

A Comparative Analysis of the Divine Names and Attributes in the Thought of Imām Khomeynī and Maimonides: An Ontological and Phenomenological Approach

Sayyid Masoud Omrani¹ , and Hassan Mohammadi² 

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Education, Farhangian University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: emrani@cfu.ac.ir
2. PhD in Theology and Islamic Studies, Field of Study: History and Civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University, Mashhad, Branch Mashhad, Iran. Email: hasanmohammadi1967@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received 05 May 2025 Received in revised form 09 June 2025 Accepted 09 July 2025 Available online 23 August 2025 Keywords: Imām Khomeinī, Ibn Maymūn (Maimonides), semantics, ontology, asmā wa-ṣifāt (divine names and attributes)	The discourse on the <i>asmā' wa-ṣifāt</i> (divine names and attributes) constitutes one of the central issues in Islamic theology (<i>kalām</i>), as the knowledge of these names and attributes strengthens faith and deepens human understanding of God and the relationship between humankind and the Divine. This article undertakes a comparative study of the views of two prominent thinkers: Mūsā b. Maymūn (Ibn Maymūn, i.e., Maimonides) in the Jewish tradition and Imām Khomeinī in the Islamic tradition, specifically on the question of the Divine essence and attributes. Employing a comparative-analytical methodology and focusing on the key works of these two thinkers—most notably Ibn Maymūn's <i>Dalālat al-hā'irīn</i> (Guide for the Perplexed) and Imām Khomeinī's philosophical-mystical writings such as his <i>Ta'liqā 'alā al-Fuṣūṣ al-ḥikam</i>—this study addresses the central research question: What are the points of similarity and difference between Ibn Maymūn's and Imām Khomeinī's approaches to the Divine essence and attributes, and what doctrinal and methodological foundations underlie these differences? The findings of this study indicate that Ibn Maymūn, relying on negative theology and Aristotelian rationalism, reduces the attributes either to negations of imperfection or to divine actions. By contrast, Imām Khomeinī, synthesizing <i>ḥikmat-i muta'āliya</i> (Transcendent Philosophy) with Shī'ī mysticism, interprets the attributes as manifestations of the Divine perfections across the gradations of being. Beyond delineating similarities and divergences, this article proposes a model for comparative research in the philosophy of religion across different intellectual traditions.
Cite this article: Omrani, S. M., & Mohammadi, H. (2025). A Comparative Analysis of the Divine Names and Attributes in the Thought of Imām Khomeynī and Maimonides: An Ontological and Phenomenological Approach. <i>Theology Journal</i>, 12(1), 119-140. https://doi.org/10.22034/pke.2025.20775.1969	

Introduction

The discourse on divine names and attributes (*al-asmā' wa al-ṣifāt*) constitutes a foundational pillar of belief in the Abrahamic traditions, profoundly shaping the understanding of the human-divine relationship. This paper undertakes a comparative study of the doctrines of divine attributes through an ontological and phenomenological lens, focusing on the thought of two eminent figures: **Moses Maimonides** (Mūsā b. Maymūn, d. 1204 CE/601 AH), a towering Jewish philosopher and author of *The Guide for the Perplexed* (*Dalālat al-Hā'irīn*), and **Imam Khomeini** (d. 1989 CE/1409 AH), a prominent Shi'i jurist, mystic, and philosopher deeply influenced by the Transcendent Theosophy (*al-hikmah al-muta'aliyah*) of Mullā Ṣadrā and the theoretical mysticism (*irfān nazārī*) of Ibn 'Arabī. The central research question is: What are the fundamental convergences and divergences in their respective explications of the Divine Essence and its attributes, and what are the distinct intellectual and methodological origins that underpin their theological systems? Addressing this question not only holds theological significance but also provides a deeper understanding of comparative theology and opens new avenues for interfaith dialogue.

Methodology

This study employs a descriptive-analytical methodology. Its primary sources are the works of Maimonides, particularly *Dalālat al-Hā'irīn*, and the philosophical and mystical writings and lectures of Imam Khomeini. Data collated from these primary texts and relevant secondary scholarship are subjected to a rigorous comparative analysis. The focus is on elucidating the ontological, semantic, and hermeneutic foundations of each thinker's system. This approach aims to systematically reveal their respective intellectual frameworks and to present a documented and structured comparison of their views on divine names and attributes.

Findings

The research reveals that while Maimonides and Imam Khomeini converge on the principles of divine unity (*tawhīd*) and transcendence (*tanzīh*), they adopt two starkly contrasting paradigms for reconciling the Divine Essence with the multiplicity of its attributes.

The Apophatic (*Salbī*) Theology of Maimonides: Heavily influenced by Aristotelian philosophy and Islamic theology (notably Avicenna and the Mu'tazila), Maimonides posits an absolute identity between God's Essence and His existence. To safeguard pure monotheism, he **rejects all affirmative essential attributes** (*ṣifāt thubūtiyya*), arguing they would imply multiplicity in the Divine Essence and lead to anthropomorphism (*tashbīh*). He therefore champions a **negative theology** (*via negativa*), asserting that God can

only be described by negating imperfections (e.g., “God is not ignorant”). Semantically, he argues that terms like “merciful” are applied to God and creatures through **homonymy** (*ishtirāk lafẓī*), with no shared meaning. Knowledge of God’s unknowable essence (*kunh al-dhāt*) is impossible; He can only be known through His **actions** (*af‘āl*). Thus, attributes like “Creator” describe divine acts, not intrinsic perfections. His key doctrines include the radical rejection of any composition in the Godhead, creation *ex nihilo*, and the ineffable Greatest Name.

The Theophanic (*Ījābī*) Ontology of Imam Khomeini: Operating within the Islamic philosophical-mystical tradition, Khomeini advances a positive theology (*via positiva*). Grounded in the Sadrian principle that reality is Being (*wujūd*), he holds that the Divine Essence is Absolute Being and the font of all perfections. Consequently, **affirmative attributes** like knowledge and power are identical to the essence (*‘ayn al-dhāt*). He explains the attributes as hierarchical modes of the essence’s **self-disclosure** (*tajallī*): the Essential Theophany (*al-tajallī al-dhātī*) in the state of pure Oneness (*maqām al-aḥadiyyah*), the Theophany of Names (*al-tajallī al-asmā’ī*) in the state of Unity (*maqām al-wāḥidiyyah*), and the Theophany of Acts (*al-tajallī al-af‘ālī*) in the Sacred Effusion (*al-fayḍ al-muqaddas*) that constitutes creation. Semantically, he affirms an **analogical or univocal relationship** (*ishtirāk ma‘nawī*) between divine and creaturely attributes. While the Essence remains unknowable, a cognitive and experiential knowledge of God is attainable through His names, acts, and supremely through the **Perfect Man** (*al-insān al-kāmil*), who is the ultimate locus of the Greatest Name (*al-ism al-a‘ẓam*). His epistemology synthesizes reason (*‘aql*), mystical intuition (*shuhūd ‘irfānī*), and revelation (*naql*).

A comparative analysis highlights fundamental divergences alongside shared principles (divine unity, simplicity, transcendence, and the need for allegorical interpretation, *ta’wīl*). Maimonides’ apophaticism leads him to reject affirmative attributes, which he sees as a threat to unity, while Khomeini’s theophanic ontology, based on the principle of the “Simplicity of Reality” (*basāṭat al-ḥaqīqah*), explains the multiplicity of attributes as manifestations within the absolute unity of the essence. Their intellectual lineages—Aristotelian rationalism versus Sadrian theosophy—result in contrasting views on key issues such as divine knowledge (homonymous vs. analogical/presential) and creation (*ex nihilo* vs. emanation, *fayḍ*).

Conclusion

This research demonstrates that despite profound methodological and philosophical differences, both Maimonides and Imam Khomeini share the core theological imperative of safeguarding divine unity and transcendence. To preserve God's absolute oneness, Maimonides embraces an apophatic theology, effectively bracketing affirmative attributes and confining the human-divine relationship primarily to the ethical and legal spheres. In contrast, Imam Khomeini, by integrating philosophy, mysticism, and jurisprudence, constructs a theophanic framework that affirms a path to cognitive and experiential knowledge of God through His names and attributes. This vision accounts for multiplicity within unity and encompasses the intellectual, spiritual, and social dimensions of faith. This comparative analysis provides a valuable model for interfaith dialogue and the philosophy of religion, illustrating how two distinct traditions can address the shared problem of divine ineffability, arriving at consonant conclusions through divergent yet intellectually rigorous paths.

Author Contributions: First author: 90%. Second author: 10%.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: Not required.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This research was not financially supported.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: 5% of the work involved the use of artificial intelligence.



تحلیل تطبیقی اسماء و صفات الهی در آرای امام خمینی و ابن میمون: رویکردی وجودشناختی و پدیدارشناسانه

سید مسعود عمرانی^۱، و حسن محمدی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه معارف، دانشگاه فرهنگیان مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: emrani@cfu.ac.ir
۲. دکتری الهیات و معارف اسلامی، گرایش تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، مشهد، ایران.
رایانامه: hasanmohammadi1967@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	بحث از اسماء و صفات الهی از مباحث مهم اعتقادی است که شناخت آن‌ها موجب تقویت ایمان و درک بهتر از خداوند و رابطه انسان با او می‌شود. این مقاله به مطالعه تطبیقی آرای دو اندیشمند برجسته، موسی بن میمون (ابن میمون) در سنت یهودی و امام خمینی در سنت اسلامی، در مسئله ذات و صفات الهی می‌پردازد. این پژوهش، با استفاده از روش تطبیقی-تحلیلی و با تمرکز بر متون کلیدی این دو اندیشمند، از جمله <i>دلالة الحائرين</i> ابن میمون و آثار فلسفی-عرفانی امام خمینی مانند <i>تعلیقه بر فصوص الحکم</i> ، به بررسی این پرسش اصلی می‌پردازد: تفاوت‌ها و اشتراکات آرای ابن میمون و امام خمینی در تبیین ذات و صفات الهی چیست و این تفاوت‌ها چه ریشه‌های مکتبی و روش‌شناختی دارند؟ یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که ابن میمون با تکیه بر الهیات سلبی و عقلانیت ارسطویی، صفات را به نفی نقص یا افعال تقلیل می‌دهد، درحالی که امام خمینی با تلفیق حکمت متعالیه و عرفان شیعی، صفات را تجلیات کمالات ذاتی در مراتب وجود می‌داند. این پژوهش، افزون بر تبیین وجوه اشتراک و افتراق، الگویی برای مطالعات تطبیقی فلسفه دینی در سنت‌های مختلف ارائه می‌کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱	
کلیدواژه‌ها: مقایسه تطبیقی، امام خمینی، ابن میمون، معناشناسی، وجودشناسی، اسماء و صفات	

استناد: عمرانی، سید مسعود؛ محمدی، حسن (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی اسماء و صفات الهی در آرای امام خمینی و ابن میمون: رویکردی وجودشناختی و پدیدارشناسانه. *پژوهشنامه کلام*، ۱۲(۱)، ۱۱۹-۱۴۰. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20775.1969>



مقدمه

اسماء و صفات الهی از منظرهای مختلفی قابل بررسی است و از جنبه‌های گوناگون فلسفی، عرفانی، کلامی، اخلاقی، اجتماعی و معنوی اهمیت دارد. شناخت اسماء الهی به درک بهتر از ذات خداوند، تقرب به او، بهبود اخلاق، تحقق عدالت اجتماعی، تقویت معنویت و رسیدن به کمال انسانی کمک می‌کند. این شناخت نه تنها به غنای فکری و معنوی انسان‌ها کمک می‌کند، بلکه راه‌های عملی برای بهبود زندگی فردی و اجتماعی را نیز ارائه می‌دهد. در مورد اسماء و صفات الهی، از جنبه‌های مختلف می‌توان بحث کرد. دو موضوع عمده در این زمینه وجود دارد:

۱. بحث اول با عنوان «وجودشناسی» (Ontology): پیرامون مسائلی که به ماهیت وجودی صفات و رابطه آن با ذات خداوند پیوند خورده است. مسائلی همچون امکان اثبات صفات برای خداوند، عینیت یا زیادت صفات بر ذات، قدیم یا حادث بودن صفات خداوند از مهم‌ترین این مسائلاند.

۲. بحث دوم با نام «معناشناسی» (Topics Semantics): مباحثی که به شناخت صفات خداوند مربوط هستند و مسائلی همچون امکان شناخت صفات خداوند، روش‌های شناخت صفات خداوند و روش فهم الفاظ و مفاهیم صفات خداوند از شاخص‌ترین این مباحث‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص. ۶۲).

به تعبیر دیگر، اسماء و صفات الهی از دو منظر قابل بررسی است: نخست از دیدگاه وجودشناختی که در آن، تعریف اسماء و مفهوم و نسبتی که با ذات حق تعالی دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. دوم در حوزه پدیدارشناختی اسماء، که شناخت اقسام و نسبت اسماء با یکدیگر و مراتب، تفاضل و نامتناهی بودن آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

همچنین تحلیل معانی صفات الهی مبتنی بر دو پیش‌فرض اساسی است: اول اینکه گزاره‌های کلامی واجد معنا هستند؛ یعنی می‌توان برای آن‌ها معنایی مشخص و قابل فهم قائل شد. و دیگر اینکه گزاره‌های کلامی قابل صدق و کذب‌اند؛ به این معنا که می‌توان آن‌ها را از نظر صحت و سقم ارزیابی کرد. این پیش‌فرض‌ها، زمینه را برای بررسی‌های معرفت‌شناختی و معناشناختی در حوزه الهیات فراهم می‌کنند. در این چارچوب، بحث از صفات الهی نه به معنای بررسی صدق و کذب آن‌ها، بلکه به عنوان تحلیل معناداری و اطلاع‌رسانی این گزاره‌ها مطرح می‌شود.

به گفته برخی پژوهشگران، فیلسوفان یهودی در دوره شکل‌گیری علم کلام، با مشکل هستی‌شناختی در مورد صفات الهی مواجه نبودند، بلکه چالش اصلی آن‌ها در جنبه معناشناختی صفات بود. آن‌ها این دیدگاه را رد می‌کردند که الفاظ به کاررفته در متون مقدس برای توصیف خدا، دلالت بر وجود صفات واقعی در ذات الهی دارند. با این حال، همانند دیگر متفکران دینی، مانند خاخام‌های فلسطینی، فیلون اسکندرانی، ابای کلیسا و متکلمان مسلمان معاصر خود، خود را موظف می‌دانستند که تشبیهات و انسان‌انگاری‌های مربوط به الفاظ به کاررفته در کتاب مقدس را تبیین و تفسیر کنند (ولفسن، ۱۳۸۷، ص. ۷۵).

فیلسوفان یهود از همان ابتدا، در مخالفت با واقعیت‌داشتن صفات الهی، هم‌رأی با معتزله عمل کردند و مانند آن‌ها، آموزه واقعیت مستقل صفات را با آموزه تثلیث مقایسه کرده و آن را رد کردند. آن‌ها نیز همانند معتزله، بر این اصل تأکید داشتند که وحدانیت خدا نه تنها به معنای وحدت بیرونی یا عددی نیست، بلکه به معنای وحدت درونی یا

بساطت مطلق است. به نظر ولفسن، تأکید معتزله بر وحدت درونی و بساطت مطلق، متکلمان یهود را بر آن داشت تا توحید الهی مطرح‌شده در کتاب مقدس را بر این اساس تفسیر کنند (ولفسن، ۱۳۶۷، صص. ۱۲۲-۱۵۶).

پیشینه پژوهش

مطالعه تطبیقی این دو اندیشمند، در چند حوزه قابل ردیابی است:

الف) مطالعات تطبیقی یهود و اسلام: پژوهش‌هایی مانند آثار ایلیاسو اشتر (Eliyahu Ashtor) و سید حسین نصر به تعاملات فکری یهودیت و اسلام در قرون وسطی پرداخته‌اند. برخی محققان مانند هرمان کوهن (Hermann Cohen) به شباهت‌های فلسفه ابن‌میمون و اندیشه اسلامی (به‌ویژه فلسفه اشراق) اشاره کرده‌اند. ب) مطالعات درباره ابن‌میمون: آثار کلیدی مانند *دلالة الحائرين* به‌عنوان شاهکار فلسفی ابن‌میمون، همواره مورد توجه محققانی مانند لئو اشتراوس و موسی حداد بوده است. پژوهش‌های اخیر (مانند آثار سارا استرومزا) بر تأثیرپذیری ابن‌میمون از فلسفه اسلامی تأکید دارند.

ج) مطالعات درباره امام خمینی: تحقیقاتی مانند حکمت و سیاست اثر عبدالکریم سروش و عرفان و سیاست نوشته حمید دباشی، به تحلیل پیوند عرفان و فلسفه در اندیشه امام خمینی پرداخته‌اند. پژوهشگرانی مانند جان کوپر (John Cooper) و رضا داوری اردکانی، جایگاه امام خمینی را در سنت حکمت متعالیه بررسی کرده‌اند. د) پیشینه موضوع: تاکنون مطالعه تطبیقی مستقیم میان ابن‌میمون و امام خمینی صورت نگرفته است و بیشتر پژوهش‌ها بر مقایسه ابن‌میمون با فلاسفه اسلامی (مانند ابن‌سینا یا غزالی) یا تحلیل امام خمینی در چارچوب فلسفه شیعی متمرکز بوده‌اند.

مقایسه ابن‌میمون و امام خمینی، نه‌تنها غنای فلسفه دینی در دو سنت یهودی و اسلامی را نشان می‌دهد، بلکه تعاملات تاریخی میان این دو فرهنگ را برجسته می‌سازد. این پژوهش می‌تواند به درک عمیق‌تری از چگونگی مواجهه ادیان ابراهیمی با مفاهیمی مانند خداشناسی، عقلانیت و نسبت دین و فلسفه بینجامد. این مقاله در صدد پاسخ به این سؤال اصلی است:

تفاوت نظر امام خمینی و ابن‌میمون در مباحث معناشناسی و پدیدارشناختی صفات خدا چیست؟

پرسش‌های فرعی این نوشتار عبارت‌اند از:

۱. از لحاظ وجودشناسی صفات خدا، میان دیدگاه امام خمینی و ابن‌میمون چه فرق‌هایی وجود دارد؟
۲. الهیات سلبی و ایجابی از دیدگاه این دو اندیشمند چگونه تفسیر شده است؟
۳. تفاوت نظر امام خمینی و ابن‌میمون در معناشناسی صفات خداوند چیست؟

روش تحقیق

این پژوهش بر اساس روش مقایسه تطبیقی انجام شده و از منابع کتابخانه‌ای، متون دینی و تحلیل‌های کیفی بهره گرفته است.

۱- بررسی دیدگاه ابن میمون

۱-۱- معرفی اجمالی

موسی بن میمون (۵۳۰-۶۰۱ ق) یکی از بزرگ‌ترین فقیهان، پزشکان، ریاضی‌دانان، ستاره‌شناسان و فیلسوفان یهودی است که در عرصه فقه و شرایع یهودی دارای مقام بالایی بوده است؛ به گونه‌ای که یهودیان درباره او گفته‌اند: «از موسی (ع) تا موسی بن میمون کسی مانند موسی برنخاسته است». نام او در منابع انگلیسی به صورت "Maimonides" و در منابع فرانسوی به صورت "Maïmonide" ذکر شده است و در میان یهودیان با عنوان "Rambam" (اختصار عبارت «رابی موسی بن میمون») شناخته می‌شود (زریاب، ۱۳۷۳، ص. ۲). در آثار تاریخ فلسفه و بررسی آرای موسی بن میمون، جایگاه او در فلسفه، به ویژه فلسفه یهودی قرون وسطا، مشخص است. موقعیت او در فلسفه به حدی اهمیت دارد که توماس آکوئیناس او را «موسای کبیر» خطاب کرده است (جکی، ۱۳۷۴، ص. ۲۲۰).

ابن میمون معتقد بود که راه دین و فلسفه از هم جدا نیست و دین اصیل تنها در سایه عقل، استدلال و برهان به دست می‌آید. روش او شبیه به ابن سینا و ابن رشد بود؛ به این معنا که از یهودیت با استفاده از سبک فلسفه اسلامی و متکلمان اسلامی دفاع می‌کرد (ابن میمون، ۱۹۷۳، ص. ۵). برخی او را در طبقه فیلسوفان اسلامی قرار داده‌اند، البته با این تفاوت که این عنوان به این معناست که او با تفکر فلسفی اسلامی و جامعه اسلامی همبستگی داشته است، نه اینکه به اسلام اعتقاد داشته باشد (دیل هالینگ، ۱۳۶۴، ص. ۱۲۴). معروف‌ترین اثر ابن میمون *دلالة الحائرين* (راهنمای سرگشتگان) است که هدف اصلی آن، هماهنگ‌سازی ظاهر تورات با قواعد عقلانی و فلسفی است. در این نوشته، وی سعی دارد نوعی هماهنگی و وفاق بین دین و فلسفه را نشان دهد (کاشفی، ۱۳۷۷، ص. ۲۰).

۱-۲- وجودشناسی

صفات وجودشناختی به ماهیت ذاتی و وجودی خداوند اشاره دارند و به پرسش‌هایی پیرامون عینیت ذات با صفات و حدوث و قدم آن‌ها پاسخ می‌دهند. موضوعاتی که ابن میمون پیرامون وجودشناسی مطرح کرده است، عبارت‌اند از: (۱) وجود خدا عین ذات اوست؛ ابن میمون در تحلیل مفهوم وجود، بیان می‌کند که وجود، وصفی است که بر موجودات عارض می‌شود و بنابراین معنایی اضافی و عارض بر ماهیت شیء است. این موضوع در مورد هر ماهیتی که وجودش وابسته به علت و سبب است، روشن است. اما در مورد چیزی که وجودش نیازمند علت نیست، مانند خداوند که واجب‌الوجود است، وجودش عین ذاتش است و ذاتش همان وجود او می‌باشد (ابن میمون، ۱۹۷۳، ص. ۱۳۵). او خدا را عین وجود و عین وحدت می‌داند، زیرا خداوند علت و سببی ندارد تا وصف وجود یا وحدت بر ذاتش عارض شود. به عبارت دیگر، «وجود» برای ذات او ضروری است. بنابراین، در اطلاق صفت وجود یا وحدت بر خداوند نوعی تسامح وجود دارد، چراکه هر صفتی نیازمند موصوف و معروض است و این مستلزم تعدد و تکثر می‌باشد (ابن میمون، ۱۹۷۳، ص. ۱۳۶).

(۲) عدم اتحاد صفات با ذات: او معتقد است که صفات ثبوتی و ایجابی فقط به افعال خداوند مرتبط هستند و نمی‌توان با این صفات، ذات خداوند را وصف کرد. او تفاوت بین صفات سلبی و ایجابی را به این شکل توضیح می‌دهد: صفات ایجابی به جزء یا عرضی از اعراض موصوف دلالت دارند و صفات سلبی به هیچ‌یک از جزء یا اعراض موصوف دلالت ندارند و فقط ذهن را به تبیین و شناخت موصوف ارشاد می‌کنند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۴۱).

۳-۱- معنائشناسی

صفات معنائشناختی به چگونگی توصیف خداوند در زبان و ذهن انسان مربوط می‌شوند. این صفات به دلیل محدودیت‌های زبانی و شناختی بشر، همواره محل بحث فیلسوفان و متکلمان بوده است. در حوزه معنائشناختی، چند پرسش اساسی مطرح است که پاسخ به آن‌ها راه‌حل‌های سایر مسائل را تعیین می‌کند:

۱. امکان ادراک خداوند و صفات او: چگونه موجود متناهی می‌تواند موجود نامتناهی را درک کند؟
۲. راه‌حل‌های ممکن: آیا باید از فهم صفات الهی صرف‌نظر کرد و به سکوت روی آورد؟ آیا باید صفات ایجابی را به صفات سلبی تأویل برد؟ یا اینکه بر صفات فعلی متمرکز شد و برای آن‌ها معنایی کارکردگرایانه قائل شد؟
۳. معناداری صفات الهی: آیا صفاتی مانند علم، قدرت، سمع و رؤیت در خداوند، همان معانی رایج در عالم محسوسات را دارند؟ چگونه می‌توان خداوند را با الفاظ و علایمی که برگرفته از مصادیق دنیوی‌اند، توصیف کرد؟ مهم‌ترین موضوعاتی که ابن میمون بدان تصریح کرده است، عبارت‌اند از:

۱-۳-۱- ادراک خداوند و صفات او

ناشناختگی ذات الهی: ابن میمون با استناد به مبانی کلامی یهود، ذات الهی را فراسوی درک بشری می‌داند. به باور وی، توصیف خداوند در متون مقدس (همچون تورات) با مفاهیم انسانی، صرفاً به‌منظور تقریب ذهنی مخاطبان به حقیقت متعالی است. بر این اساس، علمای یهود با انتساب کمالات انسانی به خداوند (مانند جسمانیت نمادین)، می‌کوشند تصویری ملموس از وجود مطلق را برای عموم قابل درک سازند. با این حال، ابن میمون تأکید دارد که هرگونه وصف ایجابی، حتی مفاهیمی چون «کمال محض»، ناظر به محدودیت‌های زبانی بشر است و ذات الهی از هر نقص یا تشبیهی مبرا است. بنابراین، سلب صفات نقص‌آمیز (مانند نیاز به غذا یا خواب) و اثبات کمالات مجازی، روشی هرمنوتیکی برای بیان تعالی خداوند محسوب می‌شود (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۵۸).

محدودیت معرفت بشری: مطابق روایت کتاب مقدس، حضرت موسی (ع) با درخواست شناخت ذات باری تعالی مواجه شد، اما پاسخ الهی بر ناشناختگی ذاتی خداوند تأکید کرد: «شناخت من تنها از مجرای صفات فعلی میسر است». این گزاره، بنیان نظریه «شناخت خداوند از طریق مظاهر وجود» را در الهیات یهود شکل می‌دهد. به عبارت دیگر، افعال الهی (مانند رحمت یا عدالت) به‌مثابه ابزارهای معرفتی برای درک غیرمستقیم حقیقت خداوند عمل می‌کنند، بی‌آنکه ذات او را محدود به این مفاهیم سازند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۲۶).

۱-۳-۲- راه‌حل‌های ممکن

الهیات سلبی: وی نسبت دادن هرگونه صفت ثبوتی را به ذات خداوند، مصداق تشبیه می‌داند و از این‌رو، تمام صفات خداوند را سلبی دانسته است و در نتیجه تمام صفات ثبوتی را به سلب نقایص آن‌ها تأویل می‌برد.

طبق گفته او، استفاده از صفات ایجابی فقط در دو مورد مجاز است: هنگام خواندن تورات و هنگام خواندن دعا (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۴۶).

اشتراک لفظی اوصاف خدا: از دیدگاه ابن میمون، بین خداوند و سایر مخلوقات چنان تباین و تباعد عظیمی وجود دارد که به موجب آن هیچ وجه مشترک واقعی‌ای بین خالق و مخلوق نمی‌تواند یافت. بنابراین، همه اوصاف الهی، به نحو مشترک لفظی به خدا و مخلوقات او نسبت داده می‌شوند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۴).
نفی صفات ذاتی: او معتقد است که صفات ذاتی از خداوند به دلیل اینکه به تشبیه می‌انجامد، منتفی هستند. بر اساس آیات تورات، هر امری که به تشبیه خداوند با موجودات و مخلوقات بینجامد، نمی‌تواند صفت خداوند قرار گیرد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۶).

وصف صفات فعلی: ابن میمون می‌گوید که می‌توان خداوند را به صفات فعلی (اموری که عمل و کاری را از حیث صدور نه ملکه بیان می‌کند) وصف کرد. هر صفتی که در تورات به صورت ایجابی به خداوند نسبت داده شده، در حوزه صفات فعلی قرار دارد. بر اساس آیات تورات، خداوند خود را با صفاتی مانند «رحیم»، «رؤوف» و «محسن» وصف کرده است (ابن میمون، ۱۹۷۲، صص. ۱۳۲-۱۳۵).

صدور افعال متفاوت از فاعل واحد: ابن میمون پرسشی مهم را مطرح می‌کند: آیا کثرت و گوناگونی اعمال خداوند سبب کثرت در ذات او می‌شود؟ او می‌گوید که صدور افعال متفاوت از فاعل واحد سبب کثرت ذات او نمی‌شود. برای توضیح این موضوع، از مثال قوه ناطقه انسان استفاده می‌کند که یک قوه واحد است ولی اعمال متفاوتی انجام می‌دهد (ابن میمون، ۱۹۷۲، صص. ۱۲۷-۱۲۸).

عدم شباهت به مخلوق: طبق نظر او، هر صفتی که به نوعی به جسمانیت، انفعال، تغییر، عدم، قوه و شباهت به مخلوقات بینجامد، از ساحت خداوند طبق برهان عقل، منتفی است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۸).

۱-۳-۳ - معناداری صفات الهی

درک صفات فعلی: بنابر دیدگاه ابن میمون، انسان قادر است تا حدی به فهم صفات خداوند دست یابد. این فهم به دو حوزه محدود می‌شود: صفات سلبی (انسان فقط می‌تواند صفات ذاتی خداوند را به صورت سلبی درک کند) (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۴۲) و صفات فعلی (عقل ما می‌تواند صفات فعلی خداوند را درک کند) (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۴۳).

علم الهی و تمایز وجودشناختی: علم خداوند، به مثابه علمی محیط بر تمامی مخلوقات، ماهیتی کاملاً متفاوت از علم انسانی دارد. این علم نه مبتنی بر ادراک جزئیات، بلکه ناظر به احاطه وجود ذات الهی بر کلیه مراتب هستی است. چنین تعریفی، هرگونه تشابه وجودی میان خالق و مخلوق را ناممکن می‌سازد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۵۱۲).

طبقه‌بندی صفات بر پایه مبانی فلسفی: ابن میمون با تقسیم صفات به پنج گونه (توصیف به حد ذات، اجزاء، اعراض، نسبت‌ها و افعال)، تنها دسته آخر را قابل اطلاق به خداوند می‌داند. وی تأکید می‌کند که حتی صفات فعلی نیز بیانگر کثرت در ذات نیستند، بلکه همگی ناشی از وحدت مطلق وجود الهی‌اند. این رویکرد، هرگونه ترکیب یا تقسیم‌پذیری در ساحت الوهی را ناممکن می‌سازد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۹).

توحید ذاتی و عبادی: ابن میمون می گوید:

من ایمان دارم که خداوند یگانه است و به جز خداوند نباید موجود دیگری را پرستید». این دو بند، حکایت از دو نوع توحید است: یکی توحید ذات و دیگری توحید در عبادت و عمل. وی پنج دلیل از متکلمان برای اثبات توحید نقل می کند ولی در پایان مطالب بیان می کند که گرچه متکلمان برای توحید استدلال آورده اند، اما به چنین استدلال هایی نیازی نیست؛ زیرا در شرع، خداوند واحد معرفی شده است و فطرت انسان ها نیز این وحدت را درک می کند. (ابن میمون، ۱۹۷۲، صص. ۲۲۱-۲۲۴)

وحدت وجود و ذات: در نظام فکری ابن میمون، ذات و وجود الهی کاملاً یگانه اند و هیچ تمایزی میان این دو نیست. برخلاف موجودات ممکن که وجودشان عارض بر ذات است، خداوند «موجود بالذات» است؛ به گونه ای که صفاتی چون حیات، قدرت و علم، نه به مثابه ویژگی های جداگانه، بلکه تجلیات یک حقیقت واحد بی همتا هستند. این وحدت وجودی، هرگونه تکثر یا ترکیب را از ساحت الهی نفی می کند و بر سادگی مطلق ذات خداوند دلالت دارد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۶۷).

خدا یگانه است: وی بر این باور است که اگر کسی بپذیرد خداوند یگانه است، اما در عین حال برای او صفات ذاتی متعدد قائل شود، در گفتار به توحید معتقد است، اما در اندیشه اش به تعدد گرایش دارد. این دیدگاه شبیه به اعتقاد مسیحیان است که می گویند خداوند یگانه است، ولی در همان حال سه گانه است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۱۵).

خداوند احد: ابن میمون در مورد استفاده از واژه «احد» برای خداوند بیان می کند که مقصود این است که خداوند شریکی ندارد، نه اینکه وصف یگانگی به ذات او اضافه شود (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۶). او در جای دیگری می گوید که نام «واحد» یهوه، که نام بزرگ است، به خود ذات خدا اشاره دارد، نه به صفتی که بر او عارض شده باشد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۴۹).

بساطت ذات: ابن میمون با تأکید بر بساطت محض ذات الهی، وحدت خداوند را نه به مثابه صفتی افزوده، بلکه به مثابه ذات بی همتای او تفسیر می کند. وی اصطلاحاتی چون «واحد» را صرفاً برای تقریب به ذهن بشر ضروری می داند، زیرا کمیت (وحدت یا کثرت) در مورد موجود غیرممکن بالذات بی معناست (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۶).

حدوث عالم: ابن میمون با ترجیح نظریه خلق از عدم بر قدم عالم، استدلال های ارسطویی را ناکافی می خواند. وی با استناد به متون مقدس یهود و سازگاری معجزه با حدوث، جهان را پدیده ای حادث می داند. این رویکرد، علاوه بر همخوانی با شریعت، امکان تغییر اراده الهی در نظام خلقت را نیز حفظ می کند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۳۴۴).

تاویل استعاری رؤیت الهی: روایات توراتی دیدن خداوند، مانند رؤیت ابراهیم (ع)، نه به معنای ادراک حسی، بلکه به مثابه استعاره ای از ادراک عقلی تفسیر می شوند. ابن میمون با استناد به غیرمادی بودن ذات الهی، هرگونه رؤیت بصری را ناممکن دانسته و این گزاره ها را نمادین می خواند. به عنوان مثال، تعبیر «جلوس خدا بر زمین» نشان دهنده تسلط مطلق الهی بر جهان است، نه نشستن فیزیکی (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص. ۳۰).

عدم تمایز میان صفات حسی و غیرحسی: انتساب صفاتی چون «سمع» و «بصر» به خداوند، برخلاف «لمس» یا «ذوق»، از نگاه جمهور علمای یهود، مبتنی بر این فرض است که درک مفاهیم غیرمستقیم (مانند دیدن یا شنیدن) بدون نیاز به تماس فیزیکی ممکن است، حال آنکه حواس لامسه و چشایی مستلزم تعامل مادی‌اند. ابن‌میمون این تفکیک را نقد کرده و معتقد است هر دو دسته صفات، به‌دلیل وابستگی به مفاهیم انسانی، ناقص و ناپذیرفتنی‌اند (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۰۷).

تمایز اسم اعظم با سایر اسما در متون مقدس: در کتب آسمانی یهود، اغلب اسامی الهی از افعال خداوند (مانند خالقیت یا ربوبیت) مشتق شده‌اند و جنبه‌ای اشتراکی با مخلوقات دارند. با این حال، اسم اعظم (YHWH) به‌عنوان تنها نام مختص ذات الهی، فاقد هرگونه شائبه تشبیه یا مشارکت است. سایر اسما (همچون «رحیم» یا «دیان») گرچه بیانگر صفات کمالی‌اند، اما ناظر به ذات نیستند و صرفاً کارکردی توصیفی دارند. ابن‌میمون با استناد به آیاتی مانند «در آن روز، خداوند واحد خواهد بود و نامش واحد»، هرگونه تکتُر حقیقی در صفات الهی را نفی می‌کند و آن را ناشی از محدودیت‌های زبانی بشر می‌داند (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۵۲).

حرمت اسم اعظم و چالش‌های تلفظ: بر اساس سنت یهودی، تلفظ اسم اعظم (YHWH) به‌دلیل تقدس ذاتی و پیچیدگی‌های آوایی، ممنوع تلقی شده است. حتی علما و حکمای یهود نیز تنها در مواردی نادر و با رعایت شروط خاص، مجاز به ادای این نام بودند. افزون بر این، اسامی دیگری با ۱۲ حرف یا ترکیبات متفاوت در متون مقدس وجود دارد که فهم دقیق آن‌ها در زمره غوامض تفسیری تورات قرار می‌گیرد و نیازمند دانش باطنی است (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص. ۱۵۴).

۲- بررسی دیدگاه امام خمینی (ره)

۲-۱- معرفی اجمالی

سید روح‌الله موسوی خمینی، به‌عنوان مرجع تقلید شیعه، رهبر سیاسی و انقلابی جمهوری اسلامی ایران و یک شخصیت علمی، فلسفی و عرفانی برجسته شناخته می‌شود. فلسفه، عرفان و سیر و سلوک معنوی بخش مهمی از زندگی امام خمینی را تشکیل می‌داد. او از جوانی به عرفان اسلامی علاقه‌مند بود و تحت تأثیر عارفان بزرگی مانند ابن‌عربی و ملاصدرا قرار داشت. او با نگارش کتاب‌هایی مانند شرح حدیث جنود عقل و جهل، آداب الصلاة و مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة والولایة، به تبیین مفاهیم فلسفی و عرفانی پرداخت (خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۱۰).

۲-۲- وجودشناسی

جایگاه وجود در نظام هستی: وجود به‌عنوان اصل شریف و بنیادین، سرچشمه همه کمالات و خیرات است. در عالم تحقق، تنها وجود است که تحقق عینی دارد و ماهیت‌ها به‌عنوان اموری اعتباری، وابسته به وجودند. این نگاه، که ریشه در حکمت متعالیه دارد، بر این اصل تأکید می‌کند که وجود، تنها امری است که تحقق خارجی دارد و ماهیت‌ها صرفاً اعتبارات ذهنی‌اند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۹۹).

وحدت وجود و ذات: طبق نظر امام خمینی، وجود اصیل به حقیقتی اطلاق می‌شود که به‌خودی‌خود و بدون نیاز به امری زاید بر ذاتش، تحقق دارد. در این نگاه، ذات و وجود عین یکدیگرند، به‌گونه‌ای که وجود، عینیت

ذات است. بر اساس آن، وجود دارای تحقق عینی است، درحالی‌که ماهیت امری اعتباری و ذهنی تلقی می‌شود (خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۴).

عینیت ذات با صفات: امام خمینی با تأکید بر توحید صفاتی، معتقد است که صفات خداوند عین ذات اوست. به بیان دیگر، ذات و صفات الهی در خارج با یک وجود واحد تحقق دارند، هرچند از جهت لفظ و مفهوم متفاوت‌اند. از نظر ایشان، مصداق صفات و ذات یکی است و همه صفات عین ذات الهی محسوب می‌شوند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۱۲۱).

تجلیات ذات: امام خمینی با تأکید بر وحدت ذات و صفات الهی، معتقد است که صفات خداوند عین ذات اوست و هیچ‌گونه تمایزی میان آن‌ها وجود ندارد. از نظر ایشان، حق تعالی به‌مثابه وجود صرف، واجد تمامی کمالات وجودی است و هر جهت کمالی در عالم خارج، به اصل حقیقت وجود بازمی‌گردد. این نگاه، مبتنی بر این اصل است که صفات الهی نه به‌مثابه اموری زاید بر ذات، بلکه به‌عنوان تجلیات ذات واحد و بسیط الهی تفسیر می‌شوند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۱۲۱).

۲-۳- معنانشناسی

مهم‌ترین موضوعاتی که امام خمینی بدان تصریح کرده است، عبارت‌اند از:

۲-۳-۱- ادراک خداوند و صفات او

امکان‌ناپذیری شناخت ذات الهی: طبق دیدگاه امام خمینی، شناخت ذات خداوند نه‌تنها برای انسان، بلکه برای هیچ‌یک از مخلوقات ممکن نیست. دلیل این مدعا، نامتناهی و مطلق بودن ذات خداوند در مقابل محدودیت و تنهایی سایر موجودات است. از آنجاکه علم و ادراک مستلزم احاطه علمی فاعل شناسایی (مدرک) بر متعلق شناسایی (مدرک) است و موجود محدود نمی‌تواند بر موجود نامحدود احاطه یابد، شناخت ذات الهی برای مخلوقات ناممکن تلقی می‌شود (خمینی، ۱۴۱۰ق، ص. ۱۴).

امکان شناخت صفات خدا: امام خمینی معتقد است در مرتبه واحدیت که همان مرتبه ظهور اسماء و صفات الهی است، هر موجودی به‌اندازه ظرفیت خود می‌تواند به معرفتی از این مرتبه برسد. ایشان در این قسم نه‌تنها بشر را بر ادراک و شناخت حق تعالی توانا می‌بیند، بلکه چندین راه برای آن معرفی می‌کند؛ از جمله شناخت انسان کامل، شناخت نفس و شناخت کلام الهی؛ زیرا هر سه در واقع تجلی خداوند و مظهر اسماء و صفات او هستند (خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۶۰۳).

امکان شناخت خدا با رؤیت قلبی: امام خمینی با تفاوت‌نهادن میان مشاهده حضوری و مکاشفه ذوقی از یک سو، و تفکر مفهومی از سوی دیگر، معتقد است که مشاهده و مکاشفه با ابزار ذوق و عشق صورت می‌گیرد و تمام تعینات و محدودیت‌های ذهنی را از بین می‌برد. این نوع معرفت، که با رؤیت قلبی حاصل می‌شود، مراد روایاتی است که به تفکر و معرفت خداوند ترغیب می‌کنند. در مقابل، تفکر مفهومی، که مبتنی بر ترتیب امور معلوم برای کشف امر مجهول است و در چارچوب حد منطقی عمل می‌کند، در شناخت ذات الهی جایگاهی ندارد. این نوع تفکر، مراد روایاتی است که تفکر در ذات خداوند را نکوهش کرده‌اند (خمینی، ۱۴۱۰ق، ص. ۲۸۰).

مراتب تجلی وجود:

(۱) تجلی ذاتی (مقام احدیت یا فیض اقدس): این اولین و بالاترین مرتبه تجلی است که در آن ذات الهی بر خودش تجلی می‌کند و به خودش علم پیدا می‌کند. در این مرتبه، هیچ تعین و تکثیری وجود ندارد و ذات در نهایت وحدت و بساطت قرار دارد.

(۲) تجلی اسمائی (مقام واحدیت یا عالم اسماء): در این مرتبه، ذات الهی در قالب اسماء و صفات تجلی می‌کند. اینجا نوعی تکثر اعتباری پدید می‌آید، زیرا اسماء و صفات مختلف، تجلیات مختلف ذات واحد هستند. در این مرحله، اعیان ثابت (که صور علمی اسماء هستند) در علم الهی وجود می‌یابند، اما هنوز به وجود خارجی تحقق نیافته‌اند.

(۳) تجلی افعالی (فیض مقدس یا وجود منبسط): در این مرحله، ذات الهی بر اعیان امکانی (موجودات ممکن) تجلی می‌کند و موجودات در عالم خارج تحقق می‌یابند. این مرحله، مرحله ظهور افعال الهی در جهان است و از آن به «فیض مقدس» یا «وجود منبسط» یاد می‌شود. در اینجا، ممکنات به وجود خارجی می‌رسند و جهان مخلوقات پدیدار می‌شود.

تنوع روش‌های اثبات وجود خدا: امام خمینی با توجه به روش و مبنا، راه‌های اثبات وجود خدا را متفاوت می‌داند. ایشان برخی براهین را عقلی و فلسفی، برخی را طبیعی و برخی دیگر را کلامی تلقی می‌کند. به باور ایشان، هر صاحب فن و علمی، از طریق دانش تخصصی خود به اثبات وجود ذات واجب می‌پردازد. برای مثال، عالم الهی و مثاله در الهیات، از راه ذات واجب تعالی بر خود ذات استدلال می‌کند؛ حکیم طبیعی از طریق حرکت طبیعت به اثبات وجود خداوند می‌رسد؛ و متکلمان با استناد به حدوث عالم، وجود خدا را اثبات می‌کنند. این نگاه، نشان‌دهنده تنوع و تکثر روش‌های خداشناسی در اندیشه امام خمینی است (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، صص. ۴۸-۵۵).

۲-۳-۲- راه‌حل‌های ممکن

تمایز میان صفات ثبوتی و سلبی: امام خمینی میان صفات ثبوتی و صفات سلبی تمایز قائل می‌شود. از نظر ایشان، صفات سلبی (مانند نفی نقص) نمی‌توانند عین ذات واجب باشند، زیرا اگر معنای عدمی یا سلبی جزء ذات حق باشد، در ذات جهت عدمی لازم می‌آید، درحالی که واجب در جمیع جهات کامل است. بنابراین، عینیت صفات تنها در مورد صفات ثبوتی (مانند علم و قدرت) صادق است. این نگاه، بر کمال مطلق ذات الهی تأکید دارد و هرگونه نقص یا جهت عدمی را از ساحت الوهیت نفی می‌کند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۱۱۵).

الهیات ایجابی و اشتراک معنوی: امام خمینی اعتقاد به نفی صفات ثبوتی و اعتقاد به سلبی بودن تمام صفات کمالیه را نظری نادرست و راهی ناصواب معرفی کرده است. بنابر نظر وی، اوصاف الهی، به‌نحو اشتراک معنوی به خدا و مخلوقات او نسبت داده می‌شوند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۳۰۳).

نسبت صفات فعلی با ذات: این صفات نیز از افعال خداوند انتزاع می‌شوند و عین ذات نیستند. برای مثال، صفت «رازق» از فعل رزق دادن خداوند انتزاع می‌شود. این صفات نیز به دلیل اینکه از مقام فعل انتزاع می‌شوند، عین ذات محسوب نمی‌شوند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۳۰۳).

صفات الهی تجلی‌های ذات: صفات، از دیدگاه امام خمینی، حقیقتی حقیقی دارند و اختلاف آن‌ها با صفات مخلوقات تنها به اعتبار وابستگی مخلوقات به خالق است و صفات الهی تجلی‌های ذات خداوند هستند و نه عوارضی که به ذات اضافه شود (خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۸).

جمع کثرت در وحدت ذات الهی: بر اساس دیدگاه امام خمینی، حق تعالی به‌مثابه وجود صرف، همه کثرات و صفات متغایر را در احدیت و وحدانیت خود جمع کرده است. این جمع‌شدن کثرت در وحدت، نه به‌معنای ترکیب یا تکثر در ذات، بلکه به‌مثابه تجلیات ذات واحد در مراتب مختلف هستی است. این نگاه، که ریشه در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی دارد، بر این اصل تأکید می‌ورزد که ذات الهی در عین بساطت، قابلیت تجلی در قالب اسما و صفات متکثر را دارد (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۱۱۵).

شباهت نداشتن به مخلوق: امام خمینی، با تأکید بر اصول توحیدی اسلام، مسئله «عدم شباهت خدا به مخلوقات» را به‌عنوان یکی از پایه‌های اصلی اعتقادی مطرح می‌کند. این مفهوم در قالب آموزه‌های تنزیه (تنزیه الله عن مشابهة المخلوقات) بیان می‌شود، به این معنا که ذات و صفات خداوند متعال از هرگونه نقص و شباهت به مخلوقات، منزله است (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۱۱۵).

۲-۳-۳- معناداری صفات الهی

تبیین صفات ثبوتی و ذاتی: امام خمینی با استناد به اصول فلسفی و عرفانی، مانند قاعده بسیط الحقیقه و تجلی فیض اقدس، صفات ثبوتی الهی را به‌مثابه تجلیات ذات واحد و بسیط تفسیر می‌کند. از نظر ایشان، ذات الهی در عین بساطت و وحدت، متصف به صفات ثبوتی حقیقی است، بدون آنکه این صفات موجب خدشه‌دار شدن بساطت ذات شوند. این نگاه، بر این اصل استوار است که ذات الهی در عین وحدت، قابلیت تجلی در قالب اسما و صفات متکثر را دارد، بدون آنکه به کثرتی واقعی دچار شود.

علم ذاتی خداوند به‌عنوان تجلی کمال وجود: خداوند متعال به‌مثابه وجود بسیط و صرف‌الوجود، به ذات خویش علم دارد، زیرا در ساحت ذات الهی، هیچ امری خارج از ذات حاضر نیست. علم به‌مثابه یکی از کمالات وجودی، در مرتبه ذات خداوند که صرف‌الکمال است، تحقق تام دارد. از آنجاکه کمالات وجودی در مراتب مختلف هستی متجلی می‌شوند، علم خداوند به ذاتش نه‌تنها بیانگر کمال ذاتی اوست، بلکه به‌واسطه بساطت و وحدت وجودی ذات، عین وجود او محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، علم خداوند به ذات، جدای از حقیقت وجودی او نیست، بلکه عین همان وجود مطلق و نامحدود است (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۲۲۴).

تقسیم اسماء به ذات، صفات و افعال: ۱. اسماء ذات: اسم‌هایی هستند که مستقیماً به ذات الهی اشاره می‌کنند، مانند «الله»، «احد»، «صمد». این اسم‌ها به ذات بی‌همتای خداوند اشاره دارند و از هرگونه تشبیه و تعین مبرا هستند. ۲. اسماء صفات: اسم‌هایی هستند که به صفات الهی اشاره می‌کنند، مانند «رحمن»، «رحیم»، «علیم»، «قدیر». این صفات، تجلیات ذات الهی در قالب ویژگی‌ها و خصوصیات هستند. ۳. اسماء افعال: اسم‌هایی هستند که به افعال و کارهای الهی اشاره می‌کنند، مانند «خالق»، «رازق»، «محبی»، «ممیت». این اسم‌ها نشان‌دهنده تجلیات ذات در قالب اعمال و افعال در جهان هستند (خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۵۹۸).

بساطت ذات الهی: خداوند متعال به عنوان بسیط تام شناخته می شود، به این معنا که هیچ گونه ترکیبی در ذات او راه ندارد. ترکیب، مستلزم نقص و فقر در ذات است، زیرا هر مرکبی نیازمند اجزایی است که آن را تشکیل می دهند و این نیازمندی، نشان دهنده فقر و امکان در ذات است. از آنجاکه ذات الهی از هرگونه نقص، فقر و تعلق به غیر مبرا است، ترکیب در آن راه ندارد. این بساطت، نشان دهنده کمال مطلق ذات الهی است (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۶۰۶).

کمال مطلق و جامعیت صفات: به دلیل بساطت ذات الهی، خداوند متعال کامل من جمیع الجهات است و کلیه کمالات و جمیع اسماء و صفات در مرتبه ذات او حضور دارند. این کمالات، که شامل صفات جلال و جمال الهی می شوند، نه به عنوان اموری زاید بر ذات، بلکه به عنوان عین ذات الهی تحقق دارند. به عبارت دیگر، ذات حق عین صفات اوست و صفات او عین ذاتش است. این وحدت وجودی، نشان دهنده جامعیت و کمال مطلق ذات الهی است (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۶۰۸).

سلسله مراتب توحید: مراتب توحید از نظر امام خمینی عبارتند از: توحید عام، خاص و اخص. توحید، بازتابی از سیر تکاملی معرفت انسان از خداست. توحید عام، مبتنی بر استدلال های عقلی و پذیرش کثرت در خلق، پایه ای برای ورود به مراتب بالاتر است. توحید خاص، با عبور از کثرت ظاهری و درک وحدت وجود، جایگاه ویژه ای در عرفان اسلامی دارد. توحید اخص، به مثابه اوج سیر معنوی، با فنای وجودی و شهود وحدت محض، نمایانگر دیدگاه وحدت وجود است. این مراتب، نه تنها تفاوت در سطح معرفت، بلکه تفاوت در تجربه وجودی سالک را نیز نشان می دهند (خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۵۲).

توحید صفاتی و افعالی: امام خمینی با تأکید بر توحید صفاتی، معتقد است صفات الهی (مانند علم، قدرت، حیات) عین ذات خداوند است، نه اموری زاید بر ذات. توحید افعالی نیز به این معناست که همه افعال جهان، حتی افعال انسان، به اراده و قدرت الهی محقق می شوند (خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۸۰).

وحدت وجود: امام درباره وحدت وجود قائل به وحدت شخصیه است و اینکه در عالم هستی، جز یک حقیقت و یک اصل شریف که سرچشمه تمام خیرات و جمیع کمالات است، وجود ندارد و آن، حقیقت وجود است (خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۶۰۷).

حقیقت اسم اعظم: از دیدگاه امام خمینی، اسم اعظم در دو ساحت وحدت محض (مقام احدیت) و کثرت متعین (مقام خلقت) ظهور می یابد. شناخت حقیقی این اسم، نه از طریق مفاهیم ذهنی، بلکه تنها در پرتو سلوک عرفانی و فنای در ذات حق ممکن است. انسان کامل، به عنوان آخرین حلقه این سلسله، تجلی بخش کامل ترین مظهر اسم اعظم در جهان مادی و معنوی است (خمینی، ۱۳۵۹، ص. ۱۴۶).

اقسام حدوث: امام خمینی برای موجودات غیر از ذات حق تعالی، سه گونه حدوث را متمایز می کند: حدوث ذاتی: وجود شیء پس از عدم ذاتش، فارغ از زمان (مبتنی بر رابطه وجود و ماهیت). حدوث زمانی: وجود شیء در مقطع زمانی خاص پس از عدم. حدوث اسمی: تحقق شیء به عنوان «مفعول» پس از آنکه تنها در علم الهی به صورت «مقدور» بوده است. این تقسیم بندی نشان می دهد که حدوث تنها به حوزه ماده محدود نیست، بلکه حتی مفاهیم انتزاعی و مجردات نیز مشمول اقسام حدوث می شوند (خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۶۶).

۳- مقایسه تطبیقی

با توجه به مباحث مطرح شده، وجوه اشتراک و افتراق آرای ابن میمون و امام خمینی در مسئله ذات و صفات الهی را می توان به شرح زیر تحلیل کرد:

۳-۱- موارد اشتراک

۱. توحید و بساطت ذات الهی:

- ◀ هر دو اندیشمند بر اصیل بودن و عینیت وجود با ذات تأکید دارند.
- ◀ هر دو بر وحدت حقیقی و سادگی مطلق ذات الهی تأکید دارند.
- ◀ از نظر آنان، هرگونه تعدد مصداقی در صفات، نافی توحید ذاتی است.
- ◀ ذات خداوند فراتر از هرگونه ترکیب، تقسیم یا تعین است و هیچ حیثیت زایدی را بر نمی تابد.

۲. تنزیه خداوند از تشبیه و محدودیت:

- ◀ هر دو خداوند را از هرگونه جسمانیت، محدودیت یا شباهت به مخلوقات منزّه می دانند.
- ◀ هر دو برخی از صفات خداوند را تأویل می برند؛ مثلاً دیدن و شنیدن یعنی علم به مبصرات و مسموعات.
- ◀ هر دو رویکرد، زبان بشری را در توصیف ذات الهی نارسا می دانند.
- ◀ توصیف ذات الهی با مفاهیم انسانی را تنها در قالب تأویل استعاری (ابن میمون) یا تجلیات نامحدود (امام خمینی) ممکن می شمردند.

۳. صفات الهی:

- ◀ هر دو در مرتبه ذات، تعین صفات را ناممکن می دانند. ذات الهی در مقام احدیت، بسیط و غیرمتمنّاهی است و هیچ صفتی به صورت مستقل بر آن عارض نمی شود.
- ◀ هر دو برای خداوند، اسم اعظم قائل و معتقدند این اسم مختص خداوند است.
- ◀ هر دو در حوزه اوصاف فعلی، آوردن اوصاف ایجابی را درست می دانند.
- ◀ هر دو قائلاند که خداوند جسم و جسمانی نیست که بتوان به او رسید.

۳-۲- موارد اختلاف

ابن میمون و امام خمینی، با وجود اشتراک در اصولی مانند وحدت ذات الهی و تنزیه خداوند از تشبیه، در نحوه تبیین صفات الهی و روش شناخت خداوند تفاوت های بنیادینی دارند:

۱. الهیات سلبی در مقابل الهیات ایجابی:

ابن میمون با تکیه بر الهیات سلبی، هرگونه توصیف ایجابی ذات الهی را نفی می کند. او صفاتی مانند «عالم» یا «قادر» را نه بیانگر کمالات ذاتی، بلکه نفی نقص (نفی جهل یا عجز) می داند. از نگاه او، حتی واژه هایی مانند «وجود» نیز با تسامح زبانی بر خداوند اطلاق می شوند.

امام خمینی با پذیرش الهیات ایجابی، صفات ثبوتی (مانند علم و قدرت) را عین ذات الهی می‌داند، اما تأکید می‌کند که این صفات، نه به‌مثابهٔ اموری زاید بر ذات، بلکه به‌عنوان تجلیات کمالات وجودی ذات واحد در مراتب پایین‌تر (مانند عالم اسماء و افعال) ظهور می‌یابند.

۲. روش شناخت خداوند:

ابن‌میمون شناخت ذات الهی را برای انسان ناممکن می‌داند و معتقد است تنها از طریق صفات فعلی (مانند عدالت یا رحمت) می‌توان به شناختی غیرمستقیم دست یافت. او فهم متون مقدس را مبتنی بر تأویل استعاری می‌داند.

امام خمینی با پذیرش شناخت شهودی، راه سلوک عرفانی و رؤیت قلبی را مکمل استدلال عقلی معرفی می‌کند. از نگاه او، ذات الهی در قالب تجلیات سه‌گانه (ذاتی، اسمائی، افعالی) قابل درک است، هرچند کنه ذات همچنان ناشناختنی باقی می‌ماند.

۳. درباب صفات الهی:

ابن‌میمون با نفی صفات ثبوتی، توحید را به‌شکل مطلق حفظ می‌کند، اما این نگرش ممکن است به خالی‌شدن ذات از کمالات بینجامد، چراکه صفات تنها به افعال یا نفی نقص تقلیل می‌یابند.

امام خمینی با طرح تجلیات ذات، همزمان وحدت ذات و کثرت صفات را ممکن می‌داند. او صفات را نه اموری زاید، بلکه ظهورات همان حقیقت واحد در مراتب مختلف هستی می‌خواند.

ابن‌میمون اسم اعظم خداوند را معلوم می‌داند (ی ه و ه) که تلفظ آن نامعلوم است؛ اما امام خمینی اساساً اسم اعظم خداوند را نامعلوم می‌داند مگر برای خواص.

ابن‌میمون معتقد است فقط صفت فعل در مورد خداوند قابل صدق است؛ لکن امام خمینی معتقد است علاوه بر صفت فعل، می‌توان از صفت ذات هم استفاده کرد.

۴. پشتوانهٔ مکتبی:

ابن‌میمون ریشه در فلسفهٔ یهودی و کلام ارسطویی دارد و بر عقلانیت و تفسیر متون مقدس تکیه می‌کند. امام خمینی با تلفیق حکمت متعالیه، عرفان اسلامی و شریعت، نظامی یکپارچه ارائه می‌دهد که در آن، عقل، شهود و نقل در هماهنگی کامل‌اند.

۵. هرمنوتیک متون مقدس:

ابن‌میمون: به تأویل استعاری متون تورات گرایش دارد. مثلاً توصیفات جسمانی از خدا را نمادین می‌خواند و معتقد است این تعابیر برای فهم عموم مردم ضروری است.

امام خمینی: متون دینی (قرآن و روایات) را دارای بطون معنایی می‌داند که تنها از طریق عرفان و علم باطن قابل درک است. برای نمونه، آیات مربوط به معاد را همزمان هم ظاهری و هم نمادین تفسیر می‌کند.

۶. نقش عقل و شهود:

ابن‌میمون: عقل را تنها ابزار معتبر برای شناخت خدا و دین می‌داند، اما در نهایت، عقل را در برابر اسرار الهی ناتوان می‌شمارد.

امام خمینی: عقل را در کنار شهود عرفانی به‌عنوان دو بال معرفت می‌پذیرد. از نگاه او، عقل برای تبیین فلسفی حقایق و شهود برای مکاشفه حضوری ضروری است.

۷. تأثیرات تاریخی و میراث فکری:

ابن‌میمون: به‌عنوان پدر فلسفه یهودی، تأثیر عمیقی بر اندیشمندانی مانند اسپینوزا و کانت گذاشت. آثار او به‌ویژه در مباحث اخلاق و الهیات سلبی، هنوز در محافل آکادمیک غرب مطالعه می‌شود.

امام خمینی: به‌عنوان بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، نه‌تنها در فلسفه و عرفان، بلکه در سیاست جهانی تأثیرگذار بود. اندیشه‌های او الهام‌بخش جنبش‌های اسلامی معاصر است.

به نظر نگارنده، علاوه بر مطالب ذکرشده، از دیدگاه عقل، نظرات ابن‌میمون از دو جهت مورد نقد قرار می‌گیرد:

۱. تناقض در عینیت و زائد بودن صفات: ابن‌میمون از سویی صفات را عین ذات می‌داند و از سوی دیگر، زائد بر ذات می‌خواند. این تناقض، به کثرت در ذات می‌انجامد.

۲. خالی بودن ذات از کمالات: نفی صفات ثبوتی، ذات الهی را از کمالات تهی می‌کند، درحالی‌که صفات، تجلیات ذاتی هستند و نه اموری زاید.

نتیجه‌گیری

هر دو اندیشمند در اصول کلانی چون وحدت ذات، تنزیه از تشبیه و ناممکن بودن شناخت کنه ذات همسو هستند، اما در روش‌شناسی و تفسیر صفات اختلاف‌های بنیادین دارند:

◀ تفاوت مکتبی: الهیات سلبی یهودی در مقابل تلفیق فلسفه، عرفان و شریعت در اسلام.

◀ تفاوت معرفتی: ابن‌میمون با تکیه بر نقل و عقل، امام خمینی با افزودن شهود عرفانی به‌مثابه ابزار شناخت.

ابن‌میمون با محوریت الهیات سلبی، ذات الهی را از هرگونه توصیف ایجابی مبرا می‌داند و صفات را به افعال یا نفی نقص تقلیل می‌دهد. این نگاه، هرگونه تشبیه را نفی می‌کند، اما ممکن است به خالی بودن ذات از کمالات بینجامد.

امام خمینی با تکیه بر حکمت متعالیه، صفات را تجلیات کمالات ذاتی در مراتب وجود می‌داند. این رویکرد، همزمان وحدت ذات و کثرت تجلیات را حفظ می‌کند. این تفاوت‌ها نشان‌دهنده غنای رویکردهای مختلف در تبیین رابطه ذات و صفات الهی است، بدون آنکه اصل تعالی ذات خدشه‌دار شود.

هر دو اندیشمند در بستر فرهنگ اسلامی رشد یافتند: ابن‌میمون در اندلس (اسپانیای اسلامی) و مصر، تحت تأثیر فلسفه اسلامی (به‌ویژه آثار ابن‌سینا و غزالی) پرورش یافت. امام خمینی در ایران، تحت تأثیر مکتب حکمت متعالیه (ترکیب فلسفه ابن‌سینا، عرفان ابن‌عربی و کلام شیعی) قرار گرفت.

هر دو در پی آشتی دادن عقل و دین بودند: ابن‌میمون با تلفیق فلسفه ارسطویی و تورات، به‌دنبال پاسخ‌گویی به پرسش‌های کلامی یهود بود. امام خمینی با ترکیب فلسفه اسلامی، عرفان و فقه شیعه، نظام فکری یکپارچه‌ای ایجاد کرد.

ابن میمون نماینده فلسفه یهودی قرون وسطی بود که تحت تأثیر فلسفه اسلامی و یونانی قرار داشت و امام خمینی وارث سنت حکمت متعالیه (مکتب صدرایی) و عرفان شیعی بود که به مفاهیمی مانند وحدت وجود و ولایت تکیه دارد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۶). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. طرح نو.
- ابن میمون، موسی. (۱۹۷۳). *دلالة الحائرين*. (حسین آتای، محقق). مطبعة جامعة أنقرة.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۷۴). *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*. (حسین صابری، مترجم). بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- جکی، استانی. (۱۳۷۴). علم و دین. در فرهنگ و دین. (به‌آالدین خرمشاهی، مترجم). طرح نو.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۷). بررسی روش معناشناسی صفات خبری در کتاب التوحید ابن خزیمه، استدلال‌ها، تحلیل‌ها و نقد آنها. *اندیشه نوین دینی*، (۵۴).
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۵۹). *تفسیر دعای سحر*. (سیداحمد فهری، مترجم). نهضت زنان مسلمان.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۵). *التعلیقه علی الفوائد الرضویه*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۵). *تفسیر سوره حمد*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام خمینی* (چاپ دوم). (سیدعبدالغنی اردبیلی، مقرر). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۶). *شرح دعاء السحر* (چاپ چهارم). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۶). *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية* (چاپ ششم). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۲). *شرح چهل حدیث*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- زریاب، عباس. (۱۳۷۳). «ابن میمون». در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (ج. ۵). مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فخری، ماجد. (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*. (گروهی، مترجمان). نشر دانشگاهی.
- قفطی، علی بن یوسف. (۱۳۷۲). *تاریخ الحکماء*. (بهمن دارائی، کوشنده). دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۳). *دییاهای بر فلسفه قرون وسطی*. (مسعود علیا، مترجم). ققنوس.
- کاشفی، محمدرضا. (۱۳۷۷). نیم‌نگاهی به دلالة الحائرين. *کتاب ماه*، (۹)، ۱۹-۲۴.
- کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید. (۱۳۸۳). (فاضل‌خان همدانی، مترجم). انتشارات اساطیر.

References

- Ebrāhīmī-Dīnānī, Gholāmhosayn. *Mājārā-yi fekr-i falsafī dar jahān-i Islām* [The story of philosophical thought in the Islamic world]. Tehran: Tarḥ-i Now, 1997 (1376 Sh.) (in Persian).
- Ibn Maymūn, Mūsā (Moses Maimonides). *Dalālat al-ḥā'irīn* [Guide of the Perplexed], ed. Ḥusayn Ātāy. Ankara: Maṭba'at Jāmi'at Ānqarah, 1972.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān. *Tārīkh-i andīshah-hā-yi kalāmī dar Islām* [History of theological thought in Islam]. Trans. Ḥusayn Šāberī. Mashhad: Bunyād-i Pizhūhishhā-yi Āstān-i Quds-i Rażavī, 1995 (1374 Sh.) (in Persian).
- Jaki, Stanley L. "Ilm va dīn" [Science and religion]. In *Farhang va dīn* [Culture and religion], trans. Bahā' al-Dīn Khoramshāhī. Tehran: Tarḥ-i Now, 1995 (1374 Sh.) (in Persian).
- Jam'ī az nevisandegān [Group of authors]. "Barrasi-yi ravesḥ-i ma'nā-shenāsī-yi šifāt-i khabarī dar Kitāb al-Tawḥīd Ibn Khuzaymah: istidlāl-hā, taḥlīl-hā va naqdh-īnhā" [A study of the semantic approach to the descriptive attributes in Ibn Khuzaymah's

- Kitāb al-Tawhīd*: arguments, analyses, and critiques]. *Andīshe-yi nowīn-i dīnī* [New religious thought] 54 (2018 [1397 Sh.]) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Tafsīr-i du ā-yi saḥar* [Exegesis of the Dawn Supplication]. Trans. Sayyid Aḥmad Fahri. Tehran: Nahẓat-i Zanān-i Musalmān, 1980 (1359 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *al-Ta' līqah 'alā al-Fawā'id al-Riẓawiyyah* [Marginalia on *al-Fawā'id al-Riẓawiyyah*]. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 1996 (1375 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Tafsīr-i Sūrat al-Ḥamd* [Exegesis of Sūrat al-Ḥamd]. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 1996 (1375 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Taqrīrāt-i falsafah-yi Imām Khumaynī* [Notes on Imam Khumaynī's philosophy], 2nd ed. Recorded by Sayyid 'Abd al-Ghanī Ardabīlī. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 2006 (1385 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Sharḥ du ā' al-saḥar* [Commentary on the Dawn Supplication], 4th ed. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 2007 (1386 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Miṣbāḥ al-hidāyah ilā al-khilāfah wa al-wilāyah* [The lamp of guidance to the caliphate and guardianship], 6th ed. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 2007 (1386 Sh.) (in Persian).
- Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh. *Sharḥ chehel ḥadīth* [Commentary on forty ḥadīths]. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī, 2013 (1392 Sh.) (in Persian).
- Zaryāb, 'Abbās. "Ibn Maymūn" [Maimonides]. In *Dā'irat al-Ma'ārif-i buzurg-i Islāmī* [The Great Islamic Encyclopedia], vol. 5. Tehran: Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i buzurg-i Islāmī, 1993 (1372 Sh.) (in Persian).
- Fakhry, Majid. *Sīr-i falsafah dar jahān-i Islām* [History of philosophy in the Islamic world]. Trans. group of translators. Tehran: Nashr-i Dānishgāhī, 1993 (1372 Sh.) (in Persian).
- Qifṭī, 'Alī b. Yūsuf. *Tārīkh al-ḥukamā'* [History of the philosophers]. Trans. Bahman Dāra'ī. Tehran: Dānishgāh-i Tehrān, 1993 (1372 Sh.) (in Persian).
- Copleston, Frederick. *Dībāchah'ī bar falsafah-yi qurūn-i wusṭā* [Introduction to medieval philosophy]. Trans. Mas'ūd 'Alīyā. Tehran: Qoqnūs, 2004 (1383 Sh.) (in Persian).
- Kāshifī, Muḥammad Riḍā. "Nīm-nigāhī be *Dalālat al-ḥā'irīn*" [A glance at *Dalālat al-ḥā'irīn*]. *Kitāb-i māh* 1, no. 9 (1998 [1377 Sh.]): 19–24 (in Persian).
- Kitāb-i muqaddas*: *Ahd-i 'atīq* va *Ahd-i jadīd* [The Holy Bible: Old and New Testaments]. Trans. Fāẓil Khān Hamadānī. Tehran: Intishārāt-i Asāfīr, 2004 (1383 Sh.).