

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۹

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال دوازدهم، شماره ۴۵/۲، بهار ۱۳۹۷

بازخوانی کارکرد هستی شناسانه امام زمان علیه السلام

رحمان عشریه^۱

حسن رضائی هفتاد^۲

محمدعلی اسماعیلی^۳

چکیده

فلسفه وجودی امام مهدی علیه السلام را در دو حوزه «تشریحی» و «تکوینی» می توان مورد مطالعه قرار داد؛ حوزه تکوینی نیز شامل حوزه های هستی شناسی، معرفت شناسی و مانند اینها می شود. با توجه به ضرورت واکاوی مسئله مهدویت - به مثابه شاخه ای از مسئله امامت - از یکسو و نهادینه بودن اندیشه متجی گرایی در نهاد همه انسان ها از سوی دیگر، در نوشتار حاضر به تبیین کارکرد هستی شناسانه امام زمان علیه السلام پرداخته شده است. از ره گذر این جستار، مشخص می شود که در روایات اهل بیت علیهم السلام در تبیین جایگاه حجت الهی در منظومه هستی، علاوه بر شئون اجتماعی به تبیین شئون هستی شناسانه حجت الهی در عالم امکانی نیز پرداخته شده و تحلیل ارائه شده در حکمت متعالیه و عرفان نظری از مسئله ولایت و انسان کامل با منظومه روایات امامیه سازگاری زیادی دارد. حجت الهی در منظومه عالم امکان از سه کارکرد هستی شناسانه مهم، شامل وساطت در فیض الهی، علیت غایی و مظهریت اسماء و صفات الهی برخوردار است.

واژگان کلیدی

امام زمان علیه السلام، امامت، کارکرد هستی شناسانه، حجت الهی، حکمت متعالیه.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم (oshryeh@quran.ac.ir).

۲. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (hrezaii@ut.ac.ir).

۳. سطح چهار جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول) (mali.esm91@yahoo.com).

مقدمه

موعودگرایی و مهدویت از مسائل مهمی است که نه تنها مورد تأکید آیات (قصص: ۵؛ نور: ۵۵؛ توبه: ۳۳؛ صف: ۹) و روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۳۳) قرار گرفته بلکه اندیشه‌وران عرصه‌های مختلف علوم اسلامی اعم از محدثان (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳)، متکلمان (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۳۳۹)، مفسران (سبزواری، ۱۴۱۹ق: ۳۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ج ۶، ۳۰۲) و حتی برخی فیلسوفان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ج ۶، ۳۰۲) و عارفان (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ۳۲۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۴۴ و ۲۹۴؛ حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۴۹۰؛ آملی، ۱۳۶۸: ۴۵۹) نیز به بررسی آن پرداخته‌اند. ضرورت واکاوی مسئله مهدویت به مثابه شاخه‌ای از مسئله امامت از یکسو و نهادینه بودن اندیشه منجی‌گرایی در نهاد همه انسان‌ها از سوی دیگر، بیانگر جایگاه ویژه این مسئله است.

مباحث مهدویت شامل مسائل متعددی است که بازخوانی فلسفه وجودی امام مهدی علیه السلام از جمله آنهاست و به بررسی کارکرد وجودی ایشان در منظومه عالم هستی می‌پردازد. فلسفه وجودی امام زمان علیه السلام را در دو حوزه «تشریح» و «تکوین» می‌توان مورد مطالعه قرار داد که در حوزه تشریح با تبیین کارکردهای تشریحی و در حوزه تکوین با تبیین کارکردهای تکوینی و وجودی امام مهدی علیه السلام میسر می‌گردد؛ کارکردهای تکوینی نیز شامل حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و... می‌شود. نوشتار حاضر با توجه به منتفی بودن عمده کارکردهای تشریحی امام مهدی علیه السلام در عصر غیبت، به بازخوانی کارکردهای تکوینی و وجودی ایشان - با محوریت کارکردهای هستی‌شناسانه - پرداخته و با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

عمده‌ترین نگرش‌ها به تبیین فلسفه وجودی حجت الهی چیست و ارزیابی آنها چگونه است؟

کارکرد هستی‌شناسانه امام مهدی علیه السلام در حوزه وساطت در فیض الهی چگونه قابل تبیین است؟

کارکرد هستی‌شناسانه امام مهدی علیه السلام در حوزه علیت غایی چگونه قابل تبیین است؟
کارکرد هستی‌شناسانه امام مهدی علیه السلام در حوزه مظهریت اسماء و صفات الهی چگونه قابل تبیین است؟

یادآوری نکات زیر پیش از پرداختن به بررسی کارکرد هستی‌شناسانه امام مهدی علیه السلام لازم است:

یکم: رویکردهای متفاوتی به مسئله امامت مطرح است: رویکرد کلامی، روایی، فلسفی، عرفانی و... در نوشتار حاضر با رویکرد فلسفی - عرفانی به تحلیل و بررسی این مسئله - با تأکید بر کارکرد هستی‌شناسانه امام زمان علیه السلام - پرداخته شده است.

دوم: امامت امام مهدی علیه السلام امتداد امامت دیگر امامان است و بدیهی است که کارکرد هستی‌شناسانه امام زمان در عالم امکان برای دیگر امامان نیز ثابت است از این رو اثبات ابعاد هستی‌شناسانه برای ایشان به معنای نفی آنها از دیگر امامان نیست؛ اما از آنجایی که دیگر امامان علاوه بر ابعاد تکوینی، در حوزه تشریح نیز نقش فعالی دارند، اما امام مهدی علیه السلام به ظاهر، در حوزه تشریح نقشی ندارند لذا تأکید این نوشتار بر ابعاد هستی‌شناسانه امام مهدی علیه السلام در حوزه تکوین است.

سوم: مسئله امامت با دو نگاه متفاوت در میان اندیشه‌وران اهل سنت مطرح است: یکی نگرش کلامی و دیگری نگرش عرفانی است؛ امامت در نگرش کلامی، ریاست عمومی در امور دینی و دنیایی است که به عنوان جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح است. در این نگرش، امامت امری اعتباری است که توضیح آن در ادامه خواهد آمد. اما در نگرش عرفانی بر شئون هستی‌شناسانه امامت تأکید شده و جایگاه وجودی امام در منظومه هستی مورد بازخوانی قرار گرفته است. این نگرش با روایات امامیه در تبیین مقام امامت سازگاری زیادی دارد که در ادامه تبیین می‌گردد. از این رو نوشتار حاضر به نوعی رویکرد تقریبی دارد و به بررسی تطبیقی امامت در روایات امامیه و رویکرد عقلی و عرفانی - به ویژه مکتب عرفانی ابن عربی - پرداخته است.

چهارم: در این نوشتار، پیش از بررسی کارکرد هستی‌شناسانه امام زمان علیه السلام به ارزیابی عمده‌ترین نگرش‌های مطرح در جهان اسلام به فلسفه وجودی حجت الهی پرداخته‌ایم تا ضمن روشن شدن ضرورت این نوشتار و ضرورت بازخوانی ابعاد هستی‌شناسانه امامت در منظومه هستی، رویکرد این نوشتار نیز مشخص گردد.

ارزیابی عمده‌ترین نگرش‌ها به فلسفه وجودی حجت الهی

فلسفه وجودی حجت الهی (شامل پیامبر و امام) با نگرش‌های متفاوتی در میان اندیشه‌وران جهان اسلام مورد بررسی قرار گرفته است که بازخوانی مهم‌ترین آنها نه تنها رویکرد آنها را به این مسئله روشن می‌نماید بلکه میزان همخوانی آنها با منظومه روایی اهل بیت علیهم السلام را آشکار نموده و ضرورت بازنگری در نگرش‌های موجود به این مسئله را ثابت می‌نماید.

نگرش متکلمان (رویکرد اعتباری)

نگرش غالب در میان اندیشه‌وران جهان اسلام، نگرش متکلمان است که پیشینه آن به قرن اول هجری می‌رسد. ما در این جا در صدد ارزیابی این نگرش نیستیم بلکه تنها به بررسی رویکرد این نگرش نسبت به مسئله فلسفه وجودی حجت الهی می‌پردازیم. تعریف رائجی که از امامت در میان متکلمان ارائه شده در عبارت زیر متبلور می‌شود:

رئاسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص إنساني خلافة عن النبي ﷺ (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۳۲، ۵؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ۳۴۵).

خاستگاه این تعریف، متکلمان اهل سنت اند و این تعریف از سلسله تعریف‌های پسینی است که از سوی آنان ارائه گردیده و بر خلفای موجود تطبیق شده است. مقصود از ریاست در این تعریف، همان ریاست ظاهری است. قید «عمومی بودن این ریاست» برای اخراج قاضی است که قلمرو ریاستش محدود است (جرجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ۳۴۵). این تعریف از طریق متکلمان اهل سنت به متکلمان امامیه نیز منتقل شده و بدون کمترین تصرف جوهری در ماهیت آن در کتب کلامی امامیه نیز ذکر شده است (طوسی، بی تا: ۱۰۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۷۴).

پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا این تعریف با منظومه فکری امامیه درباره امامت سازگار است؟ به نظر می‌رسد این تعریف نه تنها با منظومه فکری امامیه درباره امامت سازگار نیست بلکه می‌توان آن را آغاز یک انحراف در نگرش متکلمان امامیه قلمداد نمود. توضیح این که، این تعریف مطابق با نگرش اهل سنت به مسئله امامت پی ریزی شده و تنها بیانگر بعد ظاهری امامت بوده و آن را ریاست ظاهری دنیوی و یک مقام اعتباری قلمداد نموده که بهره‌ای از مقام تکوینی نداشته و با انتخاب مردم و شوری و مانند اینها محقق می‌گردد. مطابق این نگرش امامت و مفاهیم مرتبط با آن جزء ادراکات اعتباری اند. «ادراکات اعتباری»، معانی تصویری یا تصدیقی‌ای اند که تحقق جز در ظرف عمل ندارند. اعتبار عبارت است از کاربرد مفاهیم نفس الامری حقیقی با حدودی که دارند، در انواع رفتارها و متعلق رفتارها، به منظور دست‌یابی به اهدافی که در زندگی مطلوب هستند. مانند اعتبار «ریاست» برای رئیس قوم که او را همچون سر در بدن در نظر می‌گیرند. زیرا نقش تدبیر امور مجموعه و هدایت اعضاء را به آن چه باید انجام دهند، ایفا می‌کند، و مانند اعتبار مالکیت برای شخص، نسبت به اموالی که در اختیار می‌گیرد و اختصاصاً هرگونه تصرف را که بخواهد در آن انجام می‌دهد، همچون مالک حقیقی نسبت به مایملک حقیقی خود که در نمونه نفس انسانی

نسبت به قوای خود وجود دارد، و نیز مانند اعتبار زوجیت بین زن و شوهر. (طباطبائی، ۱۳۸۵: ج ۴، ۱۰۰۸؛ همو، ۱۴۲۸: ۳۴۶؛ همو، بی تا: ۱).

اعتباری انگاری امامت در این نگرش منشأ اشکالات فراوانی گردیده است از جمله این که اگر حقیقت امامت همان ریاست عمومی ظاهری باشد، چنان که متکلمان در تعریف امامت ذکر کرده اند، لازم می آید که بسیاری از امامان علیهم السلام که دارای ریاست ظاهری نبوده اند از مقام امامت عزل شوند، به ویژه حضرت صاحب الزمان علیه السلام که در ظاهر هیچگونه ریاستی بر جامعه ندارند؟ از سوی دیگر، شروط و صفات امام، تابع مقامی و منصبی است که به او واگذار شده است، حالا اگر حقیقت امامت همان ریاست عمومی ظاهری باشد، اشتراط علم غیر متناهی و عصمت مطلقه و علم غیب و... برای امامان علیهم السلام بدون دلیل وزیادی خواهد بود، زیرا ریاست ظاهری بر جامعه، با علم معمولی و عدالت برقرار می گردد و نیازی به علم غیر متناهی و عصمت مطلقه و علم غیب و... نیست؟ همچنین اگر حقیقت امامت همان ریاست عمومی ظاهری باشد، و قبول کنیم که امام باید دارای علم غیرمتناهی و عصمت مطلقه و علم غیب و... باشد لازم می آید که این اوصاف را در ولی فقیه نیز شرط نمائیم، زیرا او نیز دارای مقام ریاست ظاهری است؟ این اشکالات و اشکالات دیگری از این دست، ناشی از نگاه اجتماعی - اعتباری به منصب امامت است. این نگاه در دیگر مسائل مرتبط با نبوت و امامت از قبیل اثبات عصمت و... نیز مشهود است.

در این جا توجه به دو نکته لازم است:

یکم: اعتباری انگاری امامت در منظومه فکری کلامی، ناظر به روش کلامی از جهت کلامی بودن است و این، منافاتی ندارد که متکلمی از جهت محدث بودنش و به تبع روایات، برخی شئون هستی شناسانه را نیز برای مقام امامت، باور داشته باشد.

دوم: نگاه ما در این جا به علم کلام خالص است نه به کلام فلسفی. حکمت متعالیه نه تنها تحول گسترده ای در فلسفه ایجاد نمود بلکه در مباحث کلامی نیز تکامل گسترده ای را پی ریزی نمود. حکمت متعالیه در عین بساطت، جامعیت داشته و هم اهل شهود را سیراب می کند و هم اهل بحث را به علم یقینی نائل می سازد، چنان که اهل کلام را فایده می بخشد (ر.ک: لاهیجی، ۱۴۲۸ق: ج ۱، ۴۹).

نگرش فیلسوفان مشاء و اشراق (رویکرد اجتماعی)

غالب فیلسوفان مشاء و اشراق با رویکرد اجتماعی به بررسی فلسفه وجودی حجت الهی

پرداخته‌اند؛ این رویکرد موارد زیر را شامل می‌شود:

یکم: رویکرد عدالت محوری در پرتو قانون مداری

این رویکرد را نخست فارابی، سپس ابن‌سینا مطرح نموده و در میان فیلسوفان شهرت و مقبولیت یافته است. (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ۴۸۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۷۰۸) خلاصه این رویکرد در پرتو چند مقدمه زیرارائه می‌شود:

مقدمه اول: انسان مدنی بالطبع است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ۴۸۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۷۰۸؛ صدرالمتهلین، ۱۳۸۶: ۴۲۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۱۳؛ حلی، ۱۳۸۲: ۹۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۱۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ (الف): ج ۱۰، ۴۳۹).

مقدمه دوم: انسان مدنی بالطبع نیازمند قانون است. مقتضای مدنیت، داد و ستد متقابل است و داد و ستد، خاستگاه اختلافات و تنازعات اجتماعی است. بنابراین به ضوابط و قوانینی نیاز است که نه تنها رافع اختلاف و تنازعات اجتماعی باشند بلکه ضامن قسط و مساوات و عدل بوده و از حیف و ظلم افراط و جور تفریط مصون باشند.

مقدمه سوم: قانون، نیازمند مقنن است بنابراین جامعه انسانی نیز نیازمند قانون‌گذارند. مقدمه چهارم: مقنن باید دارای چند ویژگی باشد: نخست این که از جنس مردم بوده و انسانی باشد که با مردمان به گفت‌وگو پرداخته و سؤال‌های شان را پاسخ گوید و سخنان‌شان را بشنود و به حل مشکل ایشان پردازد و برایشان اسوه و پیشوا باشد؛ زیرا اگر چنین نباشد یعنی برای مثال قانون‌گذار فرشته‌ای آسمانی باشد رشته ارتباط بگسلد و باب لقاء و دیدار و حجت‌آوری و استدلال و پیشوایی بسته شود؛ ویژگی دیگر این که مقنن نمی‌تواند از مردم عادی و اوساط الناس باشد و در عقل و فکر و ملکات با ایشان همسر و هم‌طراز باشد. زیرا اگر چنین باشد مردمان در برابرش سر تسلیم فرود نیاورند و جامعه انسانیت او را به رهبری نخواهد پذیرفت. ویژگی سوم این که دارای آیات و معجزات الهی باشد تا نوع انسانی در مقابلش خاضع و منقاد شوند. بنابراین ناگزیر باید آن واضح انسانی باشد خداشناس و یکتاپرست و یگانه‌جو که نصیب و بهره او از عقل و ملکه و سرشت و خصلت اخلاقی به پایه‌ای باشد که دیگری را نباشد. چنین انسانی به خواست و اذن خدایش در خیرات و نیکی‌ها گوی سبقت از همگان می‌رباید و دیگران را یارای آن نیست که قانونی منزه از شائبه ظلم و جور وضع کنند.

در پرتو این مقدمات روشن می‌گردد که اجتماع بشری نیازمند انسانی است یکتاجو و خداپرست که برای قانون‌گذاری صلاحیت دارد. وجود چنین انسانی با مقایسه به نظام کلی و

نظم و ترتیب جهانی خیر است و وجود او ذاتاً و وقوعاً ممکن است؛ همان گونه که شکی نیست که هر چه برای نظام خیر و نیکوست و در عین حال ممکن، برای مبادی نخستین به ویژه ایجادکننده آن مبادی که خدای متعالی و پروردگار جهانیان است، معلوم می‌باشد و هر چیز که برای خدای متعالی معلوم است، با عنایت او تحقق آن واجب است و عدم صدور آن ممتنع؛ زیرا در نظام کل، وجود اصلح واجب است (ابن سینا، ۱۴۲۸: ۴۸۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۷۰۸؛ صدرالمتهلین، ۱۳۸۶: ۴۲۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۱۳؛ همو، ۱۳۸۳: ج ۲، ۳۹۱-۳۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸۲).

دوم: رویکرد مدینه فاضله

این رویکرد را نخست فارابی مطرح نموده (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۲) صدرالمتهلین نیز به تبع ایشان آن را مطرح نموده حتی تعبیرات ایشان در کتاب «المبدء و المعاد» نیز برگرفته از تعبیرات فارابی است. البته ایشان بسط‌دهنده و تکمیل‌کننده دیدگاه‌های فارابی است. (صدرالمتهلین، ۱۳۸۷: ۶۱۴) خلاصه این رویکرد نیز در سایه مقدمات زیر ارائه می‌شود:

مقدمه اول: رسیدن به کمالات انسانی تنها در سایه اجتماع میسر است که در آن افراد به کمک و یاری یکدیگر می‌پردازند.

مقدمه دوم: اجتماعات انسانی به کامل و غیر کامل و اجتماعات کامل بر سه قسم تقسیم می‌شوند: الف) اجتماعات بزرگ؛ ب) اجتماعات متوسط؛ ج) اجتماعات کوچک.

مقدمه سوم: رسیدن به خیر و کمال تنها در سایه مدینه فاضله میسر است که افرادش یکدیگر را به رسیدن به هدف حقیقی و خیر حقیقی یاری می‌نمایند.

مقدمه چهارم: افراد در مدینه فاضله از نگاه کمالات مختلف‌اند. در بین آنها کسی که از همه دارای کمالات بیشتری داشته و تقرب بیشتری به خداوند متعال داشته باشد، رئیس و مطاع است.

مقدمه پنجم: رئیس در مدینه فاضله باید کسی باشد که نفسش کامل بوده و در مرتبه عقل بالفعل باشد و قوه متخیله اش در غایت کمال باشد و همچنین قوه محرکه اش در غایت کمال باشد.

در سایه این مقدمات، ضرورت وجود رئیس برای مدینه فاضله ثابت می‌گردد. هر انسانی که به مرتبه عقل مستفاد برسد، اگر تنها در بعد نظری به این مرتبه برسد بر او اسم «حکیم» و «فیلسوف» اطلاق می‌گردد اما اگر در هر دو بعد نظری و عملی به این مرتبه رسیده باشد، او

انسانی است که بر او وحی نازل می‌گردد و به اعتبار آن چه از جانب عقل فعال بر عقل منفعلش افاضه می‌گردد «حکیم» و «فیلسوف» است و به اعتبار آن چه بر قوه متخیله اش افاضه می‌گردد «نبی» و «منذر» است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۶۱۴-۶۱۸؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۲). مهم‌ترین هدفی که انبیاء و اولیای الهی دنبال می‌کنند، دو چیز است: اول انسان‌ها را به سوی خلیفه الله شدن راهنمایی و مقدمات سیر و سلوک آن را فراهم کردن؛ دوم کشور اسلامی را مدینه فاضله ساختن. تأمین مدینه فاضله نیز برای پرورش انسان‌هایی است که در جهت خلیفه الله شدن گام برمی‌دارند و اصالت در بین دو رکن یادشده همانا از آن خلافت الهی است؛ بنابراین، مدینه فاضله به منزله بدن است و خلیفه الله به مثابه روح آن و همان طوری که بر اساس اصالت روح، بدن را روح سالم می‌سازد، بنابر اصالت خلیفه الله، مدینه فاضله را انسان کامل تأسیس و تأمین می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۶۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ (ب): ۴۶).

ارزیابی نگرش فیلسوفان مشاء و اشراق

رویکرد عدالت محوری که رویکرد غالب میان فیلسوفان مشاء است، اشکالات و نواقصی دارد که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

یکم: همیشه دایره نتیجه برهان، تابع دایره حد وسط آن است؛ بنابراین رویکرد عدالت محوری، ناظر به نیازهای مادی انسان بوده و ضرورت نبوت را در راستای تأمین نیازهای مادی اثبات می‌نماید. محقق طوسی این ویژگی را نقدی بر برهان پیش‌گفته دانسته و یادآور می‌شود که تأمین این احتیاجات تنها از طریق نبوت و شریعت فراهم نمی‌گردد بلکه با نوعی سیاست می‌توان آنها را تأمین نمود؛ وی با اشاره به دیدگاه ابن سینا می‌نویسد:

ثم اعلم أن جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن أن يعيish الإنسان إلا به، إنما هي امور لا يكمل النظام المؤدى إلى صلاح حال العموم في المعاش و المعاد إلا بها. والإنسان يكفيه في أن يعيish نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وإن كان ذلك النوع منوطا بتغلب أو ما يجرى مجراه. والدليل على ذلك تعيish سكان أطراف المعمورة بالسياسات الضرورية (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۷۴).

دوم: برهان عدالت محوری بر پذیرش زندگی اجتماعی و مدنیت انسان استوار است و ضرورت وجود حجت الهی را تنها در همین راستا اثبات می‌نماید و از اثبات ضرورت آن در زندگی فردی عاجز است.

سوم: گرچه وجود برخی صفات مزبور در مقنن، لازم است اما این که مقنن دارای آیات و

معجزات الهی باشد تا نوع انسانی در مقابلش خاضع و منقاد شوند و ناگزیر باید آن واضع انسانی باشد خداشناس و یکتاپرست و یگانه جو که نصیب و بهره او از عقل و ملکه و سرشت و خصلت اخلاقی به پایه ای باشد که دیگری را نباشد؛ اینها شرائطی است که رویکرد عدالت محوری وجود آنها را ضروری نمی داند و رفع تنازعات اجتماعی نیز متفرع بر آنها نیست. به عبارت دیگر: صفات و ویژگی های مقنن کاملاً وابسته به مسئولیتی است که برعهده دارد؛ اگر مسئولیت اش، رفع تنازعات اجتماعی است، علم، حکمت و عدالت متعارف نیز کافی است. چهارم: در این رویکرد از جنبه های هستی شناسانه فلسفه وجودی حجت الهی غفلت گردیده است.

برخی از این اشکالات را می توان در مورد مدینه محوری فارابی نیز مطرح نمود.

نگرش عرفان نظری (رویکرد هستی شناسانه)

نگرش عرفانی به فلسفه وجودی حجت الهی با رویکرد انسان کامل و با الهام گرفتن از مسئله ولایت در عرفان نظری به نبوت می نگرد. ولایت به سیر مراتب تکوینی در جهان هستی باز می گردد که از قوس نزول آغاز می شود و در قوس صعود به انسان کامل می انجامد. ویژگی غالب در این نگرش، تأکید بر مقامات تکوینی و شئون هستی شناختی حجت الهی بوده و در این نگرش شئون و ابعاد اجتماعی حجت الهی کمتر مورد توجه قرار می گیرد. از آن جا که رویکرد نوشتار حاضر، رویکرد هستی شناسانه است لذا بررسی رویکرد عرفانی را در ادامه این نوشتار پی می گیریم.

نگرش حکمت متعالیه (رویکرد جامع)

صدرالمتألهین با بهره گیری از نقاط قوت روش های فکری مختلف اعم از حدیثی، کلامی، فلسفی و عرفانی، حکمت متعالیه را پایه گذاری نمود. ایشان در این مسئله نیز با بهره گیری از نقاط قوت در نگرش های پیش گفته و کنار نهادن نقاط ضعف در آنها، دیدگاه جامعی در تبیین فلسفه وجودی حجت الهی ارائه نمود که هم بیانگر شئون هستی شناختی این مقام بوده و هم ابعاد اجتماعی آن را مورد توجه قرار داده است. ایشان همگام با نگرش فلسفه مشائی (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۸؛ ابن سینا، ۱۴۲۸: ۴۸۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۷۰۸) در پرتو رویکرد عدالت محوری در پرتو قانون مداری به تبیین ابعاد اجتماعی نبوت و امامت پرداخته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶: ۴۲۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۱۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۲، ج ۳۹۱) همچنین همگام با فارابی (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۲) با رویکرد مدینه فاضله محوری به تبیین کارکرد اجتماعی نبوت و امامت پرداخته است

(صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۶۱۴) علاوه بر این که ایشان با رویکرد هستی‌شناسانه و با تکیه بر
 براهینی همچون برهان «امکان اشرف» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ج ۲، ۵۰۲) برهان «وساطت در
 فیض الهی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ج ۲، ۲۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۰۹) برهان «علیت غائی»
 (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ج ۲، ۴۸۷، ۵۰۲، ۴۷۶) و برهان «مظهریت اسماء و صفات الهی»
 (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۶۲۰-۶۲۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۴۲۸) به تبیین ابعاد هستی‌شناسانه حجت
 الهی پرداخته است.

کارکرد هستی‌شناسانه امام زمان علیه السلام

حجت الهی به طور عام و امام زمان علیه السلام به طور خاص را می‌توان با نگرش هستی‌شناسانه
 مورد مطالعه قرار داد. این مسئله در مباحث فلسفی در حکمت عملی و در مسئله ضرورت نبوت
 مطرح گردیده و در مباحث عرفانی در مسئله انسان کامل مورد بررسی قرار گرفته است.
 کارکردهای هستی‌شناسانه فراوانی می‌توان برای اهل بیت علیهم السلام به طور عام و امام زمان علیه السلام به
 طور خاص ترسیم نمود که ما در این نوشتار از میان آنها به بازخوانی سه کارکرد بسنده
 می‌نماییم. سیر نوشتار به این سبک است که نخست برخی روایاتی که بیانگر آن کارکرد
 هستی‌شناسانه‌اند ذکر گردیده سپس به تحلیل و بازخوانی آن در حکمت متعالیه و عرفان
 نظری پرداخته می‌شود.

۱. وساطت در فیض الهی

مسئله وساطت فیض هم در تراث نقلی مورد تأکید قرار گرفته و هم در منابع فلسفی و
 عرفانی به تحلیل و واکاوی آن پرداخته شده است:

الف) وساطت در فیض الهی در منظومه روایات

روایات فراوانی بر این مسئله دلالت دارد که تنها به ذکر چند نمونه بسنده می‌نماییم:
 امیرالمؤمنین در پاسخ نامه معاویه می‌فرماید:

إِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَالنَّاسُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ۱۷۷)

عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي
 عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَسْبَقَ الْأَرْضُ بَعِيرِ إِمَامٍ قَالَ لَوْ بَقِيَتْ الْأَرْضُ بَعِيرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ. (کلینی،
 ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۱۷۹)

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ قَالَ

أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: إِنْ الْأَرْضَ لَا تَخْلُومُنْ حُجَّةً وَأَنَا وَاللَّهُ ذَلِكَ الْحُجَّةُ. (كلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۱۷۹)

عَلَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَوْ أَنَّ الْإِمَامَ رَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ سَاعَةً لَمَاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يُمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِهِ. (كلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۱۷۹)

در زیارت جامعه کبیره نیز خطاب به اهل بیت علیهم السلام می خوانیم:

وَأَنْتُمْ نُورُ الْأَخْيَارِ وَهُدَاةُ الْأَبْرَارِ وَحُجَجُ الْجَبَارِ بِكُمْ فَتَحَ اللَّهُ، وَبِكُمْ يَخْتِمُ اللَّهُ، وَبِكُمْ يَنْزِلُ الْغَيْثُ، وَبِكُمْ يَنْسِكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَبِكُمْ يَنْفُسُ الْهَمُّ، وَبِكُمْ يَكْشِفُ الضَّرَّ. (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق: ۵۳۲)

در سایه این روایات است که در دعای عدلیه - که مضمون آن در روایات اهل بیت علیهم السلام وارد شده است - می خوانیم:

... الْمُتَنَزِّلُ الْمُنْهَدِي الْمُرْجِي الَّذِي بَيَّنَّاهُ بَقِيَّةِ الدُّنْيَا وَبَيَمْنِهِ رُزِقَ الْوَرَى وَبُؤُودِهِ
ثَبَّتَتِ الْأَرْضُ وَالسَّمَاءُ وَبِهِ يَنَالُ اللَّهُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا بَعْدَ مَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا.
(مجلسی، ۱۴۲۳ق: ۴۲۳)

ب) تحلیل حکمت متعالیه

مهم ترین مبانی هستی شناسی صدرالمتألهین را اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، اشتراک معنوی وجود، تشکیک در وجود، وجود رابط و مستقل و حرکت جوهری تشکیل می دهد. ایشان در پرتو این مبانی به تبیین فلسفه وجودی حجت الهی پرداخته و براهین مختلفی بر ضرورت قیام حجت و اضطرار به حجت ارائه نموده که هر یک از آنها بیانگر شأنی از شئون نبوت و امامت است.

مطابق قاعده الواحد، صدور معلولات متکثر از علت واحد محال است چنان که صدور معلول واحد نیز از علل متکثر نیز محال است. میرداماد این قاعده را جزء امهات اصول عقلی دانسته است. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۵۱؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۴۱) مطابق این قاعده، صدور مستقیم فیض از جانب خداوند بر تمام موجودات محال بوده و مستلزم تکثر حیثیات در ذات بسیط الهی است. بنابراین تنها از طریق نظام تشکیک وجودی است که، موجودات پایین از فیض الهی بهره مند می شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۳۲).

صدرالمتألهین با تمسک به این قاعده و در پرتو روایات، به اثبات وجود حجت الهی پرداخته است. توضیح این که از مخلوق اول در لسان روایات با تعبیرات مختلفی نام برده شده است:

عقل، قلم، نور پیامبر، ملک کربوبی و مانند اینها (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۹۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ج ۲، ۲۱۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۰۹). صدرالمتألهین همه این تعبیرات را اشاره به یک حقیقت دانسته و اختلاف اسامی را به اعتبار اختلاف حیثیات می‌داند: مخلوق اول از این جهت که وجودش وجود خالص و دور از ظلمت جسمانیت است، نور است چنان‌که از این جهت که اصل حیات نفوس است، روح است. صدرالمتألهین همگام با اعظام عارفان، مخلوق اول را حقیقت محمدی دانسته و وجود ایشان را مبدء موجودات امکانی می‌داند. مطابق این برهان که متشکل از یک مقدمه عقلی و یک مقدمه نقلی است، حجج الهی و در رأس آنها پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ایشان، واسطه در ایصال فیض الهی به بندگان بوده و تقدم وجودی بر آنها دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ج ۲، ۲۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۰۹).

صدرالمتألهین در پرتو این برهان، به پاسخ یک شبهه می‌پردازد مبنی بر این‌که نفوس عوام می‌پندارند که اشخاص کامل و نفوس ارجمند و انوار بلند برای هدایت خلق آفریده شده‌اند. برخی متکلمان اهل سنت نیز با همین پندار در صدد اشکال بر شیعیان برآمده و وجود امام زمان ﷺ را فاقد فائده دانسته و پذیرش حجیت ایشان را با مسئله غیبت، ناسازگار می‌دانند. صدرالمتألهین در پاسخ به این اشکال با استفاده از تبیین فلسفی مسئله از مسئله وجود رابطی بهره می‌گیرد؛ وجود فی نفسه، وجودی است که مفهوم وجود محمولی از آن انتزاع می‌گردد. در وجود رابطی، حیثیت فی نفسه و حیثیت لغیره در جهان ذهن دو حیثیت جدا از هم‌اند اما در جهان خارج عین هم‌اند. در «وجود فی نفسه لِنفسه» هیچ‌گونه اضافه ذاتی در آن وجود نداشته و تنها گاهی اضافه عرضی وجود دارد. توضیح این‌که ارتباط و وابستگی بر دو قسم است: الف) وابستگی عرضی؛ مانند وابستگی مکانی یا اضافه ابوت و بنوت. شاخصه این نوع وابستگی، قابلیت انفکاک و زوال داشتن است. ب) وابستگی ذاتی؛ شاخصه این نوع وابستگی، استحاله انفکاک و زوال است. بنابراین ممکن نیست وجود رابطی وجود داشته باشد و وابسته به وجود مستقل نباشد. وجود رابطی یک نوع وجودی است که وابستگی و تعلق، ذاتی آن است. اما در وجود لِنفسه هیچ‌گونه وابستگی ذاتی وجود ندارد اما گاهی اضافه به غیر بر او عارض می‌گردد. بنابراین فرقی با وجود رابطی در این است که این اضافه در وجود فی نفسه لِنفسه، عارضی بوده و با حیثیت «فی نفسه» مغایرت دارد اما در وجود رابطی، ذاتی بوده و با حیثیت فی نفسه عینیت دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۱، ۷۸-۸۲؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ج ۱، ۲۰۴).

صدرالمتألهین با استفاده از این مطلب، یادآور می‌شود که حجج الهی از سنخ وجود فی نفسه لِنفسه‌اند و حیثیت وجودی‌شان از عالم ماده و مادیات برتر است. اما حیثیت هدایت خلق و

حجیت بر خلق، حیثیت عارضی بر وجود انبیاء و اولیای الهی بوده و با ارتفاع این حیثیت، وجود فی نفسه آنها سلب نمی‌گردد. انبیای الهی پیش از خلق، همراه خلق و بعد از خلق وجود دارند و حیثیت اضافی مزبور در حقیقت وجودی آنها دخالت ندارد. بنابراین هدف اصلی از وجود انبیاء و همه ذوات کامله و نفوس عالیه، هدایت و انتظام امور مردم نیست زیرا وجود عالی برای انتفاع وجود سافل، کاری را انجام نمی‌دهد. در غیر این صورت، وجود سافل، غایت برای وجود عالی بوده و مرتبه‌اش از مرتبه وجود عالی بالاتر می‌گردد. هدف از آفرینش انبیاء و اولیاء، رسیدن آنان به قرب الهی است که در راستای تکامل وجودی آنها قرار دارد اما بر افعال آنها برخی فوائد مترتب می‌گردد که از جمله مهم‌ترین آنها هدایت مردم و رفع احتیاجات اجتماعی مردم است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ج ۲، ۴۶۷-۴۶۸ و ۵۰۸؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۵، ۲۰۰). این پاسخ متقن، اصلاح‌کننده یک انحراف اساسی در مباحث کلامی در مسئله امامت است که توضیح آن در بخش اول این نوشتار گذشت.

ج) تحلیل عرفان نظری

عرفان نظری دو مسئله عمده دارد که یکی «بیان توحید» و دیگری «بیان موحد» است. انسان کامل دارای مقامی است که هیچ موجودی از موجودات جهان امکان هموزن آن نیست و هیچ امری از کائنات در ردیف آن نیست. امام رضا علیه السلام در روزگاری که سخن از امامت و خلافت و چگونگی تعیین و نصب آن در جامعه مطرح بود و نظرهای گوناگونی عرضه می‌شد، درباره امام، که همان انسان کامل و موحد است چنین می‌فرماید:

الإمام واحد دهره، لا يدانيه أحد ولا يعادله عالم ولا يوجد له بدل ولا له مثل وهو بحيث النجم من أیدی المتناولين. أين العقول من هذا وأین الإختیار من هذا؛
 امام یگانه دهر خود است، به گونه‌ای که کسی را به منزلت او راه نیست و او همانند ستارگان آسمان برتر از دسترس جویندگان است؛ یعنی عقل آدمیان را کجا به جایگاه او راه است تا قدرت تشخیص و انتخاب او را داشته باشد، به این معنا که تشخیص امام در قدرت خداوند سبحان است که واجد علم ازلی و نامحدود است (بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ۲۸۳).

مسئله انسان کامل از دیرباز در عرفان نظری مطرح بوده است. ابن عربی در آثار مختلف خود درباره رابطه انسان با عالم بحث نموده و به بررسی شئون مختلف انسان کامل پرداخته است. وی انسان را به مثابه روح عالم و عالم را همچون جسد برای او می‌داند:

وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شیح مسوی لاروح فیه، فكان كمرآة غیر

مجلوة. و من شأن الحُكْم الإلهی أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً... فاقتضى الأمرُ جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة (وكان) روح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير». (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج ۱، ۴۹)

یکی از شئون انسان کامل خلافت الهی است؛ این خلافت و جانشینی یک جنبه ظاهری و تشریعی دارد و یک جنبه باطنی و تکوینی، از این رو خلافت بر دو گونه است: خلافت تشریعی و خلافت تکوینی. انسان در میان موجودات عالم هستی می تواند مظهر اسم جامع الله باشد و همه اسماء و صفات الهی را در خود داشته باشد، از این رو شایستگی خلافت الهی را داراست. در اسم جامع الله همه اسمای الهی از جمله، الوهیت، ربوبیت و تدبیر نهفته است و همه عالم با این اسم اداره و تدبیر می شود؛ بنابراین انسان کامل که مظهر این اسم جامع است، نسبت به مادون جنبه تدبیر و ربوبیت دارد که این حقیقت بیانگر وساطت در فیض الهی است (امینی نژاد، ۱۳۸۷: ۳۵۵-۳۵۶). محی الدین ابن عربی با اشاره به شئون و مقامات انسان کامل می نویسد:

فهو الأول بالقصد والآخر بالإيجاد والظاهر بالصورة والباطن بالسورة، أي المنزلة. فهو عبد لله رب بالنسبة الى العالم. ولذلك جعله خليفة وأبناءه خلفاء. ولهذا ما ادعى أحد من العالم الربوبية الا الإنسان لما فيه من القوة. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۳)

بنابراین وساطت در فیض الهی در سایه خلافت تکوینی الهی و مظهریت انسان کامل برای اسم جامع الله برای او محقق گردیده است. راز این مسئله نیز برخورداری انسان کامل از مقام برزخیت میان حق و خلق است که مصحح ارتباط حق با خلق و واسطه فیض الهی است. انسان کامل، معلم فرشتگان است و فیض الهی از مجرای انسان کامل به جهان امکان می رسد و این منافاتی با مجرای فیض بودن فرشتگان برای همه انسان ها از جمله انسان کامل ندارد؛ چنان که همه انسان ها حتی انسان کامل، حیات را از اسرافیل و علم را از جبرائیل و رزق را از میکائیل و یا این سه را از سایر فرشتگان تحت تدبیر این سه فرشته می گیرند؛ زیرا مجرای فیض بودن انسان کامل، مربوط به مرحله عالیه انسان کامل است که آن مرتبه برین عالم به حقایق جهان و مسجود ملائکه است و مجرای فیض بودن فرشتگان مربوط به مراتب متوسط یا نازل انسان کامل است که از باب «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰) زمینی است. انسان کامل از آن جهت که «يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ» (فرقان: ۷) مانند انسان های دیگر، تحت تدبیر فرشتگان است، ولی از آن جهت که شاگرد بی واسطه خداوند و عالم به همه حقایق

جهان امکان است در همه چیز حتی در وحی واسطه فیض است؛ یعنی حتی وحی الهی پیش از آن که به فرشتگان برسد به مرحله والای انسان کامل می‌رسد و آنگاه به برکت آن مرحله برین بر فرشتگان نازل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ج ۳، ۲۱۰-۲۱۱؛ امینی نژاد، ۱۳۸۷: ۳۵۷). ابن عربی انسان کامل را برزخ میان وجوب و امکان، آیینه صفات قدم و حدوث و واسطه میان حق و خلق دانسته و می‌نویسد:

الإِنْسَانُ الْكَامِلُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ الْبَرْزَخُ بَيْنَ الْوَجُوبِ وَالْإِمْكَانِ وَالْمَرَّةُ الْجَامِعَةُ بَيْنَ صِفَاتِ الْقَدَمِ وَأَحْكَامِهِ وَبَيْنَ صِفَاتِ الْحَدَثَانِ وَهُوَ الْوَاسِطَةُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْخَلْقِ وَبِهِ وَمِنْ مَرْتَبَتِهِ يَصِلُ فَيْضُ الْحَقِّ وَالْمَدَدُ الَّذِي هُوَ سَبَبُ بَقَائِهِ مَا سَوَى الْحَقِّ إِلَى الْعَالَمِ كُلِّهِ عُلُوًّا وَسَفَلًا وَ لَوْلَا مِنْ حَيْثُ بَرَزِيَّتِهِ الَّتِي تَغْيِرُ الطَّرْفَيْنِ لَمْ يَقْبَلْ شَيْءٌ مِنَ الْعَالَمِ الْمَدَدَ الْإِلَهِيَّ الْوَحْدَانِيَّ لِعَدَمِ الْمُنَاسِبَةِ وَالِاتِّبَاطِ وَلَمْ يَصِلْ إِلَيْهِ. (جامی، ۱۴۲۵ ق: ۵۷)

ابن عربی در جایی دیگر با اشاره به شئون و مقامات انسان کامل تصریح می‌نماید که مادام که این انسان کامل در عالم است، عالم محفوظ خواهد بود. آیا نمی‌بینی که هرگاه او از میان برود و مهر گنجینه دنیا با رحلت وی باز شود، ذخیره‌های حق در آن باقی نمی‌ماند و از آن خارج می‌شود. و بعضی از آنها به بعضی دیگر ملحق خواهد شد و امر به آخرت انتقال می‌یابد پس او (انسان کامل) مهر گنجینه آخرت می‌شود. (ابن عربی، ۱۹۴۶ م: ج ۱، ۵۰)

۲. علیت غایبی آفرینش

اهل بیت علیهم‌السلام به طور عام و امام مهدی علیه‌السلام به طور خاص، غایت آفرینش‌اند؛ این مسئله هم در منابع نقلی منعکس شده و هم در مباحث عقلی و عرفانی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

الف) علیت غایبی در منظومه روایات

روایات فراوانی بر این مسئله دلالت دارد که تنها به ذکر برخی از آنها بسنده می‌نماییم:

يا أحمد! لولاك لما خلقت الأفلاك، ولولا علي لما خلقتك؛ ولولا فاطمة لما خلقتكما.
(بجرائی اصفهانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۱، ۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۵۴، ۱۹۹)

عَنْ أَبِي الصَّلْتِ الْمَسْرُوبِيِّ عَنِ الرِّضَا عَنِ أَبِيهِ عَنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه‌السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: يَا عَلِيُّ! لَوْلَا نَحْنُ مَا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَلَا حَوَاءَ وَلَا الْجَنَّةَ وَلَا النَّارَ وَلَا السَّمَاءَ وَلَا الْأَرْضَ فَكَيْفَ لَا تَكُونُ أَفْضَلَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَقَدْ سَبَقْنَاهُمْ إِلَى مَعْرِفَةِ رَبِّنَا وَتَسْبِيحِهِ وَ تَهْلِيلِهِ وَ تَقْدِيسِهِ لِأَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلْقَ أَزْوَاجِنَا فَأَنْطَقْنَا بِتَوْحِيدِهِ وَ تَحْمِيدِهِ ثُمَّ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۱۸، ۳۴۵)

عَنْ أَبِي الصَّلْتِ الْهَرَوِيِّ عَنِ الرِّضَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلْقًا أَفْضَلَ مِنِّي وَلَا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنِّي. (فيض كاشاني، ۱۳۷۱: ۱۳۰)

قال أمير المؤمنين عليه السلام: ... لِأَجْلِنا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَالْعَرْشَ وَالْكَرْسِيَّ وَالْجَنَّةَ وَالنَّارَ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲۷، ۳۸)

عَنْ أَبِي الصَّلْتِ الْهَرَوِيِّ عَنِ الرِّضَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَضَّلَ أَنْبِيَاءَهُ الْمُرْسَلِينَ عَلَى مَلَائِكَتِهِ الْمُقْرَبِينَ وَفَضَّلَنِي عَلَى جَمِيعِ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ وَالْفَضْلُ بَعْدِي لَكَ يَا عَلِيُّ وَلِلْأُمَّةِ مِنْ بَعْدِكَ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَخُدَّامُنَا. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۸، ۳۴۵)

ب) تحلیل حکمت متعالیه

آفرینش عالم هستی بر مبنای قاعده امکان اشرف از مراتب بالای وجودی شروع شده و از سویی هر مرتبه وجودی بالاتر، علت غایی برای وجودات پایینتر است. زمین برای نبات و نبات برای حیوان و حیوان برای انسان آفریده شده است. بالاترین مرتبه وجودی، مرتبه امامت و نبوت است که همه هستی به خاطر او آفریده شده و او علت غایی برای آفرینش آنهاست. صدر المتألهین در پرتو روایات مختلف، حجج الهی را علت غایی آفرینش دانسته و مرتبه وجودی آنها را متقدم بر بقیه موجودات می‌داند. (صدر المتألهین، ۱۳۸۳: ج ۲، ۴۸۷، ۵۰۲، ۴۷۶)

از منظر آیات قرآنی، آن چه هدف نهائی آفرینش انسان است، عبادت است که راه رسیدن به قرب الهی است، و اما بقیه اهداف مانند امتحان بندگان دانسته، (هود: ۷) برخی نیز آن را تمییز خبیث از طیب، (انفال: ۳۷) جزای بندگان، (جاثیه: ۲۲) و عمل به وعده، (انبیاء: ۱۰۴)، جزء اهداف متوسطه در آفرینش انسان اند. (طباطبائی، ۱۴۱۱: ج ۱۰، ۱۴۴) بنابراین هر کسی که بتواند بیشتر این هدف نهائی را در خودش محقق گرداند و به تکامل وجودی بالاتری دست یابد و بتواند بیشتر از همه مظهر و مجلای اسماء جمال و جلال خدای متعال گردد، او هدف اصلی آفرینش انسان است که ما از او به عنوان «انسان کامل» یاد می‌کنیم. بنابراین علیت غایی حجج الهی برای آفرینش، بیانگر یکی از ابعاد تکوینی وجود آنها بوده و برهانی بر ضرورت وجود آنهاست.

صدر المتألهین با این روش که رگه‌های عرفان و ذوقی ذوق در آن مشاهده می‌شود، تقریری جدید از ضرورت بعثت پیامبران را بیان نموده است. به باور این سینا نیز در میان تمام

موجوداتی که در عالم ماده وجود دارند انسان از همه آنها افضل است. افضل انسان‌ها نیز کسی است که نفسش را استکمال بخشیده و به مرتبه عقل فعال رسانده و از حیث فضائل اخلاقی نیز خود را بدان‌ها آراسته است و در میان آنها نیز کسی که افضل از بقیه است مستعد نبوت می‌باشد. (ابن سینا، ۱۴۲۸: ۴۸۰)

ج) تحلیل عرفان نظری

در انسان‌شناسی عرفانی، انسان کامل علاوه بر وساطت در فیض الهی، نقش علیت‌گایی برای تجلیات الهی را نیز عهده‌دار است. تبیین این مسئله پیوند مستقیمی با مسئله جلاء و استجلاء دارد: جلا به معنای ظهور و استجلا به معنای شهود است: «جلاء» عبارت از ظهور و جلوه ذات خداوند متعال برای خودش و در خودش است، و به بیانی دیگر، آن‌گاه که حق تعالی بدون استفاده از تعیین‌های خلقی به تماشای ذات خود بنشیند، «جلاء» روی داده است و طبیعی است که این حقیقت در دو تعیین اول و ثانی اتفاق می‌افتد و به همین لحاظ به هر یک از تعیین‌های حقی - یعنی تعیین اول و ثانی - مرتبه یا تعیین جلائیّه گفته می‌شود. اما استجلاء عبارت است از ظهور و جلوه ذات حق برای خودش و در تعیینات خلقی، و به تعبیر دیگر هرگاه خداوند خود را در تعیین‌های خلقی ملاحظه نماید و جمال و جلال خود را در آنها تماشا کند، استجلاء مطرح خواهد شد (قونوی، بی تا: ۳۹؛ فناری، ۱۳۷۴: ۶۷۰-۶۷۱؛ جامی، ۱۳۷۰: ۴۱). عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه می‌گوید:

الجلاء هو ظهور ذات المقدسه لذاتها في ذاتها والاستجلاء ظهورها لذاتها في تعييناته.
(کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۹)

مطابق مبانی عرفانی ابن عربی، مقصود حق از ایجاد عالم، استجلا و دیدن کمالات وجودی خویش در آینه و مظهر غیر بود؛ کمال استجلا نیز جز در انسان کامل که با ارائه وحدت و کثرت جامع جمیع اسمای جلالیه و جمالیه است، ظاهر نمی‌شود:

لما شاء الحق سبحانه... أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه... فكان آدم عين جلاء تلك المرأة (وكان روح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير»). فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية. (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج ۱، ۴۹)

بنابراین همان طوری که ابن ترکه تصریح نموده غایت ایجاد هستی، ظهور حق تعالی در

مظهر تام است:

غاية الحركة الایجادية هو ظهور الحق في المظهر التام المطلق (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۴۴).

و چون مظهر تام حق تعالی انسان کامل است پس غایت ایجاد هستی، انسان کامل است. قیصری نیز با اشاره به ویژگی تقدم علت غایی تصوراً و تأخر آن وجوداً، وجود خارجی علت غایی را مستلزم وجود غایت دانسته، انسان را مؤخر از آن می‌داند:

لما كان الانسان مقصوداً اولياً و وجوده الخارجی يستدعی وجود حقایق العالم اوجد اجزاء العالم اولاً ليوجد الانسان آخراً. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۲)

قیصری در ادامه به حدیث «لولاک» استشهاد می‌نماید (همان).

بدین سان نه تنها هدف نهایی و غایت ایجاد عالم انسان کامل است، بلکه می‌توان گفت وجود عالم و حفظ آن وابسته به انسان کامل است.

۳. مظهریت اسماء و صفات الهی

هر موجودی از موجودات عالم هستی، مظهری از مظاهر اسماء و صفات الهی است. مظهر، نمایانگر کمالات موجود ظاهرشونده است و چون هر موجودی از موجودات امکانی به اندازه سعه وجودی خود، کمالات خداوند را به نمایش می‌گذارد، مظهر کمالات حق تعالی قلمداد می‌شود. در این میان اهل بیت علیهم‌السلام مظهر اتم کمالات الهی اند.

الف) مظهریت اسماء و صفات الهی در منظومه روایات

روایات فراوانی بر این مسئله دلالت دارد که تنها به ذکر برخی از آنها بسنده می‌نماییم:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: نَحْنُ الْإِسْمُ الْمَخْزُونُ الْمَكْتُونُ نَحْنُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي إِذَا سئِلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهَا أَجَابَ نَحْنُ الْأَسْمَاءُ الْمَكْتُوبَةُ عَلَى الْعَرْشِ. (بحرانی، ۱۳۷۴: ج ۳، ۶۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۷، ۳۸)

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: ... نَحْنُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا وَنَحْنُ وَاللَّهِ الْكَلِمَاتُ الَّتِي تَلَقَّاها آدَمُ مِنْ رَبِّهِ فَتَابَ عَلَيْهِ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۵، ۴)

مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى وَعَبْدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقُضَيْلِ قَالَ أَخْبَرَنِي شُرَيْبُ بْنُ الْوَابِشِيِّ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ ... نَحْنُ عِنْدَنَا مِنَ الْإِسْمِ الْأَعْظَمِ اثْنَانِ وَسَبْعُونَ حَرْفًا وَحَرْفٌ وَاحِدٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى اسْتَأْثَرَهُ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَهُ. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۳، ۳۶)

ب) تحلیل حکمت متعالیه

صدرالمتألهین در تبیین مباحث نبوت و امامت کاملاً تحت تأثیر مباحث مربوط به انسان کامل در عرفان نظری است. ایشان در برهانی دیگر با همین رویکرد به اثبات ضرورت وجود انسان کامل پرداخته است: ذات الهی که مقید به هیچ قیدی حتی قید اطلاق نبوده و لا تعین است، فوق مشاهده و فهم است و نه تنها در ظرف ادراک حصولی حکیم نمی‌گنجد بلکه در ظرف ادراک شهودی عارف نیز قرار نمی‌گیرد. بنابراین ظهور اسمای ذاتی، صفاتی و فعلی الهی تنها در مظهر تامی محقق میگردد که جمیع مراتب وحدت و کثرت را بدون غلبه یکی بر دیگری دارا باشد. (ابن ترکه، ۱۳۸۷: ۳۱۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ج ۲، ۳۹۶) از طرف دیگر از میان تمام موجودات امکانی تنها انسان کامل، کون جامع بوده و به تعبیر صدرالمتألهین از «حقیقت جمعی» برخوردار است. انسان کامل، جامع مراتب وجودی اعم از مرتبه عقلی، مثالی و طبیعی است و حقیقت همه اینها در انسان کامل وجود دارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۶۲۰) در سایه این دو مقدمه روشن می‌گردد که تنها انسان شایستگی مظهریت اسماء و صفات الهی را دارد. زیرا او از یک سو به واحدیت که دایره عالم الوهیت و فوق آن است مرتبط است و از دیگر سو به عالم طبیعت وابسته است. انسان کامل از جهت اول دو قوس نزول و صعود را پی‌نهاد و به مقام قرب نهایی بریافته و از این طریق به دلیل وساطتی که در اعطای فیض به ما سوا دارد، مظهر ربوبیت حق شده است. و از جهت دیگر، انسان کامل در عالم طبیعت به سر برده با دیگران اکل و مشی و به عبودیت و بندگی خود افتخار می‌کند. بنابراین انسان را دو چهره ظاهر و باطن است: چهره ظاهر آن که به عالم خارج مرتبط است، نظیر اشیای عینی دارای سه مرتبه عقلی، خیالی و طبیعی است و چهره باطن آن که به عالم الوهیت راه یافته است متعلق به اخلاق الهی است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶: ۴۱۸-۴۱۹) حاصل این که اسمای الهی، مقتضای مظهري است که با ارائه وحدت و کثرت، جامع جمیع اسمای الهی بوده و از یک سو جنبه عنصری و طبیعی داشته و از دیگر سو صبغه فراطبیعی داشته باشد. و این مظهر همان انسان کامل است که با جامعیت وجودی خویش، آئینه اسماء الهی است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۶۲۰-۶۲۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۴۲۸-۴۲۹؛ ابن ترکه، ۱۳۸۷: ۳۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۳، ۱۹؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۵۷۵)

مطابق این برهان، ضرورت وجود مظهري برای اسمای الهی اثبات می‌گردد و با افزودن این مطلب که اسمای الهی مانند نداشته و لذا همواره خواهان مظهراند و تنها مظهر آن همانا کون جامع یعنی انسان کامل است و با ارتحال انسان کامل از نشئه شهادت به غیب و وفات

عنصری آن نیز بعضی از مراتب آن کون جامع از ظهور به بطون و از شهادت به غیب مستور می‌شود، لذا با غروب هر انسان کاملی طلوع انسان کامل دیگر آغاز می‌گردد. از این جهت ضرورت وجود انسان کامل در همه اعصار ثابت می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۳، ۵۱) نکته دیگر این که چون حد وسط در این برهان، ضرورت وجود مظهر برای اسمای الهی است، هدف از ارسال حجج الهی فراتر از اصلاح و هدایت جامعه بوده و وجود حجج الهی را حتی با فقدان جامعه و تنازعات اجتماعی اثبات می‌نماید.

ج) تحلیل عرفان نظری

در مباحث پیشین به مسئله جلاء و استجلاء اشاره نمودیم. جلا و استجلا از جمله اصطلاحاتی است که در عرفان نظری و آیات و روایات به کار رفته است. این دو واژه ارتباط فراوانی با مبحث هستی‌شناسی و از جمله بحث انسان و انسان کامل و رابطه انسان کامل با خداوند دارد.

در اندیشه اهل معرفت، جلاء و استجلای الهی تنها به وسیله انسان حاصل می‌شود (جندی، ۱۴۲۳: ۱۵۷). مقصود نهایی حق تعالی از ایجاد مجالی و مظاهر و به عبارتی عالم، دیدن کمالات خود در مظهر و آئینه‌ای مغایر است؛ در این میان انسان واجد همه صفات کمالی حق بوده به گونه‌ای که به واسطه او سر حق بر حق ظاهر و اسرار او هویدا می‌گردد. بنابراین کمال استجلا و شهود به واسطه انسان محقق شد. حق تعالی اسما خود را در این مظهر می‌بیند، در حالی که رؤیت به واسطه خود مانند رؤیت خویش در این مظهر کامل نیست. ابن عربی می‌نویسد:

الحق سبحانه من حيث اسمائه الحسنی التي لا يبلغه الاحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت: أن يرى عينه في كون جامع يحصر الامر كله لكونه متصفاً بالوجود ويظهر به سره اليه فان رؤيه نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۸-۴۹؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۸۶)

در این میان انسان واجد همه صفات کمالی حق بوده به گونه‌ای که به واسطه او سر حق بر حق ظاهر و اسرار او هویدا می‌گردد. بنابراین کمال استجلا و شهود به واسطه انسان محقق شد. حق تعالی اسما خود را در این مظهر می‌بیند.

نتیجه‌گیری

فلسفه وجودی امام زمان علیه السلام را در دو حوزه «تشریح» و «تکوین» می‌توان مورد مطالعه قرار

داد که در حوزه تشریح با تبیین کارکردهای تشریحی و در حوزه تکوین با تبیین کارکردهای تکوینی و وجودی امام مهدی علیه السلام میسر می‌گردد. نگرش غالب متکلمان به مسئله امامت، تنها بیانگر بعد ظاهری امامت بوده و آن را ریاست ظاهری دنیوی و یک مقام اعتباری قلمداد نموده که بهره‌ای از مقام تکوینی نداشته و با انتخاب مردم و شوری و مانند اینها محقق می‌گردد. مطابق این نگرش امامت و مفاهیم مرتبط با آن جزء ادراکات اعتباری‌اند. غالب فیلسوفان مشاء و اشراق نیز با رویکرد اجتماعی به بررسی فلسفه وجودی حجت الهی پرداخته‌اند. نگرش عرفانی به فلسفه وجودی حجت الهی با رویکرد انسان کامل و با الهام گرفتن از مسئله ولایت در عرفان نظری به نبوت می‌نگرد. ولایت به سیر مراتب تکوینی در جهان هستی باز می‌گردد که از قوس نزول آغاز می‌شود و در قوس صعود به انسان کامل می‌انجامد. ویژگی غالب در این نگرش، تأکید بر مقامات تکوینی و شئون هستی شناختی حجت الهی بوده و در این نگرش شئون و ابعاد اجتماعی حجت الهی کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد.

حجت الهی به طور عام و امام زمان علیه السلام به طور خاص را می‌توان با نگرش هستی‌شناسانه مورد مطالعه قرار داد. کارکردهای هستی‌شناسانه فراوانی می‌توان برای اهل بیت علیهم السلام به طور عام و امام زمان علیه السلام به طور خاص ترسیم نمود که ما در این نوشتار از میان آنها به بازخوانی سه کارکرد پرداختیم:

یکم: وساطت در فیض الهی؛ مسئله وساطت فیض هم در تراث نقلی مورد تأکید قرار گرفته و هم در منابع فلسفی و عرفانی به تحلیل و واکاوی آن پرداخته شده است. صدرالمتألهین با بهره‌گیری از قاعده الواحد به بررسی این مسئله پرداخته است. در مکتب عرفانی ابن عربی، انسان در میان موجودات عالم هستی می‌تواند مظهر اسم جامع الله باشد و همه اسماء و صفات الهی را در خود داشته باشد، از این رو شایستگی خلافت الهی را داراست. در اسم جامع الله همه اسمای الهی از جمله، الوهیت، ربوبیت و تدبیر نهفته است و همه عالم با این اسم اداره و تدبیر می‌شود؛ بنابراین انسان کامل که مظهر این اسم جامع است، نسبت به مادون جنبه تدبیر و ربوبیت دارد که این حقیقت بیانگر وساطت در فیض الهی است.

دوم: علیت غایی برای آفرینش؛ اهل بیت علیهم السلام به طور عام و امام مهدی علیه السلام به طور خاص، غایت آفرینش‌اند؛ این مسئله هم در منابع نقلی منعکس شده و هم در مباحث عقلی و عرفانی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. صدرالمتألهین در پرتو روایات مختلف، حجج الهی را علت غایی آفرینش دانسته و مرتبه وجودی آنها را متقدم بر بقیه موجودات می‌داند. در انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی نیز انسان کامل علاوه بر وساطت در فیض الهی، نقش علیت

غایی برای تجلیات الهی را نیز عهده‌دار است. تبیین این مسئله پیوند مستقیمی با مسئله جلاء و استجلاء دارد.

سوم. مظهریت و اسماء و صفات الهی؛ انسان کامل، کون جامع بوده و به تعبیر صدرالمتألهین از «حقیقت جمعی» برخوردار است. انسان کامل، جامع مراتب وجودی اعم از مرتبه عقلی، مثالی و طبیعی است و حقیقت همه اینها در انسان کامل وجود دارد. در اندیشه اهل معرفت، جلاء و استجلای الهی تنها به وسیله انسان حاصل می‌شود. مقصود نهایی حق تعالی از ایجاد مجالی و مظاهر و به عبارتی عالم، دیدن کمالات خود در مظهر و آئینه‌ای مغایر است؛ در این میان انسان واجد همه صفات کمالی حق بوده به گونه‌ای که به واسطه او سر حق بر حق ظاهر و اسرار او هویدا می‌گردد.

منابع

- آملی، سیدحیدر، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
- ابن ترکه، صائن الدین، *تمهید القواعد*، محقق و مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، دوم، ۱۴۲۸ق.
- _____، *النجاة*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۴۶م.
- _____، *نقش الفصوص (نقد النصوص)*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، دوم، ۱۳۷۰.
- _____، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار الصادر، بی تا.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر، *المزار الكبير*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
- امینی نژاد، علی، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷.
- بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله، *عوامل العلوم والمعارف والأحوال من الآیات والأخبار والأقوال*، قم، ۱۴۱۳ق.
- بحرانی، ابن میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، دوم، ۱۴۰۶ق.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثت، ۱۳۷۴.
- ترمذی، ختم الاولیاء، بیروت: مهد الآداب الشریقیة، دوم، ۱۴۲۲ق.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، قم: نشر الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
- جامی، عبدالرحمن، *شرح فصوص الحکم*، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵ق.
- _____، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، دوم، ۱۳۷۰.
- جرجانی، میرسید شریف، *شرح المواقف*، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب، دوم، ۱۴۲۳ق.
- جوادی آملی، عبدالله، اسلام ومحیط زیست، قم: اسراء، پنجم، ۱۳۸۸ش(ب).
- _____، تفسیر تسنیم، قم: اسراء، ۱۳۸۸ش(الف).
- _____، سرچشمه اندیشه، موقف ابن سینا تجاه النبوة، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
- _____، عین نضاخ، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، تقدیم وتعلیق: جعفر السبحانی، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، دوم، ۱۳۸۲.
- سبزواری، محمد بن حبیب الله، ارشاد الازهان الى تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار، دوم، ۱۳۶۶.
- _____، الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سوم، ۱۹۸۱م.
- _____، الشواهد الربوبية، قم: بوستان کتاب، چهارم، ۱۳۸۶.
- _____، المبدء والمعاد، تقدیم وتصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چهارم، ۱۳۸۷.
- _____، شرح اصول الکافی، مؤسسه مطالعات وتحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ وارشاد عالی، تهران، دوم، ۱۳۸۳ش.
- طباطبائی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، با تصحیح و تعلیقات استاد فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام، سوم، ۱۳۸۵.
- _____، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائی، قم: مکتبه فدک، ۱۴۲۸ق.
- _____، المیزان، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۱ق.
- _____، حاشیه الکفایة، قم: بنیاد علمی وفکری علامه طباطبائی، بی تا.
- طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات والتنبیها مع المحاکمات، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- _____، قواعد العقائد، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، بی تا.
- طوسی، محمد بن الحسن، کتاب الغیبة للحجة، قم: دارالمعارف الإسلامیة، ۱۴۱۱ق.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، تهران: سمت، ۱۳۸۵.
- فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة، بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
- فناری، شمس الدین محمد حمزه، مصباح الانس، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.

- فیض کاشانی، محمد محسن، نوادر الأخبار فیما يتعلق بأصول الدین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب، سوم.
- قونوی، صدرالدین، النفحات الالهیه، تهران: انتشارات مولی، بی تا.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، محقق و مصحح: عاصم ابراهیم کیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول، ۱۴۲۶ق.
- _____، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، چهارم، ۱۳۷۰.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- لاهیجی، جعفر، شرح رساله المشاعر، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الإلهام، قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، دوم، ۱۴۲۸ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ق.
- _____، زاد المعاد، مفتاح الجنان، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۳ق.
- _____، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلى الله عليه وآله، تهران: دارالکتب الإسلامیه، دوم، ۱۴۰۴ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.
- مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- میرداماد، محمد باقر، القسرات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

