

خوانشی تحلیلی بر اثر بخشی معرفت در پیوند «وحی» و «عصمت انبیاء» در نگاه صدر المتألهین*

عابدین درویش پور**

چکیده

یکی از مبانی مهم اعتقادی مشترک مسلمانان عصمت پیامبر ﷺ است که در خصوص چگونگی و محدوده زمانی آن نظرات مختلفی مطرح شده است. ملاصدرا در تبیین عصمت، نگاه جامعی دارد که به رغم اختلافات ظاهری در بیانات گوناگون وی می‌توان همه عبارات وی را به اثربخشی معرفت در ماهیت عصمت ارجاع داد. وی، «وحی» و «عصمت» را هم‌پیوند دانسته که در فرایند تبیین و اثربخشی معرفت امکان‌پذیر است. پدیده وحی بالاترین مرتبه کشف معنوی است و این مرتبه پیامبر ﷺ را از هرگونه خطا مصون می‌سازد. وی همچنین زمینه عصمت نبی در دریافت و ابلاغ وحی را با تبیین ویژگی‌های وجودی انسان کامل پاسخ می‌دهد. بر این اساس، فرشتگان الهی به لحاظ مرتبه وجودی پایین‌تر از انسان کامل قرار دارند. درباره محدوده زمانی عصمت، معتقد به عصمت انبیا قبل و بعد از نبوت است، اگرچه این امکان وجود دارد که نفس نبی در کودکی به درجه نبوت نرسیده باشد اما «روح القدس» که به مرتبه‌ای از نفس نبی تعلق دارد، در دوران کودکی نیز وی را از انجام گناه باز می‌دارد. این جستار به تحلیل اثربخشی معرفت در پیوند وحی و عصمت در نگاه ملاصدرا پرداخته است.

کلید واژه‌ها: عصمت، وحی، معرفت، ملاصدرا، روح القدس.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۲۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۳/۱۶ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه لرستان / darvishpour. a@lu. ac. ir

مقدمه

عصمت پیامبران یکی از مهم‌ترین مباحث بنیادین در آموزه‌های اسلامی است که از دیرباز در محافل معرفتی و دینی مورد گفتگو و مناظرات اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است، تا آنجا که بخش مهمی از آثار تفسیری، کلامی و فلسفی به آن اختصاص یافته است.

بدیهی است وجود عصمت رسولان الهی امری ضروری است، زیرا پیامبران از علوم و نشانه‌هایی سخن گفته‌اند که در حالت عادی نمی‌توان مانند آن را یافت، لذا ضرورت انصاف به عصمت ایشان که حامل وحی و ناقل پیام الهی اند روشن می‌گردد، همچنین از آنجا که مسئله عصمت نقش تعیین‌کننده‌ای در بحث امامت شیعه دارد، ضرورت دارد که ابعاد آن به خوبی واکاوی و تبیین گردد. حقیقت عصمت اگرچه از سوی اندیشمندان مذاهب اسلامی در دیدگاه‌های متفاوت مطرح شده، اما درحقیقت می‌توان گفت وجه مشترک در همه آن‌ها بازگشت به یک نوع شناخت و معرفت خاص پیامبر دارد. (غروی، ۱۳۹۷: ۱۸۷)

بنابراین عنصر «عصمت» از خطا و اشتباه سهمی تعیین‌کننده‌ای در معرفی جایگاه و منزلت «نبوت» و «امامت» ایفا می‌کند، به نحوی که از نگاه امامیه، لطف بودن پیامبر یا امام را منوط به عصمت ایشان دانسته‌اند. (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۱۴) پیامون مسئله عصمت، مباحث متنوعی شکل گرفته است از جمله: حقیقت عصمت، منشأ عصمت، ضرورت عصمت (در نبی و امام)، قلمرو عصمت و... که در این مجال منشأ یا موجبات عصمت، از دیدگاه اندیشمندان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. پیشینه بحث

در خصوص تبیین مسئله عصمت نبی به صورت جداگانه دیدگاه متکلمین و فلاسفه به ویژه ملاصدرا مورد کنکاش قرار گرفته است.

در مقاله «دیدگاه ملاصدرا درباره عصمت انبیا از گناه» (رضا اکبری: ۱۳۸۹) نویسنده ضمن تفسیر ملاصدرا از معنای عصمت، به تبیین حیطة زمانی عصمت از نگاه ملاصدرا (عصمت قبل و بعد از نبوت) پرداخته است. وی انبیا را از کفر و

شرک و هر گناہانی که منافی رسالت است به طور مطلق (چه سهواً و چه عمداً) معصوم می‌داند.

همچنین در مقاله «مفهوم‌شناسی عصمت در افق اندیشه‌های شیعی» (محمدرضا حاجی اسماعیلی: ۱۳۸۹)، نویسنده درصدد تبیین معنای عصمت پیامبران و ائمه علیهم‌السلام برآمده و تأکید دارد چنانچه برداشت از عصمت با نگرشی غیرقابل با ادراک بشری همراه باشد، تنها دارای مفهومی افاضه‌ای است، اما اگر با نگرشی اکتسابی و تجربه‌مند همراه گردد، معلول دو پدیده علم و اراده و دسترسی به آن در مراتب متفاوت ممکن خواهد بود. وی عصمت را خصیصه‌ای متعالی می‌داند که معصوم را از دیگر انسان‌ها متمایز ساخته و از کمالات اختیاری وی به شمار می‌رود.

در مقاله «تبیین آیات عتاب با توجه به آموزه عصمت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از دیدگاه ملاصدرا» (رضا نیرومند: ۱۳۹۲) نویسنده با توجه به تصریح و تأکید قرآن کریم درباره عصمت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به توجیه و تبیین برخی از آیات مورد عتاب و توبیخ آن حضرت از نگاه ملاصدرا پرداخته و با تطبیق نظریه انسان کامل بر پیامبرگرمی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، گستره عصمت ایشان را فراتر از تلقی متکلمان می‌داند.

در مقاله «رابطه عقل و وحی در حکمت متعالیه» (سارا ذوالفقاری: ۱۳۹۵)، ضمن اشاره به ارتباط عقل و وحی از نگاه ملاصدرا وحی را در بسیاری از موارد مبین براهین عقلی دانسته است. ملاصدرا معتقد به رابطه دوسویه عقل و وحی در کنار هم است.

در مقاله «تحلیل نسبت علم و عصمت از نگاه ملاصدرا» (زهرا توکلی: ۱۳۹۹) ضمن تحلیل رابطه علم و عصمت در نگاه وی، عصمت در مسئله وحی را ناشی از مرتبه وجودی انسان کامل می‌داند.

بررسی مجموع پژوهش‌های مذکور نشان می‌دهد این آثار به ماهیت و تبیین مفهوم عصمت پرداخته‌اند، اما این نوشتار به طور خاص، تبیین تأثیر عنصر معرفت در اثربخشی عصمت را از نگاه ملاصدرا مد نظر قرار داده و در تلاش است تا با تأمل معناشناسانه ملاصدرا از معرفت و عصمت و تبیین اثربخشی معرفت در ماهیت عصمت، وحی را با مباحث معرفت و عصمت هم پیوند سازد و براین اساس

پرسش‌های مطرح شده در زمینه عصمت نبی را با تبیین ویژگی‌های وجودی انسان کامل پاسخ دهد.

۲. دیدگاه‌های چستی «عصمت»

متکلمین اسلامی بر اساس مبانی کلامی خود، تفاسیر مختلفی از ماهیت عصمت ارائه داده‌اند (تفتازانی، ۱۳۷۸: ۴/ ۳۱۱) که معروف‌ترین آن‌ها را می‌توان، تفسیر عصمت به ملکه نفسانی دانست که این ملکه پیامبر را از گناهان باز می‌دارد، هر چند قدرت و اختیار بر انجام معصیت را از وی سلب نمی‌کند. (مقداد، ۱۳۹۱: ۳۰۱)

در این میان گروهی از حکمای اسلامی، عصمت را به قوه عقلانی که بر دیگر قوای نفس غلبه دارد تفسیر نموده‌اند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۷۹)، زیرا همه قوای نفسانی مطیع و تحت فرمان عقل قرار دارند و اساساً اراده گناه و یا انجام فعل معصیت از عقل (من حیث هو عقل) ممتنع و قبیح است. بر این اساس، می‌توان عصمت را قوه‌ای متناسب با فطرت انسانی دانست که زمینه آراستگی انسان به کمالات و فضایل اخلاقی و پیراستگی او را از رذایل فراهم می‌سازد.

همچنین دیدگاه‌های مختلف دیگری در باب خاستگاه عصمت مطرح شده که مهم‌ترین آن «کمال تقوا» است. قائلان این دیدگاه، تقوا را حالتی نفسانی دانسته‌اند که انسان را از ارتکاب معصیت و گناه بازمی‌دارد. در واقع عصمت مرتبه عالی تقواست که در آن مرتبه حتی فکر گناه نیز در اندیشه انسان خطور نمی‌کند. (سید مرتضی، ۱۴۲۱: ۳/ ۲۳۵) اما پرسش اساسی آن است که مرتبه تقوای عالی و عصمت در عمل چگونه برای شخص نبی حاصل می‌شود؟ بدیهی است که عصمت عملی و تقوا نیز نیازمند علت است و برای آن باید خاستگاهی یافت.

عده‌ای دیگر از اندیشمندان، خاستگاه عصمت پیامبران و امامان علیهم‌السلام را معرفت و شناخت به حقیقت گناه و عواقب خسارت بار آن دانسته‌اند، این گروه معرفت را «تمام العله» یا «جزء العله» عصمت معرفی کرده و در مورد سهو النبی و نسیان امام، همین عامل معرفتی را منشأ عصمت دانسته و معتقدند سهو و نسیان در صورتی تحقق می‌یابد که انسان، شناخت نسبت به مطلبی نداشته یا معرفتی را که از قبل

داشته مورد غفلت قرار گرفته است، اما در صورت حصول معرفت کافی و توجه به آن، هیچ گونه خطا و سهوی رخ نخواهد داد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳: ۵۴)

گروهی دیگر در تحقق عصمت، علاوه بر شرط معرفت، اراده را نیز در آن دخیل دانسته‌اند. در نگاه آنان عصمت نبی علاوه بر شناخت کافی برای تشخیص حق از باطل، نیازمند اراده قوی برای اجتناب از گناهان است، لذا «ادراک» و «اراده» دو شرط اصلی تحقق عصمت پیامبر و امام به شمار می‌روند. (عاملی، ۱۳۹۱: ۳۳۲/۲)

در این دیدگاه، اراده انسان در گزینش افعال مؤثر بوده و تا شخص اراده نکند، هیچ عملی محقق نمی‌شود. بر این اساس، انسان به عنوان یک موجود مختار، گزینش گفتار و اعمال خویش را بر اساس تشخیص منافع و مصالح و یا دفع مفسده انجام می‌دهد و شناخت و تشخیص نقش مهمی در انتخاب اعمال و گفتارش دارد. (مطهری، ۱۳۹۳: ۱۶۱/۲)

بنابراین، معرفت و شناخت، عنصر اصلی در تقویت اراده انسان برای دوری از معصیت به شمار می‌رود، هرچه معرفت قوی‌تر باشد، احتمال دوری از گناه و نزدیک شدن به عصمت بیشتر می‌شود، تا حدی که اگر این معرفت به یقین تبدیل گردد، معرفت به قبح و زشتی گناه، به عین الیقین (عین دیدن آن) مبدل شده و در این مرتبه، صدور فعل معصیت از معصوم امری محال (عادی) می‌شود. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸: ۱۴۸)

بر اساس این دیدگاه، اگر نبی به سبب وحی، صدایی را بشنود یا حقیقتی بر قلب او القاء گردد، احتمال منشأ غیر الهی بودن آن امری محال است، زیرا انبیا الهی به سبب اتصال به عالم مثال منفصل، حقایق را ادراک می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۱۳)

برخی دیگر از متکلمین، منشأ عصمت را ملکه‌ای توأم با معرفت و عمل می‌دانند؛ به این معنا که شخص معصوم در دو بُعد معرفتی و عملی توأمان به مقام عصمت رسیده است؛ اما آنان در نهایت عصمت معرفتی را مقدمه عصمت عملی دانسته‌اند که بدون آن نمی‌توان به عصمت عملی رسید، زیرا عصمت، شناخت و شهودی خاص است و اساساً حقیقت شهود، متعلق به عقل نظری است و اجتناب از گناه

هم مربوط به عقل عملی است، لذا خاستگاه عصمت عقل عملی به عقل نظری بر می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۹/۱۵)

بنابراین مقوله «معرفت» در پذیرش هر دیدگاهی در باب عصمت نبی و امام، دخالت دارد.

از مسائل مهم منشأ عصمت، تبیین رابطه معرفت (شناخت) و عصمت پیامبران و نحوه اثر بخشی معرفت در تحقق عصمت است. در این نوشتار دیدگاه ملاصدرا در اثربخشی معرفت بر عصمت پیامبران مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳. روش بحث ملاصدرا

ملاصدرا در هیچ یک از کتاب‌های فلسفی خود به نحو مستقل یا در ضمن یک بحثی خاص، به موضوع عصمت پیامبران پرداخته است، بلکه بیشتر مباحث او در باب عصمت با رویکرد تفسیری، فلسفی شامل آن دسته از آیات و روایاتی است که به عصمت انبیا پرداخته است. توجه به تعاریف و ادله‌ای عصمتی که در لابه‌لای آثار وی به چشم می‌خورد نشان می‌دهد که توجه او به عصمت انبیا آورده، بیشتر روش کلامی بوده است، اگرچه در برخی موارد، لایه‌هایی از مبانی فلسفی وی همانند تشکیک وجود و بساطت وجود نیز به چشم می‌خورد.

توجه به مباحث ملاصدرا در باب عصمت نشان می‌دهد که وی علاوه بر نکات ایجابی، در این مسئله بر نکات نقادانه نیز تأکید دارد. او علاوه بر تبیین و دفاع از نظریه خود، نظرات مخالفان خود را نیز مورد نقد و بررسی قرار داده است. لذا می‌توان ادعا کرد که وی تلفیقی از روش‌های توصیفی، تحلیلی و نقدگرایانه را در باب عصمت مورد استفاده قرار داده است.

۴. تبیین روش معرفت حقیقت عصمت

ملاصدرا «معرفت» را امری وجودی دانسته و تأکید دارد که بنا بر اصالت وجود، تمام آثار و اوصاف معرفت ناشی از وجود ذاتی آن است، لذا هر پدیده‌ای در عالم به حسب درجه وجودی خویش دارای فضایل و کمالات خاص خود است و آثار هر موجود از قبیل حیات، معرفت، اراده و قدرت همگی برخاسته از ذات وجود

اویند. او ضمن بیان دلایلی در اثبات عصمت انبیا، بر نقش قوای نظری در تحقق عصمت تأکید دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۱۳/۳)

وی می گوید عامل اثرپذیری آدمی از شیطان، قصور قوه فهم و ادراک او است و اساساً تضعیف قوه ادراکی و ناتوانی این قوا در مقابله با شیطان و یاران او (قوای شهوت و غضب و قوه وهم) موجب تأثیرپذیری انسان از شیطان می گردد. (همان: ۵/۲۲۴) وی قصور و کم توانی قوه فهم را عاملی در راستای غلبه شیطان بر انسان می داند، بنابراین کمال قوه فهم نقش اساسی در ایجاد عصمت دارد.

وی همچنین در مورد توجیه گناهان و معاصی که در قرآن کریم به انبیا نسبت داده شده، به تبیینی فلسفی پرداخته و بیان می کند هر آنچه در عالم ممکنات موجود است، وجه لطیفی از آن در عالم اعلی وجود دارد، لذا معصیت در این دنیا عبارت از مخالفت با امر شرعی است که با عصمت انبیا سازگاری ندارد، اما در عالم اعلی این معصیت به صورت نقص امکانی معرفی شده است که این نقص امکانی (معصیت) در عالم ممکنات به حسب درجات قربشان متفاوت است. به عبارت دیگر، هر چه موجود، به خداوند نزدیک تر باشد، دارای جهات امکانی کمتر و هر چه از خداوند دورتر باشد جهات امکانی بیشتری دارد. (همان: ۹۳)

در نتیجه همان طور که ملاصدرا معرفت را از امری وجودی می داند، گناه و معصیت را نیز از نوعی نقص امکانی معرفی می کند و مقصود وی از نقص امکانی، ضعف درجه وجودی است، به گونه ای که هر چه موجود از مبدأ الهی فاصله گرفته و دورتر شود از ضعف بیشتری برخوردار است.

بنا بر این تفسیر، معصیت برخی از انبیا که در قرآن کریم اشاره شده، همان نقایص امکانی است که دلالت بر مراتب قرب و بُعد الی الله دارند. اگر این بیان ملاصدرا (وجودی بودن معرفت) را در کنار این گفته وی قرار دهیم که «گناه و معصیت به معنای نقص امکانی در مراتب وجود است» این نتیجه حاصل می شود که هر چه فرد دارای معرفت بالاتری باشد، بهره بیشتری از عصمت خواهد داشت، زیرا از شدت وجودی قوی تری برخوردار و به تبع آن نقص وجودی کمتری خواهد داشت. تعریف وی از عصمت نیز تأییدی بر این مطلب است؛ در نگاه وی عصمت

جوهری الهی است که در باطن انسان تجلی نموده و موجب تقویت قدرت وی بر انجام افعال خیر و دوری گزیدن از شرور می‌شود:

العصمة و هی عبارة عن جوهر إلهی یسبح فی الباطن یقوی به الانسان علی تحری الخیر و تجنب الشر حتی یصیر کمانع من باطنه غیر محسوس. (همان: ۱۳۲/۱)

به کارگیری واژه «جوهر» در این تعریف وی نشانگر آن است که عصمت صفت عارضی نبوده، بلکه جوهری است که وجود، مقوم آن است، لذا به نظر می‌رسد به همین دلیل نیز علامه طباطبایی عصمت را نوعی معرفت معرفی می‌کند، زیرا معرفت هم‌سنخ وجود است و با آن مساوقت دارد؛ هرچه درجه وجودی معرفت شدیدتر باشد، انسان از معرفت بیشتری بهره‌مند خواهد بود و همین امر سبب تحقق بلکه عصمت می‌شود. البته وی عصمت را معرفتی همانند سایر معرفت‌ها و ادراکات متعارفه اکتسابی نمی‌داند، بلکه در نظر وی منشأ اصلی «عصمت» همان معرفت و شناخت قطعی و یقینی به عواقب معاصی است. این معرفت که معرفتی شهودی و غیر اکتسابی است با سایر معرفت‌ها در تخلف ناپذیری دائمی تفاوت دارد، اما این تفاوت به نحوی نیست که آن را از ماهیت معرفت بودن خارج کند. (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۲۵/۵)

ناگفته نماند؛ در موارد بسیار مشاهده می‌شود با اینکه انسان، یقین به مصلحت انجام فعل یا مفسده فعل دارد، اما در عین حال آن را ترک یا را انجام می‌دهد، در چنین مواردی دلیل این امر را باید غفلت شخص از معرفت یقینی دانست، زیرا همین غفلت سبب می‌گردد معرفت یقینی انسان در انجام یا ترک فعل کارساز نباشد، پس منظور از معرفت یقینی که از مبادی عصمت به شمار می‌رود، معرفت یقینی همراه با توجه است.

ملاصدرا در تعریفی دیگر از عصمت، آن را موهبت الهی خوانده که از راه اسباب عادی قابل دسترسی و اکتساب نیست، بلکه عصمت ملکه نفسانی است که مدام از جانب خداوند متعال بر پیامبر ﷺ افزوده شده و آن حضرت در همه احوال نیازمند این فیض الهی است. (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۳۱/۳)

در واقع، خداوند متعال این ملکه نفسانی را که از سنخ معرفت است به برخی از بندگان خاص خود عطا کرده تا آن‌ها را از معصیت و اشتباه در امان نگه دارد و با عنایتی که به سبب این مراقبت ویژه به ایشان دارد، آنان را برای رسالتی عظیم آماده می‌سازد.

البته موهبت دانستن عصمت، منافاتی با اثر بخشی معرفت بر عصمت ندارد، زیرا ملاصدرا بر این باور است این موهبت (عصمت و ملکه نفسانی) با مجاهدت نفس حاصل می‌شود. او در بیان مراتب و درجات هدایت می‌نویسد:

مرتبۀ اول هدایت شناخت خیر و شر، و مرتبۀ دوم یاری‌رسانی مدام به بندگان خاص که در اثر مجاهدت و ریاضت نفس حاصل می‌شود، و مرتبۀ سوم هدایت نوری است که بعد از کمال مجاهدت در عالم ولایت الهی بر قلب انسان می‌تابد و او را به مقامی را هنمایی می‌کند که عقل از هدایت به آن عاجز است و این همان رمز عصمت و هدایت مطلقه الهی است. (همان: ۱۳۲)

از عبارات وی این نکته به دست می‌آید که انسان می‌تواند زمینه دستیابی موهبتی الهی (عصمت) را به وسیله مجاهدت و مراقبت نفس به دست آورد. وی همچنین عصمت را نیروی قدسی و از سنخ معرفت غیر اکتسابی معرفی می‌کند که تحت تعلیم ربوبی قرار گرفته و مخصوص افرادی است که به کمال تزکیه و تهذیب نفس رسیده‌اند. ملاصدرا تحصیل این معرفت لدنی را دو راه «طریق وحی» و یا از راه «الهام» می‌داند (همو، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۴۶) و این همان معرفتی است که علامه طباطبایی تفاوت را آن با سایر علوم در خطاناپذیری دائمی بیان کرد. (طباطبایی، همان: ۲۲۱/۱۱)

بنابراین از نظر ملاصدرا، منشأ عصمت معرفت و شناخت انسان است که ارتباط و اثربخشی این نوع معرفت بر عصمت از طریق مراتب وجودی انسان تبیین می‌گردد، از نظر وی هرچه مرتبه وجودی شدیدتر، انسان از درجه عصمت بالاتری بهره مند خواهد بود.

وی معرفت و شناختی را منشأ عصمت می‌داند که اکتسابی و تحت تعلیم بشری نبوده، بلکه لدنی و قابل تعلیم الهی باشد. همچنین معرفت و عمل ارتباط تنگاتنگی با هم دارند؛ هر اندازه معرفت یقینی انسان به سود و زیان اشیاء بیشتر باشد در رفتار

و عمل او انعکاس یافته و موجب اصلاح رفتار او خواهد شد و به دنبال اصلاح اعمال شخص به مراتب عالی ایمان خواهد رسید. ارتقاء درجه ایمان نیز سبب طهارت وجودی و ارتقا مرتبه وجودی انسان می‌گردد.

۵. پیوند وحی و عصمت در فرایند معرفت

بر اساس آموزه‌های قرآنی، وحی هم در مسیر دریافت و ادراک پیامبر و هم در انتقال و ابلاغ به مردم از طریق پیامبر، همواره مصون از خطا بوده و هیچ‌گونه زیادت و نقصانی در آن راه ندارد. (نجم: ۶۲)

ملاصدرا در تبیین این معنا می‌ویسد:

معرفت انسان کامل، نشئه‌ای از نور خداوند است، همچنان که آدم علیه السلام را مقام خلیفه الهی داده و به اسما و صفات خودآگاه کرده «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) و رسول اکرم صلی الله علیه و آله را نیز به مرتبه‌ای رسانده که نه تنها عهده دار تعلیم زمینیان، بلکه سکاندار معرفت اهل آسمان می‌شود؛ «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت: ۱۲) تا آنجا که از پایین‌ترین مرتبه موجود زمینی و بالاترین موجود آسمانی همه تحت ولایت اویند. (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۳۶۷/۲)

ملاصدرا حقایق اشیاء را به سه مرتبه مختلف تقسیم می‌کند؛ یکی حقایقی که در عالم اسماء الهی موجودند، دوم آن دسته از حقایقی که در عالم معرفت تفصیلی خداوند حضور داشته و مثل و صور عقلی نام دارند که در واقع همان ملائکه الهی و مدبر انواع طبیعی می‌باشند، لذا برای هر نوع طبیعی، ملک ربانی عقلی وجود دارد که تمام حقیقت آن نوع بوده و جود مثالی آن نزد خداوند قرار دارد. سوم، حقایقی که صور نوعیه و مقوم مواد طبیعی‌اند. (همان: ۳۶۴)

در تبیین سخن وی می‌توان گفت عوالم هستی مطابق و متناظر یکدیگرند؛ به این نحو که تنزل یافته حقیقتی که در عالم اسماء الهی است، در عالم مثال بوده و مرتبه نازله یافته عالم مثال نیز در عالم طبیعت موجود است. بنابراین در نظر ملاصدرا مراد از اسماء تعلیمی حضرت آدم علیه السلام صورت آن اشیایی است که در علم خداوند وجود داشته و حضرت آدم به آن تجلیات اسماء (لوح محفوظ و ام‌الکتاب) شناخت و

آگاهی یافته است و از آنجا که این تعالیم الهی به آدم علیه السلام به عنوان خلیفه الهی و نمونه انسان کامل داده شده، می توان گفت که این تعالیم و معارف به پیامبران دیگر که خلفای الهی و انسان کامل زمان خاص خود بوده اند، نیز انتقال یافته است. بنابراین دیگر انبیا الهی نیز به لوح محفوظ و ام الكتاب شناخت دارند. (بروج: ۲۱-۲۲)

وی همچنین تأکید دارد که در لوح محفوظ، تمام آنچه علم و اراده خداوند خواسته، منقوش شده و نفس انسان مستعد پذیرش این معرفت (لوح محفوظ) است، اما از آنجا که جان وی همچون آینه ای زنگار گرفته است، این غبار جهل یا به وسیله خود انسان زایل شده و یا نسیم لطف و رحمت خداوند متعال آن را می زداید. قسم اولی معرفت استدلالی است و قسم دوم تفضل الهی است که گاه به وسیله معرفت شهودی و در بیداری اسرار ملکوت بر وی آشکار می شود و گاه با الهامی در خواب و رؤیای صادق به وی مکاشفه می شود. (همو، ۱۳۸۹: ۴۲۳/۲)

بر این اساس، ملاصدرا کیفیت وحی را از طریق همین معرفت شهودی و الهامی تبیین کرده و تأکید می کند که وحی به حسب مراتب و درجات نفس پیامبر انواع مختلفی دارد؛ اگر نبی در آن واحد بر هر سه عالم (حس، خیال و عقل) احاطه داشته باشد و متناسب با هر عالم، مکاشفات و شهوداتی را ببیند و بشنود، آن نبی صاحب برترین مرتبه وحی خواهد بود. (همو، ۱۳۹۱: ۳۱۲/۱)

وی همچنین تأکید دارد که به سبب اتصال نفس نبی، به عالم وحی، مکالمه ای حقیقی پیامبرگرمی علیه السلام با خداوند متعال در مقام «أو أدنی» صورت می گیرد، که این اتصال، شخص پیامبر را مستعد اعلی ترین مقام گفتگو با خداوند می گرداند تا آنجا که صدای قلم را شنیده و لوح محفوظ را می بیند، سپس صورت آنچه پیامبر علیه السلام با عقل از این کلام الهی ادراک کرده، در لوح نفس او تجلی می یابد.

از این رو آنچه نبی در این حالت وحی می بیند، نه خیالات باطله بلکه مرتبه نازله ای از همان حقیقت است که همان حقیقت فرشته وحی یا صورتی محسوس در عالم خلق قدری ظاهر می شود؛ به این نحو که یا صورتی خیالی در نفس نبی متجلی شده یا حقیقت خیالی او برای وی نمایان می گردد، سپس به صورت محسوس ادراک حس ظاهر درمی آید. پس نبی در فرایند وحی، کلمات و حروف و اصوات منظومی را می شنود که دیگران قدرت شنیدن آن را ندارند، بلکه در واقع، حقیقتی غیبی از

باطن به ظاهر ظهور یافته است، لذا این کلام الهی و پس از آن فرشته است که از باطن سر نبی به مشاعر حسی او راه می‌یابند.

از نظر ملاصدرا در فرایند وحی، ملک فرود نمی‌آید تا به کمند ادراک حس درآید، بلکه این وجود نفس نبی است که حقیقت غیبی فرشته را به صورت مثالی و عقلی در خود منتزل می‌کند. از این جهت است که گاه پیامبر ﷺ هنگام دریافت وحی دچار حالت مدهوشی و رعشه می‌شد. (همان: ۲/۲۸)

بنابراین نفس نبی بعد از مواجهه با مقام الوهیت حق، از تنزلات گوناگون عالم عقول و مثال عبور کرده و به عالم طبیعت تنزل می‌یابد و در این مراحل رؤیت حاملان وحی، مشاهده جبرئیل و حتی شنیدن صدای وی، مستند به نفس قدسی نبی است و هیچ‌گونه عامل خارجی در تحقق مراتب و احوال آن دخالتی ندارند، لذا کتاب آسمانی و ملائکه جلوه‌ای از ظهورات باطنی نفس قدسی پیامبر ﷺ به شمار می‌روند.

اگرچه در نگاه ملاصدرا، وحی به مثابه امرشهودی و مکاشفه است و این نگرش ممکن است به طرح شبهاتی در ذهن مخاطب بینجامد، اما با دقت در سخنان وی در بیان مراتب شهودی، جایی برای طرح این گونه شبهات باقی نمی‌ماند. وی در تبیین مقوله «کشف» آن را بر دو نوع کشف صوری و معنوی تقسیم می‌کند، کشف صوری اولین مرحله مکاشفه‌ای است که در عالم مثال تحقق یافته و برای شخص از طریق حواس برزخی حاصل می‌شود. در این مرحله از کشف، امکان بروز خطا وجود دارد، زیرا این کشف ابتدا در عالم مثال متصل (قائم به نفس انسان) تحقق می‌یابد، سپس با ریاضت و تهذیب، به کشف شهودی در عالم مثال منفصل (برزخ میان عالم عقل و ماده) مبدل می‌گردد، از این جهت همان‌گونه که رؤیای صادقه وجود دارد، رؤیای باطل نیز (که در اثر القای شیطان یا نفس رخ می‌دهد) وجود دارد. (همو، ۱۳۸۳: ۲/۱۶۸)

اما مقصود وی از کشف و شهودی بودن وحی، کشفی معنوی است که از ظهور معانی غیب و حقایق عینی (که از صورت‌های مجردند) در قلب یا قوه عاقله ایجاد می‌شوند. (قطب شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۲۶)

این نوع از کشف معنوی، دارای درجات و مراتبی است که وحی، آخرین مرتبه آن به شمار می‌رود. بر این اساس این حقایق مجرده که در اثر اتحاد با عقل فعال یا بدون واسطه، از خداوند متعال دریافت می‌شوند، کاملاً مصون از خطا و اشتباه می‌باشند.

دلیل دیگر ملاصدرا بر عصمت نبی در مرحله دریافت وحی، اثبات برتری انسان کامل بر فرشتگان است. وی قوه نقص و کمال انسان را عامل فضیلت و برتری او بر سایر موجودات می‌داند، همچنین عنایت فاعل (لطف الهی) از یک سو و ضعف صورت و نقص ماده از سوی دیگر، منشأ و زمینه‌ساز انتقال وجودی انسان از مرتبه سافل به وجود عالی می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳/۱۳۸)

در نتیجه، فرشته وحی در مرتبه وجودی پایین‌تر از انسان کامل قرار دارد، زیرا انسان می‌تواند در سیر وجودی به مراتب بالاتر از فرشته دست یابد. پس همان‌طور که فرشتگان در دریافت اوامر الهی از هر گونه خطایی در امان‌اند، پذیرش عصمت نبی در مرحله دریافت وحی، با توجه به برتری مرتبه وجودی او دور از انتظار نخواهد بود.

نکته مهم آن است ملاصدرا در این بیان تلاش دارد، تا عصمت نبی را در فرایند وحی نشان دهد. وی تأکید دارد که انسان کامل بر قوای خویش مسلط بوده و امکان ندارد در دریافت یا ابلاغ وحی دچار خطا و اشتباه گردد، زیرا قوای نفس انسانی، دقیقاً مانند ملائکه الهی بدون هیچ زیاده و نقصانی اوامر الهی را انجام می‌دهند. وی کلام وحیانی و مکالمه حقیقی خداوند و نبی را به گفتگوی وجودی تفسیر می‌کند؛ به این بیان که عین ثابت پیامبر به زبان استعداد، طلب معرفت کرده و خداوند متعال با کلامی اعلی این معرفت را به او اعطا می‌کند. در حقیقت خداوند در فرایند وحی، انسان کامل را از علم ازلی خویش به وجود عینی آورده است؛ به همین جهت ملاصدرا، انسان کامل را نسخه مکتوب «کن فیکون» الهی می‌داند. (همو، ۱۳۹۲: ۱۵۵)

بنابراین می‌توان گفت ملاصدرا با در نظر گرفتن ویژگی‌هایی، دریافت وحی را با پیوند بین معرفت و عصمت به نحو احسن تبیین کرده تا مجالی برای طرح اشکالات و شبهات (احتمال خطا در مکاشفات) باقی نگذارد. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. وجود مقدس پیامبر ﷺ با سه عالم حس، خیال و عقل اتحاد دارد و اشرف و افضل انبیا آن انسان کاملی است که قوای هریک از این سه عالم را به نحو کمال و تمام داراست.

۲. فرشتگان الهی به جهت مرتبه وجودی، پایین تر از انسان کامل قرار دارند.

۳. پدیده وحی مربوط به بالاترین مرتبه کشف معنوی است و این مرتبه، پیامبر ﷺ را از هرگونه خطا مصون می سازد. اساساً قوای انسان کامل (نبی) به اذن و فرمان الهی است و در ابلاغ وحی نیز معصوم است.

۴. انسان کامل نسخه ای جامع از مظهر «کن فیکون الهی» است و خداوند متعال بر نفس پیامبر، نوری عقلی قرار داده که به سبب آن حقایق اشیاء آشکار شده و نبی را به ملکوت زمین و آسمان رهنمون سازد.

در واقع در نظام حکمت متعالیه ملاصدرا، وحی و عصمت به هم پیوند دارند و تبیین این دو با تبیین معرفت انسان کامل به حقایق امکان پذیر است.

۵. عصمت دروان کودکی انبیا

یکی از آموزه های اعتقادی شیعه، باور به عصمت انبیا و ائمه علیهم السلام از هنگام تولد تا پایان عمر آنان است (مفید، ۱۳۸۳: ۱۱۷) و اینکه عصمت بعد از زمان نبوت پیامبر را معلول معرفت وی بدانیم، امری قابل دفاع است، زیرا در این زمان نفس نبی به مرحله عقل مستفاد رسیده و این مرتبه از معرفت با نظریه «عصمت» شیعه کاملاً مطابقت دارد، اما وجود چنین مرتبه معرفتی در کودکی نبی یا امام در توجیه عصمت آنان امری دشوار به نظر می رسد.

برخی در توجیه این امر گفته اند عصمت متوقف بر تکلیف است و تا انسان مکلف نباشد گناهی در حق او متصور نیست، لذا بحث از عصمت نبی قبل از تکلیف امری بی معناست. (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۲۵)

این توجیه خالی از اشکال نیست، زیرا سن تکلیف نسبت به افراد مختلف می تواند متفاوت باشد؛ گاه فردی در سنین پایین از نظر رشد عقلی و قدرت تصمیم گیری، به سطحی هم ردیف افراد بزرگسال می رسد.

همچنین برخی دیگر معتقدند ملاک عصمت «علم و اراده» است که متفرع بر تکلیف و مسئولیت پذیری است و این هر دو در طفولیت وجود ندارد، اما این مسئله

نیز عمومیت ندارد، زیرا علم و اراده، علاوه در سن بزرگسالی، در زمان طفولیت نیز وجود دارد، هر چند به لحاظ شدت و ضعف متفاوت باشند. همچنان که سن تکلیف و مسئولیت پذیری، نسبت به انسان‌های مختلف متفاوت است. (محمدی ری شهری، ۱۳۹۰: ۲۲۰)

آیاتی از قرآن کریم نیز وجود معرفت و رشد عقلانی انبیا را در سنین کودکی را تأیید می‌کند:

- «يا يَحْيٰى خُذِ الْكِتٰبَ بِقُوَّةٍ وَّ اٰتِنٰهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا» (مریم: ۱۲)

- «قَالَ اِنِّىْ عَبْدُ اللّٰهِ اَتَانِى الْكِتٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا» (مریم: ۳۰)

علامه طباطبایی منظور از «حکم» در این آیه را بروحی و معرفت و کشف حقایق در پرده غیب تفسیر می‌کند که این حقایق از نظر انسان‌های عادی پنهان است. (طباطبایی، همان: ۲۳/۱۴)

حال با توجه به تبیین فلسفی ملاصدرا از پیوند وحی و عصمت در فرایند معرفت، بازحل مسئله عصمت دوران کودکی انبیا، لاینحل می‌ماند، که چگونه نفس نبی در سنین کودکی از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل مستفاد ارتقا می‌یابد؟ فرض قبول این مسئله (تبدیل آنی مرتبه عقل هیولانی به عقل مستفاد) مستلزم آن است که ملاصدرا، برای نفس نبی در دنیا هیچ استکمالی قایل نبوده، بلکه نفس پیامبر یا امام از ابتدا در مرحله عقل مستفاد قرار گرفته و عقل هیولانی بدون طی مراحل عقل بالملکه و بالفعل به مرحله عقل مستفاد برسد. اگرچه این امکان وجود دارد که نفس نبی با اشتداد جوهری به مرتبه عقل مستفاد برسد، اما به هر حال این اشتداد جوهری نیز نیاز به زمان دارد و در زمان قرار گرفتن هم امکان خطا و اشتباه را برای انبیا به دنبال خواهد داشت.

همچنین این توجیه نیز ناسازگار به نظر می‌رسد که گفته شود پیامبران در این دنیا مانند افراد عادی استکمال ندارند، بلکه از همان بدو تولد و کودکی در اوج کمالاتی (که برای عصمت آنان لازم بوده) قرار دارند که به علت فراهم نبودن زمینه و شرایط بدنی، آن کمالات بعد از گذشت مراحل ظهور و بروز می‌یابند. (رازی،

پذیرفتن این توجیه نیز با پذیرش جسمانیة الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری ناسازگار است، مگر اینکه معتقد به تباین نوعی انسان‌ها شد و اینکه نفس نبی با سایر نفوس انسانی متفاوت است. بنابراین تبیین عصمت نبی در کودکی بر اساس تبیین رابطه وحی و عصمت با معرفت توجیه‌پذیر نیست؛ البته توجه به این نکته ضروری است، معرفتی که ملا صدرا آن را منشأ عصمت خوانده گونه متفاوتی از سایر علوم بشری است که با تعلیم به دست نمی‌آید، بلکه از طریق وحی و الهام حاصل می‌شود.

از سوی دیگر، در برخی روایات «روح القدس» عامل عصمت انبیا معرفی شده است. به نظر می‌رسد بحث روح القدس با بحث معرفت لدنی ارتباط دارد، زیرا هر دو منشأ عصمت خوانده شده‌اند. بنابراین به استفاده ملا صدرا از اصطلاح «روح القدس» در تبیین سازگاری عصمت کودکی نبی، امری ضروری به نظر می‌رسد. امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسشی در ارتباط با معرفت امام می‌فرماید: «اگر روح القدس در کسی مأوا گزیند، هیچ‌گاه آن شخص مرتکب خطا و گناه کبیره نخواهد گشت». (صفا، ۱۳۹۱: ۴۴۷)

ملا صدرا در تفسیر آیه ﴿ وَ لَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴾ (انبیا:

۵۱) می‌نویسد:

رشد به معنای هدایتی است که محرک عبد برای رسیدن به سعادت و رستگاری است، لذا مطابق این آیه، حضرت ابراهیم علیه السلام در دوران کودکی هدایت شده است، اما باید دانست که هدایت به تنهایی موجب کمال نیست، بلکه علاوه بر آن به اسبابی از درون و بیرون از نفس خود احتیاج دارد که «روح القدس» این اسباب (درونی و بیرونی) را فراهم می‌کند، از این رو منظور از تأیید روح القدس که در آیه «اذ ایدتک بالروح القدس» (مانده: ۱۱۰) آمده، همین امر است. (ملا صدرا، ۱۳۹۱: ۱۳۲/۱)

بنا بر این تفسیر می‌توان گفت روح القدس عامل عصمت خوانده شده و ملکی است که در کودکی نیز همراه پیامبر بوده و سبب عصمت او را فراهم آورده است، لذا با این تفسیر، دیگر لزومی به ارائه تبیین فلسفی عصمت دوران کودکی نبی بر اساس تبیین پیوند عصمت و وحی نیست.

با دقت در کلام ملاصدرا می توان به این نتیجه رسید که وی روح القدس را مرتبه والایی از نفس نبی می دانسته و مراتب چهارگانه ای برای نفس قائل است؛ مطمئن، حافظه و مرتبه ناطقه که در آن، قوه مکالمه حقیقی با حضرت حق برای انسان حاصل می شود و در نهایت مرتبه چهارم نفس، روح القدس است که انسان در این مرتبه به غایت اصلی خویش و لقای الهی دست یافته است. (همان: ۱۶۷/۵)

علامه طباطبایی نیز در تفسیر روح القدس در آیه «نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ» (نحل: ۱۰۲) می فرماید:

روح القدس نیروی ثابت در وجود پیامبران و اوصیا الهی است که رمز و گره گشای مقام عصمت است. به همین دلیل غفلت در انبیا و اوصیا راه ندارد، اما در مقابل سایر انسان ها دچار آفت نسیان و غفلت می شوند و به هر اندازه از کمال هم که نایل شوند، باز از غفلت مصون نیستند. (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۳۵)

نتیجه گیری

۱. با تامل معناشناسانه ملاصدرا از معرفت و عصمت و تبیین وی از تشکیک وجودی دو مقوله، رابطه معرفت و عصمت در سخن وی مشخص می گردد.
۲. در دیدگاه ملاصدرا وحی با مباحث معرفت و عصمت هم پیوند است و ب راین اساس می توان با تبیین ویژگی های وجودی انسان به پرسش های مطرح شده در زمینه عصمت نبی در دریافت و ابلاغ و وحی، پاسخ کامل داد.
۳. نایل شدن به درجه وجودی انسان کامل در مرتبه اعلای گفتگو و سخن گفتن با خداوند متعال تجلی می یابد. پیامبر و امام به عنوان انسان کاملی هستند که تمام مراتب عالم هستی را به نحو وحدت جمعی و بساطت دارا هستند.
۴. ملاصدرا مرتبه وجودی فرشته وحی را پایین تر از انسان کامل (نبی) می داند؛ به این معنا که تمام ملائکه مقرب الهی شأنی از شئون انسان کامل به شمار می روند، لذا همان گونه که فرشتگان در انجام فرامین الهی عصمت دارند، قوای نفس انسان کامل نیز در دریافت و ابلاغ وحی از هرگونه اشتباه و خطا در امان اند.

۵. در نگاه ملاصدرا تبیین پیوند وحی و عصمت در فرایند معرفت نبی نسبت به دوران کودکی نبی نیازمند بررسی و تأمل است، لذا در توجیه عصمت دروان کودکی نبی نمی‌توان تبیین فلسفی ارائه داد، بلکه در نهایت می‌توان گفت اگرچه نفس نبی به این مرتبه نرسیده، اما روح القدس به عنوان مرتبه عالی نفس است که بدان تعلق دارد و در زمان کودکی پیامبر همواره قرین آن بوده و موجب عصمت وی می‌گردد. اگرچه این امکان وجود دارد که نفس نبی در کودکی به درجه نبوت نرسیده باشد، اما با این حال، روح القدس به مرتبه‌ای از نفس نبی است که در دوران کودکی نیز او را از انجام گناه بازمی‌دارد.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۸)، شرح مقاصد، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
 - جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، سیره رسول اکرم ﷺ در قرآن، قم: اسراء.
 - _____ (۱۳۹۵)، مجموعه تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
 - ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۳)، منشأ عصمت، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، ش ۹۰.
 - رازی، فخرالدین (۱۳۸۲)، عصمة الانبیا، بیروت: دار الکتب المعرفتیة.
 - _____ (۱۳۷۹)، تفسیر الکبیر، مترجم، علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
 - سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۲۱ق)، رسائل، تصحیح: احمد حسینی اشکوری، قم: دار القرآن الکریم.
 - شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- صفار، محمد بن حسن (۱۳۹۱)، بصایر الدرجات، ترجمه علی رضا زکی زاده رنانی، تهران: وثوق.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سید باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۹۸)، انسان از آغاز تا انجام. قم: بوستان کتاب.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۹۱)، التصحیح من سیره النبی الاعظم ﷺ، ترجمه محمد سپهری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۹۲)، احیاء العلوم الدین، تهران: معرفتی فرهنگی.
- غروی، سید سعیده (۱۳۹۷)، عصمت انبیاء و مراتب از نظرگاه آیت الله، مجله قیاسات، ش ۹۳.
- علامه حلی، الحسن بن المطهر (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، قم: الشریف الرضی.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: سایه.
- قیصری، داود بن محمد (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۸۴)، اوایل المقالات فی المذاهب و المختارات، تحقیق: مهدی محقق، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- مقداد، جمال الدین (۱۳۹۱)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۰)، فلسفه وحی و نبوت، تهران: نشر دار الحدیث.
- ملا صدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار
- _____ (۱۳۸۸)، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مطبوعات دینی.
- _____ (۱۳۹۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۲)، اسرار الایات، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- _____ (۱۳۸۹)، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۹۳)، مفاتیح الغیب، مترجم محمد خواجهوی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی (۱۳۸۸)، پژوهشی در عصمت معصومان علیهم السلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی