



منظور علم غیب امام از

منظر عقل

محبوبه ابراهیمی*

چکیده

این تحقیق، با هدف بررسی مسئله علم غیب امام از نگاه عقل، سامان‌دهی شده است. مقصود از عقل در این نوشتار، اصول و قواعد فلسفی موجود در حکمت مشاء و حکمت متعالیه است. برای این منظور، ابتدا به بررسی امکان اطلاع بر غیب از منظر حکمت مشاء و حکمت متعالیه می‌پردازیم و سپس وقوع آن را برای معصومان علیهم‌السلام به اثبات می‌رسانیم. در برآیند بحث، نظریه حکمت متعالیه در تبیین علم غیب امام و گستره آن پذیرفته شده است. در ادامه، دو مسئله اساسی در ارتباط با دانش غیبی حضرت ولی عصر علیه‌السلام یعنی آگاهی حضرت از احوال و اعمال بندگان و علم حضرت به زمان ظهور خویش، بر اساس اصول و مبانی فلسفی پیشین، بررسی خواهد شد.

واژگان کلیدی

علم غیب، امام علیه‌السلام، عقل، حکمت مشاء، حکمت متعالیه، ظهور حضرت ولی عصر علیه‌السلام.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

علم امام علیه السلام از مسائلی است که پیروان ائمه علیهم السلام همواره به آن توجه داشته‌اند. نه تنها در زمان غیبت، بلکه در زمان حضور آن بزرگواران، همه علمای شیعه یعنی محدثان، مفسران، فقیهان و عارفان اصل آگاهی امام علیه السلام از غیب را پذیرفته‌اند. دلایل قرآنی و روایی این مسئله به خوبی بیان شده است، ولی با توجه به اختلاف نظرهای گوناگون در پاره‌ای مسائل، مربوط به علم غیب امام علیه السلام و ارائه نکردن راه حل اساسی، به نظر می‌رسد بررسی این مسئله نیازمند توجه دقیق با روی‌کردی دیگر است.

روی‌کرد این اثر، عقلی - فلسفی است، یعنی امکان و وقوع علم غیب امام علیه السلام را با توجه به مبانی فلسفی حکمت مشاء و حکمت متعالیه بررسی می‌کنیم. باید گفت که تاکنون هیچ کدام از صاحب نظران این موضوع را از این زاویه نکاویده‌اند. اندیشه‌وران از این مسئله تنها با روی‌کردی نقلی سخن گفته‌اند که به گردآوری آیه‌ها و روایت‌ها در این زمینه انجامیده است. برای شبهه‌های موجود نیز پاسخ‌هایی ارائه کرده‌اند که به نوبه خود، در خور توجه و تحسین است.

در این اثر کوشیده‌ایم با توجه به کاستی‌ها مسئله غیب امام علیه السلام را با روش فلسفی بررسی کنیم. باشد تا قدم مؤثری در این مسیر برداشته باشیم.

بررسی امکان آگاهی بر غیب و وقوع آن در مورد ائمه اطهار علیهم السلام و نیز ارزیابی دلایل و مبانی حکمت مشاء و حکمت متعالیه در این باره و هم‌چنین بررسی دو مسئله اساسی پیرامون دانش غیبی حضرت ولی عصر علیه السلام هدف این نوشتار است:

۱. آگاهی حضرت ولی عصر علیه السلام از احوال و اعمال بندگان خدا و صحت و سقم آن؛

۲. آگاهی حضرت ولی عصر علیه السلام از زمان ظهور خویش.

آگاهی و تحلیل درست از دو مبحث یاد شده، ضمن زدودن ابهام‌ها، ایمان انسان را می‌تواند نیرومندتر ساخته و او را در مسیر شناخت و معرفت حقیقی نسبت به مقام شامخ حضرت ولی عصر علیه السلام قرار دهد، به گونه‌ای که آگاهانه و با بینش کافی بر آستان امامت سر تعظیم فرود آورد و از کژاندیشی‌ها و انحراف‌ها مصون بماند. امید که خداوند متعال ما را در این مسیر یاری فرماید.

این نوشتار پس از تعریف چند اصطلاح، زیر دو عنوان سامان می‌یابد: نخست، مسئله امکان اطلاع بر غیب و وقوع آن ابتدا بر اساس مبانی حکمت مشاء و سپس بر اساس مبانی حکمت متعالیه و دوم، بررسی دو مسئله اساسی درباره دانش غیبی حضرت ولی عصر علیه السلام. سپس می‌کوشیم شبهه‌های به وجود آمده را نیز پاسخ گوئیم.

الف) معنای علم

علم در لغت به معنای ادراک هرچیز است.^۱ ولی فلسفه از حقیقت علم و نوع وجودی آن بحث می‌کند؛ زیرا وظیفه فلسفه آشکار کردن حقایق خارجی و واقعی است، ولی پیش از بیان حقیقت هر واقعیتی، سیر منطقی آن و مفهوم آن از نظر فلسفی روشن شود.

همه علمای شیعه یعنی محدثان، مفسران، فقیهان و عارفان اصل آگاهی امام علیه السلام از غیب را پذیرفته‌اند. دلایل قرآنی و روایی این مسئله به خوبی بیان شده است، ولی با توجه به اختلاف نظرهای گوناگون در پاره‌ای مسائل، مربوط به علم غیب امام علیه السلام و ارائه نکردن راه حل اساسی، به نظر می‌رسد بررسی این مسئله نیازمند توجه دقیق با روی‌کردی دیگر است. روی‌کرد این اثر، عقلی - فلسفی است، یعنی امکان و وقوع علم غیب امام علیه السلام را با توجه به مبانی فلسفی حکمت مشاء و حکمت متعالیه بررسی می‌کنیم.

این گونه دلالت مفهوم بر حقیقت و چگونگی دلالت آن آشکار گردد.

در بحث‌های مفهومی ابتدا این پرسش طرح می‌گردد که آیا مفهوم «علم» در فلسفه، از مفاهیم تعریف‌پذیر است یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا «علم» مفهومی نظری است و شناخت آن به استدلال نیاز دارد، یا مفهوم «علم» از مفاهیم بدیهی است که در دست‌یابی به آن نیازی به اندیشه و نظر نیست؟

بیشتر حکما و فلاسفه بر این باورند که مفهوم علم از مفاهیم بدیهی و تعریف‌نشده است و در بیان دلیل آن گفته‌اند: ما همه چیز را به علم می‌شناسیم. اگر بخواهیم علم را به علم تعریف کنیم، این تعریف دوری خواهد بود و اگر به غیر علم تعریف کنیم، غیر علم چیزی نیست که با آن بتوان علم را شناخت. پس آنچه در تعریف علم گفته می‌شود تعریف حقیقی نیست، بلکه تعریف لفظی است^۱ و یا بنا به گفته علامه طباطبائی، پیدا کردن اخص خواص علم است.^۲

بر این اساس، شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، علم را چنین تعریف می‌کند:

علم عبارت است از حصول صور موجودات در ذهن که مجرد از مواد است.^۳

صدرالمآلهین که بر اساس حکمت متعالیه می‌اندیشد، علم را چنین تعریف می‌کند:

علم عبارت است از وجود شیء بالفعل برای شیء، بلکه می‌گوییم علم وجود شیء مجرد از ماده است، چه آن وجود، لئسه باشد یا لغيره، اگر وجود لغيره باشد، علم به آن شیء نیز لغيره خواهد بود و گرنه علم به آن شیء لئسه است.^۴

بنابراین، از منظر صدرالمآلهین علم عبارت است از وجود، با اوصاف و ویژگی‌هایی که برای وجود علم بر می‌شمرد و این نکته‌ای بسیار مهم در تبیین علم غیب امام علیه السلام و چگونگی اطلاع نفس انسانی از عالم غیب است. پس به ناچار درباره «وجود علم» بیشتر سخن خواهیم گفت.

ب) وجود علم

وجود علم به حکم وجدان بدیهی و ضروری است.^۵ به دیگر سخن، قضیه «من علم دارم» یا «علم نزد من وجود و تحقق دارد»، از قضایای وجدانی است و از جمله بدیهیات به شمار می‌رود. از این‌رو، بحث درباره چگونگی وجود علم و ارتباط میان «وجود» و «علم» است.

پیوند «علم» و «وجود» در دو مرحله به طور عمیق بررسی می‌شود: یکی آن که حقیقت علم از سنخ ماهیت بیرون و از سنخ وجود است و دیگر آن که حقیقت وجود عین علم و مصون از جهل است. بنابر مساوقت وجود با علم، هر وجودی عین علم است و هر موجودی به اندازه درجه وجودی خود، علم و آگاهی دارد؛ زیرا حقیقت وجود امری بسیط است و بسیط در تنزل خود با همه کمالات تنزل می‌یابد؛ چون اگر کمالی از او نازل نشود، خلل در بساطت او وارد می‌شود و این مفاد قاعده مشهور فلسفی «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء و لیس بخارج منها»^۶ است.

بنابراین، می‌توان گفت سراسر عالم وجود را علم فرا گرفته و اگر موجودی علم داشته باشد، یک حقیقت و واقعیت وجودی دارد. پس شدت و ضعف علم در هر موجودی، به سعه وجودی آن موجود وابسته است؛ چون وجود همواره با کمالات خود همراه است و سعه، ضیق و قبض و بسط کمالات یک موجود از توابع گستردگی یا تنگنایی وجود آن به شمار می‌رود. هر وجودی که به وجود مطلق و بسیط و کانون هستی نزدیکی بیشتری دارد، به همان میزان از کمالات بیشتر و فزون‌تری بهره‌مند است که طبعاً علم بیشتری خواهد داشت.^۷

بدین ترتیب، وجودی که بر موجودات دیگر احاطه طولی و علی و معلولی دارد و در مجاری ایصال فیض واقع است، از کمالات بیشتری بهره می‌برد. صاحبان ولایت کلیه الهیه و دارندگان شأن امامت، از این جمله‌اند.

ج) معنای غیب

بررسی فرهنگ لغت‌ها و معجم‌های گوناگون نشان می‌دهد که واژه «غیب» به معنای چیز ناپیدا و نهانی است^۸ که گاه در برابر «شهادت» به کار می‌رود. بنابراین، غیب به هر چیز پنهان، گفته می‌شود و شهادت آن چیزی است که از انسان پنهان

نخواهد بود و در حیظه حواس ظاهری او قرار می‌گیرد و گاه در برابر واژه «حضور» کاربرد دارد.^{۱۰}

لغت‌شناسان بر این نکته پای می‌فشارند که نهان بودن از دیدگان، به معنای پنهان بودن از دل و جان نیست.^{۱۱} بنابراین، ایمان به غیب، پذیرفتن اموری نادیدنی است که وجود آنها با دلیلی هم‌چون عقل و فطرت اثبات می‌گردد.^{۱۲}

با این همه، برخی اقسام غیب هم‌چون ذات و حقیقت خداوند، نه تنها نادیدنی، بلکه اساساً برای انسان عادی دست‌نیافتنی‌اند و در این‌جاست که سخن از علم غیب آدمیان، گاه با انکار و تردید روبه‌رو می‌شود.

د) معنای ادراک

واژه ادراک از ریشه «درک» به معنای وصول و احاطه است؛ خواه محیط امر مادی یا معنوی باشد؛^{۱۳} ولی در اصطلاح فلسفی، ابن‌سینا ادراک را از نظر شرح اسم چنین تعریف می‌کند: «تمثل حقیقت شیء نزد مدرک و مشاهده آن حقیقت به وسیله عقل»^{۱۴} و از دیدگاه صدرالمتألهین ادراک عبارت است از: «لقاء و وصول و قوه عاقله هرگاه به ماهیت معقول واصل شود، معقولات برای او حاصل گردند. این امر ادراک قوه عاقله خواهد بود. در این صورت، معنای فلسفی ادراک متناسب با معنای لغوی آن خواهد بود.»^{۱۵}

ه) اقسام قوای مدرکه انسان

فلاسفه، قوای مدرکه انسانی را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: ظاهره و باطنه. قسم اول شامل حواس پنج‌گانه ظاهری و قسم دوم شامل قوای نفس حیوانی (که خود به پنج قسم حس مشترک، خیال، واهمه، متصرفه و ذاکره تقسیم می‌شود) و قوای نفس انسانی است. این بخش نیز شامل دو قسم قوه عامله و قوه عالمه است. از میان تمام این گونه‌ها تنها درباره قوه عالمه بحث می‌کنیم.^{۱۶}

قوه عالمه (قوه نظریه)، قوه‌ای است که عهده‌دار ارتباط میان نفس و عالم علوی است تا این‌که نفس از آن عالم منفعل شود و علوم و حقایق را از آن دریافت کند. بنابراین، نفس برای کامل ساختن گوهر خویش به این قوه نیاز دارد. این قوه دارای مراتبی است که از مرتبه هیولا آغاز می‌شود تا به مرتبه کمال تجرد و عقل بالمستفاد و حصول ملکه اتصال به عقل فعال می‌رسد. این مراتب همان سیر معرفتی نفس هستند:

۱. عقل هیولانی: مرتبه‌ای که هنوز هیچ نقشی در نفس شکل نگرفته است، ولی استعداد پذیرش هر معقولی وجود دارد.

۲. عقل بالملکه: مرتبه‌ای که نفس ناطقه از مرحله استعداد محض گذشته و با ادراک معقولات نخستین آماده است تا معقولات نظری را از راه فکر یا حدس به دست آورد. نفس در این مرحله قدرت اکتساب و ملکه انتقال به عقل بالفعل دارد.

۳. عقل بالفعل: مرتبه‌ای که نفس به کمک معقولات نخستین، نظریات را نیز تعقل

شدت و ضعف علم در هر موجودی، به سعه وجودی آن موجود وابسته است؛ چون وجود همواره با کمالات خود همراه است و سعه، ضیق و قبض و بسط کمالات یک موجود از توابع گستردگی یا تنگنایی وجود آن به شمار می‌رود. هر وجودی که به وجود مطلق و بسیط و کانون هستی نزدیکی بیشتری دارد، به همان میزان از کمالات بیشتر و فزون‌تری بهره‌مند است که طبعا علم بیشتری خواهد داشت.

بدین ترتیب، وجودی که بر موجودات دیگر احاطه طولی و علی و معلولی دارد، و در مجاری اتصال فیض واقع است، از کمالات بیشتری بهره می‌برد. صاحبان ولایت کلیه الهیه و دارندگان شأن امامت، از این جمله‌اند.

نموده آنها در نفس موجودند و نیازی به اکتساب جدید آنها نیست، ولی قابل مشاهده نیستند.

۴. عقل بالمستفاد: ^{۱۷}مرتبه‌ای که نفس به مشاهده معقولات ثانیه می‌پردازد و می‌داند آنها را بالفعل ادراک کرده است. عقل نظری در این مرتبه «عقل مطلق» است، چنان که در مرتبه نخست «قوه مطلق» بود. ^{۱۸}

بررسی امکان اطلاع بر غیب و وقوع آن

مسئله آگاهی از غیب، از جمله مسائلی است که فلاسفه در آثار خویش بسیار به آن پرداخته‌اند. این مسئله ابتدا به صورت امکان اطلاع بر غیب مطرح و دلایل فلسفی آن بیان شده است. سپس وقوع آن در نفس انسانی به اثبات رسیده و در نهایت پیامبران و برگزیدگان الهی مصداق اتم و اکمل عالمان غیب معرفی شده‌اند.

باید گفت آن چه در بیان امکان اطلاع بر غیب و وقوع آن از منظر حکمت مشاء و حکمت متعالیه مهم جلوه می‌کند، توجه به این نکات اساسی است:

۱. ارتباط عالم ماده با ماوراء و وجود رابطه علی و معلولی میان آنها. به گونه‌ای که عالم عقول، برای عالم ماده علت است و چون علم به علت مستلزم علم به معلول است، اگر نفسی از مکونات عالم عقول باخبر شود از حوادث عالم ماده نیز باخبر خواهد بود.

۲. توجه به ویژگی نفس ناطقه انسانی که می‌تواند تمام اشیاء را درک کند، به شرط آن که استعداد لازم را در خود فراهم آورد. خداوند نیز این قابلیت را در نهاد و سرشت هر انسانی قرار داده است.

۳. وجود موانعی که میان نفس و عالم عقول سایه افکنده و انسان را از ارتباط با آن عالم باز می‌دارد. توجه به این که آن موانع از جهت قابل (نفس) است نه فاعل (مبادی عالیه)؛ زیرا از سوی آنها هیچ بخلی در افاضه خیرات وجود ندارد. پس، با از میان رفتن مانع، حجب برطرف می‌شود و نفس توانایی اتصال با آن و اطلاع از غیب را به دست می‌آورد.

این نکات سه‌گانه وجه اشتراک دو حکمت در تبیین امکان اطلاع بر غیب است، ولی تفاوت آنها در تشریح چگونگی اطلاع

نفس انسانی از غیب است که آن را باید ناشی از اختلاف در اصول و مبانی آنها دانست.

الف) بررسی امکان اطلاع بر غیب از نگاه حکمت مشاء
رئیس‌المشائین، ابن‌سینا در آثار خویش بارها به بررسی مسئله امکان و وقوع علم غیب پرداخته و آن را توجیه کرده است. از منظر او، اطلاع بر غیب، یعنی اتصال نفس انسانی با مبادی عالیه (عقول و نفوس سماوی)؛ چون صور همه موجودات این جهان در مبادی عالیه منقوش است. حال اگر نفس در حالت خواب با آن عالم متصل شود، یا در حال بیداری نفسش را چنان تقویت کند که موانع را کنار بزند و بتواند با عالم علوی مرتبط شود، آن نقوش در عاقله شخص ترسیم می‌شود و او از غیب باخبر می‌شود. ^{۱۹}

شیخ‌الرئیس برای اثبات این ادعا، دو راه ارائه می‌کند تا به مطلوب دست یابد: تجربه و برهان. ^{۲۰}

۱. راه تجربه: تجربه از دو راه ثابت می‌شود: یکم. تسامع (شنیدن از دیگران): به اعتبار آگاهی از غیبی که برای دیگران اتفاق افتاده است.

دوم. تعارف (شناخت خود فرد): به اعتبار حصول آگاهی از غیب برای خود شخص.

ابن‌سینا بر این باور است هر انسانی می‌تواند اطلاع بر غیب را تجربه کند؛ آن هم تجربه‌ای که به تصدیق این امر می‌انجامد و خالی از شبهه است، مگر این که شخصی فاسدالمزاج باشد، یا در قوه متخیله یا ذاکره‌اش خلل و نقصی وارد آید. در این صورت، شخص نمی‌تواند از غیب باخبر شود. از این رو، این امر را تجربه نخواهد کرد؛ ولی افرادی که هیچ‌یک از این موانع را ندارند، از غیب باخبر خواهند شد.

۲. طریق برهان: برهانی که شیخ‌الرئیس برای بیان مطلوب خویش اقامه می‌کند، از دو مقدمه تشکیل شده است: ^{۲۱}
مقدمه اول: صور جزئیات عالم، پیش از وقوع در مبادی عالیه منقوشند.

مقدمه دوم: نفس انسانی می‌تواند با مبادی عالیه ارتباط برقرار کند و آن چه را در آن جا منقوش است، در خود ترسیم کند. مقدمه نخست بر اساس ارتباط عالم ماده با ماوراء آن و

وجود رابطه علی و معلولی میان آنها استوار است، این گونه که عالم عقول و در مرتبه بعد نفوس فلکیه برای عالم ماده علت است. ابن سینا این مطلب را ضمن بحث‌های قضا و قدر و عنایت که آنها را از مرتبه‌های علم خداوند می‌شمرد، مطرح کرده است. او به حکم عنایت^{۲۳} و قضای الهی معتقد است^{۲۳} صورت‌های عقلی تمام موجودها چه مجرد و چه مادی، در علم عنایی و قضایی واجب‌الوجود موجودند، با این تفاوت که علم عنایی به نظام احسن موجودها تعلق می‌گیرد و علم قضایی به جمله موجودها متعلق است.^{۲۴}

خواجه نیز در تفسیری از قضای الهی درباره این نکته می‌گوید:

بدان که قضا عبارت است از وجود همه موجودها در عالم عقلی به نحو اجتماع و اجمال و بر سبیل ابداع.^{۲۵}

این همان قول مشهور است.^{۲۶} بنابراین، قول قضا همان صورت‌های علمی موجودهای امکانی است که در نزد مفارق‌های عقلی موجود است و به نظام آنها علم دارند.^{۲۷} این صورت در مرتبه پس از عقول، در نفوس فلکیه موجودند و آنها نیز به این صورت عالمند.

نفوس فلکیه مبدأ و منشأ حرکات ارادیه افلاک هستند. از حرکت افلاک، حوادث روزانه عالم ماده پدید می‌آید. بنابراین، آنچه در جهان ماده اتفاق می‌افتد، معلول حرکات افلاک و از لوازم آن است. پس حرکات افلاک و در مرتبه بالاتر نفوس فلکیه، علت حوادث روزانه عالم ماده است.

از سوی دیگر، چون علم به علت و ملزوم، از علم به معلول و لازم جدا نیست، می‌توان چنین نتیجه گرفت که نفوس فلکیه که علتند، به حرکات نفسانی خود عالمند. بنابراین، به خود نیز که تمام جزئیات عالم ماده هستند، پیش از وقوع عالمند و صور آنها به شکل جزئی در نفوس فلکیه مرتسم است.^{۲۸}

بدین ترتیب، صور تمام حوادث عالم ماده، پیش از وقوع در عالم عقلی بر وجه کلی و در نفوس فلکیه بر نحو جزئی منقوش است.

بنابر مقدمه دوم، نفس انسانی می‌تواند با مبادی عالیّه متصل باشد و آنچه را در آنجا منقوش است در خود ترسیم کند و این گونه از غیب باخبر شود. ولی برای به دست آوردن چنین مقامی در نفوس انسانی، دو شرط لازم است:

یکم. شرط وجودی (حصول استعداد لازم)؛

دوم. شرط عدمی که زوال مانع است.

دلیل دست یافتن به این شرایط به سبب این است که نفس را قابل صور غیبی می‌دانیم و قابلیت قابل هم با حصول دو شرط یاد شده به پایان می‌رسد. نفس انسانی نیز از این قاعده برکنار نیست. پس لازم است دو شرط گفته شده باشد تا قابلیتش تمام و آماده دریافت صور غیبی از مبادی عالی شود. آن‌گاه چون فاعلیت فاعل تمام است، مبادی

نفس انسانی می‌تواند با مبادی عالیّه متصل و آنچه در آنجا منقوش است را در خود ترسیم کند و این گونه از غیب باخبر شود. ولی برای به دست آوردن چنین مقامی در نفوس انسانی، دو شرط لازم است: یکم. شرط وجودی (حصول استعداد لازم)؛ دوم. شرط عدمی که زوال مانع است.

عالی صوری را بر نفس واجد شرایط به میزان قابلیتش، افاضه می کنند و شخص از غیب باخبر می شود.^{۳۹}

شیخ الرئیس در تبیین چگونگی اطلاع نفس انسانی از عالم غیب به دو نکته اشاره کرده و رأی و نظر خود را در این زمینه، بر آنها استوار ساخته است. این دو نکته در واقع، وجه تمایز میان عقیده شیخ با عقیده صدرالمألهین است:

۱. «اتصال» نفس به عقل فعال: شیخ الرئیس می پذیرد که نفس ناطقه آدمی، هنگامی به تعقل دست می یابد که به عقل فعال متصل شود و حقایق را از آن دریافت کند، ولی قول به اتحاد را در این باره انکار می کند. باید گفت مشائیان نه تنها هر ادراک عقلی را منوط به اتصال نفس با عقل فعال می شمارند، بلکه معتقدند که وحی نیز از همین مقوله است. پیامبران هم تا به مقام اتصال به عقل فعال نرسند، نمی توانند حقایق و حیانی را دریافت کنند. بنابراین، ادراک عقلانی و وحیانی حکیم و نبی با هم تفاوتی ندارد، مگر این که گفته شود، حکیم از راه تقویت قوه تفکر، استدلال، تجرید و تعمیم، به مرتبه اتصال می رسد و نبی از راهی دیگر که حقیقت آن بر ما مکتشف نیست، با وجود این، اتصال حکیم محدود و اتصال نبی گسترده تر و برتر است.^{۴۰}

شیخ الرئیس بسر حقایق اتصال نفس با عقل فعال پای می فشرده و می گوید:

و اینان (پیروان فروریوس) گاهی می گویند: نفس ناطقه هر گاه چیزی را تعقل کند، تعقل آن چیز، تنها به وسیله اتصال آن به عقل فعال است. این سخن، حق است.^{۴۱}

بوعلی سینا هم چون پیروان فروریوس^{۴۲} پذیرفته است که بدون اتصال نفس به عقل فعال، هیچ گونه تعقلی ممکن نیست و هیچ صورتی از صورت های عقلی شکار نفس ناطقه آدمی نمی شود. پیامبران هم بدون این اتصال، به حقایق و حیانی که آنها هم جدای از عقلانیت نیستند، دسترسی پیدا نمی کنند. البته عقلانیت وحی نبوی درجه ای است که هیچ عقلی به آن نمی رسد.

بوعلی سینا برخلاف پیروان فروریوس که اتصال و اتحاد را یکی می انگارند، آنها را یکی نمی شمارد. آنها بر این باورند که

نفس پس از اتصال با عقل فعال با عقل مستفاد متحد می شود. عقل فعال نیز بر اثر اتصال به نفس، با عقل مستفاد، متحد می شود و چون عقل مستفاد هم با نفس اتحاد دارد و هم با عقل فعال، باید نفس و عقل فعال نیز با هم متحد باشند. از نظر شیخ الرئیس، مسئله اتحاد نفس با عقل فعال وهمی بیش نیست که می توان آن را با استدلالی تنبیهی و نه برهانی حل کرد.^{۴۳}

۲. «ارتسام» صورت های عقلی در نفس: در حکمت مشاء، شیخ الرئیس، رئیس المشائین، بی نیازی نفس از ماده در ادراک های عقلی را به اثبات می رساند، ولی درباره رابطه نفس با مدرکات خویش، به «ارتسام» قائل است. او در این باره چنین می گوید:

هر چیزی که می خواهد عاقل باشد، آن عاقل، ذات موجودی است که نمادهای عقلی^{۴۴} در آن استقرار می یابد، همان گونه که چیزی در چیزی دیگر، استقرار می یابد.^{۴۵}

شیخ الرئیس تنها راه رابطه نفس با مدرکاتش را، ترسیم صورت های عقلی در ذهن عاقل می داند. در این صورت، نفس و مدرکاتش هم به لحاظ مفهوم و هم به لحاظ مصداق مغایر یکدیگرند و هیچ اتحادی با هم ندارند.^{۴۶} این نظریه دقیقاً در برابر دیدگاه صدرالمألهین در این زمینه است؛ زیرا هر ماهیت در مکتب مشاء که اساسش هویت و استقلال ماهیات است، جز خودش هیچ چیز دیگری نمی تواند باشد. بنابراین، تصور سلسله ای مترتب و متصل از موجودات جهان که سیری صعودی را از نظر این مکتب فکری فراهم سازد، غیرممکن است. حتی انسان که در این مکتب، کامل ترین نوع مرکبات و موالید است، نمی تواند این نقش را به عهده گیرد. برای این که از دیدگاه آنان، نفوس ناطقه انسانی نیز همانند پدیده های دیگر، هر یک موجودی مستقل و محدود است که هرگز تبدیل و تحول ذاتی به موجود دیگر نمی پذیرد.

بنابر این دیدگاه، نفس ناطقه از بدو تکون خویش تا آخرین مرحله کمالش، از لحاظ ذات و ماهیت ثابت است و تنها در عوارض و کمالات ثانوی خود تغییر خواهد کرد. علم نیز همانند دیگر حالات و صفات، دگرگون می شود.^{۴۷}

برابری نفوس کودکان و ابلهان با نفوس پیامبران و اولیا از نظر حقیقت و ماهیت و تفاوت آنها در اوصاف و عوارض و نه در جوهر انسانیت، از نظرگاه صدرالمতألهین سخیف و نامعقول است. او با در نظر گرفتن حرکت در جوهر، قائل به اختلاف وجودی نفوس انسانی است که با حرکت از هیولای عقلی تا رسیدن به عقل مستفاد و مافوق آن، نفوس دگرگون می‌شوند.^{۳۸} در قسمت بعد در این باره سخن خواهیم گفت.

شاید به دلیل وجود چنین محذورات و نداشتن توجیه منطقی آنها از سوی شیخ‌الرئیس است که خود پس از اقامه برهان برای امکان اطلاع بر غیب و تبیین آن، در انتهای بحث می‌گوید:

بدان که این مطالب را از راه سخن و شهادت و گواهی نمی‌توان مسلم داشت، فقط ظن‌ها و گمان‌هایی است که امکان وقوع دارند و فقط از امور عقلی بدان‌ها می‌رسیم...^{۳۹}

با وجود این، بوعلی وقوع علم غیب را منکر نیست و اموری را موانع علم غیب می‌داند. او معتقد است اطلاع از علوم غیبی منوط به رفع این موانع است:

۱. اشتغال نفس به شواغل حسی: نفس با پرداختن به یک قوه از رسیدگی به دیگر قوا باز می‌ماند. علت این امر، تجاذب و تنازع قوا با یک‌دیگر است. از این رو، هرگاه حواس ظاهر مشغول فعالیت شدند، حواس باطن از فعالیت باز می‌مانند. در این صورت، نفس توان رسیدگی به دیگر قوا، به‌ویژه قوه عاقله را ندارد. پس این قوه از فعل خاص خودش که تعقل است باز می‌ماند.^{۴۰}

۲. انفعال نفس از محاکبات قوه متخیله: قوه متخیله یکی از قوای مدرکه باطنی و فعل خاص او حکایت و صورت‌گری است. بنابراین با ورود صورتی به آن، این قوه پیوسته مشغول حکایت و صورت‌گری می‌شود و گاه آن قدر آن را تکرار می‌کند که نفس را به خود مشغول داشته و در نتیجه نفس از محاکبات قوه متخیله منفعول می‌گردد و از کمال لایق خود و فعل خاصش که تعقل است، باز می‌ماند و فرصت اتصال با عالم ملکوت را از دست می‌دهد.^{۴۱}

شیخ‌الرئیس پس از بیان موانع مذکور به راه زوال آنها نیز اشاره می‌کند. او می‌گوید در این حالات ممکن است یکی از دو مانع یا هر دو برطرف شوند و نفس فرصت اتصال با مبادی عالی بیابد و چیزی از غیب در عاقله او ترسیم شود:

۱. در حالت خواب که حواس ظاهر تعطیل است و از فعالیت باز می‌ایستند و مزاحم نفس نیست.

۲. در حال مرض که متخیله دچار وهن و سستی است. پس از فعل خاص خویش که حکایت و صورت‌گری است، باز می‌ماند و محاکبات آن، نفس را به خود مشغول نمی‌سازد. در این صورت، نفس فرصت اتصال با عالم ملکوت را پیدا و صوری از آن‌جا دریافت می‌کند.

شیخ‌الرئیس تنها راه رابطه نفس با مدرکاتش را، ترسیم صورت‌های عقلی در ذهن عاقل می‌داند. در این صورت، نفس و مدرکاتش هم به لحاظ مفهوم و هم به لحاظ مصداق مغایر یکدیگرند و هیچ اتحادی با هم ندارند.

افزون بر دو حالت یاد شده که ممکن است برای افراد معمولی نیز رخ دهد، حالت سومی هم وجود دارد که شخص می‌تواند با عالم غیب متصل شود؛ وقتی جوهر نفس به قدری قوی است که به جوانب (قوای) مختلفی که به سمت آنها کشیده می‌شود، انعطاف پذیرد و تمام آنها را به اختیار خود درآورد. در این حالت، بعید نیست که شخص در بیداری نیز با عالم قدس متصل و صوری بر نفس او افزوده شود و او مطلع بر غیب گردد.^{۳۳} در اصطلاح چنین نفسی را «تسع الجانیین» گویند؛ نفسی که هم به سوی پروردگار توجه دارد و هم به طور هم‌زمان به سوی طبیعت، بنابراین در عین حال که با عالم ملکوت در ارتباط است، حواس ظاهره و قوه متخیله‌اش نیز مشغول فعالیت است، ولی مانع نفس نبودند و او را از فعل خاصش باز نمی‌دارد؛ زیرا در این نفوس، همه قوا در فرمان و تدبیر عقل است. در این صورت نفس می‌تواند هم‌زمان با فعالیت دیگر قوا با عالم ملکوت مرتبط شود و صوری را از آن‌جا دریافت کند.

شیخ‌الرئیس، پس از اثبات امکان اطلاع بر غیب، بیان خویش را درباره وقوع علم غیب نیز به پایان می‌رساند. به عقیده وی به تجربه و شهادت متوالی ثابت شده که اتصال نفس انسانی با عالم غیب، هنگامی حاصل می‌شود که نفس سرگرم عالم عنصری نباشد، مانند ریاضت یا بیماری که نفس را از اشتغال به بدن و تدبیر آن باز می‌دارد یا در حال خواب که نفس بر حواس ظاهره غلبه می‌کند و چون اندک اطلاع بر غیب برای مرتاضان یا بیمار یا فرد در خواب ثابت شود، چگونه می‌توان این امر را درباره نفس نبی که در غایت پاکی است، انکار کرد؟ در حالی که علم غیب برای نبی بدون مرض و خواب و ریاضت به دست آمده و از شبهه‌های واهمه و القائات شیاطین خالی است، ولی درباره دیگر مردم چنین نیست. آنان حتی گاه تشخیص نمی‌دهند که آن‌چه دیده‌اند از عالم غیب بر آنها القا شده یا از اوهام خود آنها مجسم گردیده است. به عقیده شیخ‌الرئیس، علت این امر آن است که این نقش و صورت غیبی در بیماران بر اثر توهم فاسد و تخیل منحرف آنان شکل می‌گیرد، ولی در پیامبران بر اثر نفوس قدسی و شریف و قوی آنان محقق می‌گردد؛ زیرا پیامبران را صاحب قوه قدسیه (یا عقل قدسی) می‌داند و قائل است که این قوه برترین و شریف‌ترین مراتب

قوای نفس انسانی است که تنها مخصوص پیامبران است و آن بزرگواران شایسته‌ترین افرادی بوده‌اند که از قوه قدسیه بهره‌مند شده‌اند.^{۳۳}

شیخ‌الرئیس به مقام امامت اشاره‌ای نکرده، ولی از آن‌جا که امامت ادامه نبوت در مسیر هدایت است و امام را وارث نبی در همه شئون، جز ویژگی ابلاغ وحی می‌دانیم، می‌توان کلام شیخ را به مقام امامت نیز تعمیم داد. پس امام هم‌چون نبی قوه قدسیه (عقل قدسی) دارد و آنان نیز به غیب عالمند.

ب) بررسی امکان اطلاع بر غیب از منظر حکمت متعالیه مسئله علم غیب از مسائلی است که صدرالمآلهین نیز در آثار خویش بسیار به آن پرداخته است. ملا صدرا برای اثبات علم غیب تبیین کامل‌تر و دقیق‌تری از حکیمان مشائی درمی‌افکند. این امر وام‌دار اصول و مبانی فلسفی ویژه‌ای است که در مکتب فکری صدرالمآلهین وجود دارد. مهم‌ترین آن اصول و مبانی تعیین‌کننده در این زمینه عبارتند از:

۱. اصالت وجود: این مسئله تا پیش از ملا صدرا به صورت یک بحث مستقل مطرح نبود. او نخستین کسی است که این موضوع را در صدر مباحث هستی‌شناسی مطرح کرد و آن را پایه‌ای برای حل دیگر مسائل قرار داد.^{۳۴} از این اصل، فروع دیگری به دست می‌آید که نتیجه «اصالت وجود» به شمار می‌رود. ما فقط به برخی از آنها که به بحث مربوط است، اشاره می‌کنیم:

یکم. کثرت تشکیکی موجودات: به این معنا که همه موجودات از واجب تا ممکن، در اصل حقیقت وجود شریکند و در همین حقیقت نیز اختلاف دارند؛ زیرا این حقیقت مراتب کامل، ناقص، شدید و ضعیف دارد.^{۳۵}

دوم. همه اوصاف و آثار برخاسته از وجود است: بنا بر قول به «اصالت وجود» همه اوصاف مانند: علم، اراده، قدرت و... ناشی از وجود ذاتی آن خواهد بود.^{۳۶} در این صورت، نه تنها صفات و آثار الهی، بلکه اوصاف و آثار همه موجودات از لوازم مرتبه وجودی آنها خواهد بود. از سوی دیگر، اگر بر اصالت وجود، اصل «وحدت وجود» و «تشکیک وجود» را بیفزاییم، به این نتیجه دست خواهیم یافت که در سراسر هستی، نوعی وحدت حاکم

است و چون حقیقت هستی از لحاظ مراتب^{۴۷} یا از لحاظ شئون و تجلیات،^{۴۸} متشکک است، این آثار نیز متشکک خواهد بود، ولی هیچ درجه‌ای از درجه‌های وجود از این خواص و آثار خالی نیست و به همان اندازه که درجه وجود ضعیف می‌شود، این آثار و خواص نیز به ضعف می‌گیرند. بنابراین، هر نوعی از انواع جهان هستی، بر اساس میزان بهره‌مندیش از کمالات وجودی، از آثار و لوازم آن نیز بهره‌مند خواهد بود.^{۴۹} پس بسیاری از فلاسفه و عرفا به پیروی علم از وجود، از نظر کمال و نقص تصریح کرده‌اند. ما نیز به این مطلب در بخش اول اشاره کردیم.

۲. حرکت جوهری نفس انسانی: همان‌گونه که در بخش اول گفته شد، فلاسفه اسلامی سیر نفس را به طور سنتی (و با اقتباس از ارسطوئیان)، با سیر معرفتی نفس در چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد بیان کرده‌اند.^{۵۰} پیش از صدرالمتألهین، محرک این سیر و حرکت نفس را روحی مجرد و عقلی مستقل و محیط بر جهان ماده می‌دانستند و آن را «عقل فعال» می‌نامیدند. صدرالمتألهین با وجود آن که دخالت عقل فعال را در سیر معنوی - تکاملی نفس و عقل انسانی می‌پذیرد؛ ولی محرک طبیعی و مادی این حرکت نفس را در خود ماده و همان جوهر و نهاد ماده می‌داند. بنابر توجیه ملاصدرا، حرکت جوهری نفس از عقل هیولانی با رسیدن به عقل مستفاد پایان نمی‌پذیرد، زیرا عقل مستفاد و مرحله چهارم حیات معنوی نفس، همان اتصال و اتحاد با عقل فعال یا «روح قدسی» است. به عقیده وی، نفس انسانی شأنیست و استعداد ادراک تمام اشیاء نظام هستی را داراست. او فقط باید این استعداد را در خود شکوفا کند. این قابلیت و استعداد را پیامبران الهی و اولیا به انسان نمی‌بخشند، بلکه این استعداد، تکویناً بر اساس اشتداد و حرکت جوهری نفس، از ماده و طبیعت بر می‌خیزد و تا نامتناهی امتداد می‌یابد. تا جایی که انسان می‌تواند علم تمام حقایق را به دست آورد و هیچ چیزی برایش مجهول نماند. مگر مقام ذات لایتناهی غیبیه حضرت حق که احدی را بدان راه نیست.

بدین ترتیب، با پذیرش حرکت جوهری، رشد و تعالی علم انسانی در گرو اشتداد و استکمال وجودی و رشد درونی نفسانی است، نه این که شخصی دارای روحی باشد که به طور ثابت همراه او باقی است و فقط علم او همانند دیگر حالات و صفاتش دگرگون شود، آن‌گونه که برخی فلاسفه، مانند ابن‌سینا قائلند.^{۵۱}

۳. اتحاد عاقل و معقول: این مسئله از جمله مباحث مربوط به چگونگی حصول علم و ادراک اشیاست که به وسیله فیلسوف ربانی، صدرالمتألهین به صورت عقلی - عرفانی بیان شده است. مقصود از اتحاد در این مسئله، اتحاد در وجود است،^{۵۲} به این معنا که «دو امر در طول هم بوده باشند که یکی ناقص در وجود و دیگری صورت کمالیه آن ناقص به حسب وجود است. و موجودی که به واسطه حرکت جوهری و استکمال وجودی در مسیر مراتب استکمالش، وجود ناقص آن در مرتبه‌ای، در وجود کامل آن در مرتبه دیگر مندرج می‌شود، آن چنان اندراجی که در آن مندرک می‌شود و

با پذیرش حرکت جوهری، رشد و تعالی علم انسانی در گرو اشتداد و استکمال وجودی و رشد درونی نفسانی است. نه این که شخصی دارای روحی باشد که به طور ثابت همراه او باقی است و فقط علم او همانند دیگر حالات و صفاتش دگرگون شود. آن‌گونه که برخی فلاسفه، مانند ابن‌سینا قائلند.

در هر مرتبه نقضی از او رفع می‌گردد و کمالی می‌یابد. پس در حقیقت از وجودی به وجود اعلی و ارفع ارتقا می‌یابد که ادراک، تکامل نفس است در اطوار علمیه^{۵۴}. بر این اساس، نفس به حرکت جوهری و اشتداد در وجود، از نقص به سوی کمال در حرکت است و در هر مرحله‌ای از تطورات وجودش در استکمال، مصداق علوم و معارف عدیده می‌گردد تا سرانجام به صورت کمالی خود در وجود برسد. در این صورت نفس آن حقایق عقلی را در عقل فعال مشاهده می‌کند و آن حقایق در وی به گونه اتحاد عاقل به معقول منعکس می‌شوند. البته معقول عقل بسیطی است که در ذات خود عاقل و معقول است و نفس ناطق به واسطه اتحاد با آن مانند وی عاقل و معقول می‌گردد و قادر است علوم و معارف غیبی را ادراک نماید. وقتی انسان به این درجه رسید و این مقام را کسب کرد، ذات و جوهر عاقل عین آن علوم و حقایق شده و حقایق مکشوفاً و محصلاً در او محقق می‌شوند.^{۵۴}

۴. قوس نزولی و صعودی وجود: این مسئله که بیشتر صبغه عرفانی دارد، برخلاف حکمت مشائی^{۵۵} در حکمت صدرایی که آمیخته‌ای از برهان و عرفان است، بسیار به چشم می‌خورد. این مسئله بیان کننده جامعیت وجودی انسان است.^{۵۶} هر موجودی در جهان هستی حدّ معینی دارد، ولی یکی از موجودات جهان، یعنی انسان به تنهایی شامل تمام حدود عالم هستی است. بنابراین، آن را «عالم صغیر» نامیده‌اند و چنان که در جهان همه مراتب هستی تحقق دارد، در حیطه وجود انسان نیز همه مراتب هستی بالقوه امکان تحقق دارد. پس بدیهی است که انسان در هر مرتبه‌ای از مراتب هستی قرار گیرد، اوصاف و آثار او نیز در خور آن مرتبه خواهد بود و این اوصاف و آثار، جنبه عرضی و اکتسابی ندارند، بلکه نتیجه حتمی و اجتناب ناپذیر درجات وجودی انسانند.

بنابراین، انسان پدیده‌ای بسته و محدود نیست و مانند پدیده‌های دیگر، اسیر چرخه تجزیه و ترکیب عناصر نمی‌شود، بلکه با وجود این که انسان را یک موجود مادی می‌دانند، امکان عبور از مرز ماده را دارد و قادر است در مسیر تکاملی خود، به مرتبه برتری از وجود دست یابد. چون به مرتبه جدید و کامل‌تری از وجود دست یافت، طبعاً به خاصیت و آثار جدید

متناسب با این مرتبه نیز می‌رسد. حال هرگاه مرتبه وجود، یک مرتبه و درجه غیرعادی باشد، خاصیت و آثار آن نیز خارق‌العاده و معجزه خواهد بود. از این‌رو، معرفت در حد اعجاز، یعنی وحی و الهام و تأثیر در حد اعجاز یعنی معجزه و کرامت و اراده و رفتار در حد اعجاز که خلق عظیم و عصمت است، به هم می‌پیوندند، ولی این پیوند و ارتباط کلامی و اعتباری نیست، بلکه فلسفی و حقیقی است؛ پیوندی بر اساس «هست‌ها» نه «بایدها» و این است مبنای فلسفی ارتباط و پیوند صفات ائمه علیهم‌السلام با وجود امام.^{۵۷}

آن‌چه بیان شد، برخی از اصول و مبانی‌ای بود که نقش تعیین‌کننده‌ای در بررسی مسئله علم غیب امام علی(ع) در حکمت صدرایی دارد، ولی تبیین این مسئله از دیدگاه این فیلسوف ربانی چنین است: در نظر او اطلاع بر غیب، یعنی اتحاد نفس انسانی با مبادی عالیه؛ زیرا صور علمیه تمام حقایق اشیاء در مبادی عالیه موجود است. حال اگر نفس بر اثر حرکت جوهری و اشتداد وجودی، مراتب استکمال خویش را ببیند و به صورت کمالی خود در وجود برسد، با مبادی عالی می‌تواند متحد شود، اتحادی وجودی و علوم و معارف غیبی را ببیند.

اثبات امکان اطلاع بر غیب از منظر ملاصدرا نیز از دو مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه نخست: به عقیده صدرالمآلهین، تمامی حقایق اشیاء در سه نسخه ثبت است: در عالم عقلی که «قلم الهی» نامیده می‌شود؛ در عالم نفسانی که «لوح محفوظ» و «ام‌الکتاب» خوانده می‌شود؛ در الواح قدریه که محو و اثبات پذیر است و «یدالرحمن» هر سه نسخه را ثبت نموده است.^{۵۸} «قلم الهی» عبارت است از آن جواهر و انوار قاهره‌ای که منزّه از زمان و متجددند و به اعتبار این که آنها مصور به صور معلومات بوده و این صور را در نفوس و اجرام بر وجه تجدد و نقضی منقوش می‌سازند، «قلم» نامیده شده‌اند.^{۵۹} «لوح محفوظ» نیز عبارت است از نفس کلی فلکی؛ زیرا هر آن‌چه در عالم واقع شده یا محقق خواهد شد، در نفوس فلکی ثبت و نوشته شده؛ چون آنها دانای به لوازم حرکاتشان هستند. بنابراین، از عالم عقل فعال، صوری معلوم به گونه‌ای کلی نوشته می‌شود و محل این صور، نفس کلی است که قلب عالم و انسان کبیر (نزد صوفیه) بوده و

از هر گونه تغییر و دگرگونی محفوظ است، ولی «الواح قدریه» همان نفوس فلکی هستند، لیکن به اعتبار هویت نفسانیه‌شان که به علت تعلق به اجرام طبیعی، متجددالوجود و حادثند. در این نفوس منطبع فلکی، صور جزئی حوادث عالم، طبق ماده خارجی منقوش است. این نفوس، همان الواح قدری هستند که محو و اثبات در آن نقش بسته و عالم آنها، عالم خیال کلی و مثال به شمار می‌رود.^{۶۰}

بدین ترتیب، صدرالمتألهین مقدمه نخست را بر اساس مراتب علم الهی و تبیین قلم و الواح در عالم هستی، بیان می‌دارد.

مقدمه دوم: صدرالمتألهین می‌گوید نفس انسانی می‌تواند با مبادی عالیه مرتبط باشد و از علوم موجود در آن جا باخبر شود، ولی برای رسیدن به این مرتبه دو شرط لازم است: شرط وجودی، یعنی حصول استعداد و شرط عدمی که زوال مانع است.

به عقیده ملاصدرا، نفس انسانی به حسب ذات و فطرت خویش پذیرای ادراک حقایق اشیاست و اگرچه در ابتدا قوه‌ای عقلانی است، ولی نیروی حصول معقولات و اکتساب تمام آنها و مراتبشان را داراست.^{۶۱} بنابراین، نفس، مستعد قبول علوم از جواهر عقلی و نفوس سماوی است و از سوی آنها بخل و حجابی نیست. حجاب و مانع از جهت قابل است و هرگاه حجاب مرتفع شود، علوم غیبی بر نفس مستعد افزوده می‌گردد. صدرالمتألهین برای عدم دست‌رسی نفس به معارف غیبی، علاوه بر موانع مذکور در حکمت مشاء، موانع دیگری را بیان می‌کند و آنها را «سبب خلو بعضی نفوس از معقولات»^{۶۲} می‌نامد. آن موانع عبارتند از:

۱- نقصان جوهر ذات نفس پیش از قوت گرفتن، مانند نفس کودک و در چنین نفسی صور معقولات تجلی نمی‌کند؛

۲- خبث جوهر و ظلمت ذات، به علت کدورت شهوات و تراکم معاصی بر وجه نفس که مانع صفای قلب و جلای آن و ظهور حق در آن است؛

۳- عدول نفس از حقیقت مطلوب، مانند نفوس صالحان و مطیعان که طالب حق نیستند. پس حق صریح در آنها ظاهر نمی‌گردد؛

۴- حجاب تقلید از آبا و پیشینیان و قبول به حسن ظن که همین امر میان او و حقیقت حق پرده است؛

۵- جهل به راهی که اطلاع بر مطلوب از آن حاصل می‌شود.

راه‌های ارتفاع و زوال موانع مذکور گوناگونند و اسبابی چند در کلام صدرالمتألهین بیان شده که برخی از آنها چنین است:

۱- صفای نفس به حسب اصل فطرتش؛

۲- انزجار از این عالم به اعتبار امسوری که عیش دنیا را برایش منقض گرداند و او از آنها گریخته و به عالم دیگر یعنی عالم خودش توجه می‌کند و حجاب میان او و عالم خودش برطرف می‌شود؛

۳- ریاضات علمیه و عملیه که موجب مکاشفات صوری و معنوی می‌شود؛

انسان پدیده‌ای بسته و محدود نیست و مانند پدیده‌های دیگر، اسیر چرخه تجزیه و ترکیب عناصر نمی‌شود، بلکه با وجود این‌که انسان را یک موجود مادی می‌دانند، امکان عبور از مرز ماده را دارد و قادر است در مسیر تکاملی خود، به مرتبه برتری از وجود دست یابد. چون به مرتبه جدید و کامل‌تری از وجود دست یافت، طبعاً به خاصیت و آثار جدید متناسب با این مرتبه نیز می‌رسد.

۴- موت ارادی که برای اولیاست و موت طبیعی که کشف حجاب برای همه را سبب می‌شود، خواه سعدا و خواه اشقیاء؛

۵- خواب که با مرگ برادری دارد. در هر دو، نفس حواس را ترک می‌کند. پس اندکی از حجاب مرتفع می‌گردد.^{۶۳}

باید گفت تبیین فلسفی صدرالمتهلین درباره امکان اطلاع بر غیب از نظر صوری با بیان شیخ‌الرئیس شباهت دارد، ولی از لحاظ محتوا و مبانی به کار رفته در برهان، متفاوت است، به ویژه درباره چگونگی اطلاع نفس انسانی از عالم غیب. صدرالمتهلین نیز این مسئله را بر دو امر استوار می‌کند که با آن چه در حکمت مشاء بیان شد، کاملاً متفاوت است:

الف) اتحاد نفس با مدرکاتش؛

ب) اتحاد نفس با عقل فعال.

همان گونه که در بخش اول گفتیم، علم از منظر صدرالمتهلین وجود مجرد از ماده است، به حضور صورت شیء نزد مدرک،^{۶۴} یعنی صورت علمی که همان صورت معلوم بالذات است، بالفعل نزد نفس حاضر می‌شود و خود شأنی از شئون نفس و طوری از اطوار وجودی او شده است. پس صورت معلومه از قوه به فعلیت رسیده و از نقص به مرحله کمال ارتقا یافته است. علت آن است که علم نفس به امور محسوس که مادون اوست به خلاقیت اوست؛ زیرا نفس ذاتاً و صفه و فعلاً مشابه باری تعالی است و بر ایجاد صور اشیاء مجرد و مادی تواناست. هم‌چنین نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت است. ملکوتیان نیز، بر ابداع صور عقلیه قائم به ذات و تکوین صور کونیه قائم به مواد، قادرند. پس علم نفس به محسوسات چه ظاهری و چه باطنی، به خلاقیت و انشاء اوست، به اذن الله تعالی. صورت علمی جزئی از محسوسات و متخیلات، قائم به نفسند، چون قیام فعل به فاعل و لذا دارای وجود نفسی نیستند، بلکه وجود نفسی آنها عین وجود رابطی‌شان است. پس وجود این صور علمی قائم به نفس، عین وجود نفس است و آنها اشراقات وجودی و اشعه نوری نفسند و نفس نسبت به آنها مظهر (به صیغه اسم فاعل) است که آن سلسله علوم، از وی صادر می‌شوند و نزد وی حاضرند. پس نفس (عاقل) با صور علمی (معقولاتش) متحد است.^{۶۵}

نفس نسبت به حقایق مجردة عقلیه، مظهر (به صیغه اسم

مکانی) است که آنها را در «عقل بسیط» می‌بیند و آن حقایق در وی منعکس می‌شوند، بلکه در این صورت هم اتحاد عاقل به معقول است، ولی معقول عقل بسیط است که کل معقولات بوده و از آن به «عقل اول» و «عقل فعال» نیز تعبیر می‌کنند و این عقل بسیط در ذات خود عاقل و معقول است و نفس ناطق با وی متحد می‌شود و مانند وی عاقل و معقول می‌گردد.^{۶۶} نتیجه این که در هر دو صورت، چه نفس مظهر باشد و چه مظهر، اتحاد عاقل به معقول است و همان گونه که پیش‌تر بیان شد، در این اتحاد، نفس که به حرکت جوهری و اشتداد در وجودش، از نقص به سوی کمال در حرکت است و در هر مرحله‌ای از تطورات وجودش در استکمال، مصداق علوم و معارف متعددی می‌گردد تا سرانجام به صورت کمالی خود در وجود برسد. به تعبیر فلاسفه، نهایت سیر انسان در جهت کمال علمی و عملی این است که جهانی عقلی گردد که در آن، همه موجودات عقلی و معانی موجودند.^{۶۷} در این صورت، نفس آن حقایق عقلی را در عقل فعال می‌بیند و آن حقایق در وی منعکس می‌شوند، به گونه اتحاد عاقل به معقول. البته معقول، عقل بسیطی است که در ذات خود عاقل و معقول است و نفس ناطق به واسطه اتحاد با او مانند وی عاقل و معقول می‌گردد و قادر است علوم و معارف غیبی را ادراک کند. وقتی انسان به این درجه رسید و این مقام را به دست آورد، ذات و جوهر عاقل، عین آن علوم و حقایق می‌شود. در کتاب‌های اهل عرفان، چنین کسی را صاحب مقام قلب می‌دانند که حقایق مکشوفاً و محصلاً در او محقق است.

صدرالمتهلین بارها تأکید می‌کند که رسیدن به چنین مقامی تنها شأن نبوت و امامت است و آن بزرگواران، شایسته‌ترین افرادی بودند که از چنین منزلتی بهره می‌بردند. وی برای اثبات ادعای خود، به بررسی «قوه قدسیه» یا «نفس قدسیه» می‌پردازد و سپس آن را بر نفس پاک نبی و ولی منطبق می‌کند.^{۶۸}

هر انتقالی از اولیات به نظریات یا به واسطه تعلیم معلم بشری است، یا این که چنین نیست. در صورت نخست ناگزیر، باید این امر به چیزی منتهی شود که از این راه نباشد، بلکه شخص از درون و ذات خود، بدان دست یابد و گرنه تعلیم و تعلم تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت و این امر (تسلسل) محال است. شاهد دیگر آن که هر کس در علمی ممارست کند و در آن

بی‌اندیشد، بی‌شک به نفس خود (و بدون تعلیم معلم بشری) اموری را استخراج می‌کند که پیشینیان و بدان دست نیافته‌اند. صدرالمتهلین در بیان دلیل این امر تشبیهی زیبا بر اساس آیه‌ای از قرآن کریم^{۶۸} می‌آورد که به خوبی گویای مطلب مورد نظر اوست. وی می‌گوید: علت امکان استخراج علوم از ذات و درون آدمی، آن است که «باب عالم ملکوت بر هیچ کس بسته نیست، مگر به خاطر وجود مانع و حجابی از سوی نفس و طبع آدمی. حال اگر انسان در جهت رفع حجب و موانع بکوشد، به مقدار کوشش و حرکت باطنش، روغن قلب و آتش‌زنه طبعش لطافت می‌یابد و کبریت نفسش این آمادگی را می‌یابد که شعله‌ای از آتش ملکوت یا نوری از انوار جبروت در او فروزان گردد. اگرچه آتش تعلیم بشری به او نرسد»^{۶۹}. ملاصدرا در ادامه به تبیین بیشتر مطلب می‌پردازد. به هر حال، هدف او این است که اثبات کند، انسان می‌تواند از نفس خویش و بدون تعلیم معلم بشری، اموری را فرا گیرد. وی این امر را «حدس» نامیده و قائل به تفاوت این استعداد قریب در افراد بشر است و می‌گوید: نفوس مردم در درجات حدس و اتصال به عالم ملکوت متفاوتند؛ گروهی رشد فکری ندارند و تعلیم در آنها بی‌اثر است؛ زیرا به درجه استعداد حیات عقلی نرسیده‌اند، پس از دارا شدن گوش باطنی که به واسطه آن کلام معنوی و حدیث الهی را بشنوند، محرومند، ولی در مقابل گروهی قلیل آن قدر قوه حدس، کم‌و کیفاً در آنها شدید و قوی است که بیشتر معلومات، بلکه تمام آنها را در زمان اندکی به واسطه این قوه ادراک می‌کنند، ادراکی شریف و نوری. چنین قوه‌ای، «قوه قدسیه» نامیده شده و نفس صاحب این قوه، «نفس قدسیه» است که به او نبی یا ولی گفته می‌شود.^{۷۱}

بر این اساس و با توجه به همه مبانی گفته شده، صدرالمتهلین در بیان کیفیت اتصال نبی و ولی به عالم غیب و چگونگی اطلاع ایشان از معارف غیبی معتقد است: ذات پاک نبی و ولی به علت شدت نورانیت و قوت و وسعت نفس و صفای باطن، اگر بخواهد از غیب خبر دهد، درون خویش را می‌بیند و خبر از غیب عالم می‌دهد، چون هر آن چه در عالم عقل به وجود عقلی موجود است، در نفس قدسی ایشان نیز به وجود عقلی موجود است، بدون کم و زیاد.^{۷۲}

از منظر فلاسفه مشاء و حکمت متعالیه، هیچ وجهی برای امتناع اطلاع بر غیب وجود ندارد، به گونه‌ای که هر انسان وارسته و رها شده از بند هوای و هوس که طریق بندگی خدا پیشه کند و از تمایلات نفسانی خویش دست کشد، به تناسب ظرفیت وجودی خود، از بهره‌مند می‌گردد، ولی مسئله اساسی در این باره، تبیین چگونگی ارتباط نفس با عالم ملکوت و اطلاع بر غیب است.

حکمت مشاء، در این باره معتقد است که نفس انسانی در صورت قطع شواغل حسی و رفع موانع مادی، می‌تواند به عقل فعال متصل و صور معلومات در عاقله او مرتسم شود. بدین ترتیب، شخص از غیب باخبر می‌گردد. از آن جا که در حکمت مشاء، اصولی هم چون حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول جای گاهی ندارد، چگونگی ارتباط

از منظر فلاسفه مشاء و حکمت متعالیه، هیچ وجهی برای امتناع اطلاع بر غیب وجود ندارد، به نحوی که هر انسان وارسته و رها شده از بند هوای و هوس که طریق بندگی خدا پیشه کند و از تمایلات نفسانی خویش دست کشد، به تناسب ظرفیت وجودی خود، از آن بهره‌مند می‌گردد، ولی مسئله اساسی در این باره، تبیین چگونگی ارتباط نفس با عالم ملکوت و اطلاع بر غیب است.

نفس با مبادی عالی و کیفیت حصول علوم غیبی در نفس انسانی و بلکه حضور آنها، به خوبی بیان نمی‌شود. در حالی که همین امور، در حکمت متعالیه توجیه کامل‌تری یافته است. از منظر صاحبان حکمت متعالیه، نفس انسانی می‌تواند بر اثر اشتداد وجودی و حرکت جوهری نفسانی، رفته رفته مدارج اکمال و ارتقای وجودی خویش را ببیماید و به همین میزان، استعداد لازم برای افاضه علوم و معارف غیبی را به دست آورد. تا آن‌جا که نفس، اتحاد وجودی با عقل فعال برقرار کند و جهانی عقلی گردد که همه موجودات عقلی و معانی، در درون او موجودند. در این صورت، نفس آن حقایق عقلی را در عقل فعال می‌بیند و آن حقایق در وی منعکس می‌شود. وقتی انسان به این درجه رسید، ذات و جوهر عاقل، عین آن علوم و حقایق می‌شود و حقایق مکشوفاً و محصلاً در او محقق است. البته صدرالمتألهین بر این باور است که چنین مقام و منزلتی تنها شأن نبوت و امامت است؛ زیرا تنها ایشان را می‌توان صاحب نفوس قدسی، انسان کامل، خلیفه خداوند و مظهر اسماء و صفات الهی دانست. پس بهره‌مندی آنها از چنین علم و دانشی در این راستا قرار دارد.

بررسی دو مسئله پیرامون دانش غیبی حضرت ولی عصر علیه السلام

پس از بررسی علم غیب امام علیه السلام از منظر حکمت مشاء و حکمت متعالیه و تبیین کارآمدی آراء و نظریه‌های صدرالمتألهین، به این نتیجه دست یافتیم که امام علیه السلام به علت قوت نفس قدسی و صفای باطن، جهانی عقلی است که همه موجودات عقلی و معانی در درون او موجودند. بنابراین، اگر بخواهد از غیب خبر دهد، درون خویش را می‌بیند و از غیب عالم خبر می‌دهد؛ چون به عقیده صدرالمتألهین ذات و جوهر پاک ایشان عین علوم و حقایق شده و حقایق مکشوفاً و محصلاً در آنها محقق است. این بیان و بیانات مشابه آن که در کلام صدرالمتألهین وجود دارد، بیان‌گر آن است که او نه تنها هیچ حد و مرزی را برای دانش غیبی معصومان علیهم السلام بیان نکرده، بلکه نشان می‌دهد علم و معرفت آن بزرگواران تا آن‌جا ادامه می‌یابد که تنها مجهول برای نفس پاک ایشان، مقام

ذات لایتنهای غیبی حضرت حق خواهد بود^{۳۳} و چنین شأن و منزلتی ناشی از عظمت درجه وجودی نبی و ولی در عالم هستی است. صدرالمتألهین از آن به «سعه وجودی» تعبیر می‌کند. وی بر این باور است که پیامبران و اولیای الهی از بالاترین و برترین درجه وجودی در میان مخلوقات الهی بهره‌مندند. پس علم آنها نیز مرتبه‌ای عظیم و برتر از دیگر مخلوقات خواهد بود. چنین ادعایی از لابه‌لای تمام مبانی و اصولی که ملاصدرا برای اثبات علم غیب امام علیه السلام و گستره آن به کار گرفته - و ما در بخش پیشین به توضیح و تبیین آنها پرداختیم - به دست می‌آید؛ اصولی هم‌چون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و اثبات قوه قدسیه. پس از بررسی علم غیب امام علیه السلام و تبیین دامنه و گستره آن، بر اساس مبانی فلسفی، اکنون به بررسی مسئله گستره دانش غیبی حضرت ولی عصر علیه السلام می‌پردازیم:

الف) آگاهی حضرت ولی عصر علیه السلام از احوال بندگان خدا

مسئله آگاهی امام علیه السلام از احوال بندگان، هم بر اساس مبانی عقلی اثبات می‌شود و هم از منابع نقلی به دست می‌آید. مبانی عقلی - فلسفی این امر، در واقع همان دلایل و مبانی اثبات اصل علم غیب امام علیه السلام است که تبیین دامنه و گستره دانش غیبی ایشان را نیز در پی دارد. به ویژه در کلام صدرالمتألهین آشکارا بیان می‌شود. ما نیز در جای خود بدان پرداختیم. بنابراین، با استناد به آن دلایل و مبانی می‌توان مدعی شد که ائمه معصومین علیهم السلام از احوال بندگان به اذن خداوند باخبرند و این یکی از شئون و جنبه‌های دانش غیبی آنها به شمار می‌رود. دلیل نقلی این مسئله، در آیه‌های قرآن کریم و روایت‌ها بسیار به چشم می‌خورد. در این باره حدیثی از حضرت ولی عصر علیه السلام را می‌آوریم و سپس به بررسی آن بر اساس آیه‌های قرآن کریم می‌پردازیم.

ما از اخبار و اوضاع شما کاملاً آگاهیم و چیزی از آن بر ما پوشیده نمی‌ماند. ما از لغزش‌هایی که از بعضی شیعیان سر می‌زند... اطلاع داریم. گویا آنها نمی‌دانند که ما در رعایت حال شما کوتاهی نمی‌کنیم و یاد شما را از خاطر نبرده‌ایم...^{۳۴}

آیاتی که مسئله آگاهی پیامبران و اولیای الهی از اعمال بندگان را بیان می‌کند، فراوان است که بررسی و بیان تمامی آنها مجال بیشتری می‌طلبد، ولی در این جا دو آیه از قرآن کریم را می‌آوریم که به اثبات این مسئله می‌پردازد. آن دو آیه عبارتند از:

یکم. آیه ۷۳ سوره انبیا: «و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما، (مردم را) هدایت می‌کردند...»

دوم. آیه ۸۲ سوره یس: «فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را ازاده کند، تنها به او می‌گوید موجود باش! آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود. پس منزّه است خداوندی که مالکیت و حاکمیت همه چیز در دست اوست...»

در آیه نخست، خداوند امام را با دو ویژگی مهم معرفی می‌کند: امام هادی و هدایت‌گر است و امام توسط امر الهی هدایت می‌کند.

هدایت جامعه بشری، مهم‌ترین و اساسی‌ترین هدف بعثت پیامبران و ارسال رسولان است و این هدایت در دو بعد انجام می‌شود:

بعد اول، هدایت به معنای «ارائه طریق» (نشان دادن راه) است، که سیر ظاهری و بیرونی را دربر می‌گیرد و این همان چیزی است که وظیفه هر پیامبری از پیامبران خداست.

جنبه دوم، هدایت به معنای «ایصال به مطلوب» (رساندن به مقصود) است. این هدایت به وسیله تأثیر و نفوذ معنوی و روحانی و تابش شعاع هدایت در قلب انسان‌های آماده صورت می‌گیرد که این سیر معنوی و درونی است. البته باید سیر ظاهری و بیرونی را که پیامبران بزرگ به پیروان خود داشتند نیز به آن افزود.

مجموعه این دو برنامه، به اهداف مذهب و رسالت‌های الهی تحقق می‌بخشد و انسان‌های آماده را به تکامل مادی و معنوی، ظاهری و باطنی می‌رساند. مقصود از هدایت‌گری امام در آیه یاد شده، هدایت به معنای «ایصال به مطلوب» است، نه فقط هدایت به معنای «ارائه طریق». علامه طباطبایی علت این امر را چنین بیان کرده است:

این هدایت مجعولی که از شئون امامت است، به معنای ارائه طریق نیست؛ زیرا خداوند سبحان، ابراهیم علیه السلام را بعد از داشتن مقام نبوت، به مقام والای امامت رساند. [آن‌گونه که در آیه ۱۲۴ سوره بقره آمده] و نبوت هم از هدایت به معنای ارائه طریق جدا نیست، پس امامت، همان هدایت به معنای ایصال به مطلوب است که نوعی تصرف تکوینی در نفوس بوده که در مسیر کمال از موقفی به موقف دیگر هدایت می‌کند.^{۷۵}

با بررسی کلی در آیه‌های قرآن کریم مشخص می‌شود که قرآن، هرچا نامی از امامت می‌برد، در پی آن به هدایت نیز اشاره می‌کند. به گونه‌ای که گویا می‌خواهد کلمه نام‌برده را تفسیر کند و البته همان‌گونه که بیان شده، مقصود هدایت به معنای «ایصال به

امامت، همان هدایت به معنای ایصال به مطلوب است که نوعی تصرف تکوینی در نفوس بوده که در مسیر کمال از موقفی به موقف دیگر هدایت می‌کند.

مطلوب» است. از سوی دیگر، در همه جای قرآن، این هدایت مقید به «امر الهی» شده و با این قید چنین استنباط می‌شود که امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که با امر خدا صورت می‌گیرد و این، امری تکوینی است نه تشریحی. علامه طباطبایی «امر الهی» را بر اساس آیه‌های دیگر قرآن کریم تفسیر می‌کند و معتقد است، «امر الهی» در حقیقت تجلی اراده خداوندی است که با آن تجلی حقایق وجودی عینیت و ظهور می‌یابند. این ظهور همان ملکوت خداوندی است که در آیه ۸۲ و ۸۳ سوره یس بدان اشاره شده است. براساس این آیه «امر الهی» با کلمه «کن» و «ملکوت» ارتباط دارد و در آیه ۵۰ سوره قمر^{۷۶} از قید زمان و مکان رهایی می‌یابد.^{۷۷}

با این اوصاف امام که با «امر الهی» هدایت می‌کند، در حقیقت شعاع اراده او شامل جنبه ملکوتی اشیاء است و مجرای فیض رسانی به عالم. از این رو، هدایت او «ایصال به مطلوب» است که از باطن، موجودات را به سوی کمال متناسب آنها سوق می‌دهد. با این بیان، مفسر بزرگ *المیزان* چنین نتیجه می‌گیرد: سخن خداوند متعال که می‌فرماید: «به امر ما هدایت می‌کنند»، دلالتی روشن دارد بر این که آنچه امر هدایت متعلق به آن است، عبارت است از دل‌ها و اعمالی که به فرمان دل‌ها از اعضا و جوارح سر می‌زند. بنابراین امام کسی است که باطن دل‌ها و اعمال و حقیقت آنها پیش رویش حاضر است و از او غایب نیست.^{۷۸}

اگر امام از باطن هر کس آگاه است یا دست‌کم می‌تواند آگاه شود، بر اساس دیدگاه آنان که قائلند علم امام وابسته به مشیت و اراده اوست،^{۷۹} چرا در مقابل افراد ناصالح و فاسق ایستادگی نمی‌کند و دیگران را از نیات پلید آنها باخبر نمی‌سازد؟ چرا آن بزرگوار این دانش غیبی را در سینه نگاه می‌داند و همگان را از آن بهره‌مند نمی‌سازد؟

در پاسخ کلی باید گفت امام هرچند از دانش غیبی فراوانی بهره‌مند است، یا بر اساس دیدگاهی دیگر همه چیز را می‌داند،^{۸۰} در به کارگیری آن، خود را پیرو تکالیف الهی و مصلحت‌های واقعی می‌داند. بر این اساس در بیشتر اوقات تنها علوم بشری خود را ملاک عمل قرار می‌دهد. مقتضای حکمت الهی نیز آن

است که مردم برای اعمالی که هنوز انجام نداده‌اند، بازخواست نشوند. هرچند خداوند و اولیای برگزیده‌اش، پیشاپیش از آن چه روی خواهد داد، آگاهند. ولی بیان تفصیلی مطلب شامل چند وجه است که در واقع رابطه علم غیب امام علیه السلام در میدان عمل و تکلیف را بیان می‌کند و ما به مهم‌ترین آنها که با بحث ارتباط مستقیم دارد، اشاره می‌کنیم:

۱. هم‌سویی علم امام علیه السلام با قضا و قدر الهی: از آن جا که علم امام، بر اساس سعه وجودی امام در عالم هستی و مساوقت وجود و علم نزدیک‌ترین علم به علم حق تعالی است و علم حق پایه و اساس قضا و قدر است، علم امام برابر و هم‌سو با قضا و قدر الهی است و اقدامش حرکت در جهت این قضا و قدر است. از این رو، اساساً تکلیفی به متعلق چنین علمی تعلق نمی‌گیرد. علامه طباطبایی درباره این مطلب چنین می‌گوید:

... این گونه علم موهبتی به موجب ادله عقلی و نقلی که آن را اثبات می‌کند، قابل هیچ گونه تخلف نیست و تغییر نمی‌پذیرد... و به اصطلاح علم است به آن چه در لوح محفوظ ثبت شده و آگاهی است از آن چه قضای حتمی الهی به آن تعلق گرفته و لازمه این مطلب آن است که هیچ گونه تکلیفی به متعلق این گونه علم - از آن جهت که متعلق این گونه علم است و حتمی الوقوع می‌باشد، تعلق نمی‌گیرد و هم چنین قصد و طلبی از انسان با او ارتباط پیدا نمی‌کند؛ زیرا تکلیف همواره از راه امکان، به فعل تعلق می‌گیرد و از راه این که فعل و ترک هر دو در اختیار مکلفند، فعل یا ترک خواسته می‌شود و اما از جهت ضروری الوقوع و متعلق قضای حتمی بودن آن، محال است مورد تکلیف قرار گیرد.^{۸۱}

۲. آزمون انسان‌ها در ابتلا به سختی‌ها: جهان صحنه آزمون الهی است و بر اساس حکمت خداوندی، آدمیان را از ورود در این عرصه گریزی نیست. رهبران الهی نیز برای آن نیامده‌اند که با اعمال معجزه‌آمیز پیروان خود را از گرفتاری‌ها برهانند و به رفاه و آسایش دنیوی برسانند. از این رو، امام علیه السلام اگرچه اسم اعظم را می‌داند^{۸۲} و با به کارگیری آن می‌تواند بساط جور را در یک چشم بر هم زدن از میان بردارد، به فرمان الهی از این کار چشم

می‌پوشد و زمینه آزمایش مردمان را فراهم می‌سازد.^{۸۳}

۳. رعایت ظرفیت مخاطبان: رازگشایی از اسرار غیبی، نیازمند بستری مناسب است. برخی اسرار چنان است که مردم تاب پذیرش آنها را ندارند و حتی ممکن است برخی سست‌ایمانان را به گم‌راهی بکشاند و از راه میانه بیرون براند. خودداری ائمه علیهم‌السلام از اظهار دانش غیبی خویش در این راستا قرار دارد. چنان که امیرمؤمنان فرمود: «به خدا اگر بخواهم هریک از شما را خیر دهم که از کجا آمده و به کجا رود و سرانجام کارهای او چه بود، می‌توانم. لیکن می‌ترسم که درباره من به راه غلو روید و مرا بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تفضیل نهد.»^{۸۴}

هم‌چنین کسانی می‌توانند محرم اسرار غیبی شوند که لب از گفتن فرو بندند و جز به فرمان حق نگشایند. از این‌رو، امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «اگر زبان‌های شما را قفل بود، همه کس را از سود و زیانش آگاه می‌ساختم.»^{۸۵}

با توجه به این نکات، شبهه گفته شده درباره آگاهی حضرت ولی عصر علیه‌السلام از احوال و اعمال بندگان، مرتفع شده و وجه ارتباط علم غیب امام علیه‌السلام در میدان عمل و تکلیفشان مشخص می‌شود. امام علیه‌السلام در به کارگیری دانش غیبی خویش پیرو تکالیف الهی و مصلحت‌های واقعی است. بر این اساس، بیشتر تنها علوم بشری خود را ملاک عمل قرار می‌دهد. البته گاه همان مصلحت‌ها و حکمت‌ها اقتضا می‌کند که امام از دانش غیبی خود استفاده کند و آن را مبنای فعل و عمل خود قرار دهد.

ب) آگاهی حضرت ولی عصر علیه‌السلام از زمان ظهور خویش

پیش از ورود به بحث، لازم است به تبیین معنای «ظهور حضرت ولی عصر علیه‌السلام» پردازیم. سه احتمال در این‌که معنای ظهور امام زمان علیه‌السلام وجود دارد:

۱. مقصود از «ظهور»، بروز و انکشاف پس از محجوب بودن و استتار است. این معنا به فهم شیعی اختصاص دارد که معتقد به غیبت برای امام زمان علیه‌السلام است؛
۲. مقصود از «ظهور»، اعلان انقلاب و قیام برای برپایی اسلام ناب در سایه حکومت عدل است. این مفهوم با دیدگاه امامی و دیگران نیز سازگاری دارد؛
۳. مقصود از «ظهور» پیروزی و سیطره بر عالم است. این مفهوم با دیدگاه دیگر ادیان که به ظهور منجی معتقد هستند، سازگاری دارد.

اکنون به بررسی مسئله آگاهی حضرت ولی عصر علیه‌السلام از زمان ظهور خویش می‌پردازیم. دو نظریه در این‌باره مطرح است:

یکم. عده‌ای بر این باورند که آگاهی از زمان ظهور و تعیین وقت آن، از جمله علوم مختص به ذات باری تعالی است که کسی از آن باخبر نیست. پس می‌گویند که حضرت ولی عصر علیه‌السلام از زمان ظهور خویش آگاهی ندارد. در این باره نیز روایت‌های گوناگون از آن حضرت و دیگر ائمه اطهار علیهم‌السلام وارد شده، که به آنها استناد می‌کنند. در این‌جا سه روایت را می‌آوریم:

سخن خداوند متعال که می‌فرماید: «به امر ما هدایت می‌کنند». دلالتی روشن دارد بر این‌که آنچه امر هدایت متعلق به آن است، عبارت است از دل‌ها و اعمالی که به فرمان دل‌ها از اعضا و جوارح سر می‌زند. بنابراین امام کسی است که باطن دل‌ها و اعمال و حقیقت آنها پیش رویش حاضر است و از او غایب نیست.

حضرت ولی عصر علیه السلام در توقیعی که به محمد بن عثمان می نویسند، می فرماید: «اما ظهور فرج آن با خداست و تعیین کنندگان وقت دروغ می گویند.»^{۸۶}

مفضل بن عمر گوید: از مولایم امام صادق علیه السلام پرسیدم: «آیا وقت ظهور حضرت مهدی علیه السلام برای مردم مشخص است؟» حضرت فرمود: «حاشا که خداوند وقتی را مشخص کرده باشد که مردم به آن آگاه باشند.» پرسیدم: «آیا شما برای آن وقتی مشخص نمی کنید؟» حضرت فرمود: «ای مفضل! من برای آن وقتی مشخص نمی کنم و وقتی هم برای آن مشخص نشده است. به درستی کسی که برای حضرت مهدی علیه السلام وقتی را مشخص کند، خود را در علم خداوند شریک دانسته و به ناحق مدعی است که خدا او را از اسرار خود آگاه ساخته است.»^{۸۷}

حضرت امام صادق یا امام باقر علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره زمان ظهور فرمودند: «آگاه باشید برای ما زمانی در مورد ظهور معین نشده است، ولی اگر برای شما از وقوع چیزی سخن گفته بودیم و همان طور واقع شد، بگویید: خدا و رسولش راست گفته اند و اگر خلاف آن چه گفتیم واقع شد، باز هم بگویید: خدا و رسولش راست گفته اند، تا دو برابر پاداش ببرید.»^{۸۸}

از ظاهر روایتها و احادیث مشابه آن،^{۸۹} به دست می آید، که ائمه علیهم السلام از تعیین وقت ظهور پرهیز می کردند. ایشان «وقاتون» (تعیین کنندگان وقت ظهور) را دروغ گو می خواندند و در پاسخ به آگاهی آنها از زمان ظهور، علم به آن را مختص خداوند می دانسته اند.

به نظر می رسد، این نظریه با ظاهر روایت های ائمه علیهم السلام در این باره، سازگارتر است. هم چنین با احادیثی که وقت ظهور را به ساعت قیامت تشبیه کرده، تناسب بیشتری دارد؛ زیرا علم به ساعت قیامت به تصریح قرآن و روایات، از جمله علوم مختص به ذات باری تعالی است که وقت آن را برای هیچ کس آشکار نکرده است. بر این اساس، هم چون علم به ساعت قیامت زمان ظهور را تنها خداوند متعال می داند. این مطلب در حدیث زیر آشکارا بیان شده است:

شخصی از حضرت امام رضا علیه السلام درباره با زمان ظهور قائم علیه السلام پرسید. حضرت در پاسخ فرمودند: پدرم از پدرش و او

از پدرانش نقل نموده که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سؤال شد: قائم از فرزندان شما کی ظهور خواهد کرد؟ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پاسخ داد:

مثله مثل الساعة التي لا يبجلها لوقتها إلا هو نقلت في السماوات والأرض لا يأتيكم إلا بفتة؛^{۹۰}

مثل آن همانند مثل قیامت است که هیچ کس جز خداوند (نمی تواند) وقت آن را آشکار سازد، قیامت حتی در آسمانها و زمین سنگین (و پراهمیت) است و جز به طور ناگهانی به سراغ شما نمی آید.^{۹۱}

دوم. عده ای دیگر بر اساس ادله و شواهدی معتقدند حضرت ولی عصر علیه السلام از زمان ظهور خویش آگاه است و این مسئله از جمله علوم غیبی آن حضرت به شمار می رود. دلایلی که این گروه اقامه می کنند در واقع همان دلایل و مبانی فلسفی است که در بخش دوم این مقاله به آن پرداخته شد. بر اساس آن چه در آن جا بیان شد، امام علیه السلام که صاحب نفس قدسی و مقام ولایت کلیه الهی است، به علت قوت نفس و صفای باطن، جهانی عقلی است که همه موجودات عقلی و معانی در درون او موجودند. بنابراین، اگر بخواهد از غیب خبر دهد، درون خویش را می بیند و خبر از غیب عالم می دهد؛ زیرا آن بزرگوار در مرتبه ای از وجود قرار دارد که ذات و جوهر پاکش عین علوم و حقایق شده و حقایق مکشوفاً و محصلاً در او محقق است. در نتیجه، هر آن چه در عالم عقل به وجود عقلی موجود است، در نفس قدسی ایشان نیز به وجود عقلی موجود است. بر این اساس، همه حوادث و وقایع عالم هستی نزد امام حاضر بود و او از همه آنها باخبر است و چیزی از حقایق جهان بر او پوشیده نمی ماند (جز مقام ذات لایتناهی غیبیه حضرت حق)، یکی از وقایع حتمی و قطعی در عالم هستی، ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام است که با توجه به مبانی گفته شده، حضرت از زمان وقوع آن باخبر است.

این گروه در توجیه روایت هایی که علم به زمان ظهور و تعیین وقت آن را ویژه خداوند می داند، بر این باورند: این گونه روایتها به علت وجود مصالح و حکمت هایی در نزد ائمه علیهم السلام صادر شده که به برخی از آنها در خود روایت اشاره شده است؛ روایت هایی هم چون جلوگیری از تعیین وقت ناهلان و سودجویان و گمراه

شدن مردم بر اساس آن. افزون بر این، روایتهای دیگری وجود دارد که آشکارا ائمه علیهم السلام را از آن چه رخ می‌دهد تا روز قیامت باخبر می‌داند،^{۹۲} پس علم آنها مورد یاد شده را دربر می‌گیرد.

علامه محمدحسین مظفر از جمله افرادی به شمار می‌رود که معتقد است دایره آگاهی امام علیه السلام شامل تمام موضوع‌های خارجی جزئی و وقایع عالم است. حتی اطلاع بر زمان رستاخیز و اجل‌ها، مرگ‌ها و دیگر مواردی که به ظاهر اختصاص به خداوند دارد، در حوزه علم امام جای می‌گیرد؛^{۹۳} زیرا روایات ویژه‌ای با صراحت بیان می‌کند که خداوند ائمه علیهم السلام را بر اموری از این قبیل نیز آگاه کرده^{۹۴} و بعضی از آیه‌های کریمه قرآن نیز بر این مطلب دلالت دارد.^{۹۵} بنابراین، ما با توجه به این آیه‌ها و احادیث از ظاهر آن دسته از آیات و روایات دلالت‌کننده بر اختصاص این علوم به خداوند، دست برمی‌داریم و یا آنها را بر علم ذاتی حمل می‌کنیم، نه بر علم عرضی. بدین معنا که علم ذاتی به این امور، اختصاص به خداوند دارد، ولی علم ائمه علیهم السلام دانشی است عرضی و موهبتی که خداوند به آنها بخشیده است.^{۹۶}

علامه طباطبایی نیز درباره روایاتی که بیان‌گر اطلاع نداشتن ائمه علیهم السلام از برخی امور است، نظری خاص دارد. به عقیده ایشان، امام علیه السلام به حقایق جهان هستی، در هر وضعی، به اذن خدا آگاه است؛ علوم در دایره حس و خارج از آن، مانند موجودات آسمانی و حوادث گذشته و وقایع آینده. سپس برای اثبات چنین علمی دو راه ارائه می‌کند: یکم، راه نقل: روایات متواتره‌ای است که در جوامع حدیث شیعیه مانند کتاب کافی و بصائر و کتب صدوق و کتاب بحارالانوار و غیر آنها ضبط شده است. این روایات که به حدو حصر نمی‌آید، نشان می‌دهد که امام علیه السلام از راه موهبت الهی نه از راه اکتساب، به همه چیز آگاه و است و هر چه را بخواهد به اذن خدا می‌داند.

دوم، از راه عقل، براهینی است که با آنها امام علیه السلام به حسب مقام نورانیت خود، کامل‌ترین انسان عهد خود و مظهر تام اسماء و صفات خدایی و بالفعل به همه چیز عالم و به هر واقعه شخصی آشناست و به حسب وجود عنصری خود به هر سوی توجه کند، حقایق برای وی روشن می‌شود.^{۹۷}

سپس علامه بر اساس این نظر، آن دسته از اخبار و روایاتی را که بیان‌گر عدم آگاهی امام علیه السلام از برخی امور است، این‌گونه تبیین می‌کند که این قبیل احادیث ناظر به علم عادی امام است که به حسب مقام عنصری و جسمانی ایشان حاصل می‌شود. پس ممکن است امام به حسب مقام نورانیت که اولین مخلوق و اول صادر و فعلیت محضه است،^{۹۸} بر چیزی علم ثابت داشته باشد و علم به همان معلوم به حسب مقام عنصری منوط به الهام جدید بوده باشد. از این‌رو، در مواردی که ظاهر روایات بی‌اطلاعی ائمه علیهم السلام از برخی امور را بیان می‌دارد، ممکن است امام علیه السلام را در این موارد، عالم فرض کنیم و به حسب مقام نورانیت قضیه را روشن بگیریم و ممکن است قضیه را مجهول بگیریم و امام

درباره آگاهی حضرت ولی عصر علیه السلام از زمان ظهور خویش دو نظریه مطرح است: یکم) عده‌ای بر این باورند که آگاهی از زمان ظهور، از جمله علوم مختص به خداوند است که احدی از آن با خبر نیست و برای این منظور به احادیث متعددی استناد می‌کنند. دوم) عده‌ای دیگر بر اساس ادله و شواهد عقلی و نقلی معتقدند حضرت ولی عصر علیه السلام از زمان ظهور خویش آگاه است.

برای مصلحتی نخواهد بداند و قضیه به حسب مقام عنصری مجهول باشد.^{۱۰۰}

به هر حال به نظر می‌رسد، این مسئله نیز هم‌چون دیگر حقایق و وقایع عالم هستی، از جمله اموری است که از نظر منزلت و عظمت وجودی امام، منعی برای اطلاع امام علیه السلام از آن وجود ندارد، مگر آن که به جهت امر ثانوی مانعی باشد و این امر جزو علوم مکتون و مخزون الهی به شمار آید که به ناگاهی امام از آن بی‌انجامد. در غیر این صورت، دلیلی برای بی‌اطلاعی امام از آن وجود ندارد. حتی تمام عواملی که برای علت مخفی بودن زمان ظهور در کتاب‌های گوناگون بیان شده، درباره دیگر انسان‌هاست و هیچ‌یک درباره حضرت ولی عصر علیه السلام که خلیفه‌الله و صاحب مقام ولایت کلی الهی است، صدق نمی‌کند؛ علی‌هم‌چون: احیای روحیه امید و انتظار و آمادگی برای ظهور آن حضرت در هر لحظه، جلوگیری از قساوت قلب‌ها و یأس و ناامیدی در صورت اطلاع از بعید بودن زمان ظهور، جلوگیری از فتنه دشمنان و ایجاد زمینه براندازی قیام آن حضرت در صورت معین بودن زمان ظهور.

هیچ‌یک از علل و عوامل یاد شده، با علم حضرت ولی عصر علیه السلام به زمان ظهور خویش منافات ندارد، ولی در هر صورت باید اعتراف کرد که این مسئله نیز هم‌چون فلسفه غیبت آن حضرت، سرّی از اسرار الهی و غیبی از غیب‌های خداوند است که حکمتش پس از ظهور مشخص می‌شود. بنابراین، ما نیز به فرموده حضرت ولی عصر علیه السلام درهای پرسش در این زمینه را می‌بندیم که «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءٍ إِن تُبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمْ»^{۱۰۱} «ای کسانی که ایمان آورده‌اید پرسش نکنید از چیزهایی که اگر برای شما ظاهر گردد، شما را متأثر سازد».



پی نوشتها

- * کارشناسی ارشد فلسفه و پژوهشگر مهدوی
۱. نک: محمد بن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۰، ص ۱۵۲، چاپ اول: انتشارات دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۸ قمری؛ راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ص ۵۸۰، چاپ اول: انتشارات دارالقلم، دمشق ۱۴۱۶ قمری؛ حسن مصطفوی، *التحقیق*، ج ۸، ص ۲۰۶، انتشارات وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، تهران ۱۳۶۸ شمسی.
 ۲. نک: *الاسفار*، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۱، ص ۲۲۲؛ محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، مرحله ۱۱، فصل ۱، ص ۲۹۳، چاپ هفدهم: انتشارات مؤسسة النشر الاسلامی، قم ۱۴۲۴ قمری؛ محمد خوانساری، *منطق صوری*، ج ۱، ص ۳.
 ۳. *نهایة الحکمة*، ص ۲۹۳.
 ۴. *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق ابراهیم مذکور، مقاله ۳، فصل ۸، ص ۱۴۰، بی نا، بی جا، بی تا.
 ۵. *الحکمة المتعالیه فی الاسفار*، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۱۲، ص ۲۷۹، چاپ اول: انتشارات دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
 ۶. *نهایة الحکمة*، ص ۲۹۳.
 ۷. *الاسفار*، ج ۶، موقف سوم، فصل ۱۲، ص ۲۲۵.
 ۸. نک: *الاسفار*، ج ۶، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ محمدحسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ج ۱۳، ص ۱۰۷-۱۰۸، چاپ اول:

- انتشارات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۴۱۷ قمری.
۹. نک: لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۵۱: مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۶۶؛ محمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس، ج ۱، ص ۴۱۶؛ ابن زکریا، مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۴۰۳؛ التحقیق، ج ۷، ص ۲۸۹.
۱۰. در واقع کاربرد «غیب» در معنای مورد اشاره، از قبیل استعمال مصدر به معنای اسم فاعل است. لذا غیب به معنای ناپیدا و نهان از حواس ظاهری یا حواس باطنی و درک و فهم انسانی می‌باشد. (مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۶۶)
۱۱. نک: «الغیب ما غاب عن العیون و إن کان محضاً فی القلوب.» (لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۵۱)
۱۲. نک: محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۸، ص ۵۳؛ چاپ چهارم: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۴ شمسی.
۱۳. التحقیق، ج ۳، ص ۱۹۱؛ مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۸۷.
۱۴. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، نمط ۳، ص ۳۰۸؛ چاپ اول: انتشارات البلاغه، قم ۱۳۸۳ شمسی. (شرح نصیرالدین طوسی)
۱۵. الاسفار، ج ۳، خانمه، ص ۳۹۶.
۱۶. برای آگاهی درباره هر یک از اقسام قوای مدرکه انسان نک: الاشارات و التنبیها، ج ۲، نمط ۳، ص ۳۳۱-۳۵۰؛ الاسفار، ج ۸، باب ۳، فصل ۸، ص ۱۱۶.
۱۷. نفس در این مرحله، علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس آدمی است و «عقل فعال» نامیده می‌شود، کسب می‌کند. به یاری عقل فعال، نفس آدمی مراتب چهارگانه فوق را می‌تواند ببیند و به مرحله کمال دست یابد. البته با وجود آن که صدرالمتألهین دخالت عقل فعال را در سیر معنوی - تکاملی نفس و عقل انسانی می‌پذیرد، محرک طبیعی و مادی این حرکت نفس را در خود ماده و همان جوهر و نهاد ماده می‌داند و قائل است حرکت جوهری نفس از عقل هیولانی با رسیدن به عقل مستفاد پایان نمی‌پذیرد. (نک: الاسفار، ج ۷، سفر ۳، موقف ۸، ص ۱۴۵)
۱۸. نک: الاشارات و التنبیها، ج ۲، نمط ۳، ص ۳۶۷؛ الاسفار، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۹، ص ۲۶۵.
۱۹. الاشارات و التنبیها، ج ۳، نمط ۱۰، ص ۳۹۸-۴۱۲.
۲۰. همان، نمط ۱۰، فصل ۸، ص ۳۹۹.
۲۱. «القیاس الدال علی امکان اطلاع الإنسان علی الغیب حالتی نومه و یقظته مبتنی علی مقدماتین: إحدیهن أن الصور الجزئیات الکاشفة مرتسمة فی المبادی العالیة قبل کونها و الثانیة أن النفس الإنسانیة أن ترتسم بما هو مرتسم فیها.» (همان، فصل ۹، ص ۴۰۰)
۲۲. عنایت، عبارت است از «احاطه علم واجب‌الوجود به همه موجودها و علم او به این که واجب است موجودها چگونه باشند تا بر نیکوترین نظام موجود شوند و علم او به این که صدور این نظام از او و از احاطه‌اش به آن واجب است.» (همان، نمط ۷، فصل ۲۲، ص ۳۱۸)
۲۳. قضای ربانی الهی، همان علم ذاتی خداوند است به تمام موجودها، منتها علم ذاتی خداوند نسبت به موجودها و مخلوقها، عین ذات نیست بلکه زاید بر ذات است. (همان، فصل ۲۱، ص ۳۱۸)
۲۴. نک: تعلیقه قطب‌الدین رازی، ج ۳، ص ۳۱۸.
۲۵. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ج ۲، ص ۷۷؛ انتشارات مکتبه آیة‌الله المرعشی النجفی، قم ۱۴۰۴ قمری.
۲۶. البته صدرالمتألهین از قول مشهور فاصله گرفته و قضا را به معنای علم ذاتی خداوند دانسته است. (نک: الاسفار، ج ۶، موقف ۳، ص ۲۴۸)
۲۷. نک: نهایة الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۱۲، ص ۳۵۷.
۲۸. نک: همان، نمط ۱۰، فصل ۹، ص ۴۰۰.
۲۹. نک: همان، فصل ۱۰، ص ۴۰۱.
۳۰. نک: احمد بهشتی، تجرید، ص ۱۴۱؛ چاپ اول: انتشارات بوستان کتاب، قم ۱۳۸۵ شمسی.
۳۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، نمط ۷، فصل ۹، ص ۲۹۴.
۳۲. فرفوربوس، فیلسوف معروف نوافلاطونی و شاگرد فلوطین بود و ذکاوتی تام در فلسفه داشت و در فهم سخنان ارسطو بر دیگران برتر بود. از نوشته‌های او کتاب ایساغوجی و مدخل بر قیاسات حملیه است که توسط ابوعثمان دمشقی به عربی ترجمه شده است. (نک: محمد معین، فرهنگ فارسی، ج ۶، ص ۱۳۴۲)
- ابن سینا معتقد است پرچم‌دار نظریه اتحاد عاقل و معقول، فرفوربوس بوده است. (نک: الاشارات و التنبیها، ج ۳، نمط ۷، فصل ۱۰، ص ۲۹۵)
۳۳. نک: همان، ج ۳، نمط ۷، فصل ۹، ص ۲۹۴. شیخ‌الرئیس عنوان این فصل را «وهم و تنبیه» گزارد است.
۳۴. مقصود از نمادهای عقلی مدرک‌های بالذاتی است که از مدرک‌های بالعرض به طور یقین حکایت می‌کنند. (تجرید، ص ۱۹۰)
۳۵. الاشارات و التنبیها، ج ۳، نمط ۷، فصل ۱۲، ص ۲۹۸.
۳۶. نک: تجرید، ص ۱۹۱.
۳۷. نک: یحیی یثربی، فلسفه امامت با دوروی کرد فلسفی و عرفانی، ص ۱۷۸؛ چاپ اول: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران ۱۳۸۳ شمسی.
۳۸. نک: الاسفار، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۱۸، ص ۲۵۹.
۳۹. الاشارات و التنبیها، ج ۳، نمط ۱۰، فصل ۲۴، ص ۴۱۳.
۴۰. نک: همان، فصل ۱۰، ص ۴۰۱.
۴۱. نک: همان، فصل ۱۷، ص ۴۰۷.
۴۲. نک: همان، فصل ۱۸، ص ۴۰۸.
۴۳. نک: همان، فصل ۱۹، ص ۴۰۸ و نمط ۳، فصل ۱۲، ص ۳۵۹؛ الاشارات، ج ۱، ص ۳۶۱.
۴۴. نک: الاسفار، ج ۱، مرحله ۱، فصل ۴، ص ۴۹-۶۳ و ج ۶، موقف ۱، فصل ۱، ص ۲۳.
۴۵. نک: همان، ج ۶، موقف ۱، فصل ۷، ص ۹۲.
۴۶. نک: نهایة الحکمة، مرحله ۱، فصل ۲، ص ۱۹.
۴۷. چنان که صدرالمتألهین و پیروانش معتقدند. البته صدرالمتألهین به این نکته تصریح می‌کند که دیدگاهش در وحدت ذاتی و حقیقی وجود و موجود، عیناً دیدگاه عرفای اهل کشف و یقین است و تنها در مقام تعلیم و تعلم، این موضوع را به صورت «مراتب وجود» عنوان می‌کند.
۴۸. چنان که عارفان می‌گویند و به آن ادعای دارند.
۴۹. نک: نهایة الحکمة، ص ۲۶.
۵۰. البته گاهی این چهار مرحله به صورت‌های دیگری نیز بیان گردیده است.

- برای مثال فارابی عقل هیولاتی را تقریباً همان عقل بالملکه دانسته یا اسکندر افرویدی عقل سوم را عقل فعال نامیده است. (نک: *الاسفار*، ج ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۲۵، ص ۳۲۶-۳۲۴)
۵۱. برای توضیح بیشتر در این زمینه نک: *الاسفار*، ج ۴، فن ۴، ص ۲۳۳ و ج ۸، سفر ۴، باب ۶، ص ۲۷۵.
۵۲. نک: *الاسفار*، ج ۷، فصل ۸، ص ۲۵۶-۲۶۴.
۵۳. حسن حسن‌زاده آملی، *اتحاد عاقل به معقول*، ص ۱۷۰ (با تلخیص)، چاپ اول: انتشارات حکمت، بی‌جا، ۱۴۰۴ قمری.
۵۴. نک: *الاسفار*، ج ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۹، ص ۲۶۵ و فصل ۱۸، ص ۳۰۱.
۵۵. ابن‌سینا، مسئله قوس نزولی و صعودی را در هر سه اثر مهم فلسفی خود، بدون تحلیل و استدلال مطرح کرده و گذشته است. (نک: *الأشارات*، ج ۳، نط ۷، ص ۲۶۳)
۵۶. برای آگاهی بیشتر نک: *الاسفار*، ج ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۸، ص ۲۵۶-۲۶۰ و ج ۷، فصل ۱۷، ص ۱۶۰.
۵۷. نک: *فلسفه امامت با دو رویکرد فلسفی و عرفانی*، ص ۱۹۷.
۵۸. نک: صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، مشهد ۵، شاهد ۱، ص ۴۱۵، چاپ سوم: انتشارات بوستان کتاب، قم ۱۳۸۲ شمسی.
۵۹. نک: *الاسفار*، ج ۶، موقف ۳، فصل ۱۳، ص ۲۴۹.
۶۰. نک: *همان*، ص ۲۵۰.
۶۱. نک: *همان*، ج ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۱۵، ص ۲۹۰.
۶۲. نک: صدرالدین شیرازی، *المبدأ والمعاد*، ص ۵۹۱، چاپ سوم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰ شمسی.
۶۳. نک: *همان*، فن ۲، مقاله ۴، فصل ۲۳، ص ۵۹۱-۶۰۰.
۶۴. نک: *الاسفار*، ج ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۵، ص ۲۳۷.
۶۵. نک: *همان*، فصل ۱۸، ص ۳۰۱ و ج ۱، مرحله ۱، فصل ۱، ص ۲۶۲.
۶۶. نک: *همان*، ج ۷، موقف ۸، ص ۱۴۸.
۶۷. نک: *همان*، ج ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۹، ص ۲۶۵.
۶۸. نک: *همان*، فصل ۱۹، ص ۳۰۲-۳۰۴ و فصل ۲۴، ص ۴۱۸-۴۲۱: *نسواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، مشهد ۵، اشراق ۳، ص ۴۰۹.
۶۹. «... این چراغ یا روغنی افروخته می‌شود... (و آن چنان صاف و خالص است) که نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود...» (سوره نور، آیه ۲۵)
۷۰. *الاسفار*، ج ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۱۹، ص ۳۰۳.
۷۱. *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، ص ۴۰۹.
۷۲. *همان*، اشراق ۷، ص ۴۱۴.
۷۳. نک: *الاسفار*، ج ۸، باب ۷، فصل ۳، ص ۳۴۲-۳۴۳.
۷۴. *بحار الانوار*، ج ۵۳، ص ۱۷۴، روایت هفتم و توفیق امام زمان عليه السلام به شیخ مفید.
۷۵. *الميزان في تفسير القرآن*، ج ۱۴، ص ۳۰۶.
۷۶. «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَفِجٍ بِالتَّصْرِ»؛ «و فرمان ما یک امر بیش نیست، هم‌چون یک چشم بر هم زد.»
۷۷. نک: *همان*، ج ۱، ص ۲۶۷ و ج ۱۷، ص ۱۱۵.
۷۸. *همان*، ج ۱، ص ۲۶۸.
۷۹. دو دیدگاه درباره کیفیت علم غیب امام عليه السلام مطرح است: برخی قائلند دانش غیبی امام وابسته به مشیت و اراده اوست. (نک: محمدرضا مظفر، *عقائد الامامية*، ص ۹۵؛ حسن لوانسانی، *نور الافهام*، ج ۲، ص ۳۰۶) اما عده‌ای دیگر معتقدند علم امام همیشه نزد او حاضر است. (نک: محمدحسین مظفر، *علم الامام*، ترجمه علی شبروانی، ص ۵، چاپ اول: انتشارات دارالفکر، قم ۱۳۸۵ شمسی؛ حسین نجفی لاری، *المعارف السلطانية في كيفية علم الامام و کمیته*، ص ۳)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پتیا جامع علوم انسانی

۸۰. درباره کمیت علم غیب امام علیه السلام دو دیدگاه عمده وجود دارد: برخی قائلند امام از همه حوادث و امور مربوط به گذشته، حال و آینده آگاه است و چیزی از روی دادهای جهان از او پوشیده نیست. (نک: علم الامام، ص ۵؛ المعارف السلمانیة فی کیفیت علم الامام و کمیتہ، ص ۳؛ محمدحسین طباطبایی، رسالۃ فی علم النبی و الامام بالغیب، ص ۴) اما در مقابل عدمای دیگر چنین گستره‌ای را برای دانش غیبی امام نپذیرفته و آن را محدودتر می‌دانند. (نک: شیخ مفید، المسائل العکبریة، ص ۶۹؛ سید مرتضی، الشافی فی الامامة، ج ۲، ص ۲۶؛ شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۵۲)
۸۱. محمدحسین طباطبایی، «بحثی کوتاه درباره علم امام علیه السلام»، مجله نور علم، ش ۱، مسلسل ۴۹، ۱۳۷۱، ص ۲۱.
۸۲. نک: اصول کافی، ج ۱، ص ۳۳۴.
۸۳. حضرت امیر مؤمنان درباره توانایی به هلاکت رساندن معاویه و چشم‌پوشی از آن می‌فرماید: «اگر در به هلاکت رساندن او به من اجازه داده می‌شد، تأخیر نمی‌کردم. اما خداوند متعال خلق خویش را به هر چه بخواهد امتحان می‌کند.» (سیدهاشم بحرانی، ینابیع المعاجز، ص ۳۴، انتشارات دارالکتب العلمیة، قم، بی‌تا.
۸۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۵، ص ۱۸۱.
۸۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۴، روایت یکم.
۸۶. شیخ صدوق، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، ج ۲، باب ۴۵، ص ۲۲۶، روایت چهارم؛ شیخ طوسی، الغیبة، ص ۴۲۵؛ روایت ۴۱۱؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۸، روایت دوم.
۸۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۸، روایت سوم؛ بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۱۱۷، روایت ۴۴.
۸۸. بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۱۸۵، روایت نهم.
۸۹. نک: کمال‌الدین، ج ۲؛ شیخ طوسی، الغیبة؛ اصول کافی، ج ۱؛ بحار الانوار، ج ۵۲ و ۵۳؛ نعمانی، الغیبة، باب ۱۶.
۹۰. کمال‌الدین، ج ۲، باب ۳۵، ص ۶۳، روایت ششم.
۹۱. اشاره است به آیه ۱۸۷ سوره مبارکه اعراف.
۹۲. نک: اصول کافی، ج ۱، ص ۳۴۶، روایت یکم؛ بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۱۲۴، روایت ۳۲ و ج ۲۶، ص ۲۷ و ج ۴۹، ص ۳۰، روایت دوم.
۹۳. اشاره به آیه آخر سوره مبارکه لقمان.
۹۴. نک: حسن صفار قمی، بصائر الدرجات، ص ۱۳۷ و ۴۰۱؛ ینابیع المعاجز، ص ۳۷؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹۶؛ بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۱۱۰.
۹۵. نک: سوره جن، آیه ۲۶ و ۲۷.
۹۶. نک: علم الامام، ص ۳۶-۳۷.
۹۷. نک: «بحثی کوتاه درباره علم امام علیه السلام»، ص ۲۰-۲۱.
۹۸. براساس روایات وارده از معصومین و هم‌چنین اصول و مبانی فلسفی. (نک: بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۴، روایت چهارم و ج ۲۶، ص ۷؛ الهیات شفا، مقاله ۹، فصل ۴ و ۵؛ حکمة الاشراف، مقاله ۲، فصل ۲، ص ۱۴۲؛ الاسفار، ج ۲، ص ۴۶)
۹۹. نک: «بحثی کوتاه درباره علم امام علیه السلام»، ص ۳۲ - ۴۲.
۱۰۰. سوره مائده، آیه ۱۰۱.

