

عقل کل جمعی ختمی و عقلانیت علمی و عملی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۱ تأیید: ۱۳۸۹/۱۲/۵

محمد علی اردستانی*

چکیده

«عقل کلی» بر اساس اطلاق خاصی، بر برگزیده‌هایی از عقول انسانی که موجود با وجود طبیعی-اند، اطلاق گردیده است، چنان‌که آنها «نفس کلی» نیز می‌باشند. عالم هستی امکانی به منزله بدن نفس کلی الهی می‌باشد. هر یک از انبیا، گرچه در مقام خود «نفس کلی» و «عقل کلی» اند، ولی حضرت خاتم الانبیاء ﷺ و دوازده امام معصوم علیهم‌السلام که دارای وراثت و وصایت و خلافت از مقام خاتمیتند، و حضرت فاطمه زهرا علیها‌السلام «نفس کل جمعی» و «عقل کل جمعی» بلکه جمع الجمعی اند، و به تعبیر دیگر، «نفس کل ختمی» و «عقل کل ختمی» می‌باشند. روح نبوت ختمی، مقام معلمیت عموم و تهذیب کل نفوس در جمیع ادوار و اعصار و ربط‌دنده عوالم انسانیت، بلکه همه ممکنات به مبدأ کل-عز اسم- است. مقام امامت ختمی هم خلافت از همین مقام منبع و محیط است. بر این اساس می‌توان گفت: عقلانیت حقیقی علمی و عملی عقول جزئی، با نفوذ و سیطره و تأثیر عقل کل ختمی و به واسطه اتصال به او به فعلیت می‌رسد. این نتیجه، به شیوه عقلی و با استفاده از متون دینی، در نوشتار حاضر به بار نشسته است.

واژگان کلیدی: عقل کلی، عقل کل، عقل جمعی، عقل ختمی، خاتمیت، امامت، عقلانیت، عقل نظری، عقل عملی.

*. استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

پیشگفتار

حکیمان با استناد به براهین عقلی به این نتیجه رسیده‌اند که عالم هستی، به سلسله طولی و عرضی منشعب می‌شود و سلسله طولی، به سلسله نزولی_ که آن را «قوس نزولی» خوانند_ و سلسله صعودی_ که آن را «قوس صعودی» خوانند_ منشعب می‌گردد. سلسله عرضی، از منته و زمانیات است. سلسله طولی نزولی با صدور عقول کلی آغاز می‌شود. اما اول سلسله طولی صعودی، ماده اولی است (حکیم سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۱-۴۸۲). واژه «عقل» لفظی مشترک است که یکی از اطلاقات آن «عقل کلی» است (همان، ص ۴۸۶-۴۸۷). عقول کلیه و نفوس ناطقه که عقول جزئی، اعلی مراتب آنهایند، همه در تجرّد «ذات» مشترکند؛ اما نفس ناطقه گرچه در ذات خود، مجرد از جسم و حلول در جسم است، در فعل خود، به جسم و در استكمال خود نیاز به بدن و قوای بدن احتیاج دارد، در حالی که عقل کلی چنین نیست. عقل کلی چنان تجرّدی دارد که نه در ذات و نه در افعال، نیاز به جسم بدن و آلات آن ندارد (همان، ص ۴۸۷-۴۸۸). عقول کلیه نزد حکمای مشاء ده تاست (همان، ص ۴۸۶). در اغلب موارد، عقل فعال بر عقل مفارقی که عقل عالم ارضی و فائض بر نفوس نطقی می‌باشد، اطلاق شده است،* گرچه گاهی به هر کدام از عقول مفارق، «عقل فعال» اطلاق گردیده است. علت این نامگذاری آن است که این عقل، از طرفی ذاتاً عقل بالفعل بوده و خود را تعقل می‌کند؛ از این رو، هم عاقل ذات خود و هم معقول خود می‌باشد، و عقل بودن او از معقول بودن وی جدا نبوده و از همدیگر متفاوت نیستند. از طرف دیگر، به سبب کاری که در نفوس ما می‌کند، آن را از قوه به فعلیت پیرون می‌آورد.* بر عقل فعال

* ابن‌سینا در چگونگی صدور افعال از مبادی عالی می‌گوید: تعداد عقول و مفارقات بعد از حق تعالی ده تاست و نخستین عقل، محرّکی است که خود حرکت نمی‌کند، تا اینکه می‌گوید: همین طور است تا منتهی به عقل فایض بر نفوس ما شود، و او همین عقل عالم ارضی بوده و ما او را عقل فعال می‌نامیم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۱).

** ابن‌سینا می‌گوید: هر چیزی که از قوه به فعل خارج می‌شود، به واسطه سببی است که آن فعلیت را به او می‌دهد، و صورت، در چیزی نقش می‌بندد که آن از چیزهایی است که آن صورت را ندارد، و چیزی کمالی را افاده می‌کند نه بالاتر آنچه را دارد؛ پس این قوه باید به سبب عقلی از عقول مفارق یاد شده به فعلیت برسد، یا همه آن عقول و یا عقلی که در مرتبه با شیء بالقوه نزدیک است، و این همان عقل فعال است و هر یک از عقول مفارق، عقلی فعال است، ولی نزدیک‌تر از همه به ما، عقل فعال نسبت به ما است. مراد از فعال بودن عقل این

«عقل کلّ»- «لوح محفوظ» و «روح» نیز اطلاق گردیده است.* البته گاهی صرفاً بر عقل اول، عقل کلی (همان، ص ۴۸۸) و عقل فعال (ابن سینا، [بی تا]، ص ۱۰۰) و عقل کل اطلاق گردیده و هریک به وجهی است.** عقول کلیه نزد حکمای اشراقی، به تعداد انواع عالم، بلکه زیادتر است و هر عقلی، عنایت به نوع طبیعی خود داشته و به اذن خدا مکمل آن است و ملائکه موکل به انواع در لسان شرع انور، تعبیر از اینها می باشد. از این عقول که مریدان انواع طبیعی این عالم اند، آن عقلی که کامل تر از همه است، نسبت او در جامعیت کمال و مظهریت جمال و جلال حق تعالی به باقی عقول، نظیر نسبت انسان طبیعی که کل الأنواع است، به انواع طبیعی دیگر بوده و مرتبی انسان است، و بعد از حرکات، کمال در اتصال به اوست، و جامع همه کمالات عقول جزئی و کلیه است که به نحو توالی در دورانها ظاهر شده و در سلسله صعود به او می پیوندند؛ چنان که عقل دهم نزد مشاء چنین است (حکیم سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۶). اینک گوییم: بالاتر و والاتر از عقول کلی انسانی، انسان کامل ختمی است که عقل کل ختمی جمعی، بلکه جمع الجمعی است و عقلانیت حقیقی علمی و عملی عقول جزئی، با نفوذ و سیطره و تأثیر او و به واسطه اتصال به او به فعلیت می رسد. توضیح این حقیقت در ضمن چند گفتار به انجام می رسد.

است که وی در ذاتش عقل بالفعل است، نه اینکه در وی چیزی باشد که قابل صورت معقول است. نظیر آنچه نزد ماست. و چیزی باشد که کمال است، بلکه ذات وی، صورت عقلی قائم به ذات می باشد، و در وی هیچ چیز از چیزهایی نیست که بالقوه و ماده باشد. پس او عقل است و خود را تعقل می کند؛ زیرا ذاتش یکی از موجودات می باشد. پس وی ذاتاً عاقل و معقول است؛ زیر وی موجودی از موجودات مفارق از ماده می باشد، پس عقل بودن وی از معقول بودن وی جدا نیست، و این عقل بودن وی، از این معقول بودن وی جدا نمی باشد، ولی در عقول ما این امور افتراق دارند؛ زیرا در عقول ما چیزی بالقوه است. این یکی از معانی عقل فعال بودن اوست و او به سبب کاری که در نفوس ما می کند و آن را از قوه به فعلیت بیرون می آورد نیز عقل فعال است و نسبت عقل فعال به نفوس ما، نسبت خورشید به چشمان ماست، و نسبت آنچه از وی استفاده می شود، نسبت نور است که خارج کننده حسن بالقوه به بالفعل و محسوس بالقوه به بالفعل است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۸).

* میرزا محمود قمی در این رابطه نگاشته است: «و اعلم ان العقل الكل باعتبار توجهه إلى موجدته بواسطة القلم الأعلى، یسَمی لوحاً محفوظاً، و كما أنه باعتبار توجهه إلى موجدته و أخذ المدد منه بلا واسطة، یسَمی روحاً» (ابن ترکه، ۱۳۹۶ ق، ص ۲۹).

** خواجه نصیر الدین طوسی نگاشته است: «عقل اول را از آن رویی که اول موجودی است که از امر باری تعالی در وجود آمد و وجود بی توسط یافت، عقل اول خوانند و از آن رویی که اشیا به واسطه تأیید او از قوت به فعل می آیند، عقل فعال، و از آن رویی که عقول جزوی که در این عالم به عاقلان پیوسته است، آثار اوست، عقل کل» (۱۳۶۳، ص ۱۹).

گفتار اول؛ عقل کل و نفس کل در هستی‌های خردمند

گفتار اول به این بحث می‌پردازد که عقل کلی در اطلاقی خاص بر برگزیده‌هایی از عقول انسانی اطلاق شده است و این عقل، مشتمل بر کمالات عقول جزئی می‌باشد، اما در میان عقول کلی انسانی نیز عقولی ممتاز و خاص وجود دارند که دارای مقامی والاتر و بالاتر از دیگر عقول کلی‌اند و آنهایی هستند که عقل کل و نفس کل می‌باشند. این گفتار در ضمن چند بحث به شرح ذیل مورد تحقیق قرار می‌گیرد:

الف) اطلاق عقل کلی بر برگزیده‌هایی از عقول انسانی

براساس اطلاق خاصی، عقل فعال بر عقل موجود با وجود طبیعی نیز اطلاق شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۳۷)*، چنان‌که عقل کلی نیز بر آن اطلاق گردیده است (حکیم سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۸). البته این اطلاق بر برگزیده‌هایی از عقول انسانی موجود با وجود طبیعی است. عارفان براساس مضامین روایات و احادیث، به عقول کلیه سابقه، «روح» اطلاق کرده‌اند. محققان به عقول کلی، عقول سابقه، و به عقول جزئی بشری، عقول لاحق اطلاق می‌نمایند. فرق میان این دو عقل به اطلاق و تقیید است. عقول جزئی بشری، شعب و فروع عقل کلی می‌باشند و از عقل کلی منشعب‌اند. نفس بعد از استکمالات جوهری به مقام مجرد تام می‌رسد. از این مجرد تام، تعبیر به عقل می‌شود. مادامی که این عقل به مقام سعی و اطلاقی نرسد، عقل جزئی است (عصار، ۱۳۶۹، ص ۷۰ پاورقی). حقیقت کلی عقل، دارای شعب و فروع متکثر است. نفوس انسانی، از مراتب و شئون عقل کلی محسوب می‌شوند، و عقول بالفعل نیز مراتب و ظهورات نزدیک و قریب عقل کلی (عقل عاشر یا رب النوع انسانی) می‌باشند

* حکیم متأله سبزواری در تعلیقه‌ای در این مورد می‌گوید: ثابت شده که عقول کلی حالت منتظره ندارند، پس چگونه روح نبوی ختمی از مقامی به مقام دیگر متحول می‌گردد؟ پاسخ آن است که مصحح این تحولات، ماده بدنی است؛ از این رو، بین عقل فعلی که مصادف با وجود طبیعی نیست، با عقل فعلی که مصادف با آن می‌باشد، تفاوت است؛ اولی مقامی معلوم دارد، و دومی آنچه از مقامات را که خدا بخواهد، زیر پا می‌گذارد؛ چنان‌که حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله فرمود: «لی مع الله ... الحدیث»، پس تا هنگامی که بدن باقی باشد، تحول نیز رواست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، تعلیقه حکیم سبزواری، ص ۴۳۷).

(همان، ص ۶۴ پاورقی). بین عقل کلی الهی و صادر اول و قلم اعلی و عقل نخستین و روح اول و نور اول و عقل جزئی بشری مستکمل به حکمت نظری و عملی، تباین وجود ندارد. عقل مستکمل به حکمتین، از هر جهتی متحد با عقل کلی الهی است. نفس در مقام ذات، عقل بالقوه است و بعد از استکمال، عقل بالفعل می‌شود. عقل بالفعل با عقل کلی از هر جهتی متحد است. عقل کلی، مرتبه عالی عقل، و عقل مستکمل، عقل کلی لاحق بر عقل سابق است (همان، پاورقی ص ۸۳).

ب) اشتمال عقل کلی بر کمالات عقول جزئی

در سلسله طولیه، هر وجودی عالی، محیط و قاهر نسبت به مادون می‌باشد؛ زیرا آن وجود عالی، جامع کمالات مادون به نحو وحدت است (مگر آنچه به نواقص تعلق می‌گیرد). به طور مثال، عقل اول چون مجلای وصول فیض به عقل ثانی است، همه کمالات وجودی عقل ثانی را واجد بوده و نقایص ناشی از تنزل را فاقد است. نفس ناطقه انسانی نسبت به قوای ظاهری و باطنی، همین حکم را دارد و «بوحدها کل القوا» است، و همه فعلیات قوای نازله و عالیه در وجود نفس منطوی است (همان، ص ۶۸ پاورقی). با توجه به این مطلب، اشتمال عقل کلی بر کمالات عقول جزئی آشکار می‌شود. توضیح اینکه، هر جنس را «نوع» اشرفی است و هر نوعی را «صنف» اشرفی و هر صنف را «شخص» اشرفی و هر شخص را «عضو» اشرفی برحسب تن و «قوه» اشرفی برحسب روح است. عضو اشرف، مانند «قلب صنوبری» که رئیس مطلق در قوای تن است و قوه اشرف، مانند «عقل بسیط بالفعل» در روح انسانی است. اشرف انواع علی الاطلاق «انسان» است؛ زیرا او فعلیات و کمالات کل را داراست، بلکه او کل انواع است؛ چون انسان کامل دو مقام دارد: «کثرت در وحدت» و مقام «وحدت در کثرت». انسان حقیقی، افضل از ملک است؛ چون ملک، مقید به مقام تنزه است؛ یعنی از اقسام شهوت و مقام حیوانیت مبراست و انسان، هیکل توحید است و وحدت جمعیه دارد و کامل از انسان که مقام عقل نظری و عقل عملی در او به فعلیت رسیده و مظهر علم و قدرت حق شده، به مقام ملک رسیده و از او گذشته، مراتب و فعلیات و کمالات مراتب مادون ملکیت را داراست. انسان کامل به منزله عاکسی است در منصفه

ظهور و ماهیات همه موجودات به منزله مرآئی اویند؛ چنان که او به منزله مرآتی برای
أسماء و صفات حق است. پس او اصل است و ماعدای او فرع او و او خود مظهر اسم
اعظم حق - تقدست أسماؤه - است (حکیم سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۵۰۳-۵۰۴).

ج) عقل کل و نفس کل در نبوت و امامت ختمی

در پاره‌ای از نفوس، عقل جزئی بعد از استکمالات، کامل تر از عقول سابق می‌گردد، و
چه بسا عقول سابقه در سلسله طولیه و عرضیه از ابعاض و اجزا و شعب و فروع
عقل لاحق بشری به شمار آیند (عصار، ۱۳۶۹، ص ۷۰ پاورقی). نفوس کمل چه بسا در
سیر استکمالی، قدم بر فرق عقل اول نهاده و عقل اول از ابعاض و اجزا و مظاهر فعلی
وجود آنها شود (همان، ص ۸۳ پاورقی). حضرت سید المرسلین و خاتم الانبیاء ﷺ
علیات و کمالات همه عقول اوایل وجود و عقول صاعده نبویه و ولویه و غیر آنها را به
وجود واحد دارا بوده و آنها به نحو کثرت مانند اشعه اویند؛ چنان که نوع اخیر که انسان
است، کل الأنواع می‌باشد. پس وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت ﷺ در معنا، مقام
«رتق» دارد و کمالات عقول کلیه و جزئیه را داراست و اینها مقام «فتق» اویند و چنان که
در دو سلسله طولی (نزول و صعودی) فاتحه و خاتمه افعال است، در سلسله عرضی
هم خاتم النبیین اوست، و این، به جهت انسحاب حکم جانی که جان عالم است، بر تن
و غلبه یک جهان معنا بر صورت می‌باشد (حکیم سبزواری، همان، ص ۵۰۱). عقل کلی
حضرت ختمی مرتبت ﷺ و عقل کلی حضرت امیر المؤمنین علیؑ بر حسب صعودی و
انتهای سیر وجودی، متجلی در عقول کلیه و عرضیه‌اند، بلکه در قوس نزول هم مراتب ارواح
و اجساد برزخی و مادی از تجلیات آن حقایق کلیه می‌باشند (عصار، ۱۳۶۹، ص ۷۰
پاورقی).

انسان اشرف انواع است. اشرف اصناف انسان، انبیا و اولیایند و صنف اشرف از
اشرف، «اولولعزم» و اشرف اشخاص، شخص «خاتم» است که در تن «انسان کبیر» چون
قلب در تن «انسان صغیر» و چون عقل در روح اوست. همان طور که اگر قلب نبود،
حیات تن نبود و روح قدسی به فعلیت نمی‌رسید، عوالم جمیعاً «انسان کبیر» است، و
حضرت خاتم ﷺ چون قلب او، و روحانیت آن حضرت چون جان او، و حق سبحانه -

چون جان جان است مطلقاً (حکیم سبزواری، همان، ص ۵۰۶). اگر حضرت خاتم نبود، عالم طبیعی خلق نمی‌شد، و اگر روحانیت او نبود، عالم عقول نبود؛ زیرا عقل کلی او خلیفه الله در عالم مجردات، و شخص او خلیفه الله در عالم اجسام و جسمانیات است (همان).

همان‌طور که نفس جزئی، جان جسم مخصوص محدودی است، «نفس کلی الهی» جان عالم است و چنان‌که هر نفس در بدن خود هر تصرفی را می‌کند، عالم هستی امکانی به منزله بدن نفس کلی الهی می‌باشد و هر استحاله و انقلابی در اکوان بخواهد، محقق می‌شود (حکیم سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۲۲۸-۲۲۹). به سخن دیگر، روح، علاقه تمام به بدن عنصری دارد و حقیقت این علاقه، به ربط ذاتی طبیعی میان قوه روحانی و قوه مادی طبیعی برمی‌گردد، خواه قوه روحانی، کلی باشد. همچون قوه مؤثره کلی که مجموع عالم طبیعت در نظام اراده او حرکت و سیر می‌کند. و خواه قوه روحانی، جزئی باشد که نظام شخصی طبیعی بدن، در تحت نفوذ و توجه او محفوظ است. پس می‌شود گفت تمامی طبایع کلی عالم از علوی و سفلی در نفوذ روح اعظم که نفس کلی است، مثل طبیعت بدن عنصری است در سلطنت و حکومت روح جزئی که نفس ناطقه است. با این وصف، میان روح اعظم و نفس کلی و روح جزئی و نفس ناطقه فرق‌هایی وجود دارد که دو مورد از آنها چنین است: اول، روح اعظم، اختراع‌کننده صور و مواد عالم است، نه اینکه فقط اعطای صور و فعلیات کند، بلکه ماده و صورت هر دو به ایجاد او موجود است، ولی روح جزئی در بدن عنصری، ایجاد ماده اولیه بدن نمی‌کند، بلکه کمالات و فعلیات از قبیل حفظ، ترکیب و نمو و اعطای مشاعر و قوا از برکات اوست؛ زیرا فیض از مجرا و معبر نفس به بدن می‌رسد؛ یعنی حق سبحان به توسط نفس مدبره بدن عطا می‌کند.

فرق دوم آن است که روح اعظم در استکمال خود احتیاج به ماده کلی عالم ندارد و لکن روح جزئی در سیر جوهری و حرکت استکمالی خود، نیاز به ماده بدن دارد (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۴).

براساس مطالب پیشین که با استفاده از سخنان حکیمان و عارفان الهی مطرح شد، روشن می‌شود که گرچه هریک از انبیا در مقام خود «نفس کلی» و «عقل کلی» اند، فراتر و بالاتر از آنها، حضرت سید المرسلین صلی الله علیه و آله «نفس کل جمعی» و «عقل کل جمعی»

بلکه جمع الجمعی است؛ به تعبیر دیگر، «نفس کل ختمی» و «عقل کل ختمی» می‌باشد. دوازده امام معصوم علیهم‌السلام که وارثان مقام خاتمیت بوده و دارای مقام وصایت و خلافت مقام خاتمیت‌اند و حضرت صدیقه کبری علیها‌السلام نیز دارای چنین مقام و شأنی بوده و هریک در مقام خود «نفس کل ختمی» و «عقل کل ختمی» می‌باشند.

گفتار دوم؛ عقلانیت علمی و عملی هستی‌های خردمند

گفتار دوم این نوشتار به این مسئله می‌پردازد که عقلانیت حقیقی علمی و عملی عقول جزئی، با نفوذ و سیطره و تأثیر عقل کل ختمی به فعلیت می‌رسد؛ به این‌معناکه عقل بالقوه عملی به عقل بالفعل عملی و عقل بالقوه نظری به عقل بالفعل نظری و عقل فعال الی ماشاء الله تعالی ترقی و استکمال می‌یابد. این گفتار در ضمن چند بحث به شرح ذیل مورد تحقیق قرار می‌گیرد:

الف) مقام تعلیم و تهذیب فراگیر عقل کل ختمی

روح نبوت ختمی که عقل کل ختمی و نفس کل ختمی است، دارای مقام معلمیت عموم و تهذیب کل نفوس در جمیع ادوار و اعصار و ربط دهنده عوالم انسانیت، بلکه همه ممکنات به مبدأ کل - عزّ اسمہ - است. قرآن کریم در آیاتی مقام خاتمیت و همچنین مقام تعلیم و تهذیب فراگیر آن حضرت را بیان نموده است:

«مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا: محمد، پدر هیچ‌یک از مردان شما نیست، ولی فرستاده خدا و خاتم پیامبران است و خدا به هر چیزی داناست» (احزاب: ۴۰).

«لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ: یقیناً خدا بر مؤمنان منت نهاد که در میان آنان پیامبری از خودشان برانگیخت که آیات او را بر آنان می‌خواند و [از آلودگی‌های فکری و روحی] پاکشان می‌کند و کتاب و حکمت به آنان می‌آموزد و به راستی که آنان پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند» (آل عمران: ۱۶).

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ: اوست که در میان مردم بی سواد، پیامبری از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و آنان را [از آلودگی های فکری و روحی] پاکشان کند و به آنان کتاب و حکمت بیاموزد و آنان به یقین پیش از این در گمراهی آشکاری بودند» (جمعه: ۲).

مقام امامت ختمی هم خلافت از همین مقام منیع و محیط است. این خاصیت روح نبوت ختمی و امامت ختمی است. برای آشکارسازی چنین جایگاهی برای امامت ختمی در قرآن کریم نیاز به توضیح و تبیین است. این تبیین براساس بیان خاص علامه طباطبایی در مورد حقیقت امامت در قرآن کریم به انجام می رسد. قرآن کریم، گرچه تحقق مقام و شأن امامت را در بعضی از انبیاء نظیر حضرت ابراهیم علیه السلام گزارش نموده است، اما این امامت ختمی نیست؛ چنانکه آن انبیاء علیهم السلام نفس کل ختمی و عقل کل ختمی نیستند. امامت ختمی، در حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم و دوازده وصی و خلیفه برحق او متجلی شده است، البته صدیقه کبری علیها السلام نیز گرچه در ظاهر امام نیست، حقیقت مقام و شأن امامت ختمی در آن حضرت نیز وجود دارد؛ چنانکه همه آنها در مقام خود، نفس کل ختمی و عقل کل ختمی می باشند. قرآن کریم، تحقق مقام امامت را در حضرت ابراهیم علیه السلام چنین گزارش نموده است:

«وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ: و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود و وی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: من تو را پیشوای مردم قرار دادم، [ابراهیم] پرسید: از دودمانم [چطور]؟ فرمود: پیمان من به ستمگران نمی رسد» (بقره: ۱۲۴).

خدای تعالی مقام امامت را به ابراهیم علیه السلام داد و این واقعه در اواخر عمر ابراهیم علیه السلام در دوران پیری اش و بعد از تولد اسماعیل و اسحاق علیهم السلام و اسکان اسماعیل و مادرش در سرزمین مکه اتفاق افتاده است، به دلیل آنکه بعد از جمله: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» از آن جناب حکایت فرموده که گفت: «وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي» و قبل از بشارت ملائکه به تولد اسماعیل و اسحاق علیهم السلام ابراهیم علیه السلام علم و مظنه ای نداشت به اینکه صاحب ذریه می شود؛ چون حتی بعد از بشارت دادن ملائکه در پاسخ ملائکه سخنی گفت که نا

امیدی از اولاددارشدن از آن پیدا است. با این حال بعد از شنیدن این مژده که خدا او را به مقام امامت ترفیع می‌دهد، تقاضا می‌کند که این مقام را به بعضی از ذریه من روزی فرما و از اینجا می‌فهمیم که او در حال گفتن این تقاضا دارای فرزند بوده است؛ زیرا این درخواست، سخن کسی است که خود را دارای فرزند می‌داند و اگر کسی کمترین آشنایی به ادب کلام داشته باشد، آن‌هم پیامبری چون /براهیم خلیل علیه السلام در خطاب به پروردگار جلیل خود، هرگز به خود اجازه نمی‌دهد با اینکه نه فرزند داشته و نه اطلاعی از فرزنددارشدن، این‌طور سخن بگوید. افزون‌بر اینکه آیه دلالت دارد که اعطای این مقام بعد از آن بوده که خدا او را آزمود و روشن‌ترین آن امتحان‌ها و بلاها، داستان سربریدن فرزندش اسماعیل علیه السلام بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸).

امام از نظر لغوی به معنای پیشواست (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۸) و کسی که اتمام به او می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۰). انسانی باشد که به قول یا فعل یا کتاب او اقتدا شود یا غیر آن، حق باشد یا باطل و جمع آن ائمه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۸). پس امام به طور کلی پیشوایی است که مردم به او اقتدا و اتمام نموده و در اقوال و افعال از او پیروی می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۰). به همین جهت، عده‌ای از مفسران گفته‌اند: مراد از امامت، همان نبوت است؛ چون نبی نیز کسی است که امتش در دین خود به وی اقتدا می‌کنند؛ همچنان‌که خدای تعالی فرمود: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ: ما هیچ پیامبری نفرستادیم مگر برای اینکه به اذن خدا پیروی شود» (نساء: ۶۴). بنابراین، امامت به‌طور مطلق به معنای نبوت و تقدم و مطاع‌بودن است. این تفسیر به دلایلی که در ذیل مطرح شده، در نهایت درجه سقوط است:

اول، کلمه «امام» مفعول دوم عامل خود و عاملش کلمه «جاعلک» می‌باشد و اسم فاعل اگر به معنای گذشته باشد، عمل نکرده و مفعول نمی‌گیرد، اسم فاعل در صورتی عمل می‌کند که به معنای حال یا آینده باشد. طبق این قاعده، جمله «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» وعده‌ای است به /براهیم علیه السلام که در آینده او را امام می‌کند و خود این جمله و وعده از راه وحی به /براهیم علیه السلام ابلاغ شده است. پس معلوم می‌شود قبل از آنکه این وعده به او برسد، پیامبر بوده است. پس به طور یقین امامتی که بعدها به او می‌دهند، غیر از نبوتی است که در آن حال داشته است.

دوم، گفته شد قصه امامت ابراهیم علیه السلام در اواخر عمر او بوده است و ابراهیم علیه السلام در آن موقع پیغمبری بود مرسل. به عبارتی، قبل از امامت، دارای نبوت بوده است. بنابراین، امامتش غیر از نبوتش بوده است. حاصل آنکه معنای نبوت این است که شخصی از جانب خدا اخباری را تحمل کرده و بگیرد. معنای رسالت هم این است که بار تبلیغ آن گرفته‌ها را تحمل کند. مطاع بودن شخص نیز به این معناست که اوامر و نظرهای او را قبول و اطاعت کنند و این، از لوازم نبوت و رسالت است، و همه اینها غیر از معنای امامت می‌باشد که عبارت است از اینکه انسان به‌گونه‌ای باشد که غیر او به او اقتدا نماید؛ به‌نحوی که افعال و اقوال خود را به‌نحو تبعیت بر افعال و اقوال او تطبیق نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱).

بعضی گفته‌اند امامت به معنای ریاست عامه در امور دین و دنیاست و بعضی آن را به نبوت نقض کرده و گفته‌اند امامت، خلافت رسول صلی الله علیه و آله در اقامه دین است، به صورتی که تبعیت از او بر همه امت واجب است، و با این قید کسی مانند قاضی که امام او را در ناحیه‌ای نصب می‌کند و همچنین مجتهدان و امیران خارج می‌شوند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۴۵). بعضی گفته‌اند امامت، ریاست عام در امر دین و دنیا به‌عنوان خلافت از نبی صلی الله علیه و آله است (نفتازانی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۳۲). بعضی گفته‌اند امامت، مرادف با خلافت است (میرحامد حسین، ۱۳۰۶، ج ۱۱، ص ۲۵۷). عده‌ای گفته‌اند امامت ریاست عام در امور دین و دنیا برای شخصی از اشخاص به‌عنوان نیابت از نبی صلی الله علیه و آله است (حلی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۷). بعضی در توضیح گفته‌اند «ریاست» جنس قریب، و مفهوم کلی «نسبت» جنس بعید، و «عام‌بودن» فصلی است که امامت را از ولایت و ریاست قضات و نواب امام جدا می‌سازد و «در امور دنیا و آخرت» بیان متعلق امامت است؛ زیرا امامت همان‌طور که در امور دین است، در امور دنیا نیز هست، و «بودن برای شخص انسانی» اشاره به دو امر دارد: اول، مستحق امامت شخص معین معهود از ناحیه خداوند متعال و رسول خدا صلی الله علیه و آله است، نه هر شخصی که اتفاق افتد. دوم، مستحق امامت در هر عصری بیش از یک نفر نمی‌تواند باشد (فاضل مقداد، ۱۳۷۰، ص ۱۳۸) و در جای دیگر به جای «به‌عنوان نیابت از نبی صلی الله علیه و آله»، «به‌عنوان خلافت از نبی صلی الله علیه و آله» را به‌کار برده‌اند و پس از توضیح ذکر شده در مورد جنس قریب و

بعید تعریف، درباره بقیه قیود گفته‌اند با قید «عام‌بودن» ولایت قریه و قضات و بلد خارج می‌شود، و با قید «در دین»، ریاست در دنیا خارج می‌شود، و با قید «در دنیا»، ریاست صرف در امور دین، مانند ریاست قاضی خارج می‌شود، و با قید «شخص انسانی»، فرشته و جن_ اگر ممکن باشد_ خارج می‌شود، و با قید «خلافت»، نبوت خارج می‌گردد؛ چون قیود قبلی بر نبوت دلالت می‌کرد (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۱۹-۳۲۰). بعضی با جمع میان دو تعبیر خلافت و نیابت، گفته‌اند مراد از امامت نیست مگر ریاست عامه بر مسلمانان در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر ﷺ و سپس افزوده‌اند از عجایب امور این است که تعریف مذکور برای امامت متفق علیه است میان ما و مخالفان ما و حال آنکه هیچ‌یک از خلفا و ائمه‌ای که ایشان مختص‌اند به قول به امامت آنها، متصف به جمیع امور معتبره در مفهوم امامت به تعریف مذکور نیستند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۶۱-۶۶۲). بعضی در تعریف، قید «بحق الأصاله» را افزوده و گفته‌اند امامت، ریاست عام در امور دین و دنیاست برای شخص انسانی به حق اصالت و با این قید، از نایبی که امام، عموم ولایت را به او تفویض می‌کند، احتراز جسته‌اند؛ چون ریاست او عام است، ولی بالأصاله نیست. برخی گفته‌اند این نایب مذکور، با قید عموم خارج می‌شود؛ زیرا او بر امام خود ریاست ندارد. بنابراین، ریاست او عام نیست، ولی اشکال دیگر وارد بر تعریف این است که تعریف منطبق بر نبوت است؛ لذا افزوده‌اند «بحق النیابة عن النبی (ص) أو بواسطة بشر» (مظفر نجفی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۰).

بر اساس بیان علامه طباطبایی، اصل امامت به معنای خلافت، وصایت و ریاست و مانند آن نبوده است؛ زیرا خلافت و همچنین وصایت، نحوی از نیابت است، و ریاست نحوی از مطاع‌بودن؛ چون ریاست بدان معناست که شخصی در اجتماع، مصدر حکم و دستور باشد. حال چه معنا دارد که به حضرت ابراهیم علیه السلام که پیغمبر واجب‌الاطاعه بوده است، گفته شود تو را پیغمبر قرار می‌دهم و یا در آنچه به واسطه نبوت خود ابلاغ می‌نمایی، مطاع مردم سازم و یا تو را رئیس قرار می‌دهم تا در امر دین امر و نهی کنی و یا تو را وصی یا خلیفه در زمین قرار می‌دهم تا در میان مردم در مرافعات آنها به حکم خدا قضاوت کنی؟ به نظر ایشان، منشأ این‌گونه تفاسیر آن است که الفاظ و کلمات قرآن کریم به دلیل آنکه در اثر مرور زمان زیاد بر زبان‌ها جاری شده، در انظار

مردم ساده و بی‌ارج گردیده است، و یکی از این کلمات، لفظ «امامت» می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱). این در حالی است که کلینی از امام صادق علیه السلام درباره مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام چنین نقل می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ زَيْدِ الشَّحَّامِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيًّا وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ نَبِيًّا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ رَسُولًا وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ رَسُولًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَلِيلًا وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَجْعَلَهُ إِمَامًا فَلَمَّا جَمَعَ لَهُ الْأَشْيَاءَ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ فَمِنْ عَظَمَتِهَا فِي عَيْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ قَالَ لَا يَكُونُ السَّقِيَّةُ إِمَامًا التَّقِيُّ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷۵).

انسان تا عبد صالح مطلق نگردد، ولی خدا نمی‌شود و تا ولی مطلق خدا نگردد، از ناحیه خدای متعال رسول بر خلق نمی‌شود؛ زیرا رسول کسی است که قلب او گنجایش هر دو طرف را دارد و شهود حق، او را از خلق غافل نمی‌کند، پس او کامل‌تر از کسی است که مستغرق در خدای متعال بوده و از خلق خدا و مظاهر اسما و صفات او غافل است. سپس تا رسول نگردد صاحب شریعت، دین کامل، عزم، ریاست بر همه خلق و قمع اعدای خدا نمی‌شود، و ابراهیم علیه السلام براساس این روایت شریف، مستجمع مقام عبودیت، طاعت، نبوت، ولایت، رسالت و دعوت و خلقت و محبت بود، آنگاه خدای متعال او را منسوب به امامت کرد؛ بنابراین، مقام امامت عالی‌ترین و عظیم‌ترین مقام است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۰-۴۳۱).

قرآن کریم هر جا متعرض امامت می‌شود، در کنار آن، متعرض هدایت می‌شود؛ به نحوی که گویا می‌خواهد امامت را تفسیر کند. خدای متعال می‌فرماید:

«وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً، وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا: و اسحاق و یعقوب را [به عنوان نعمتی] افزون به او بخشودیم و همه را از شایستگان قرار دادیم و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌کردند» (انبیاء: ۷۳).

نیز می‌فرماید:

«وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا، وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ: و ما از ایشان قرار دادیم پیشوایانی که به امر ما هدایت می‌کنند، چون صبر کردند و به آیات ما پیوسته یقین می‌داشتند» (سجده: ۲۴).

از این دو آیه برمی آید وصفی که از امامت کرده، وصف تعریف است، سپس این هدایت را مقید به «أمرنا» کرده و با این قید فهمانده که امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که به امر خدا صورت می گیرد، و این امر همان است که حقیقت آن را در آیات دیگر تبیین کرده و فرموده است:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ: امر او وقتی اراده چیزی کند، تنها [همین است که به آن چیز] می گوید باش، پس می شود، پس منزله است خدایی که ملکوت هر چیز به دست اوست» (یس: ۸۳).

نیز فرموده است:

«وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ بِالْبَصَرِ: و نیست امر ما مگر یکی، مانند چشم بر هم زدن» (قمر: ۵۰).

امر الهی که آیه شریفه آن را ملکوت خوانده، وجه دیگری از خلقت است که خلق با آن وجه با خدای سبحان مواجه می شوند که طاهر و مطهر از قیود زمان و مکان و خالی از تغییر و تبدیل است، و مراد به کلمه «کن» است که غیر از وجود عینی اشیا نیست، و امر در مقابل خلق یکی از دو وجه اشیا می باشد؛ در خلق، تغیر و تدریج و انطباق بر قوانین حرکت و زمان است، ولی امر در همان چیز، محکوم به این احکام نیست. این بود اجمالی از معنای امر، و تفصیل آن در محل دیگر است.

حاصل آنکه امام، هدایت کننده ای است که با امری ملکوتی که در اختیار دارد هدایت می کند، پس امامت از نظر باطن یک نحوه ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد و هدایتش ایصال مردم به مطلوب به امر خداست، نه صرف نشان دادن راه که شأن نبی و رسول و هر مؤمنی است که از طریق نصیحت و موعظه حسنه به سوی خدا هدایت می کند. امام باید انسانی دارای یقین باشد، انسانی که عالم ملکوت برایش مکشوف باشد و متحقق به کلماتی از خدای سبحان باشد. ملکوت عبارت است از همان امری که وجه باطن از دو وجه عالم (ظاهر و باطن) است. بنابراین، جمله: «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» دلالتی روشن دارد بر اینکه هرآنچه امر هدایت بدان تعلق می گیرد که عبارت است از دلها و اعمال، باطن و حقیقت و وجه امری آن، پیش روی امام معصوم حاضر بوده و از او غایب نیست. دلها و اعمال نیز مانند سایر موجودات، دارای دو وجه ظاهر

و باطن است. در نتیجه تمامی اعمال بندگان_ چه خیرش و چه شرش_ نزد امام معصوم حاضر بوده و امام مهیمن و مشرف بر سبیل سعادت و سبیل شقاوت است. خدای تعالی می‌فرماید:

«يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ: روزی که هر دسته مردم را به امامشان می‌خوانیم» (اسراء: ۷۱).

منظور از این امام، امام حق است، نه نامه اعمال که از ظاهر آیه گمان می‌رود. پس امام کسی است که در روزی که باطن‌ها ظاهر می‌شود، مردم را به طرف خدا سوق می‌دهد؛ چنان‌که در ظاهر و باطن دنیا نیز مردم را به سوی خدا سوق می‌داد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۲).

قرآن کریم، گرچه تحقق مقام امامت را در بعضی از انبیا نظیر حضرت ابراهیم علیه السلام گزارش نموده است_ چنان‌که پیش از این اشاره شد_ این امامت ختمی نیست؛ همچنان‌که آنها نفس کل ختمی و عقل کل ختمی نیستند. توضیح این مطلب براساس بیان علامه قزوینی چنین است: هر حقیقتی را خاصیت و اثری است که نماینده مقام وجود و مرتبه هستی اوست و این، همان اثری است که حکیمان الهی گویند: وجود خارجی ماهیت، مقام و موطنی است که اثر مقصود از آن ماهیت، در آن موطن بر او مترتب شود و اثر و خاصیت، لازم هر وجودی است که فعلیتی را داراست، بلکه در حقیقت، آثار وجود، مقام بسط و انبساط وجود صاحب آثار است؛ همچنان‌که وجود، مقام جمع و قبض آثار خود است، و مرحله اثر و خاصیت، یکی از ممالک و منازل همان وجود است. برای مثال، طبیعت مادی که زینت‌بخش ماده جسمانی است، در هر نوعی از انواع طبائع، اثر مخصوصی دارد. نیز نفس نباتی، آثار مخصوص دارد که تغذیه و تنمیه (رشدکردن) و نشو طبیعی و تولید مثل است. همچنین نفس حیوانی و قوا و مشاعر جزئی و هی هریک ادراک مخصوصی را سزاوارند که همان اثر اوست. نفس ناطقه انسانی که مرتبه قوه عقلانی و رسیدن به حقیقت مدرکات است، در ابتدای امر، اثر او انفعال و تأثر و فراگرفتن علم و عرفان از مافوق و مبادی عقلیه خود می‌باشد، و در نهایت کار و قدم آخر که عقل بسیط و نقطه اجتماعی انوار علوم گردید، و صاحب تمکین و رسوخ در معقولات شد، نوربخش و خلاق علوم خواهد شد. در این مرتبه،

خاصیت و اثر مطلوب از وجود او، روشن کردن عالم نفوس انسانی به طور عموم، یا تأثیر در جماعتی محدود است که بر حسب بعثت انبیا علیهم السلام و صاحبان نفوس کلیه الهیه، مختلف می شود؛ زیرا درجات همین مرتبه از وجود مختلف است، و وظایف تعلیمی انبیا علیهم السلام تابع مقدار استعداد و بهره از حق و نفوذ علمی و مقال و حسن کلام و طلاقت و شربینی لسان است. اگر همین مقام از نفس ناطقه بالا برده شود و به اعلی مراتب عقل بسیط و نوربخشی و تهذیب و تکمیل عامه نفوس بشری رسانیده شود، روح خاتمیت محقق می شود. به سخن دیگر، معلّم کلّ و ربط دهنده عوالم انسانیت، بلکه همه ممکنات به حضرت واجب الوجود بالذات و مبدأ کلّ - عزّ اسمہ - نمایان شود. در این مقام، خاصیت این مرتبه وجود، و اثر طبیعی او و درخور ذات بی همال او، همان مقام معلمیت عموم و تهذیب کل نفوس در جمیع ادوار و اعصار، و تمام گردش های افلاک است، تا روزی که نفوس، رجوع به باطن عالم طبع نموده، بساط طبیعت و حرکت و استکمال زمانی برچیده شود، و قیامت کبرا پدیدار گردد. معنای خاتمیت، همان قوه تکمیل و تعلیم شخص خاتم نسبت به جمیع مراتب مختلف بشر، و خارج نمودن نفوس آنان در کمال علمی و عملی از حدّ قوه به فعلیت محض تا روز قیامت است.

اینک که این معنا روشن شد، البته مقام «امام» هم که خلافت از همین مقام منیع و محیط است، شریک در سعه نفس و قوه تعلیم عمومی و تهذیب روحانی خواهد بود؛ زیرا لازمه خلافت از مقام خاتمیت، ادامه دادن و ابقای تعلیم کلی، و حفظ علوم و آدابی است که در خور این تعلیم و تهذیب عمومی بوده، و از جانب پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم تشریح گردیده است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۶-۷).

در نهاد وجود شریف خاتم الانبیاء و وارثان مقام آن حضرت - صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین - قوه تعلیم و تهذیب عمومی نسبت به افراد معاصر و غیر معاصر آنان تا انقراض دوره عالم طبیعی، قرار داده شده است. از این عمومیت تعلیم و تهذیب دانسته می شود که به ضرورت عقل چنین عمل بزرگ و فعلی خطیر، مبدأ تکوینی مناسب بزرگی کار و عمل لازم دارد (همان، ص ۷). به سخن دیگر، در هر موجودی، قوه مخصوصی به صنع الهی قرار داده شده که روی آن قوه به بروز دادن و نمایان کردن خاصیت و اثر خویشتن است. این قوه را در غیر حیوان و نبات، طبیعت و طباع و

صورت نوعیه گویند و در نبات، نفس نباتیه و در حیوان، نفس حیوانیه خوانند و در عقل محض، همان قوه جوهریه تعقل و دانش، بلکه در نبی و امام، تعلیم و ارشاد و تهذیب عمومی است. قراردادن این قوه در نهاد هر موجودی به سبب نظام اتمّ عالم کبیر، ضرورتاً مطابق حکمت و در غایت اتقان صنع می باشد؛ یعنی چون وجود چنین قوه‌ای در نظام عالم، لازم و واجب بوده، جعل و آفریده شده است (همان، ص ۸). پس روح نبوت ختمی که عقل کل ختمی و نفس کل ختمی است، مقام معلمیت عموم و تهذیب کل نفوس در جمیع ادوار و اعصار و ربط‌دهنده عوالم انسانیت، بلکه همه ممکنات به مبدأ کل - عزّ اسمہ - است. مقام امامت ختمی هم خلافت از همین مقام منیع و محیط است. این خاصیت روح نبوت ختمی و امامت ختمی است. اینک که مقام و شأن عقل کل جمعی ختمی - یعنی نبوت ختمی و امامت ختمی - روشن شد، این حقیقت آشکار می گردد که عقلانیت حقیقی علمی و عملی عقول جزئی، تنها با تأثیر او و اتصال با او به فعلیت می رسد.

ب) ضرورت وجود عقل کل ختمی در همه اعصار

اصل اصول دین اسلام، قرآن مبین است و کسی که آن را از او هام گمراهان و گمراه‌کنندگان حفظ می کند، باید از ناحیه خدای متعال با نفس قدسی و الهام غیبی و علم لدنی تأیید شود تا به واسطه تعلیم الهی، اسرار، رموز، ظهر، بطن، تفسیر و تأویل قرآن را بداند. کسی که بر حل رموز و غوامض و دفع شکوک و نواقض قدرت دارد، لایق امر امامت است و چون امر امامت بر مردم مخفی است، قهراً برای معرفت او و اهتدا به هدایت او و استتضا از نور او باید از ناحیه خدای متعال و رسول خدا ﷺ معرفی و مورد تنصیب قرار گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۷۳).

قائلان به وجوب نصب امام بر خدای متعال، اصحاب امامیه‌اند. استدلال متکلمان ایشان آن است که نصب امام لطفی از ناحیه خدای متعال در حق عباد است و لطف بر خدای متعال واجب است، پس نصب امام بر خدای متعال واجب است ... حکیمان و عارفان ایشان با قوانین عقلی و آیات قرآنی دریافته‌اند که زمین از کسی که حجت خدا بر خلق است، خالی نمی باشد. آن حجت یا رسول نبی است یا امام وصی و سنت خدا

از زمان آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران تا زمان نبی ما حضرت محمد ﷺ به همین صورت جریان دارد، ولی نبوت - یعنی نبوت رسالت و تشریح - به پیغمبر اکرم ﷺ خاتمه یافت و امامت که باطن نبوت است، تا روز قیامت باقی ماند. پس باید در هر زمانی بعد از زمان رسالت، یک «ولی» باشد که خدا را براساس شهود کشفی عبادت کرده و علم به کتاب الهی نزد او بوده و مأخذ علوم علما و مجتهدان باشد و ریاست مطلق و امامت در امر دین و دنیا داشته باشد، چه اینکه مردم او را اطاعت و اجابت کنند یا عصیان و انکار نمایند (همان، ص ۴۷۴-۴۷۶).

ج) تحقق ولایت در اثر اتصال با عقل کل ختمی

هر امتی چنان که معلومات دینی خود را از پیشوایان دین اخذ می کند، باید در مقامات معنوی هم گام به گام دنبال آنها را بگیرد تا همواره در راه صواب و حق باشد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰ پاورقی). پس عقلانیت حقیقی علمی و عملی انسان، به واسطه اتصال به عقل کل جمعی ختمی به فعلیت می رسد. با فعلیت عقلانیت حقیقی علمی و عملی انسان، ولایت در انسان به وجود می آید. ولایت، کمال حقیقی اخیر انسان است و غرض اخیر از تشریح شریعت حقّه الهیه (اسلام) است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۲۹). در زیر لفافه زندگی اجتماعی انسانی که با رعایت نوامیس دینی به سر می برد، واقعیتی است زنده، و حیاتی است معنوی که نعمت های اخروی و خوشبختی های همیشگی از آن سرچشمه گرفته و به تعبیر دیگر، مظاهر وی می باشند. این حقیقت و واقعیت «ولایت» نامیده می شود. نبوت، واقعیتی است که احکام دینی و نوامیس خدایی مربوط به زندگی را به دست آورده و به مردم می رساند، و ولایت، واقعیتی است که در نتیجه عمل به فرآورده های نبوت و نوامیس خدایی در انسان به وجود می آید. به عبارت دیگر، نسبت میان نبوت و ولایت، نسبت ظاهر و باطن است و دین که متاع نبوت است، ظاهر ولایت، و ولایت، باطن نبوت است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۷-۱۵۸). در ثبوت و تحقق صراط ولایت که در آن، انسان مراتب کمال باطنی خود را پیموده و در موقف قرب الهی جایگزین می شود، تردیدی نیست؛ زیرا - همان طور که دانسته شد - ظواهر اعمال دینی بدون یک واقعیت باطنی و زندگی معنوی تصور ندارد، و دستگاه

آفرینش که برای انسان، ظواهر دینی را تهیه نموده و وی را به سوی آن دعوت کرده است، ضرورتاً این واقعیت باطنی را که نسبت به ظواهر دینی به منزله روح است، آماده خواهد ساخت. نیز دلیلی که دلالت بر ثبوت و دوام نبوت در عالم انسانی کرده و سازمان دینی را بر پا نگاه می‌دارد، دلالت بر ثبوت و دوام و فعلیت سازمان ولایت می‌کند. چگونه می‌توان تصور نمود که مرتبه‌ای از مراتب توحید و یا حکمی از احکام دین، امر زنده بالفعل داشته باشد، در حالی که واقعیت باطنی‌ای که دربردارد، موجود نباشد و یا رابطه عالم انسانی با آن مرتبه مقطوع باشد (همان، ص ۱۵۸). کسی که حامل درجات قرب و امیر قافله اهل ولایت بوده و رابطه انسانیت را با این واقعیت حفظ می‌کند، در لسان قرآن، «امام» نامیده می‌شود. «امام» یعنی کسی که از جانب حق - سبحانه - برای پیشروی صراط ولایت، اختیار شده و زمام هدایت معنوی را در دست گرفته و انوار ولایت که به قلوب بندگان حق می‌تابد، اشعه و خطوط نوری هستند از کانون نوری که پیش اوست، و موهبت‌های معنوی متفرقه، جویبارهایی هستند متصل به دریای بی‌کرانی که نزد وی می‌باشد. معنای امامت در قرآن کریم همین است (همان، ص ۱۵۸-۱۵۹). البته - همان‌طور که پیش از این توضیح داده شد - امامت به معنایی که بیان گردید، غیر از خلافت و وصایت و حکومت و ریاست دین و دنیاست. ولایت امام، موهوبی بوده و بدون اینکه تدریجاً از راه سعی و کوشش تحصیل شود، تنها به واسطه لیاقت ذاتی و استعداد فطری و به عبارت دیگر، از راه اختصاص الهی و اختیار ربّانی به دست آمده و تلاش انسانی در آن تأثیری ندارد، ولی درعین حال، مرتبه‌ای از ولایت - یعنی انکشاف این واقعیت باطنی - برای افراد دیگر غیر امام نیز ممکن است و می‌توان بعضی از مراتب ولایت الهیه را با تلاش و کوشش به دست آورد (همان، ص ۱۶۰).

نتیجه گیری

نفس بعد از استکمالات جوهری به مقام تجرد تام می‌رسد. از این تجرد تام، تعبیر به عقل می‌شود. مادامی که این عقل به مقام سعی و اطلاقی نرسد، عقل جزئی است. عقل مستکمل به حکمتین، از هر جهتی متحد با عقل کلی الهی است. نفس در مقام ذات، عقل بالقوه است و بعد از استکمال، عقل بالفعل می‌شود. عقل بالفعل با عقل کلی از هر جهت متحد است. عقل کلی، مرتبه عالی عقل و عقل مستکمل، عقل کلی لاحق بر عقل سابق است. نفوس کمال چه بسا در سیر استکمالی، قدم بر فرق عقل اول نهاده و عقل اول از مظاهر فعلی وجود آنها شود. انسان کامل که مقام عقل نظری و عقل عملی در او به فعلیت رسیده و مظهر علم و قدرت حق شده، به مقام ملک رسیده و از او گذشته، مراتب و فعلیات و کمالات مراتب مادون را داراست. انسان کامل به منزله عاکسی است در منصفه ظهور و ماهیات همه موجودات به منزله مرائی اویند؛ چنان که او به منزله مرآتی برای اسما و صفات حق است. پس او اصل است و ماعدای او فرع او، و او خود مظهر اسم اعظم حق - تقدست اسماؤه - است. حضرت خاتم الانبیاء ﷺ فعلیات و کمالات همه عقول اوایل وجود و عقول صاعده نبویه و ولویه و غیر آنها را به وجود واحد دارا بوده و آنها به نحو کثرت مانند اشعه اویند. عقل کلی حضرت خاتم الانبیاء ﷺ و حضرت امیر المؤمنین ﷺ بر حسب صعودی و انتهای سیر وجودی، متجلی در عقول کلیه و عرضیه‌اند، بلکه در قوس نزول هم مراتب ارواح و اجساد (برزخی و مادی) از تجلیات آن حقایق کلیه می‌باشند. عالم هستی امکانی به منزله بدن نفس کلی الهی می‌باشد و هر استحاله و انقلابی در اکوان بخواهد، محقق می‌شود.

هریک از پیامبران گرچه در مقام خود «نفس کلی» و «عقل کلی» اند، فراتر و بالاتر از آنها، حضرت سید المرسلین ﷺ «نفس کل جمعی» و «عقل کل جمعی» بلکه جمع الجمعی است. به تعبیر دیگر، «نفس کل ختمی» و «عقل کل ختمی» می‌باشد. دوازده امام معصوم ﷺ که وارثان مقام خاتمیت بوده و دارای مقام وصایت و خلافت مقام خاتمیت‌اند، و حضرت صدیقه کبری ﷺ نیز دارای چنین مقام و شأنی بوده و هریک در مقام خود «نفس کل ختمی» و «عقل کل ختمی» می‌باشند. روح نبوت ختمی، معلم کل و ربط‌دهنده عوالم انسانیت، بلکه همه ممکنات به حضرت واجب الوجود بالذات و

مبدأ کل-عزّ اسمہ- است. در این مقام، خاصیت این مرتبہ وجود و اثر طبیعی او و درخور ذات بی‌همال او، همان مقام معلمیت عموم و تہذیب کل نفوس در جمیع ادوار و اعصار، و تمام گردش‌های افلاک است، تا روزی کہ نفوس، رجوع بہ باطن عالم طبع نموده، بساط طبیعت و حرکت و استکمال زمانی برچیدہ شود، و قیامت کبرا پدیدار گردد. معنای خاتمیت، همان قوہ تکمیل و تعلیم شخص خاتم نسبت بہ جمیع مراتب مختلف بشر، و خارج نمودن نفوس آنان در کمال علمی و عملی از حدّ قوہ بہ فعلیت محض تا روز قیامت است. البتہ مقام امامت ختمی ہم کہ خلافت از ہمین مقام منبع و محیط است، شریک در سعۂ نفس و قوہ تعلیم عمومی و تہذیب روحانی خواهد بود؛ زیرا لازمہ خلافت از مقام خاتمیت، ادامہ دادن و ابقای تعلیم کلی و حفظ علوم و آدابی است کہ در خور این تعلیم و تہذیب عمومی بوده، و از جانب پیامبر اکرم ﷺ تشریح گردیدہ است. اصل اصول این دین متین، قرآن مبین است و کسی کہ آن را از اوہام گمراہان و گمراہ‌کنندگان حفظ می‌کند و از ناحیہ خدای متعال با نفس قدسی و الہام غیبی و علم لدنی تأیید شدہ تا بہ واسطہ تعلیم الہی، اسرار، رموز، ظہر، بطن، تفسیر و تأویل قرآن را بدانند، و بر حلّ رموز و غوامض و دفع شکوک و نواقض قدرت دارد، امام است. امامت از نظر باطن یک نحوہ ولایتی است کہ امام در اعمال مردم دارد و ہدایتش ایصال مردم بہ مطلوب بہ امر خداست، نہ صرف نشان دادن راہ کہ شأن نبی و رسول و ہر مؤمنی است کہ از طریق نصیحت و موعظہ حسنہ بہ سوی خدا ہدایت می‌کند. ہرآنچہ امر ہدایت بدان تعلق می‌گیرد کہ عبارت از دل‌ہا و اعمال است نیز باطن و حقیقت و وجہ امری آن پیش روی امام معصوم حاضر بودہ و از او غایب نیست. در نتیجہ، تمامی اعمال بندگان- چہ خیرش و چہ شرّش- نزد امام معصوم حاضر بودہ و امام مہیمن و مشرف بر سبیل سعادت و سبیل شقاوت است؛ از این رو، امام کسی است کہ در ظاہر و باطن دنیا مردم را بہ سوی خدا سوق می‌دہد. ہر امتی چنان کہ معلومات دینی خود را از پیشوایان دین اخذ می‌کند، باید در مقامات معنوی ہم قدم بہ قدم دنبال آنها را بگیرد تا ہموارہ در راہ صواب و حق باشد. بر این اساس، عقلانیت حقیقی علمی و عملی عقول جزئی، با نفوذ و سیطرہ و تأثیر عقل کل جمعی ختمی و بہ واسطہ اتصال با او حاصل می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سنا؛ التعليقات؛ تصحيح عبدالرحمن بدوی؛ طبع ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، [بی تا].
۲. —؛ الشفاء؛ قم: منشورات مکتبه آیت العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. —؛ المبدء و المعاد؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل کانادا - دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۴. ابن ترکه، صائن الدین؛ تمهید القواعد؛ تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی؛ طبع ۲، تهران: انجمن اسلامی فلسفه و حکمت، ۱۳۹۶ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۶. ایجی، قاضی عضدالدین؛ المواقف؛ در شرح المواقف میر سید شریف جرجانی؛ طبع اول، مصر: [بی تا]، ۱۳۲۵ق.
۷. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ بیروت: طبع دوم، ۱۴۱۹ق.
۸. علامه حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر؛ باب حادی عشر، در شرح باب حادی عشر فاضل مقداد و ترجمه و شرح حسن مصطفوی؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۹. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن؛ مجموعه رسائل و مقالات فلسفی؛ مقدمه و تصحیح غلامحسین رضائزاد (نوشین)؛ چاپ اول، [بی جا]، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷.
۱۰. سبزواری، حکیم ملاحادی؛ أسرار الحکم؛ تصحیح و تحقیق کریم فیضی؛ چاپ اول، قم: انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۱۱. —؛ رسائل؛ تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۷۶.
۱۲. شیرازی، صدرالمتألهین، الأسفار الأربعة، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۳. —؛ المبدء و المعاد؛ مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ طبع اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

۱۴. —: تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان؛ چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
۱۶. —: رساله الولاية؛ مقدمه و تحقیق سید علی طباطبائی؛ چاپ اول، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۹.
۱۷. —: شیعه؛ چاپ پنجم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
۱۸. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرين؛ چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۱۹. طوسی، خواجه نصیر الدین؛ تصورات یا روضة التسليم؛ تصحیح ایوانف؛ چاپ اول، تهران: نشر جامی، ۱۳۶۳.
۲۰. عصار، سید محمد کاظم؛ علم الحديث؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
۲۱. فاضل مقداد؛ شرح باب حادی عشر علامه حلی؛ ترجمه و شرح حسن مصطفوی؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۲۲. —: اللوامع الالهية فی المباحث الکلامية؛ تحقیق سید محمد علی قاضی طباطبائی؛ طبع دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۳. فیاض لاهیجی؛ حکیم عبد الرزاق؛ گوهر مراد؛ چاپ اول، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۲۴. —؛ حکیم عبد الرزاق؛ سرمایه ایمان؛ تصحیح صادق لاریجانی؛ [بی جا]، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۲۵. قرشی؛ قاموس قران؛ چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۶. کلینی؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۷. مجلسی، علامه محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۲۸. مظفر نجفی، محمد حسن؛ دلائل الصدق لنهج الحق؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۲۲ق.
۲۹. میرحامد حسین؛ عباة الأنوار فی إمامة أئمة الأطهار؛ ج ۱۱، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۳۰۶ق.