



# علم غیب امام از منظر عقل

\*محبوبه ابراهیمی

### چکیده

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

### واژگان کلیدی

علم غیب، امام، عقل، حکمت مشاء، حکمت متعالیه، ظهور حضرت ولی‌عصر.

## مقدمه

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

روی کرد این اثر، عقلی - فلسفی است، یعنی امکان و وقوع علم غیب امام را با توجه به مبانی فلسفی حکمت مشاء و حکمت متعالیه بررسی می‌کنیم. باید گفت که تاکنون هیچ‌کدام از صاحب‌نظران این موضوع را از این زاویه نکاویده‌اند. اندیشه‌وران از این مسئله تنها با روی کردی نقلي سخن گفته‌اند که به گردآوری آیه‌ها و روایت‌ها در این زمینه انجامیده است. برای شبههای موجود نیز پاسخ‌هایی ارائه کرده‌اند که به نوبه خود، در خور توجه و تحسین است.

در این اثر کوشیده‌ایم با توجه به کاستی‌ها مسئله غیب امام را با روش فلسفی بررسی کنیم. باشد تا قدم مؤثری در این مسیر برداشته باشیم. بررسی امکان آگاهی بر غیب و وقوع آن در مورد ائمه اطهار و نیز ارزیابی دلایل و مبانی حکمت مشاء و حکمت متعالیه در این‌باره و هم‌چنین بررسی دو مسئله اساسی پیرامون دانش غیبی حضرت ولی‌عصر هدف این نوشتار است:

۱. آگاهی حضرت ولی‌عصر از احوال و اعمال بندگان خدا و صحت و سقم آن؛
۲. آگاهی حضرت ولی‌عصر از زمان ظهور خویش.

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

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

### الف) معنای علم

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

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

## ب) وجود علم

وجود علم به حکم و جدان بدیهی و ضروری است.<sup>۶</sup> به دیگر سخن، قضیه «من علم دارم» یا «علم نزد من وجود و تحقق دارد»، از قضایای وجودی است و از جمله بدیهیات به شمار می‌رود. از این‌رو، بحث درباره چگونگی وجود علم و ارتباط میان «وجود» و «علم» است.

پیوند «علم» و «وجود» در دو مرحله به طور عمیق بررسی می‌شود: یکی آن که حقیقت علم از سخن ماهیت بیرون و از نسخ وجود است و دیگر آن که حقیقت وجود عین علم و مصنون از چهل است. بنابر مساویت وجود با علم، هر وجودی عین علم است و هر موجودی به اندازه درجه وجودی خود، علم و آگاهی دارد؛ زیرا حقیقت وجود امری بسیط است و بسیط در تنزل خود با همه کمالات تنزل می‌یابد؛ چون اگر کمالی از او نازل نشود، خلل در بساطت او وارد می‌شود و این مفاد قاعده مشهور فلسفی «بسیط الحقيقة كُل الأشياء وليس بخارج منها»<sup>۷</sup> است. بنابراین، می‌توان گفت سراسر عالم وجود را علم فرا گرفته و اگر موجودی علم داشته باشد، یک حقیقت و واقعیت وجودی دارد. پس شدت و ضعف علم در هر موجودی، به سعه وجودی آن موجود وابسته است؛ چون وجود همواره با کمالات خود همراه است و سعه، ضيق و قبض و بسط کمالات یک موجود از توابع گستردگی یا تنگنایی وجود آن به شمار می‌رود. هر وجودی که به وجود مطلق و بسیط و کانون هستی نزدیکی بیشتری دارد، به همان میزان از کمالات بیشتر و فزون‌تری بهره‌مند است که طبعاً علم بیشتری خواهد داشت.<sup>۸</sup>

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

## ج) معنای غیب

بررسی فرهنگ لغتها و معجم‌های گوناگون نشان می‌دهد که واژه «غیب» به معنای چیز ناپیدا و نهانی است<sup>۹</sup> که گاه در برابر «شهادت» به کار می‌رود. بنابراین، غیب به هرچیز پنهان، گفته می‌شود و شهادت آن چیزی است که از انسان پنهان

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

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

بیشتر حکما و فلاسفه بر این باورند که مفهوم علم از مفاهیم بدیهی و تعریف نشدنی است و در بیان دلیل آن گفته‌اند: ما همه چیز را به علم می‌شناسیم. اگر بخواهیم علم را به علم تعریف کنیم، این تعریف دوری خواهد بود و اگر به غیرعلم تعریف کنیم، غیرعلم چیزی نیست که با آن بتوان علم را شناخت. پس آن‌چه در تعریف علم گفته می‌شود تعریف حقیقی نیست، بلکه تعریف لفظی است<sup>۱۰</sup> و یا بنا به گفته علامه طباطبائی، پیدا کردن اخص خواص علم است.<sup>۱۱</sup>

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

علم عبارت است از حصول صور موجودات در ذهن  
که مجرد از مواد است.<sup>۱۲</sup>

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

علم عبارت است از وجود شئ بالفعل برای شئ، بلکه  
می‌گوییم علم وجود شئ مجرد از ماده است، چه آن  
وجود، لنفسه باشد یا لغیره، اگر وجود لغیره باشد، علم  
به آن شئ نیز لغیره خواهد بود و گرنه علم به آن شئ  
لنفسه است.<sup>۱۳</sup>

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

نخواهد بود و در حیطه حواس ظاهری او قرار می‌گیرد و گاه در برابر واژه «حضور» کاربرد دارد.<sup>۱۰</sup>

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

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

#### (د) معنای ادراک

واژه ادراک از ریشه «درک» به معنای وصول و احاطه است؛ خواه محیط امر مادی یا معنوی باشد؛<sup>۱۳</sup> ولی در اصطلاح فلسفی، این سینا ادراک را از نظر شرح اسم چنین تعریف می‌کند: «تمثیل حقیقت شئ نزد مدرک و مشاهده آن حقیقت به وسیله عقل»<sup>۱۴</sup> و از دیدگاه صدرالمتألهین ادراک عبارت است از: «لقاء و وصول و قوه عاقله هرگاه به ماهیت معقول و اصل شود، معقولات برای او حاصل گرددن. این امر ادراک قوه عاقله خواهد بود. در این صورت، معنای فلسفی ادراک متناسب با معنای لغوی آن خواهد بود.»<sup>۱۵</sup>

#### (ه) اقسام قوای مدرکه انسان

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

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

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

۲. عقل بالملکه: مرتبه‌ای که نفس ناطقه از مرحله استعداد محض گذشته و با ادراک معقولات نخستین آمده است تا معقولات نظری را از راه فکر یا حدس به دست آورد.

نفس در این مرحله قدرت اکتساب و ملکه انتقال به عقل بالفعل دارد.

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

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

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

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

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

شیخ الرئیس برای اثبات این ادعا، دو راه ارائه می‌کند تا به مطلوب دست یابد: تجربه و برهان.<sup>۲۰</sup>

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

دوم. تعارف (شناخت خود فرد): به اعتبار حصول آگاهی از غیب برای خود شخص.  
ابن سینا بر این باور است هر انسانی می‌تواند اطلاع بر غیب را تجربه کند؛ آن هم تجربه‌ای که به تصدیق این امر می‌انجامد و خالی از شببه است، مگر این که شخصی فالدمزاج باشد، یا در قوه متخیله یا ذاکره‌اش خلل و نقصی وارد آید. در این صورت، شخص نمی‌تواند از غیب باخبر شود. از این‌رو، این امر را تجربه نخواهد کرد؛ ولی افرادی که هیچ‌یک از این موانع را ندارند، از غیب باخبر خواهند شد.

۲. طریق برهان: برهانی که شیخ الرئیس برای بیان مطلوب خویش اقامه می‌کند، از دو مقدمه تشکیل شده است:<sup>۲۱</sup>  
مقدمه اول: صور جزئیات عالم، پیش از قوع در مبادی عالیه منقوشند.

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

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

۴. عقل بالمستفاد:<sup>۲۲</sup> مرتبه‌ای که نفس به مشاهده معقولات ثانیه می‌پردازد و می‌داند آنها را بالفعل ادراک کرده است. عقل نظری در این مرتبه «عقل مطلق» است، چنان‌که در مرتبه نخست «قوه مطلق» بود.<sup>۲۳</sup>

### بررسی امکان اطلاع بر غیب و قوع آن

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

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

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

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

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

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

وجود رابطه علی و معلولی میان آنها استوار است، این گونه که عالم عقول و در مرتبه بعد نفوس فلکیه برای عالم ماده علت است. ابن‌سینا این مطلب را ضمن بحث‌های قضا و قدر و عنایت که آنها را از مرتبه‌های علم خداوند می‌شمرد، مطرح کرده است. او به حکم عنایت<sup>۲۳</sup> و قضای الهی معتقد است<sup>۲۴</sup> صورت‌های عقلی تمام موجودها چه مجرد و چه مادی، در علم عنایی و قضایی واجب‌الوجود موجودند، با این تفاوت که علم عنایی به نظام احسن موجودها تعلق می‌گیرد و علم قضایی به جمله موجودها متعلق است.<sup>۲۵</sup>

خواجه نیز در تفسیری از قضای الهی درباره این نکته می‌گوید:  
بدان که قضا عبارت است از وجود همه موجودها در عالم عقلی به نحو اجتماع و اجمال و بر سبیل ابداع.<sup>۲۶</sup>

این همان قول مشهور است.<sup>۲۷</sup> بنابراین، قول قضا همان صورت‌های علمی موجودهای امکانی است که در نزد مفارق‌های عقلی موجود است و به نظام آنها علم دارند.<sup>۲۸</sup> این صور در مرتبه پس از عقول، در نفوس فلکیه موجودند و آنها نیز به این صور عالمند.

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

از سوی دیگر، چون علم به علت و ملزم، از علم به معلول و لازم جدا نیست، می‌توان چنین نتیجه گرفت که نفوس فلکیه که علتند، به حرکات نفسانی خود عالمند. بنابراین، به خود نیز که تمام جزئیات عالم ماده هستند، پیش از وقوع عالمند و صور آنها به شکل جزئی در نفوس فلکیه مرتبیم است.<sup>۲۹</sup>

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

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

یکم. شرط وجودی (حصول استعداد لازم):

دوم. شرط عدمی که زوال مانع است.

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

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

نفس پس از اتصال با عقل فعال با عقل مستفاد متعدد می‌شود. عقل فعال نیز بر اثر اتصال به نفس، با عقل مستفاد، متعدد می‌شود و چون عقل مستفاد هم با نفس اتحاد دارد و هم با عقل فعال، باید نفس و عقل فعال نیز با هم متعدد باشند. از نظر شیخ‌الرئیس، مسئله اتحاد نفس با عقل فعال وهمی بیش نیست که می‌توان آن را با استدلالی تنبیه‌ی و نه برهانی حل کرد.<sup>۳۳</sup>

۲. «ارتسام» صورت‌های عقلی در نفس: در حکمت مشاء، شیخ‌الرئیس، رئیس المشائین، بی‌نیازی نفس از ماده در ادراک‌های عقلی را به اثبات می‌رساند، ولی درباره رابطه نفس با مدرکات خویش، به «ارتسام» قائل است. او در این‌باره چنین می‌گوید: هرچیزی که می‌خواهد عاقل باشد، آن عاقل، ذات موجودی است که نمادهای عقلی<sup>۳۴</sup> در آن استقرار می‌یابد، همان‌گونه که چیزی در چیزی دیگر، استقرار می‌یابد.<sup>۳۵</sup>

شیخ‌الرئیس تنها راه رابطه نفس با مدرکاتش را، ترسیم صورت‌های عقلی در ذهن عاقل می‌داند. در این صورت، نفس و مدرکاتش هم به لحاظ مفهوم و هم به لحاظ مصادق مغایر یکدیگرند و هیچ اتحادی با هم ندارند.<sup>۳۶</sup> این نظریه دقیقاً در برابر دیدگاه صدرالمتألهین در این زمینه است؛ زیرا هر ماهیت در مکتب مشاء که اساسش هویت و استقلال ماهیات است، جز خودش هیچ چیز دیگری نمی‌تواند باشد. بنابراین، تصویر سلسله‌ای مترتب و متصل از موجودات جهان که سیری صعودی را از نظر این مکتب فکری فراهم سازد، غیرممکن است. حتی انسان که در این مکتب، کامل‌ترین نوع مرکبات و موالید است، نمی‌تواند این نقش را به عهده گیرد. برای این که از دیدگاه آنان، نفوس ناطقه انسانی نیز همانند پدیده‌های دیگر، هریک موجودی مستقل و محدود است که هرگز تبدل و تحول ذاتی به موجود دیگر نمی‌پذیرد.

بنابراین دیدگاه، نفس ناطقه از بدرو تکون خویش تا آخرین مرحله کمالش، از لحاظ ذات و ماهیت ثابت است و تنها در عوارض و کمالات ثانوی خود تغییر خواهد کرد. علم نیز همانند دیگر حالات و صفات، دگرگون می‌شود.<sup>۳۷</sup>

عالی صوری را بر نفس واجد شرایط به میزان قابلیتش، افاضه می‌کنند و شخص از غیب باخبر می‌شود.<sup>۳۹</sup>

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

۱. «اتصال» نفس به عقل فعال: شیخ‌الرئیس می‌پذیرد که نفس ناطقه آدمی، هنگامی به تعقل دست می‌یابد که به عقل فعال متصل شود و حقایق را از آن دریافت کند، ولی قول به اتحاد را در این‌باره انکار می‌کند. باید گفت مشائین نه تنها هر ادراک عقلی را منوط به اتصال نفس با عقل فعال می‌شمارند، بلکه معتقدند که وحی نیز از همین مقوله است. پیامبران هم تا به مقام اتصال به عقل فعال نرسند، نمی‌توانند حقایق وحیانی را دریافت کنند. بنابراین، ادراک عقلانی و وحیانی حکیم و نبی با هم تفاوتی ندارد، مگر این که گفته شود، حکیم از راه تقویت قوه تفکر، استدلال، تجربه و تعمیم، به مرتبه اتصال می‌رسد و نبی از راهی دیگر که حقیقت آن بر ما مکشف نیست. با وجود این، اتصال حکیم محدود و اتصال نبی گسترده‌تر و برتر است.<sup>۴۰</sup>

شیخ‌الرئیس بر حقانیت اتصال نفس با عقل فعال پای می‌فشنده و می‌گوید:

و اینان (پیروان فرفوریوس) گاهی می‌گویند: نفس ناطقه هرگاه چیزی را تعقل کند، تعقل آن چیز، تنها به وسیله اتصال آن به عقل فعال است. این سخن، حق است.<sup>۴۱</sup>

بوعلی‌سینا همچون پیروان فرفوریوس<sup>۴۲</sup> پذیرفته است که بدون اتصال نفس به عقل فعال، هیچ‌گونه تعقلی ممکن نیست و هیچ صورتی از صورت‌های عقلی شکار نفس ناطقه آدمی نمی‌شود. پیامبران هم بدون این اتصال، به حقایق وحیانی که آنها هم جدای از عقلانیت نیستند، دسترسی پیدا نمی‌کنند. البته عقلانیت وحی نبوی درجه‌ای است که هیچ عقلی به آن نمی‌رسد.

بوعلی‌سینا برخلاف پیروان فرفوریوس که اتصال و اتحاد را یکی می‌انگارند، آنها را یکی نمی‌شمارند. آنها بر این باورند که

برابری نفوس کودکان و ایلهان با نفوس پیامبران و اولیا از نظر حقیقت و ماهیت و تفاوت آنها در اوصاف و عوارض و نه در جوهر انسانیت، از نظرگاه صدرالمتألهین سخیف و نامعقول است. او با در نظر گرفتن حرکت در جوهر، قائل به اختلاف وجودی نفوس انسانی است که با حرکت از هیولای عقلی تا رسیدن به عقل مستفاد و مافق آن، نفوس دگرگون می‌شوند.<sup>۳۸</sup> در قسمت بعد در این باره سخن خواهیم گفت.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوای نفس انسانی است که تنها مخصوص پیامبران است و آن بزرگواران شایسته‌ترین افرادی بوده‌اند که از قوه قدسیه بهره‌مند شده‌اند.<sup>۴۳</sup>

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

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

۱. اصالت وجود: این مسئله تا پیش از ملاصدرا به صورت یک بحث مستقل مطرح نبود. او نخستین کسی است که این موضوع را در صدر مباحث هستی‌شناسی مطرح کرد و آن را پایه‌ای برای حل دیگر مسائل قرار داد.<sup>۴۴</sup> از این اصل، فروع دیگری به دست می‌آید که نتیجه «اصالت وجود» به شمار می‌رود. ما فقط به برخی از آنها که به بحث مربوط است، اشاره می‌کنیم:

یکم. کثرت تشکیکی موجودات: به این معنا که همه موجودات از واجب تا ممکن، در اصل حقیقت وجود شریکند و در همین حقیقت نیز اختلاف دارند؛ زیرا این حقیقت مراتب کامل، ناقص، شدید و ضعیف دارد.<sup>۴۵</sup>

دوم. همه اوصاف و آثار برخاسته از وجود است: بنابر قول به «اصالت وجود» همه اوصاف مانند: علم، اراده، قدرت ... ناشی از وجود و ذاتی آن خواهد بود.<sup>۴۶</sup> در این صورت، نه تنها صفات و آثار الهی، بلکه اوصاف و آثار همه موجودات از لوازم مرتبه وجودی آنها خواهد بود. از سوی دیگر، اگر بر اصالت وجود، اصل وحدت وجود و «تشکیک وجود» را بیفزاییم، به این نتیجه دست خواهیم یافت که در سراسر هستی، نوعی وحدت حاکم

افزون بر دو حالت یاد شده که ممکن است برای افراد معمولی نیز رخ دهد، حالت سومی هم وجود دارد که شخص می‌تواند با عالم غیب متصل شود؛ وقتی جوهر نفس به قدری قوی است که به جوانب (قوای) مختلفی که به سمت آنها کشیده می‌شود، انعطاف پذیرد و تمام آنها را به اختیار خود درآورد. در این حالت، بعيد نیست که شخص در بیداری نیز با عالم قدس متصل و صوری بر نفس او افاضه شود و او مطلع بر غیب گردد.<sup>۴۷</sup> در اصطلاح چنین نفسی را «تسع الجانین» گویند؛ نفسی که هم به سوی پروردگار توجه دارد و هم به طور همزمان به سوی طبیعت. بنابراین در عین حال که با عالم ملکوت در ارتباط است، حواس ظاهره و قوه متخیله‌اش نیز مشغول فعالیت است، ولی مانع نفس نبودند و او را از فعل خاکش باز نمی‌دارد؛ زیرا در این نفوس، همه قوا در فرمان و تدبیر عقل است. در این صورت نفس می‌تواند همزمان با فعالیت دیگر قوا با عالم ملکوت مرتبط شود و صوری را از آن جا دریافت کند.

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

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

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

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

بدین ترتیب، با پذیرش حرکت جوهری، رشد و تعالی علم انسانی در گرو اشتداد و استكمال وجودی و رشد درونی نفسانی است، نه این که شخصی دارای روحی باشدکه به طور ثابت همراه او باقی است و فقط علم او همانند دیگر حالات و صفاتش دگرگون شود، آن‌گونه که برخی فلاسفه، مانند ابن سینا قائلند.<sup>۵۱</sup>

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

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

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

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

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

در هر مرتبه نقصی از او رفع می‌گردد و کمالی می‌باید. پس در حقیقت از وجودی به وجود اعلی و ارفع ارتقا می‌باید که ادراک، تکامل نفس است در اطوار علمیه». <sup>۶۰</sup> بر این اساس، نفس به حرکت جوهری و اشتداد در وجود، از نقص به سوی کمال در حرکت است و در هر مرحله‌ای از تطورات وجودش در استكمال، مصدق علوم و معارف عدیده می‌گردد تا سرانجام به صورت کمالی خود در وجود برسد. در این صورت نفس آن حقایق عقلی را در عقل فعال مشاهده می‌کند و آن حقایق در وی به گونه اتحاد عاقل به معقول منعکس می‌شوند. البته معقول عقل بسیطی است که در ذات خود عاقل و معقول است و نفس ناطق به واسطه اتحاد با آن مانند وی عاقل و معقول می‌گردد و قادر است علوم و معارف غیبی را ادراک نماید. وقتی انسان به این درجه رسید و این مقام را کسب کرد، ذات و جوهر عاقل عین آن علوم و حقایق شده و حقایق مکشوفاً و محصلأ در او محقق می‌شوند.<sup>۶۱</sup>

۴. قوس نزولی و صعودی وجود: این مسئله که بیشتر صبغه عرفانی دارد، برخلاف حکمت مشائی<sup>۶۲</sup> در حکمت صدرایی که آمیخته‌ای از برهان و عرفان است، بسیار به چشم می‌خورد. این مسئله بیان کننده جامعیت وجودی انسان است.<sup>۶۳</sup> هر موجودی در جهان هستی حد معینی دارد، ولی یکی از موجودات جهان، یعنی انسان به تنها‌ی شامل تمام حدود عالم هستی است. بنابراین، آن را «عالم صغیر» نامیده‌اند و چنان که در جهان همه مراتب هستی تحقق دارد، در حیطه وجود انسان نیز همه مراتب هستی بالقوه امکان تحقق دارد. پس بدینهی است که انسان در هر مرتبه‌ای از مراتب هستی قرار گیرد، اوصاف و آثار او نیز در خور آن مرتبه خواهد بود و این اوصاف و آثار، جنبه عرضی و اکتسابی ندارند، بلکه نتیجه حتمی و اجتناب ناپذیر درجات وجودی انسانند.

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

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

از هرگونه تغییر و دگرگونی محفوظ است، ولی «الواح قدریه» همان نفوس فلکی هستند، لیکن به اعتبار هویت نفسانیه‌شان که به علت تعلق به اجرام طبیعی، متعددالوجود و حادثند. در این نفوس منطبع فلکی، صور جزئی حوادث عالم، طبق ماده خارجی منقوش است. این نفوس، همان الواح قدری هستند که محو و اثبات در آن نقش بسته و عالم آنها، عالم خیال کلی و مثال به شمار می‌رود.<sup>۶</sup>

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

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

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

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

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

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

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

۵- جهل به راهی که اطلاع بر مطلوب از آن حاصل می‌شود. راههای ارتفاع و زوال موانع مذکور گوناگونند و اسبابی چند در کلام صدرالمتألهین بیان شده که برخی از آنها چنین است:

۱- صفاتی نفس به حسب اصل فطرتش؛

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

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

مکانی) است که آنها را در «عقل بسيط» می‌بیند و آن حقایق در وی منعکس می‌شوند، بلکه در این صورت هم اتحاد عاقل به معقول است، ولی معقول عقل بسيط است که کل معقولات بوده و از آن به «عقل اول» و «عقل فعال» نيز تعبير می‌کند و اين عقل بسيط در ذات خود عاقل و معقول است و نفس ناطق با وی متعدد می‌شود و مانند وی عاقل و معقول می‌گردد.<sup>۶۶</sup> نتيجه اين که در هر دو صورت، چه نفس مظاهر باشد و چه مُظهر، اتحاد عاقل به معقول است و همان‌گونه که پيش‌تر بيان شد، در اين اتحاد، نفس که به حرکت جوهري و اشتداد در وجودش، از نقص به سوي کمال در حرکت است و در هر مرحله‌اي از تطورات وجودش در استكمال، مصدق علوم و معارف متعددی می‌گردد تا سرآنجام به صورت کمالی خود در وجود برسد. به تعبير فلاسفه، نهايit سير انسان در جهت کمال علمي و عملی اين است که جهاني عقلی گردد که در آن، همه موجودات عقلی و معاني موجودند.<sup>۶۷</sup> در اين صورت، نفس آن حقایق عقلی را در عقل فعال می‌بیند و آن حقایق در وی منعکس می‌شوند، به گونه اتحاد عاقل به معقول. البته معقول، عقل بسيطي است که در ذات خود عاقل و معقول است و نفس ناطق به واسطه اتحاد با او مانند وی عاقل و معقول می‌گردد و قادر است علوم و معارف غبيي را ادراك کند. وقتی انسان به اين درجه رسيد و اين مقام را به دست آورد، ذات و جوهري عاقل، عين آن علوم و حقایق می‌شود. در كتاب‌های اهل عرفان، چنین کسی را صاحب مقام قلب می‌دانند که حقایق مکشوفاً و محصلأ در او محقق است.

صدرالمتألهين بارها تأکيد می‌کند که رسیدن به چنین مقامي تنها شأن نبوت و امامت است و آن بزرگواران، شايسنه‌ترین افرادي بودند که از چنین منزلتی بهره می‌بردند. وی برای اثبات ادعائي خود، به برسی «قوه قدسيه» يا «نفس قدسيه» می‌پردازد و سپس آن را بر نفس پاک نبي و ولی منطبق می‌کند.<sup>۶۸</sup>

هر انتقالی از اولييات به نظریات يا به واسطه تعليم معلم بشري است، يا اين که چنین نیست. در صورت نخست ناگزير، باید اين امر به چيزی منتهی شود که از اين راه نباشد، بلکه شخص از درون و ذات خود، بدان دست يابد و گرنه تعليم و تعلم تا به نهايit ادامه خواهد يافت و اين امر (سلسل) محل اتحاد است. شاهد ديگر آن که هرکس در علمي ممارست کند و در آن

۴- موت ارادى که برای اولياست و موت طبیعی که کشف حجاب برای همه را سبب می‌شود، خواه سعدا و خواه اشقيا؛  
 ۵- خواب که با مرگ برادرى دارد. در هر دو، نفس حواس را ترک می‌کند. پس اندکى از حجاب مرتفع می‌گردد.<sup>۶۹</sup>

باید گفت تبیین فلسفی صدرالمتألهين درباره امكان اطلاع بر غيب از نظر صوری با بيان شیخ الرئیس شbahat دارد، ولی از لحاظ محتوا و مبانی به کار رفته در برهان، متفاوت است، به ویژه درباره چگونگی اطلاع نفس انسانی از عالم غيب. صدرالمتألهين نيز اين مسئله را بر دو امر استوار می‌کند که با آن چه در حکمت مشاء بيان شد، کاملاً متفاوت است:

(الف) اتحاد نفس با مدرکاتش؛

(ب) اتحاد نفس با عقل فعال.

همان‌گونه که دربخش اول گفتيم، علم از منظر صدرالمتألهين وجود مجرد از ماده است، به حضور صورت شئ نزد مدرك،<sup>۷۰</sup> يعني صورت علمي که همان صورت معلوم بالذات است، بالفعل نزد نفس حاضر می‌شود و خود شائني از شئون نفس و طوري از اطوار وجودي او شده است. پس صورت معلومه از قوه به فعلیت رسیده و از نقص به مرحله کمال ارتقا يافته است. علت آن است که علم نفس به امور محسوس که مادون اوست به خلاقيت اوست؛ زيرا نفس ذاتاً و صفةً و فعلًا مشابه باري تعالی است و بر ايجاد صور اشياء مجرد و مادي توانياست. همچنین نفس از سنسخ ملکوت و عالم قدرت و سطوط است. ملکوتيان نيز، بر ابداع صور عقلية قائم به ذات و تكوين صور کونيه قائم به مواد، قادرند. پس علم نفس به محسوسات چه ظاهري و چه باطنی، به خلاقيت و انشاء اوست، به اذن الله تعالى. صورت علمي جزئی از محسوسات و متخيلات، قائم به نفسند، چون قيام فعل به فاعل و لذا داراي وجود نفسی نيسند، بلکه وجود نفسی آنها عين وجود رابطی‌شان است. پس وجود اين صور علمي قائم به نفس، عين وجود نفس است و آنها اشرافات وجودی و اشعه نوری نفسند و نفس نسبت به آنها مظاهر (به صيغه اسم فاعل) است که آن سلسه علوم، از وی صادر می‌شوند و نزد وی حاصلند. پس نفس (عاقل) با صور علمي (معقولاتش) متفاوت است.<sup>۷۱</sup>

نفس نسبت به حقایق مجرده عقلیه، مظاهر (به صيغه اسم

بی‌اندیشد، بی‌شک به نفس خود (و بدون تعلیم معلم بشری) اموری را استخراج می‌کند که پیشینیان و بدان دست نیافته‌اند. صدرالمتألهین در بیان دلیل این امر تشییه‌ی زیبا بر اساس آیه‌ای از قرآن کریم<sup>۶۹</sup> می‌آورد که به خوبی گویای مطلب مورد نظر اوست. وی می‌گوید: علت امکان استخراج علوم از ذات و درون آدمی، آن است که «باب عالم ملکوت بر هیچ کس بسته نیست، مگر به خاطر وجود مانع و حجابی از سوی نفس و طبع آدمی. حال اگر انسان در جهت رفع حجب و موانع بکوشد، به مقدار کوشش و حرکت باطنش، روغن قلب و آتش‌زنی طبعش لطافت می‌یابد و کبریت نفسش این آمادگی را می‌یابد که شعله‌ای از آتش ملکوت یا نوری از انسوار جبروت در او فروزان گردد. اگرچه آتش تعلیم بشری به او نرسد». <sup>۷۰</sup> ملاصدرا در ادامه به تبیین بیشتر مطلب می‌پردازد. به هر حال، هدف او این است که اثبات کند، انسان می‌تواند از نفس خویش و بدون تعلیم معلم بشری، اموری را فرا گیرد. وی این امر را «حدس» نامیده و قائل به تفاوت این استعداد قریب در افراد بشر است و می‌گوید: نفوس مردم در درجات حدس و اتصال به عالم ملکوت متفاوتند؛ گروهی رشد فکری ندارند و تعلیم در آنها بی‌اثر است؛ زیرا به درجه استعداد حیات عقلی نرسیده‌اند، پس از دارا شدن گوش باطنی که به واسطه آن کلام معنوی و حدیث الهی را بشنوند، محرومند، ولی در مقابل گروهی قلیل آنقدر قوه حدس، کماً و کیفایاً در آنها شدید و قوی است که بیشتر معلومات، بلکه تمام آنها را در زمان اندکی به واسطه این قوه ادراک می‌کنند، ادراکی شریف و نوری. چنین قوه‌ای، «قوه قدسیه» نامیده شده و نفس صاحب این قوه، «نفس قدسیه» است که به او نبی یا ولی گفته می‌شود.<sup>۷۱</sup>

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

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

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

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

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

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

ما از اخبار و اوضاع شما کاملاً آگاهیم و چیزی از آن بر ما پوشیده نمی‌ماند. ما از لغرض‌هایی که از بعضی شیعیان سر می‌زنند... اطلاع داریم. گویا آنها نمی‌دانند که ما در رعایت حال شما کوتاهی نمی‌کنیم و یاد شما را از خاطر نبرده‌ایم...<sup>۳۴</sup>

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

### بررسی دو مسئله پیرامون دانش غیبی حضرت ولی عصر

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

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

آیاتی که مسئله آگاهی پیامبران و اولیای الهی از اعمال بندگان را بیان می‌کند، فراوان است که بررسی و بیان تمامی آنها مجال بیشتری می‌طلبد، ولی در اینجا دو آیه از قرآن کریم را می‌آوریم که به اثبات این مسئله می‌پردازد. آن دو آیه عبارتند از: یکم. آیه ۷۳ سوره انبیا: «وَأَنَّا رَايْسِيَانِيْ قَرَارَ دَادِيْمَ كَهْ بَهْ فَرْمَانَ مَا، (مردم را) هَدَىْتَ مِيْ كَرْدَنْدَ...»

دوم. آیه ۸۲ سوره یس: «فَرْمَانَ اوْ چَنِينَ اَسْتَ كَهْ هَرَكَاهْ چَيْزَ رَا إِرَادَهْ كَنَدَ، تَنَهَا بَهْ اوْ مِيْ گُويَدَ مَوْجُودَ باَشْ! آن نَيزَ بِيْ دَرْنَگَ مَوْجُودَ مِيْ شَوَدَ، پَسَ مَنَزَهَ اَسْتَ خَداونَدَيَ كَهْ مَالِكِيَتَ وَ حَاكِمِيَتَ هَمَهْ چَيْزَ درْ دَسْتَ اوْسَتَ...» در آیه نخست، خداوند امام را با دو ویژگی مهم معرفی می‌کند: امام هادی و هدایت‌گر است و امام توسط امر الهی هدایت می‌کند.

هدایت جامعه بشری، مهم‌ترین و اساسی‌ترین هدف بعثت پیامبران و ارسال رسولان است و این هدایت در دو بعد انجام می‌شود: بعد اول، هدایت به معنای «ارائه طریق» (نشان دادن راه) است، که سیر ظاهری و بیرونی را دربر می‌گیرد و این همان چیزی است که وظیفه هر پیامبری از پیامبران خواست.

جنبه دوم، هدایت به معنای «ایصال به مطلوب» (رساندن به مقصد) است. این هدایت به وسیله تأثیر و نفوذ معنوی و روحانی و تابش شعاع هدایت در قلب انسان‌های آماده صورت می‌گیرد که این سیر معنوی و درونی است. البته باید سیر ظاهری و بیرونی را که پیامبران بزرگ به پیروان خود داشتند نیز به آن افزود. مجموعه این دو برنامه، به اهداف مذهب و رسالت‌های الهی تحقق می‌بخشد و انسان‌های آماده را به تکامل مادی و معنوی، ظاهری و باطنی می‌رساند. مقصود از هدایت‌گری امام در آیه یاد شده، هدایت به معنای «ایصال به مطلوب» است، نه فقط هدایت به معنای «ارائه طریق». علامه طباطبائی علت این امر را چنین بیان کرده است:

این هدایت مجموعی که از شئون امامت است، به معنای ارائه طریق نیست؛ زیرا خداوند سبحان، ابراهیم را بعد از داشتن مقام نبوت، به مقام والای امامت رساند، [آن گونه که در آیه ۱۲۴ سوره بقره آمده] و نبوت هم از هدایت به معنای ارائه طریق جدا نیست، پس امامت، همان هدایت به معنای ایصال به مطلوب است که نوعی تصرف تکوینی در نفوس بوده که در مسیر کمال از موقفی به موقف دیگر هدایت می‌کند.<sup>۷۵</sup>

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

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

۱. هم‌سویی علم امام با قضا و قدر الهی: از آن‌جا که علم امام، بر اساس سعه وجودی امام در عالم هستی و مساوتفت وجود و علم نزدیک‌ترین علم به علم حق تعالی است و علم حق پایه و اساس قضا و قدر است، علم امام برابر و همسو با قضا و قدر الهی است و اقدامش حرکت در جهت این قضا و قدر است. از این‌رو، اساساً تکلیفی به متعلق چنین علمی تعلق نمی‌گیرد.

علامه طباطبایی درباره این مطلب چنین می‌گوید:

... این‌گونه علم موہبته ب محجب ادله عقلی و نقلی که آن را اثبات می‌کند، قابل هیچ‌گونه تخلف نیست و تغیر نمی‌پذیرد... و به اصطلاح علم است به آن‌چه در لوح محفوظ ثبت شده و آگاهی است از آن‌چه قضای حتمی الهی به آن تعلق گرفته و لازمه این مطلب آن است که هیچ‌گونه تکلیفی به متعلق این‌گونه علم - از آن جهت که متعلق این‌گونه علم است و حتمی الواقع می‌باشد، تعلق نمی‌گیرد و هم‌چنین قصد و طلبی از انسان با او ارتباط پیدا نمی‌کند؛ زیرا تکلیف همواره از راه امکان، به فعل تعلق می‌گیرد و از راه این که فعل و ترک هر دو در اختیار مکلفند، فعل یا ترک خواسته می‌شود و اما از جهت ضروری الواقع و متعلق قضای حتمی بودن آن، محال است مورد تکلیف قرار گیرد.<sup>۶</sup>

۲. آزمون انسان‌ها در ابتلاء به سختی‌ها: جهان صحنه آزمون الهی است و بر اساس حکمت خداوندی، آدمیان را از ورود در این عرصه گریزی نیست. رهبران الهی نیز برای آن نیامده‌اند که با اعمال معجزه‌آمیز پیروان خود را از گرفتاری‌ها برهانند و به رفاه و آسایش دنیوی برسانند. از این‌رو، امام اگرچه اسم اعظم را می‌داند<sup>۷</sup> و با به کار گیری آن می‌تواند بساط جور را در یک چشم بر هم زدن از میان بردارد، به فرمان الهی از این کار چشم

مطلوب» است. از سوی دیگر، در همه جای قرآن، این هدایت مقید به «امر الهی» شده و با این قید چنین استنباط می‌شود که امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که با امر خدا صورت می‌گیرد و این، امری تکوینی است نه تشریعی. علامه طباطبایی «امر الهی» را بر اساس آیه‌های دیگر قرآن کریم تفسیر می‌کند و معتقد است، «امر الهی» در حقیقت تجلی اراده خداوندی است که با آن تجلی حقایق وجودی عینیت و ظهور می‌یابند. این ظهور همان ملکوت خداوندی است که در آیه ۸۲ و ۸۳ سوره یس بدان اشاره شده است. براساس این آیه «امر الهی» با کلمه «کن» و «ملکوت» ارتباط دارد و در آیه ۵۰ سوره قمر<sup>۸</sup> از قید زمان و مکان رهایی می‌یابد.<sup>۹</sup>

با این اوصاف امام که با «امر الهی» هدایت می‌کند، در حقیقت شاع اراده او شامل جنبه ملکوتی اشیاء است و مجرای فیض رسانی به عالم. از این‌رو، هدایت او «ایصال به مطلوب» است که از باطن، موجودات را به سوی کمال مناسب آنها سوق می‌دهد. با این بیان، مفسر بزرگ المیزان چنین تیجه می‌گیرد: سخن خداوند متعال که می‌فرماید: «به امر ما هدایت می‌کنند»، دلالتی روشن دارد بر این که آن‌چه امر هدایت متعلق به آن است، عبارت است از دل‌ها و اعمالی که به فرمان دل‌ها از اعضا و جوارح سر می‌زند. بنابراین امام کسی است که باطن دل‌ها و اعمال و حقیقت آنها پیش رویش حاضر است و از او غایب نیست.<sup>۱۰</sup>

اگر امام از باطن هر کس آگاه است یا دست کم می‌تواند آگاه شود، بر اساس دیدگاه آنان که قائلند علم امام وابسته به مشیت و اراده اوست،<sup>۱۱</sup> چرا در مقابل افراد ناصالح و فاسق ایستادگی نمی‌کند و دیگران را از نیات پلید آنها باخبر نمی‌سازد؟ چرا آن بزرگوار این دانش غیبی را در سینه نگاه می‌داند و همگان را از آن بهره‌مند نمی‌سازد؟

در پاسخ کلی باید گفت امام هرچند از دانش غیبی فراوانی بهره‌مند است، یا بر اساس دیدگاهی دیگر همه‌چیز را می‌داند.<sup>۱۲</sup> در به کارگیری آن، خود را پیرو تکالیف الهی و مصلحت‌های واقعی می‌داند. بر این اساس در بیشتر اوقات تنها علوم بشری خود را ملاک عمل قرار می‌دهد. مقتضای حکمت الهی نیز آن

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

می‌پوشد و زمینه آزمایش مردمان را فراهم می‌سازد.<sup>۸۳</sup>  
 ۳. رعایت ظرفیت مخاطبان؛ رازگشایی از اسرار غیبی، نیازمند بستری مناسب است. برخی اسرار چنان است که مردم تاب پذیرش آنها را ندارند و حتی ممکن است برخی سست‌ایمانان را به گمراهی بکشاند و از راه میانه بیرون براند. خودداری ائمه از اظهار دانش غیبی خویش در این راستا قرار دارد. چنان‌که امیرمؤمنان فرمود: «به خدا اگر بخواهیم هریک از شما را خبر دهم که از کجا آمده و به کجا رود و سرانجام کارهای او چه بود، می‌توانم. لیکن می‌ترسم که درباره من به راه غلو روید و مرا بر رسول خدا تفضیل نهیم.»<sup>۸۴</sup>

هم‌چنین کسانی می‌توانند محروم اسرار غیبی شوند که لب از گفتن فرو بندند و جز به فرمان حق نگشایند. از این‌رو، امام باقر می‌فرماید: «اگر زبان‌های شما را قفلی بود، همه کس را از سود و زیانش آگاه می‌ساختم.»<sup>۸۵</sup>

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

### ب) آگاهی حضرت ولی‌عصر از زمان ظهور خویش

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

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

اکنون به بررسی مستله آگاهی حضرت ولی‌عصر از زمان ظهور خویش می‌پردازیم. دو نظریه در این‌باره مطرح است:

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

سؤال شد: قائم از از پدرانش نقل نموده که از رسول خدا فرزندان شما کی ظهور خواهد کرد؟ پیامبر پاسخ داد:

مثله مثل الساعه التي لا يجيئها الوقتها إلا هو ثقلت  
في السماء والأرض لا يأتيكم إلا بعثة<sup>۹۰</sup>

مثل آن همانند مثل قیامت است که هیچ کس جز خداوند (نمی تواند) وقت آن را آشکار سازد، قیام قیامت حتی در آسمان‌ها و زمین سنگین (و پراهمیت) است و جز به طور ناگهانی به سراغ شما نمی‌آید.<sup>۹۱</sup>

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

این گروه در توجیه روایت‌هایی که علم به زمان ظهور و تعیین وقت آن را ویژه خداوند می‌داند، بر این باورند: این گونه روایت‌ها به علت وجود مصالح و حکمت‌هایی در نزد ائمه صادر شده که به برخی از آنها در خود روایت اشاره شده است؛ روایت‌هایی همچون جلوگیری از تعیین وقت ناوالهان و سودجویان و گمراه

حضرت ولی‌عصر در توقیعی که به محمد بن عثمان می‌نویسنند، می‌فرماید: «اما ظهور فرج آن با خداست و تعیین کنندگان وقت دروغ می‌گویند.»<sup>۹۲</sup>

مفضل بن عمر گوید: از مولایم امام صادق پرسیدم: «آیا وقت ظهور حضرت مهدی برای مردم مشخص است؟» حضرت فرمود: «حاشا که خداوند وقتی را مشخص کرده باشد که مردم به آن آگاه باشند.» پرسیدم: «آیا شما برای آن وقتی مشخص نمی‌کنید؟» حضرت فرمود: «ای مفضل! من برای آن وقتی مشخص نمی‌کنم و وقتی هم برای آن مشخص نشده است. به درستی کسی که برای حضرت مهدی وقتی را مشخص کند، خود را در علم خداوند شریک دانسته و به ناحق مدعی است که خدا او را از اسرار خود آگاه ساخته است.»<sup>۹۳</sup>

حضرت امام صادق یا امام باقر در پاسخ به پرسشی درباره زمان ظهور فرمودند: «آگاه باشید برای ما زمانی در مورد ظهور معین نشده است، ولی اگر برای شما از وقوع چیزی سخن گفته بودیم و همان طور واقع شد، بگویید: خدا و رسولش راست گفته‌اند و اگر خلاف آن‌چه گفته‌یم واقع شد، باز هم بگویید: خدا و رسولش راست گفته‌اند، تا دو برابر پاداش ببرید.»<sup>۹۴</sup>

از ظاهر روایتها و احادیث مشابه آن،<sup>۹۵</sup> به دست می‌آید، که ائمه از تعیین وقت ظهور پرهیز می‌کردند. ایشان «وقاتون» (تعیین کنندگان وقت ظهور) را دروغ‌گو می‌خوانند و در پاسخ به آگاهی آنها از زمان ظهور، علم به آن را مختص خداوند می‌دانسته‌اند.

به نظر می‌رسد، این نظریه با ظاهر روایت‌های ائمه در این باره، سازگارتر است. هم‌چنین با احادیثی که وقت ظهور را به ساعت قیامت تشبیه کرده، تناسب بیشتری دارد؛ زیرا علم به ساعت قیامت به تصریح قرآن و روایات، از جمله علوم مختص به ذات باری‌تعالی است که وقت آن را برای هیچ کس آشکار نکرده است. بر این اساس، همچون علم به ساعت قیامت زمان ظهور را تنها خداوند متعال می‌داند. این مطلب در حدیث زیر آشکارا بیان شده است:

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

شدن مردم بر اساس آن. افزون بر این، روایت‌های دیگری وجود دارد که آشکارا ائمه را از آن چه رخ می‌دهد تا روز قیامت باخبر می‌دانند،<sup>۹۲</sup> پس علم آنها مورد یاد شده را دربر می‌گیرد.

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

علامه طباطبایی نیز درباره روایاتی که بیان گر اطلاع نداشتن ائمه از برخی امور است، نظری خاص دارد. به عقیده ایشان، امام به حقایق جهان هستی، در هر وضعی، به اذن خدا آگاه است؛ علومی در دایره حس و خارج از آن، مانند موجودات آسمانی و حوادث گذشته و واقعی آینده. سپس برای اثبات چنین علمی دو راه ارائه می‌کند:

یکم. راه نقل: روایات متواتره‌ای است که در جوامع حدیث شیعه مانند کتاب کافی و بصائر و کتب صدوق و کتاب بخارا/انوار و غیر آنها خبط شده است. این روایات که به حد و حصر نمی‌آید، نشان می‌دهد که امام از راه موهبت الهی نه از راه اکتساب، به همه‌چیز آگاه و است و هرچه را بخواهد به اذن خدا می‌داند.

دوم. از راه عقل، بر اینهایی است که با آنها امام به حسب مقام نورانیت خود، کامل‌ترین انسان عهد خود و مظهر تام اسماء و صفات خدایی و بالفعل به همه چیز عالم و به هر واقعه شخصی آشناست و به حسب وجود عنصری خود به هر سوی توجه کند، حقایق برای وی روشن می‌شود.<sup>۹۷</sup>

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

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

برای مصلحتی نخواهد بداند و قضیه به حسب مقام عنصری  
مجھول باشد.<sup>۹۹</sup>

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

هیچ‌یک از علل و عوامل یاد شده، با علم حضرت ولی‌عصر به زمان ظهور خویش منافات ندارد، ولی در هر صورت باید اعتراف کرد که این مسئله نیز همچون فلسفه غیبت آن حضرت، سری از اسرار الهی و غیبی از غیب‌های خداوند است که حکمت‌پس از ظهور مشخص می‌شود. بنابراین، ما نیز به فرموده حضرت ولی‌عصر درهای پرسش در این زمینه را می‌بندیم که یا *أَيُّهَا الَّذِينَ آمْنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْياءٍ إِنْ تُبَدَّلَ كُمْ تَسْؤُكُمْ*؛<sup>۱۰۰</sup> «ای کسانی که ایمان آورده‌اید پرسش نکنید از چیزهایی که اگر برای شما ظاهر گردد، شما را متأثر سازد».

## پی نوشت‌ها

\* کارشناسی ارشد فلسفه و پژوهشگر مهدوی

۱. نک: محمد بن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۰، ص ۱۵۲، چاپ اول: انتشارات دار احیاء التراث العربي، بیروت ۱۴۰۸قمری؛ راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ص ۵۸۰، چاپ اول: انتشارات دارالقلم، دمشق ۱۴۱۶قمری؛ حسن مصطفوی، *التحقيق*، ج ۸، ص ۲۰۶، انتشارات وزارت الثقافة والارشاد الاسلامی، تهران ۱۳۶۸شمسی.

۲. نک: *الاسفار*، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۱، ص ۲۲۲؛ محمدحسین طباطبایی، *نهاية الحكمه*، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، مرحله ۱۱، فصل ۱، ص ۲۹۳، چاپ هفدهم: انتشارات مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۲۴قمری؛ محمد خوانساری، *منظق صوری*، ج ۱، ص ۳.

۳. *نهاية الحكمه*، ص ۲۹۳.

۴. الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق ابراهیم مذکور، مقاله ۳، فصل ۸، ص ۱۴۰، بی‌نای، بی‌جا، بی‌تا.

۵. *الحكمة المتعالیة في الاسفار*، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۱۲، ص ۲۷۹، چاپ اول: انتشارات دار احیاء التراث العربي، بیروت، بی‌تا.

۶. *نهاية الحكمه*، ص ۲۹۳.

۷. *الاسفار*، ج ۶، موقف سوم، فصل ۱۲، ص ۲۲۵.

۸. نک، *الاسفار*، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۷۷؛ محمدحسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ج ۱۳، ص ۱۰۷-۱۰۸، چاپ اول:

- ۲۵ . خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارة*، ج ۲، ص ۷۷، انتشارات مکتبه آیة‌الله المرعشی النجفی، قم ۱۴۰۴قمری.
- ۲۶ . البته صدرالمتألهین از قول مشهور فاصله گرفته و قضا را به معنای علم ذاتی خداوند دانسته است. (نک: *الاسفار*، ج ۶، موقف ۳، ص ۲۴۸)
- ۲۷ . نک: *نهاية الحكمه*، مرحله ۱۲، فصل ۱۲، ص ۳۵۷.
- ۲۸ . نک: همان، نمط ۱۰، فصل ۹، ص ۴۰۰.
- ۲۹ . نک: همان، فصل ۱۰، ص ۴۰۱.
- ۳۰ . نک: احمد بهشتی، *تجربه*، ص ۱۴۱، چاپ اول: انتشارات بوستان کتاب، قم ۱۳۸۵.
- ۳۱ . *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، نمط ۷، فصل ۹، ص ۲۹۴.
- ۳۲ . فرفوریوس، فیلسوف معروف نوافلاطونی و شاگرد فلسفه ایون بود و ذکاویتی تام در فلسفه داشت و در فهم سخنان ارسطو بر دیگران برتر بود. از نوشته‌های او کتاب ایساگوجی و مدخل بر قیاسات حملیه است که توسط ابوعلی مندمشی به عربی ترجمه شده است. (نک: محمد معین، *فرهنگ فارسی*، ج ۶، ص ۱۳۴۲)
- ۳۳ . نک: همان، نمط ۷، فصل ۹، ص ۲۹۴. شیخ الرئیس عنوان این فصل را «وهم و تنبیه» گزارده است.
- ۳۴ . مقصود از نمادهای عقلی مدرک‌های بالذاتی است که از مدرک‌های بالعرض به طور یقین حکایت می‌کنند. (تجربه، ص ۱۹۰)
- ۳۵ . *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، نمط ۷، فصل ۱۲، ص ۲۹۸.
- ۳۶ . نک: تجربه، ص ۱۹۱.
- ۳۷ . نک: یحیی یثربی، فلسفه امامت با دو رویی کرد فلسفی و عرفانی، ص ۱۷۸، چاپ اول: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران ۱۳۸۳.
- ۳۸ . نک: *الاسفار*، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۱۸، ص ۲۵۹.
- ۳۹ . *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، نمط ۷، فصل ۲۴، ص ۴۱۳.
- ۴۰ . نک: همان، فصل ۱۰، ص ۴۰۰.
- ۴۱ . نک: همان، فصل ۱۷، ص ۴۰۷.
- ۴۲ . نک: همان، فصل ۱۸، ص ۴۰۸.
- ۴۳ . نک: همان، فصل ۱۹، ص ۴۰۸ و نمط ۳، فصل ۱۲، ص ۳۵۹؛ *الآلههيات*، ج ۱، ص ۳۶۱.
- ۴۴ . نک: *الاسفار*، ج ۱، مرحله ۱، فصل ۴، ص ۴۹-۶۳ و ج ۶، موقف ۱، فصل ۱، ص ۲۳.
- ۴۵ . نک: همان، ج ۶، موقف ۱، فصل ۷، ص ۹۲.
- ۴۶ . نک: *نهاية الحكمه*، مرحله ۱، فصل ۲، ص ۱۹.
- ۴۷ . چنان که صدرالمتألهین و پیروانش معتقدند. البته صدرالمتألهین به این نکته تصریح می‌کند که دیدگاهش در وحدت ذاتی و حقیقی وجود و موجود، عیناً دیدگاه عرفای اهل کشف و یقین است و تنها در مقام تعلیم و تعلم، این موضوع را به صورت «مراتب وجود» عنوان می‌کند.
- ۴۸ . چنان که عارفان می‌گویند و به آن اذعان دارند.
- ۴۹ . نک: *نهاية الحكمه*، ص ۲۶.
- ۵۰ . البته گاهی این چهار مرحله به صورت‌های دیگری نیز بیان گردیده است.
- ۹ . نک: *لسان العرب*، ج ۱۰، ص ۱۵۱؛ *مفردات الفاظ القرآن*، ص ۳۶۶.
- ۱۰ . در واقع کاربرد «غیب» در معنای مورد اشاره، از قبیل استعمال مصدر به معنای اسم فعل است. لذا غیب به معنای ناپیدا و نهان از حواس ظاهری یا حواس باطنی و درک و فهم انسانی می‌باشد. (*مفردات الفاظ القرآن*، ص ۳۶۶)
- ۱۱ . نک: «الغیب ما غاب عن العيون وإن كان محضًا في القلوب.» (*لسان العرب*، ج ۱۰، ص ۱۵۱)
- ۱۲ . نک: محمد تقی جعفری، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۸، ص ۵۳، چاپ چهارم؛ انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۴قمری.
- ۱۳ . *التحقيق*، ج ۳، ص ۱۹۱؛ *مفردات الفاظ القرآن*، ص ۲۸۷.
- ۱۴ . ابن سينا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، نمط ۳، ص ۳۰۸، چاپ اول: انتشارات البلاغه، قم ۱۳۸۳قمری. (شرح نصیرالدین طوسی)
- ۱۵ . *الاسفار*، ج ۳، خاتمه، ص ۳۹۶.
- ۱۶ . برای آگاهی درباره هریک از اقسام قوای مدرکه انسان نک: *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، نمط ۳، ص ۳۵۰-۳۳۱؛ *الاسفار*، ج ۸، باب ۳، فصل ۸، ص ۱۱۶.
- ۱۷ . نفس در این مرحله، علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس آدمی است و «عقل فعال» نامیده می‌شود، کسب می‌کند. به یاری عقل فعال، نفس آدمی مراتب چهارگانه فوق را می‌تواند بیماید و به مرحله کمال دست یابد. البته با وجود آن که صدرالمتألهین دخالت عقل فعال را در سیر معنوی - تکاملی نفس و عقل انسانی می‌بیند، محرك طبیعی و مادی این حرکت نفس را در خود ماده و همان جوهر و نهاد ماده می‌داند و قائل است حرکت جوهری نفس از عقل هیولانی با رسیدن به عقل مستقاد پایان نمی‌پذیرد. (نک: *الاسفار*، ج ۷، سفر ۳، موقف ۸، ص ۱۴۵)
- ۱۸ . نک: *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، نمط ۳، ص ۳۶۷؛ *الاسفار*، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۹، ص ۲۶۵.
- ۱۹ . *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، نمط ۱۰، ص ۴۱۲-۳۹۸.
- ۲۰ . همان، نمط ۱۰، فصل ۸، ص ۳۹۹.
- ۲۱ . «القياس الدال على امكان طلاق الإنسان على الغيب حالتي نومه ويقطنه مبني على مقدمتين: إدعيهم أن الصور الجزئيات الكاشفة مرتسمة في البادي العالية قبل كونها والثانية أن النفس الإنسانية ان ترسم بما هو مرسم فيها.» (همان، فصل ۹، ص ۴۰۰)
- ۲۲ . عنايت، عبارت است از «احاطه علم واجب الوجود به همه موجودها و علم او به این که واجب است موجودها چگونه باشند تا بر نیکوترين نظام موجود شوند و علم او به این که صدور این نظام از او و از احاطه اش به آن واجب است.» (همان، نمط ۷، فصل ۲۲، ص ۳۱۸)
- ۲۳ . قضای ریانی الهی، همان علم ذاتی خداوند است به تمام موجودها، منتها علم ذاتی خداوند نسبت به موجودها و مخلوقها، عین ذات نیست بلکه زاید بر ذات است. (همان، فصل ۲۱، ص ۳۱۸)
- ۲۴ . نک: *تعليقه قطب الدين رازی*، ج ۳، ص ۳۱۸.

- برای مثال فارابی عقل هیولانی را تقریباً همان عقل بالملکه دانسته یا اسکندر افروذیسی عقل سوم را عقل فعال نامیده است. (نک: *الاسفار*, ج, ۳, مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۲۵، ص ۳۳۶-۳۸۴)
- ۵۱ . برای توضیح بیشتر در این زمینه نک: *الاسفار*, ج, ۴، فن ۲۲۳ و ج ۸ سفر ۴، باب ۶۶ ص ۲۷۵
- ۵۲ . نک: *الاسفار*, ج, ۷، فصل ۸ ص ۲۵۶-۲۶۴
- ۵۳ . حسن حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۷۰ (با تلخیص)، چاپ اول: انتشارات حکمت، بی‌جا، ۱۴۰۴قمری.
- ۵۴ . نک: *الاسفار*, ج, ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۹ ص ۲۶۵ و فصل ۱۸، ص ۱۳۰
- ۵۵ . این‌سینا، مسئله قوس نزولی و صعودی را در هر سه اثر مهم فلسفی خود، بدون تحلیل و استدلال مطرح کده و گذشته است. (نک: *الاشارات*, ج, ۳، نمط ۷ ص ۲۶۳)
- ۵۶ . برای آگاهی بیشتر نک: *الاسفار*, ج, ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۸ ص ۲۵۶ - ۲۶۰ و ج ۷، فصل ۱۷، ص ۱۶۰
- ۵۷ . نک: فلسفه امامت با دوره‌ی کرد فلسفی و عرفانی، ص ۱۹۷
- ۵۸ . نک: صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد ۵، شاهد ۱، ص ۴۱۵، چاپ سوم: انتشارات بوستان کتاب، قم ۱۳۸۲ شمسی.
- ۵۹ . نک: *الاسفار*, ج ۶ موقف ۳، فصل ۱۳، ص ۲۴۹
- ۶۰ . نک: *همان*، ص ۲۵۰
- ۶۱ . نک: *همان*, ج, ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۱۵، ص ۲۹۰
- ۶۲ . نک: صدرالدین شیرازی، *المبدأ و المعاد*, ص ۵۹۱، چاپ سوم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰ شمسی.
- ۶۳ . نک: *همان*, فن ۲، مقاله ۴، فصل ۲۳، ص ۵۹۱-۵۰۰
- ۶۴ . نک: *الاسفار*, ج, ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۵، ص ۲۳۷
- ۶۵ . نک: *همان*, فصل ۱۸، ص ۳۰۱ و ج ۱، مرحله ۱، فصل ۱، ص ۲۶۲
- ۶۶ . نک: *همان*, ج, ۷ موقف ۸، ص ۱۴۸
- ۶۷ . نک: *همان*, ج, ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۹، ص ۲۶۵
- ۶۸ . نک: *همان*, فصل ۱۹، ص ۳۰۲-۳۰۴ و فصل ۲۴، ص ۴۲۱-۴۱۸: *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد ۵، اشراق ۳، ص ۴۰۹.
- ۶۹ . «... این چراغ با روغنی افروخته می‌شود...» (آن چنان صاف و خالص است) که نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود...» (سوره نور، آیه ۳۵)
- ۷۰ . *الاسفار*, ج, ۳، مرحله ۱۰، طرف ۱، فصل ۱۹، ص ۳۰۳
- ۷۱ . *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*, ص ۴۰۹
- ۷۲ . *همان*, اشراق ۷، ص ۴۱۴
- ۷۳ . نک: *الاسفار*, ج, ۸، باب ۷، فصل ۳، ص ۳۴۲-۳۴۳
- ۷۴ . بخار الانوار، ج, ۵۳، ص ۱۷۴، روایت هفتمن و توقع امام زمان به شیخ مفید:
- ۷۵ . *المیزان فی تفسیر القرآن*, ج, ۱۴، ص ۳۰۶
- ۷۶ . وَمَا أَمْرَنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلْمَحٍ بِالْتَّصِيرِ ؛ وَفَرَمَانَ مَا يَكُونُ بِهِ بَشِّرَنَا هُمْ جُنُونٌ يَكْشِمُ بِهِمْ زَدْنَنَا».
- ۷۷ . نک: *همان*, ج, ۱، ص ۲۶۷ و ج ۱۷، ص ۱۱۵
- ۷۸ . *همان*, ج, ۱، ص ۲۶۸
- ۷۹ . دو دیدگاه درباره کیفیت علم غیب امام مطرح است: برخی قائلند دانش غیبی امام وابسته به مشیت و اراده اوست. (نک: محمد رضا مظفر، *عقائید الامامية*, ص ۹۵؛ حسن لواسانی، *نور الافهام*, ج, ۲، ص ۳۰۶) اما عدهای دیگر معتقدند علم امام همیشه نزد او حاضر است. (نک: محمد حسین مظفر، *علم الامام*, ترجمه علی شیروانی، ص ۵، چاپ اول: انتشارات دارالفکر، قم ۱۳۸۵ شمسی؛ حسین نجفی لاری، *المعارف السلمانية فی کیفیة علم الامام و کمیته*, ص ۳)

- ۸۰ . درباره کمیت علم غیب امام دو دیدگاه عمدۀ وجود دارد: برخی فائلند امام از همه حوادث و امور مربوط به گذشته، حال و آینده آگاه است و چیزی از روی دادهای جهان از او پوشیده نیست. (نک: علم الامام، ص ۵؛ المعرفة السلمانية في كيفية علم الامام و كميته، ص ۳؛ محمدحسین طباطبائی، رساله في علم النبي و الامام بالغیب، ص ۲) اما در مقابل عدهای دیگر چنین گسترهای را برای داشت غیبی امام نپذیرفته و آن را محدودتر می‌دانند. (نک: شیخ مفید، المسائل العکبریه، ص ۶۹؛ سید مرتضی، الشافی فی الاماۃ، ج ۲، ص ۲۵۲؛ شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۵۲)
- ۸۱ . محمدحسین طباطبائی، «بحثی کوتاه درباره علم امام»، مجله نور علم، ش ۱، مسلسل ۴۹، ۱۳۷۱، ص ۲۱.
- ۸۲ . نک: اصول کافی، ج ۱، ص ۳۳۴.
- ۸۳ . حضرت امیر مؤمن درباره توانی به هلاکت رساندن معاویه و چشمپوشی از آن می‌فرماید: «اگر در به هلاکت رساندن او به من اجازه داده می‌شد، تأخیر نمی‌کردم. اما خداوند متعال خلق خویش را به هرچه بخواهد امتحان می‌کند». (سیدهاشم بحرانی، بیانیع المعاجز، ص ۳۴، انتشارات دارالکتب العلمیة، قم، بی‌تا).
- ۸۴ . نهج البالغه، خطبه ۷۷، ص ۱۸۱.
- ۸۵ . اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۴، روایت یکم.
- ۸۶ . شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، باب ۴۵، ص ۲۳۶؛ روایت چهارم؛ شیخ طوسی، الغیبة، ص ۴۲۵؛ روایت ۴۱۱؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۳۶۸، روایت دوم.
- ۸۷ . اصول کافی، ج ۱، ص ۳۶۸، روایت سوم؛ بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۱۱۷، روایت ۴۴.
- ۸۸ . بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۱۸۵، روایت نهم.
- ۸۹ . نک: کمال الدین، ج ۲؛ شیخ طوسی، الغیبة؛ اصول کافی، ج ۱؛ بحار الانوار، ج ۵۲ و ۵۳؛ نعمانی، الغیبة، باب ۱۶.
- ۹۰ . کمال الدین، ج ۲، باب ۳۵، ص ۱۶۳؛ روایت ششم.
- ۹۱ . اشاره است به آیه ۱۸۷ سوره مبارکه اعراف.
- ۹۲ . نک: اصول کافی، ج ۱، ص ۳۴۶، روایت یکم؛ بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۱۴۴، روایت ۳۲ و ج ۲۶، ص ۲۷، روایت ۴۹؛ ج ۳۰، روایت دوم.
- ۹۳ . اشاره به آیه آخر سوره مبارکه لقمان.
- ۹۴ . نک: حسن صفار قمی، بصائر الدرجات، ص ۱۲۷ و ۱۲۰؛ بیانیع المعاجز، ص ۴۷؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۹۶؛ بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۱۱۰.
- ۹۵ . نک: سوره جن، آیه ۲۶ و ۲۷.
- ۹۶ . نک: علم الامام، ص ۳۶-۳۷.
- ۹۷ . نک: «بحثی کوتاه درباره علم امام»، ص ۲۰-۲۱.
- ۹۸ . براساس روایات واردۀ از مصوبین و هم‌چنین اصول و مبانی فلسفی. (نک: بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۴، روایت چهارم و ج ۲۶، ص ۷؛ الهیات شفنا، مقاله ۹؛ فصل ۴ و ۵؛ حکمة الاشراق، مقاله ۲، فصل ۲، ص ۱۴۳؛ لاسفار، ج ۲، ص ۴۶)
- ۹۹ . نک: «بحثی کوتاه درباره علم امام»، ص ۳۲ - ۴۲.
- ۱۰۰ . سوره مائدۀ، آیه ۱۰۱.