]. اساساً به همین دلیل است که بر نظر فخر رازی اشکال شده است که او چگونه علم به امور عدمی را توجیه می‌کند. تأکید بر ثبوت و تحقق متعلق ادراک را علاوه بر نظر فخر رازی در آموزه‌ی حیث التفاتی در مکتب پدیدارشناسی نیز می‌توان مشاهده نمود. «لبّ این آموزه که اولین بار توسط فرانتس برنتانو مطرح گردید این است که همه‌ی فعالیت‌های شناختاری و تجربه‌های ما التفاتی‌اند؛ یعنی ضرورتاً شناخت یا تجربه‌ی چیزی خاصی‌اند و آگاهی‌های ما همه متوجه (عین‌ها یا) متعلق‌های شناسایی‌اند» [۲، ص ۷۰].

روشن است که اشکال وارد شده به فخر رازی به این نظر نیز وارد است؛ به طوری که هوسرل به عنوان پدر علم پدیدارشناسی به آن اشاره کرده است. به قول هوسرل، در تصوراتی که بدون ابژه و متعلق خارجی‌اند، طرف دیگر اضافه محقق نیست تا علم حاصل شود [۸، ص ۱۵۱]. او با علم به این اشکال، آن را از طریق وساطت معنا پاسخ می‌دهد. در نگاه وی اگر ابژه وجود خارجی نداشته باشد، حیث التفاتی فقط به معنای متفاهم و موجود در ذهن که وجودش مفهوم و مقدر است، ارجاع و التفات دارد. [۸، ص ۱۵۴]

برنتانو نیز که در نظر نهایی خویش معتقد بود متعلق ادراک همواره امری واقعی و بیرونی است، التفات در ادراک معدومات را غیرمستقیم دانسته و آن را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که امر معدوم خودش حقیقتاً متعلق ادراک واقع نمی‌گردد. از دید وی انسان‌ها هیچ‌گاه مستقیماً شیئی را انکار نمی‌کنند، بلکه در واقع تنها با تأیید کسانی که آن شیء را انکار کرده‌اند، به آن شیء التفات پیدا کرده و آن را در بیرون از خود انکار می‌نمایند [۱۱، ص ۵۷].

بر این اساس می‌توان گفت آموزه‌ی حیث التفاتی نیز همچون نظریه‌ی «اضافی دانستن علم» با دیدگاه علم بلامعلوم میرزای اصفهانی تفاوت اساسی دارد. زیرا در هر دو دیدگاه علم و آگاهی که به صورت «آگاهی از» و «علم به» تبیین می‌شوند، دارای متعلقی موجود و متحقق هستند.

اکنون با روشن شدن نظر میرزا مهدی اصفهانی در مورد علم بلامعلوم انسانی، سؤال اساسی این است که آیتیت آن نسبت به علم خداوند متعال چگونه است. به عبارت دیگر آیا معلومات علم ذاتی خدای متعال نیز دارای واقعیت نیستند و «واقعیت نداشتن» معلومات وجه آیتیت این علم است؟

۳-۳. آیتیت علم بلامعلوم انسان

گفته شد که آنچه از سخنان میرزای اصفهانی به دست می‌آید این است که ویژگی اصلی علم انسان به عدم و کشف از معدومات، واقعیت نداشتن معلوم است؛ به گونه‌ای که در هیچ موطنی هیچ تحقق و ثبوت و واقعیتی ندارد. اما به نظر می‌رسد وجه آیتیت علم بلامعلوم انسان نسبت به علم پروردگار، «عدم واقعیت معلومات» نیست و امر دیگری در این میان مد نظر میرزا مهدی بوده است. زیرا از نظر وی اگرچه مخلوقات پیش از خلق از هیچ واقعیت و موجودیتی برخوردار نیستند اما همین مخلوقات، پس از خلق، پای به عرصه واقعیت می‌گذارند. با این حال علم ذاتی خدای متعال پیش و پس از خلقت نسبت به آنان هیچ تفاوتی نمی‌کند. به عبارت دیگر علم خدای متعال به آنان، آن زمان که واقعیت نداشته و موهوم محض بودند، هیچ تفاوتی با علم پروردگار به آنان پس از خلقتشان و پس از اینکه حقیقتاً از واقعیت برخوردار شدند، ندارد. این سخن به معنای این است که برخورداری از واقعیت مدخلیتی در علم پروردگار نداشته و موجب تغییر آن نمی‌گردد. در نتیجه نمی‌توان «عدم واقعیت معلومات علم بلامعلوم انسان» را وجه آیتیت این علم نسبت به علم ذاتی خدای متعال دانست.

به نظر می‌رسد وقتی میرزای اصفهانی به «علم انسان به عدم» توجه می‌دهد، درصدد روشن کردن این نکته است که حتی در میان کشف‌های حاصل‌شده برای انسان‌ها، علمی وجود دارد که در آن هیچ همراهی و معیته بین عالم و معلوم وجود ندارد. زیرا از آنجا که معلوم این علم هیچ واقعیتی در هیچ موطنی ندارد و کذب محض است، اساساً امکان معیت آن با عالم موضوعاً منتفی می‌گردد. در نتیجه وقتی چنین علمی حاصل می‌شود، لازم نیست به دنبال موطن یا عالمی برای معلوم آن باشیم، زیرا اگر چه «کشف از معلوم» برای مدرک رخ می‌دهد آن معلوم به هیچ وجه نه تحقق دارد و نه از ثبوت و واقعیتی برخوردار است.

۴. علم بلامعلوم خدای متعال

پس از روشن شدن وجه آیتیت علم بلامعلوم انسان نسبت به علم بلامعلوم خدای متعال، اکنون تلاش می‌کنیم تبیین میرزای اصفهانی از علم ذاتی خداوند را در آثار مختلف او پیگیری نماییم و در نهایت نشان دهیم سخن نهایی وی در این باب چیست و وجه آیتیت را چه چیزی ترسیم می‌کند.

او در کتاب انوارالهدایه، بحث علم الهی را با گزارش نظرات فیلسوفان و عارفان در

این مسئله آغاز می‌کند. وی معتقد است که فیلسوفان با تقسیم علم به حصولی و حضوری و محال دانستن انتساب علم حصولی به خداوند متعال و همچنین محال دانستن علم بلامعلوم، تلاش نموده‌اند به نوعی معلومات را در علم الهی بگنجانند. اما نتیجه این تلاش در نهایت مستلزم «قدم عالم»، «مجبور بودن خدای متعال» و «برچیده شدن بساط اختیار در عالم مخلوقات» می‌باشد. از طرف دیگر عرفا نیز مسیر درستی را طی نکرده‌اند به طوری که در نهایت برای معلومات نوعی تقرر در ذات خدای متعال اثبات نموده‌اند [۱۳، ص ۳۹].

از نظر میرزای اصفهانی علت این امر، اعتقاد به علیت علم نسبت به معلومات است. التزام به این قاعده و عدم توجه به امکان علم بلامعلوم باعث شده چنین نتایجی به دست آید [۱۳، ص ۴۰]. وی در نهایت، نظریه علم بلامعلوم را به عنوان نظر صحیح در مورد علم خداوند متعال مطرح می‌کند. اصلی‌ترین دلیل او نیز آیتیت علم انسان است. همانگونه که کشف‌های انسانی متوقف بر موجودیت و واقعیت مکشوفاتشان نیستند، به طریق اولی نیز لزومی بر معیت معلومات علم پروردگار با او نیست.

در این دیدگاه دیگر لزومی ندارد خداوند فقط به نظام موجود عالم باشد، بلکه بعکس اگر خدای متعال به تمامی نظاماتی که امکان خلق شدن دارند و نقائص آن‌ها با اطوار و انحاء مختلف به صورت غیرمتناهی عالم نباشد، برای او محدودیت و تحدید به حساب می‌آید [۱۳، ص ۴۶ و ۹۵]. همین که او را تنها عالم به یک نظام و یا نظامات محدود بدانیم، در حقیقت علم او را محدود به جهل ولو جهل به یک نظام فرضی نموده‌ایم. در حالی که در نظریات رقیب، از آنجا که تعلق علم به معلوم، نوعی تقرر و در نهایت صدور یا تجلی آن نظام را در پی دارد، امکان فرض نظامی غیر از نظام موجود محال می‌باشد.

میرزا مهدی اصفهانی معتقد است علم و قدرت پروردگار به چیزی اضافه نمی‌گردد و معلومات و مقدورات الهی تحدید و نسبتی برای علم و قدرت او به وجود نمی‌آورند. هر کسی متذکر به علم بلامعلوم خود گردد، می‌تواند آن را برهانی بر عدم کینونت اشیاء در مرتبه ذات و عدم همراهی آنان با خداوند و در نتیجه تقدس و تنزه علم الهی از هرگونه حصر به نظامی خاص قرار دهد [۱۲، ج ۲، ص ۶۵۵]. البته میرزای اصفهانی با این بیان تنها درصدد نامتناهی کردن و افزایش دایره علم خداوند متعال نیست، بلکه ناظر به تبیین فلسفی و عرفانی علم خداوند متعال سخن می‌گوید. از نظر او اگر کسی معیتی بین علم الهی و معلومات آن برقرار کند، به ناچار می‌بایست نوعی تقرر برای معلومات

در ذات الهی ایجاد نماید در حالیکه توجه و تذکر به «علم بلامعلوم بشری» برای ما روشن می‌کند علم برای کاشفیت خود نیازمند واقعیت و تحقق معلومات نیست:

لا یحتاج الی شیء محقق حتّی یتعلّق العلم به [۱۳، ص ۴۳].

بنابراین اگر تعبیر علم به «شیء» به کار می‌رود، از باب «ضیق تعبیر» است، وگرنه علم برای کاشفیت خود نیازی به شیئیت متعلّق خود ندارد تا به «آن» اضافه گردد و نسبتی میان آنان برقرار شود:

لیس العلم... من قبیل الإضافات حتّی یکون قیامه بکون الطرفین بل قولنا العلم بالشیء... إنّما هو من باب ضیق التعبير فإنّ کاشفیة العلم... ذاتیة [۱۳، ص ۵۰].

اگر کسی بپرسد که آیا خداوند «به این معلوم خاص» عالم است، پاسخ مثبت است، نه تنها «به این» بلکه «به نقیض این» و «به امثال این» و نقائضشان و نظام‌های ممکن دیگر و نقائض آنها تا بی‌نهایت هرگز جاهل نبوده و عالم است با این حال، «این»، «نقیض این»، «امثال این» و نقائضشان تا بی‌نهایت هیچگونه تقرر، ثبوت، تحقق و واقعیتی در علم پروردگار ندارند زیرا علم پروردگار دارای علو شأن نسبت به مخلوقات بوده و آنان هیچ حدی به خدای متعال از حیث «علم خداوند به آنان» نمی‌زنند و ذات ربوبی محدود به معلوماتش نگشته هیچ نسبت و اضافه‌ای در این میان برقرار نمی‌گردد. روشن است که هیچ‌گونه جهلی به ذات خدای متعال راه ندارد اما این عدم جهل نسبت به نظامات خاص، باعث کینونت آن نظام‌ها و تصور یک نظام علمی در ذات پروردگار نیز نمی‌گردد و لذا علم خدای متعال به هر معلومی، هیچ نوع علیتی نسبت به آن معلوم نداشته و هیچ تعیین و حضوری نیز به هیچ وجه برای آن معلوم در پی ندارد [۱۲، ج ۲، ص ۶۵۶].

۴-۱. معنای بلامعلوم در علم بلامعلوم خداوند

روشن گردید که وقتی میرزای اصفهانی به کشف انسان از عدم و معدوم به عنوان مصداقی از علم بلامعلوم بشری توجه می‌دهد، فقط درصدد این نیست که بیان کند معلوم هیچ واقعیتی ندارد، بلکه او به دنبال تأکید بر این نکته است که حتی در میان علوم انسان‌ها، علمی وجود دارد که منجر به معیت با معلوم نمی‌شود. در نتیجه با شنیدن لفظ علم لزوماً نمی‌بایست به دنبال موطن یا عالمی برای معلوم آن باشیم؛ لذا اگر چه «کشف از معلومی خاص» رخ می‌دهد اما ممکن است آن معلوم همچون «عدم» هیچ نوع تعیین، تقرر، ثبوت، تحقق و واقعیتی نداشته باشد.

اکنون میرزای اصفهانی این توضیحات را آیه‌ای برای معنای بلامعلومیت در علم

بلامعلوم خداوند متعال قرار می‌دهد و معتقد است اگرچه خداوند متعال به علم ذاتی خود عالم به جمیع اشیاء است، اما علم او هیچ اضافه و نسبتی با هیچ معلومی ندارد و لذا معلومات او هیچ ثبوت و تعینی در علم پروردگار ندارند:

مرجع العلم الذاتی الی علمه تعالی بجمیع الاشیاء من دون الاضافة الیها و من دون ثبوت للاشیاء فی علمه تعالی. فاذن یکون علمه تعالی غیر متناه و غیر متعین بالمعلومات بوجه من الوجوه [۱۵، ص ۱۰۴].

علم ذاتی خداوند به تمامی اشیاء و نقائصشان منجر به راهیابی این معلومات به ساحت ربوبی و شکل‌گیری یک نوع تقرر و یک نحوه نظام علمی در آنجا نمی‌گردد. در این صورت حتی نمی‌توان سخن از تطابق معلومات با علم الهی به میان آورد، زیرا پیش‌فرض وجود تطابق، ترسیم نوعی نظام علمی در ذات خداوند و سپس به قضاوت نشستن در مورد تطابق آن نظام و معلومات خارجی است. و لذا اگر کسی بگوید خداوند به «این» و به «آن» عالم است، اگر منظورش تطابق این معلوم با معلومات حاضر در علم خداوند است، سخنی غلط به زبان آورده و علم اطلاقی پروردگار را محدود و متعین ساخته است [نک: ۱۵، ص ۱۰۸].

اصلی‌ترین عنصری که میرزای اصفهانی با آیتیت علم انسانی درصدد انکار آن است، «اضافه» معلوم به علم خداوند و یا به تعبیری گویاتر «معیت» معلوم با علم در مرتبه علم ذاتی است. از نظر وی تا زمانی که برای معلوم نوعی معیت و حضور در علم الهی قائل باشیم، با نامتناهی کردن این اضافات، محدودیت علم برداشته نمی‌شود:

ان موجودیة المہیات بوجوده تعالی بای معنی من المعانی هی عین تحدید ذاته المقدسة و تعینه تعالی بالتعینات المتناهیة او غیر المتناهیة و هی عین محصوریة علمه و محدودیته بالاضافة الی المہیات تحدیدات غیر متناهیة [۱۵، ص ۴۱].

بر این اساس استفاده از تعبیر «علم به کون و یا لاکون» نیز از باب «تقریب ذهن» است، وگرنه در مرتبه علم ذاتی خداوند، جای هیچ مخلوقی به هیچ اعتبار و تقرری نیست تا اضافه و نسبتی بین آن و علم به آن برقرار گردد:

قد سبق فی کلماتنا أنّ ما کشفه العلم و لامکشف نظامات متساویة کیاناتها و لاکیاناتها و ذلك تعبیر للتقریب الی الذهن و آلا ففی مرحلة العلم الذاتی لیس مقام الاضافة و النسبة و التحدید [۱۳، ص ۶۱].

بنابراین اینکه گفته می‌شود «علم خدا به کائن» مساوی با «علم خدا به لاکائن» است و از

این حیث فرقی میان آن‌ها وجود ندارد، از باب تقریب ذهن است. در حقیقت نه کائنی در رتبه ذات وجود دارد و نه لاکائنی و لذا به طریق اولی تساوی و اضافه‌ای هم وجود ندارد. پیش از این و در بحث از علم بلامعلوم انسان بیان شد تعبیر «علم بلا معلوم واقعی» یکی از بهترین تعبیری است که می‌توان از آن نمود تا به وسیله آن بلامعلومیّت علم انسان را توضیح داد؛ اکنون می‌خواهیم بگوییم شاید بهترین تعبیری که برای علم بلامعلوم الهی، بلامعلومیّت را توضیح می‌دهد «علم بدون معیت با معلوم» و «علم بدون حضور معلوم در ساحت ذات» است. یعنی علمی که اگر چه «کشف از معلوم» می‌کند با این حال معلوم آن، هیچ نوع حضوری در ساحت علم نداشته و علم نیز به جهت علو شأن و صمدانیتی که دارد متوقف بر وجود معلوم نبوده و به آن اضافه نمی‌گردد [۱۲، ج ۲، ص ۶۵۷].

البته وقتی میرزای اصفهانی می‌گوید هیچ نوع معیتی بین علم و معلوم وجود ندارد و همچنین وقتی ثبوت و واقعیت و تقرر معلومات را در علم الهی رد می‌کند، به دنبال ایجاد یک عالم لاواقعیّت، لاثبوت و لاشیء نیست. بلکه حقیقتاً علم خدای متعال را ازلاً و ابداً بلامعلوم دانسته و ذات پروردگار را منزّه از هر نوع نظام علمی و احکام آن می‌داند. از نظر او معلومات هیچ نوع واقعیت، کینونت، شیئیت، تقرر، ثبوت، تجلی، ظهور و حتی اجمالی در ساحت پروردگار ندارند و هیچ نظام و عالمی برای آنان نمی‌توان قائل شد [۱۵، ص ۶۰]. بر این اساس مخلوقات در رتبه ذات الهی هیچ‌گونه اثر، تعین و حضوری ندارند؛ نه به صورت عینی ثابت در صقع ربوبی و حضرت علمیه و مقام احدیت و نه حتی به صورت اندماج و استجان در مقام احدیت و هویت غیبیه. زیرا هرگونه تقرر و حضور در ذات الهی به هر نحو ممکن موجب بروز تعین در ذات و در نتیجه نیاز و احتیاج خدای متعال به آنان در هنگام خلقت می‌شود [نک: ۱۲، ص ۸۰].

۵. بررسی دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی

از آنجا که دیدگاه میرزای اصفهانی در مورد علم خدای متعال، به نوعی تنزیهی بوده و با تکیه بر آیتیت علم بلامعلوم انسانی است، برای بررسی این نظر می‌بایست علم انسانی را مورد تأمل قرار دهیم تا مشخص گردد آیا با تکیه بر چنین دیدگاهی می‌توان نظریات فیلسوفان مسلمان را رد کرد و علم پروردگار را از حضور هر گونه معلوم تنزیه نمود یا خیر.

مشاهده گردید که میرزای اصفهانی در نقدهای خود به اندیشه‌های فلسفی، یکی از مهم‌ترین نقاط اختلاف را اعتقاد فیلسوفان مسلمان به واسطه‌گری صورت‌های ذهنی در

معرفت انسان نسبت به خارج و تفکیک میان معلوم بالذات و بالعرض می‌داند. وی معتقد است مبنای تقسیم علم به حضوری و حصولی غلط بوده و معرفت انسان را تنها کشف و وجدان حقایق خارجی تشکیل می‌دهد. ادراک و وجدان نیز چیزی غیر از «ظهور حقایق خارجی بر اثر مواجهه مستقیم با آن‌ها بدون واسطه صورت‌های ذهنی» نیست؛ در این نگاه عمل صورت‌سازی، یکی از اعمال فکری و ذهنی بوده که رتبه آن مؤخر از وجدان است، به گونه‌ای که تطبیق آن با حقیقت خارجی خود به وجدان و کشفی دیگر نیازمند است [۱۳، ص ۱۴].

میرزای اصفهانی با آگاهی از چالش موجود در علم به امور عدمی، آن را با تکیه بر بداهت کشف استحالة اجتماع نقیضین و طرح نظریه علم بلامعلوم تبیین می‌کند؛ بر این اساس تنها و تنها زمانی می‌توان از بداهت ظهور حقیقت تناقض برای مدرک سخن به میان آورد که پیش از آن برای او از طرفین تناقض حتما ظهوری حاصل شده باشد؛ در این صورت در هنگام کشف انسان نسبت به امتناع اجتماع نقیضین، اگر چه یکی از طرفین هیچ‌گونه ثبوت و تحقق ندارد، با این حال مکشوف انسان واقع می‌شود. او که از این کشف و علم تعبیر به علم بلامعلوم می‌کند، در نهایت آن را آیه‌ای قرار می‌دهد که ما را رهنمون به علم بلامعلوم پروردگار می‌نماید.

اما در این میان علاوه بر قائل شدن به مکشوفی لاموجود و لامتحقق، چالش بنیادینی در برابر میرزای اصفهانی وجود دارد که پاسخ ندادن به آن، مبنای نظریه علم او را دچار تزلزل می‌کند؛ میرزای اصفهانی ملاک صدق را دستیابی بلاواسطه به نفس الامر می‌داند و معتقد است که معرفت، همان کشف عین واقع و نفس الامر است [۱۲، ص ۲، ۶۵]. اما می‌دانیم که ملاک توجیه که مرتبط با مقام اثبات است از اهمیت بالاتری نسبت به ملاک صدق برخوردار است. سؤال اساسی این است که دلیل میرزای اصفهانی در واقع‌نمایی چیست و چگونه دسترسی مستقیم به نفس‌الامر را توجیه می‌کند، در حالی که تجربه خطاهای قوای باصره و سامعه، تجربه مشترک همه انسان‌هاست و خود او نیز بر وقوع آن‌ها تاکید می‌کند [۱۲، ص ۱۳ و ۱۹].

از طرف دیگر وجدان و ظهوری که وی به عنوان اساس معرفت انسان معرفی می‌کند، در صورت صادق بودن، کاملاً شخصی و متکی بر شخص وجدان‌کننده است. نهایتاً فردی که برایش وجدانی حاصل شده، با تذکر و تنبیه به سایرین تلاش می‌کند توجه آنان را به امر وجدان‌شده جلب کند و زمینه حصول وجدان در آنان را ایجاد نماید، اما این سخن هیچ‌گاه به معنای امکان انتقال قطعی امر وجدان شده به دیگران، و یا توسعه ظهورات از شخصی به نوعی نیست. در نتیجه باب گفتگو با دیگران به نوعی با اختلال

مواجه می‌شود و تنها یک امر ماورائی و منتسب به خدای متعال می‌تواند همه انسان‌ها را به طوری قطعی در موضع انفعال و در نتیجه حصول ظهور و کشف یکسان قرار دهد. علاوه بر این اساساً در اندیشه میرزای اصفهانی با انکار وساطت صورت‌های ذهنی و رد تقسیم علم به حضوری و حصولی، هیچ‌گاه چگونگی بهره‌مندی انسان از علم توضیح داده نمی‌شود تا در سایه این توضیح بتوان نظامی ذهنی برای توجیه معرفت برپا نمود.

بر این اساس باید گفت صحت نظریه کشف بلامعلوم امور عدمی، متوقف بر پاسخ به این سؤالات است. اما بر مبنای فلسفه صدرایی پاسخ به چگونگی حکم به امتناع تناقض بر اساس واسطه‌گری صورت‌های ذهنی و تفکیک میان حمل شایع صناعی و حمل اولی ذاتی است؛ بدین صورت که ذهن با قدرت خود برای اجتماع نقیضین، مفهوم و عنوانی را اختراع می‌کند، زیرا آنچه به ذهن وارد می‌شود حتی اگر ممتنع بالذات باشد به حمل اولی ممتنع بالذات است اما به حمل شایع یکی از موجوداتی است که در ذهن خلق شده است و لذا اگرچه این اجتماع، معدومی ممتنع است با این حال وجودی ذهنی و در نتیجه حظی از ثبوت دارد البته بر خلاف ماهیات فاقد هر گونه حکایت‌گری نسبت به خارج است و هیچ مصداقی ندارد. همین ثبوت و تحقق ذهنی است که منشأ صدق معقولات اولی و ثانوی بر آن به صورت حمل شایع صناعی و حکم به استحاله اجتماع نقیضین می‌گردد [نک: ۱، ج ۳، ص ۳۷۴ و ۳۷۵].

نتیجه

میرزا مهدی اصفهانی در مسئله علم خداوند، ابتدا با تکیه به کشف استحاله اجتماع نقیضین به توضیح علم بلامعلوم در دایره علم انسان‌ها پرداخته سپس آن را آیه‌ای قرار می‌دهد تا بر اساس آن به توضیحاتی هرچند «تنزیهی» در مورد علم خداوند متعال بپردازد. او بر این اساس نتیجه می‌گیرد که لزومی ندارد در مقام تبیین علم ذاتی خدای متعال، نوعی نظام علمی در ساحت ربوبی تصور شود و برای معلومات نوعی تقرر هرچند به صورت اجمال و استعجان لحاظ نمود.

اما در این میان تأملاتی نیز وجود دارد. میرزای اصفهانی ملاک صدق نظریه علم خود را ظهور بلاواسطه حقایق خارجی معرفی می‌کند اما در مقام توجیه چگونگی این ظهورات می‌بایست تبیینی دیگر غیر از آنچه در مقام ثبوت بیان نموده ارائه کند. همچنین کنار نهادن صورت‌های ذهنی به عنوان واسطه معرفت انسان نسبت به خارج و شخصی کردن معرفت‌ها، با مشکل عدم امکان اشتراک معارف با دیگران روبروست.

منابع

- [۱] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم، اسراء.*
- [۲] سوکولوفسکی، رابرت (۱۳۸۷). «*حیث التفاتی چیست و چرا مهم است؟*»، ترجمه احمد امامی، ذهن، دوره ۹، شماره ۳۴-۳۵، صص ۶۹ تا ۸۰.
- [۳] رحیمیان، علیرضا (۱۳۸۵). *مسئله علم در فلسفه صدرایی و مکتب اهل بیت علیهم السلام، تهران، منیر.*
- [۴] _____ (۱۳۹۶). *مسئله علم الهی و اختیار: واکاوی علم پیشین خدا و اراده آزاد انسان، نگارش: سعید رحیمیان، قم، دلیل ما.*
- [۵] رقوی، جوادی، آملی لاریجانی، صادق (۱۳۸۹). «*بازسازی دیدگاه معرفت شناختی میرزا مهدی اصفهانی*»، *فلسفه و کلام*، شماره ۸۵، صص ۱۱۷ تا ۱۶۸.
- [۶] سالم، مریم (۱۳۹۵). «*بازخوانی نظریه صور مرتسمه در علم الهی از دیدگاه ابن سینا*»، *آینه معرفت*، دوره ۱۶، شماره ۲، صص ۱ تا ۱۸.
- [۷] سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲.*
- [۸] شاکری، سید محمد تقی (۱۳۹۳). *حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی، قم، بوستان کتاب.*
- [۹] شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵ق). *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۱۰] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- [۱۱] عرفانی، مرتضی (۱۳۸۷). «*حیث التفاتی (اضافی بودن) ادراک از نگاه برنتانو*»، *اندیشه دینی*، شماره ۲۸، صص ۵۱ تا ۶۴.
- [۱۲] غروی اصفهانی، میرزا مهدی (؟). *اساس معارف القرآن*، تحقیق شیخ مهدی خاتمی، چاپ شخصی توسط محمد اسماعیل غروی اصفهانی.
- [۱۳] _____ (؟). *انوار الهدایة*، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، نسخه خطی به شماره ۱۷۷۹.
- [۱۴] _____ (؟). *تقریرات ج ۳ (الکلام فی حجیة القرآن)*، تقریر شیخ محمود حلبی، کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه خطی به شماره عمومی ۱۲۴۸۰.
- [۱۵] _____ (؟). *تقریرات ج ۳ (هناک)*، تقریر شیخ محمود حلبی، کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه خطی به شماره عمومی ۱۲۴۵۶.
- [۱۶] _____ (؟). *فی البداء*، نسخه خطی، بی جا، بی نا.
- [۱۷] _____ (۱۳۸۷). *ابواب الهدی*، ترجمه و تحقیق و تعلیق حسین مفید، تهران، منیر.
- [۱۸] فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۷۰). *المباحث الشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، بیدار.