

رویکرد فلسفی و عرفانی به علم امام

محمدحسن نادم*

اشاره

در فرهنگ شیعیان برای امام ویژگی‌هایی مطرح است که «علم امام» یکی از آنها به شمار می‌رود؛ یعنی اینکه امام باید در آگاهی از معارف و احکام دین سرآمد همگان باشد. علم نه تنها از شرایط بنیادین امامت است، بلکه مکمل دیگر شروط و زیربنای آنها نیز است. بدین جهت از همان ابتدا تاکنون، این ویژگی از جمله دغدغه‌های ائمه معصومین(ع) و اصحاب و شاگردان و پیروانشان بوده است. دربارهٔ کم و کیف و حد و حدود علم امام اظهارنظرهای متفاوتی وجود دارد که از مجموع آنها سه نگرش بیش از همه مورد توجه قرار گرفته است: نگرش اول قائل به سکوت دربارهٔ علم امام است؛ نگرش دوم علم را محدود به حدود خاصی می‌داند و نگرش سوم هیچ‌گونه حد و حدودی برای علم امام قائل نیست. این نگرش را بیشتر می‌توان در بین عرفا و فلاسفه دید؛ البته منظور از فلسفه، بیشتر فلسفه متأخر، یعنی حکمت متعالیه، است که با عرفان اسلامی همخوانی بیشتری دارد. نوشتار پیش رو در حد توان تلاش نموده تا با توجه به مبانی خاص فلسفی و عرفانی، توصیفی از این دیدگاه که تقریباً دیدگاه رایج زمان محسوب می‌شود، ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، علم امام، انسان کامل، خلافت، ولایت، مظهر ظهور

* عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

به گواهی تاریخ، یکی از مسائل مهم سیاسی و اعتقادی که با رحلت پیامبر اعظم (ص)، مسلمانان بیش از هر چیز متوجه و مشغول آن شدند مسئله امامت بود؛ به‌ویژه شیعیان که آن را از اصول اساسی دین می‌دانستند (مظفر، ۱۳۷۷: ۲۰۸/۱) و در میان مسائل اعتقادی نقشی محوری برای آن قائل بودند (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۹۳/۱). شیعیان می‌گفتند امام شخصیتی است که از جانب خداوند برای راهنمایی جامعه، اداره دین و دنیای مردم، و حفظ و حراست مکتب از هرگونه انحراف و دگرگونی انتخاب شده است و توسط پیامبر (ص) به جامعه معرفی می‌شود (رک: طوسی، ۱۳۵۹: رساله الامامة).

در فرهنگ شیعیان بحث و بررسی پیرامون وظایف و ویژگی‌های امام به‌عنوان جانشین پیامبر (ص) جایگاهی مهم داشته و دارد؛ به عبارتی «امام‌شناسی» از مهم‌ترین وظایف دینی شیعیان محسوب می‌شود و پیوندی ناگسستنی با اسلام آنان دارد.

شیعیان معتقد به ویژگی‌هایی خاص برای جانشین و خلیفه پیامبر (ص) بوده، با استناد به آیات و روایات بر آنها اعتقاد ورزیده‌اند؛ ویژگی‌هایی مانند مسئله نصب الاهی، عصمت و برتری امام در علم و دانش.

شاید بتوان برتری در علم را مهم‌ترین ویژگی و شرط امامت دانست؛ زیرا نقشی زیربنایی نسبت به دیگر شروط دارد (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۷۸-۷۱/۵، ۱۶۲/۱۱، ۲۹۱/۱۷؛ مازندرانی، ۱۳۴۲: ۲۵۴/۵)؛ یعنی علم هم در نصب، هم در عصمت و هم در حیطه مسئولیت امام کاربرد جدی دارد. بدین جهت، مسئله علم امام، در طول تاریخ تشیع، از دغدغه‌های اعتقادی علمای شیعی با رویکردها و مکتب‌های فکری متفاوت بوده است. البته پرواضح است که هیچ‌یک از اندیشمندان اسلامی در اصل اعلمیت و برتری علمی امام نسبت به دیگران تردیدی نداشته و ندارند؛ آنچه محل بحث است حدود علم امام از نظر کمی و کیفی است. در این زمینه می‌توان سه نگرش اساسی را برجسته کرد:

اول. این نگرش قائل به سکوت درباره حد و حدود علم امام است؛ از نظر اینان روایات و گزارش‌های موجود درباره علم امام، چندان هماهنگ نیستند (انصاری، بی‌تا: ۳۷۴/۱؛ آخوند خراسانی، بی‌تا: ۴۶۲-۴۶۳).

دوم. این نگرش علم امام را محدود به علومی خاص می‌داند؛ یعنی محدود به آنچه امام در حوزه مسئولیت دینی خود به آن نیاز دارد؛ مانند احکام شرایع، اعم از فقهی و اعتقادی (قزوینی، بی‌تا: ۲۷۷؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۱).

سوم. طرفداران این نگرش علم امام را در کمیت و کیفیت تعمیم داده‌اند و محدودیتی برای آن قائل نشده‌اند؛ به عبارتی علم امام را مطلق دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۷۷؛ آخوند خراسانی، بی‌تا: ۲۷۲/۱؛ اصفهانی (کمپانی)، بی‌تا: ۶۶۳/۱؛ کسار، ۱۳۸۲: ۱۱۸-۱۸۴).

قائلان به دو نگرش اول را می‌توان در میان محدثان و متکلمان متقدم دید و بیشتر حامیان نگرش سوم علمایی‌اند که مشرب فلسفی و عرفانی دارند حامیان نگرش سوم روایات مربوط به علم امام را از منظری فلسفی و عرفانی نگریسته‌اند و از این رو معتقدند امام از چنان جایگاه و منزلتی برخوردار است که می‌تواند مستجمع جمیع اسماء و صفات الهی از جمله علم او شود و بر تمام رازهای مخزون عالم غیب آگاهی یابد؛ به نحوی که خواست و مشیت او با خواست و مشیت خداوند پیوند می‌خورد. در این مقاله کوشش داریم از این منظر — که نظر بیشتر اندیشمندان شیعی معاصر است — نگاهی به مسئله علم امام بیندازیم.

علم امام در متون عرفانی و فلسفی

بحث علم امام را نمی‌توان در بخش مستقلی از کتاب‌های عرفانی و فلسفی جست‌وجو کرد. مباحث عرفانی مجموعه‌ای از تار و پودهای به‌هم تنیده‌اند که ریشه در مبانی عرفان دارند؛ بنابراین دستیابی به مسائل جزئی از قبیل علم امام بدون در نظر داشتن مسائل کلان عرفان اسلامی و مبانی آن، بعید و یا مشکل می‌نماید؛ ناگزیر باید اشاره‌ای، ولو فشرده و کوتاه، به پیوند مسئله علم امام با مباحث کلان عرفان داشته باشیم.

دو مسئله اساس و بنیاد عرفان اسلامی را تشکیل می‌دهند: اول شناخت خداوند و دوم شناخت انسان؛ به عبارتی دو مسئله «توحید» و «موحد» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۶۴). این دو به‌عنوان محور اساسی و زیرساخت عرفان اسلامی هستند که فروعی از آنها استخراج می‌شود. علم امام نیز به نوعی با این دو مسئله کلیدی ارتباط دارد. مباحث فلسفی هم همین‌گونه‌اند؛ یعنی اصول و ضوابطی را در اختیار می‌گذارند که می‌توان از آنها در اثبات و مبرهن نمودن بحث علم امام استفاده کرد. اما آنچه در تبیین علم امام، می‌تواند به‌عنوان اصل مشترک بین عرفان و فلسفه مورد توجه و مبنای بحث ما قرار گیرد انسان‌شناسی عرفانی و فلسفی است.

انسان‌شناسی از منظر عرفا

شاید بتوان بهترین نقطه تجلی عرفان اسلامی را بخش «انسان‌شناسی» عرفانی دانست. این بحث حجم زیادی از مباحث عرفانی را به خود اختصاص داده و یکی از اهم اصطلاحات کلیدی عرفان عملی و نظری است. عرفان اسلامی با توجه به آموزه‌ها و تعلیمات دینی اسلام، برای انسان جایگاه ویژه‌ای نسبت به دیگر اجزای عالم قائل شده است؛ به گونه‌ای که جهان بدون انسان را جسم بدون جان می‌داند و مقامی بالاتر از فرشتگان و ملائکه، و حتی به‌عنوان عالم کبیر بالاتر از همه جهان، برای او قائل است و او را علت غائی عالم محسوب می‌کند. عرفان اسلامی برای انسان هویتی الهی قائل است و می‌گوید انسان از نظر باطنی عین حق و حقیقت است؛ او از باطنی الهی برخوردار است که تدبیر ظاهر را به عهده دارد. از همه والاتر و بالاتر اینکه انسان خلیفه خدا در تدبیر امور عالم است؛ چراکه جامع تمام صفات الهی است.

در نگاه عرفا انسان علاوه بر اینکه از موجودات ماسوائی است و دارای جهت خلقی است، جهتی الهی و ربوبی نیز دارد؛ از این‌روست که انسان می‌تواند مظهر اسم اعظم الهی «الله» شود و جمیع اسمای جلال و جمال حق را در خود جای دهد و آینه تمام‌نمای حق جلّ و علی گردد؛ و نه تنها مرآة شهود حق، بلکه مرآة شهود همه اشیا عالم شود. انسان به سبب تقدم رتبه‌ای که بر همه موجودات دارد، می‌تواند در عالم تصرف کند و به مقام ربوبیت بر همه عوالم برسد (قیصری، ۱۳۶۳: ۹۱)؛ زیرا هم سبب آفرینش و ایجاد عالم است و هم سبب بقای آن؛ و خداوند به برکت وجود او به همه موجودات عالم عنایت می‌کند و از مجرای او همه فیوضات جاری می‌شود (همان: ۵۰). این است دایره گسترده وجودی انسان در میان موجودات عالم.

البته باید توجه داشت که عرفا برخلاف فلاسفه (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۸۱-۳۷۶؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: فصل ۴)، حقیقت وجود را منحصر به ذات اقدس الهی می‌دانند که حقیقتی واحد است و هستی‌ای غیر او نیست و غیر او هر آنچه هست مظاهر و تجلی او و به عبارتی سایه‌ای از وجود اوست؛ بنابراین هرگونه تشکیک در مراتب وجودی را مربوط به تجلیات او می‌دانند نه وجود او (ابی‌عربی، بی‌تا: ۹۰/۱؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۳۸). اگرچه انسان مظهر خداست، اما همه انسان‌ها از استعداد و ظرفیت یکسانی برخوردار نیستند و هر کس از استعداد و ظرفیتی خاص برخوردار است که به همان اندازه می‌تواند مظهر باشد

(جامی، ۱۳۷۰: ۹۳) و خداوند در او تجلی نماید؛ به عبارت دیگر هر کس به اندازه حظی که از وجود دارد، از حقیقت بهره می‌برد. کامل‌ترین انسان می‌تواند از تجلی تام برخوردار شود و کامل‌ترین مظهر و مجلای جمیع شئون الهی و مظهر اسم جامع و کلی الله گردد. این مرتبت فقط اختصاص به «انسان کامل» دارد که از دید انسان‌شناسی و هستی‌شناسی عرفانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و بخش عظیمی از مباحث عرفان نظری و عملی را به خود اختصاص داده است.

انسان‌شناسی از منظر فلاسفه

در باور فلاسفه، انسان با فراهم آوردن زمینه‌های سیر و سلوک و طی کردن مراحل آن، از جمله انقطاع و جداشدن از همه تعینات مادی، می‌تواند در نظام هستی در مراتبی قرار گیرد که بدون واسطه، گیرنده علوم و معارف و حقایق الهی شود. فلاسفه در آثار خویش و به‌ویژه در مباحث نفس که بخش عظیمی از مباحث فلسفی را به خود اختصاص داده است در این باره به تفصیل بحث کرده‌اند. از جمله مباحثی که می‌توان آن را نمود انسان‌شناسی فلسفی دانست مسئله «قوس نزول و صعود وجود» است؛ البته مکاتب مختلف فلسفی در این مسئله تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. ابن‌سینا، رئیس مکتب مشاء، مراتب نزول از اشرف به اخس را چنین بیان می‌کند: «مرتبه اول، عقول؛ مرتبه دوم، نفوس سماوی (فلکی)؛ مرتبه سوم، صور جسمانی (اجرام فلکی و عناصر بسیط)؛ و مرتبه چهارم، هیولا (هیولای اجرام فلکی و عناصر بسیط)» و مرتبه صعود از اخس به اشرف را که حرکت اجسام به سوی کمال است چنین بیان می‌کند: «مرتبه اول، اجسام بسیط؛ مرتبه دوم، اجسام مرکب؛ مرتبه سوم، اجسام نباتی؛ مرتبه چهارم، اجسام حیوانی؛ و مرتبه پنجم، نفس ناطقه انسانی». او در هر قوس بالاترین مرتبه را مرتبه نفس انسانی و عقل می‌داند و از این رهگذر به جایگاه معنوی و باطنی انسان می‌پردازد که شرح و بسط آن بر اثر محدودیت مقاله میسر نیست (بوعلی، ۱۴۰۵: فصل ۱؛ ۱۴۰۳: ۳/۳۶۳).

این بحث در مکتب ملاصدرا به گونه‌ای بازتر و شفاف‌تر و با صبغه‌ای عرفانی بیان شده و با طرح آن جامعیت وجودی انسان مورد توجه قرار گرفته است. بدین توضیح که هر موجودی در این جهان پهناور دارای حد معینی است غیر از انسان که می‌تواند از

همه حدود عالم هستی فراتر برود. انسان می‌تواند در هر مرتبه‌ای از مراتب عالم هستی قرار گیرد و از آثار و اوصاف آن مرحله برخوردار شود و این حرکت و سیر به کمال را تا بی‌نهایت ادامه دهد و حد یقینی برای او وجود ندارد. آنچه فلاسفه اسلامی برای رسیدن انسان به این مراحل کمالی لازم دانسته‌اند دو چیز است: ۱. حصول استعداد ۲. رفع موانع (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۰۶۳-۲۶۰، ۷/ فصل ۱۷ و ۱۷).

پس معلوم می‌شود که اگرچه عالم، عالم ماده است و آدمی هم در این عالم قرار دارد؛ ولی خداوند وسیله ارتباط با ویرای این عالم را در اختیار او قرار داده است که «یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور و یهدیهم الی صراط مستقیم» (مانده: ۱۶) و علی (ع) می‌گوید: «... فابان له الطریق و سلک به السبیل فتدافعتہ الابواب الی باب السلامة» (نهج البلاغه: خطبه ۲۲۰).

صدرالمتألهین شیرازی در مقام تبیین تحقق آگاهی به آنچه ویرای عالم شهود قرار دارد، بعد معنوی انسان را چنین توصیف می‌کند: «روح آدمی چنانچه از بدن مادی فاصله بگیرد و خود را از گناه و آلودگی‌های شهوانی و لذایذ دنیوی و وسوسه‌های شیطانی و دیگر تعلقات پاک گرداند می‌تواند به مرحله مشاهده ملکوت اعلی با نورانیت الاهی نائل شود» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۴۷-۲۵).

انسان می‌تواند در صورت فراهم آمدن زمینه‌ها که همانا بریدن از دنیا و مادیات و علایق دنیوی و هر آنچه غیر از خداست، به حق متصل شود و چنانچه این اتصال تحقق پیدا کرد دریافت هم تحقق پیدا می‌کند؛ آن‌گونه که برای پیامبر (ص) تحقق پیدا کرد. از امام صادق (ع) درباره اتصال پیامبر (ص) به خدا سؤال شد، حضرت فرمودند: «ذاک اذا لم یکن بینہ و بین الله احد اذا تجلی الله له» (صدوق، ۱۳۵۷: ۱۱۵)؛ یعنی وقتی این ارتباط برقرار شد و انقطاع کلی از ماسوا حاصل گردید و به بالاترین رتبه وجودی در عالم هستی رسید، واسطه‌ای بین او و خدا وجود ندارد؛ پس دریافت‌ها هم بدون واسطه می‌شود.

میرداماد استاد صدرالمتألهین می‌گوید رسالت و نبوت قوه‌ای است کمالی در نفس آدمی که به سبب صفای باطن و قداستی که دارد، در عالم تا به مرکزیت عرش تعقل سکنی می‌گزیند و در عین حالی که تدبیر جسم را به عهده دارد ولی شدت علاقه‌اش به روح القدس است که فلاسفه اسلامی از آن به عقل فعال هم تعبیر کرده‌اند؛ این عقل

فعال به اذن پروردگار و اهب الصور است؛ بنابراین، نبی بی‌نیاز از هرگونه تعلیم است؛ زیرا بر اثر شدت صفای باطن و اتصال به مبادی العقلیه، هر آنچه را بخواهد روح القدس به او می‌دهد؛ بنابراین در ذهن او قیاس بدون معلم شکل می‌گیرد؛ یعنی صور علوم در عقل فعال او نقش می‌بندد و علوم کمأ و کیفأ برای او دفعتأ حاصل می‌شود؛ بنابراین کلیه معقولات و مطلوبات، هرچند هم زیاد باشد، برای او در اسرع وقت بدون تعلیم معلم و علل و اسباب دیگر به فضل و تأیید الاهی حاصل می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۰: ۶۰-۶۱).

آن‌گاه می‌گوید مرتبه وراثت و وصایت هم بر اثر همان قوت و شدت در اتصال و قداست می‌تواند جانشین مرتبه نبوت شود و هر آنچه را برای آن مقام بیان شد برخوردار گردد؛ به جز دیدن ملائکه و تمثیل روح القدس و سماع کلام الله به عنوان وحی - البته این ارتباط و حیانی به واسطه رسول برای آنان محقق می‌شود؛ بلکه آنان (یعنی ائمه و اوصیاء) به وسیله عقولشان محدثون هستند، یعنی صدایی را می‌شنوند ولی شخصاً ملکی را نمی‌بینند (همان: ۶۲).

از نظرگاه فلاسفه برترین مردم کسی است که در او تمام اصول اخلاقی و ملکات پسندیده جمع باشد - که این از اساسی‌ترین فضائل عملیه است - و نفس او چنان از نظر قوه فکری و نظری کمال یافته باشد که به مرحله عقل مستفاد رسیده و بتواند بر تمام عالم وجود احاطه علمی داشته باشد؛ چونان که با عالم وجود وحدت پیدا کند و به عبارتی برای نظام وجود دو نسخه تصور شود که هیچ یک با دیگری تفاوت و اختلاف نداشته باشند: یک نسخه در خارج و یک نسخه در ذهن او. بنابراین مستعدترین این افراد با ویژگی‌های فوق در مرتبه اعلی، وجود مقدس خاتم الانبیاء (ص) است که با رسیدن به این مقامات، حائز مقام ختمیت شده و بنابر قول شیخ الرئیس او به مرحله‌ای رسیده است که گویی ربّ انسانی گردیده به نحوی که عبادت او پس از اطاعت الاهی جایز است؛ چراکه او سلطان علی الاطلاق عالم ارضی و خلیفه الله است (بوعلی، ۱۴۰۵: ۱/۴۴۱-۴۴۲) و بدین جهت اولین درجه کمال را دارا شده و «اول ما خلق الله العقل» و «اول ما خلق الله نوری» در رابطه‌اش صادق آمده است و سپس کسانی که در مرتبه‌های نازل‌تر قرار دارند.

اما کسی که در مرتبت در عرض پیامبر (ص) قرار دارد همانا وصی و خلیفه او

علی (ع) است که فرمود: «انا و علیّ من نور واحد». حال در رابطه با علم این خلیفه و جانشین او (یعنی امام معصوم) تو خود حدیث مفصل بخوان از آنچه مذکور آمد (میرداماد، ۱۳۸۰: ۶۳-۶۴).

مظهریت انسان کامل از دیدگاه عرفا

انسان کامل موجودی است که همه حقایق عالم بالا و پایین در او جمع می‌باشد و تمام حقایق اسماء و صفات الاهی در او متجلی است. ذات باری تعالی در مقام اسماء تکثر پیدا می‌کند و تکثر اسماء هم به تکثر صفات بستگی دارد؛ یعنی هر صفتی منشأ اسمی از اسمای حق می‌گردد و در شئون متکثر تجلی پیدا می‌کند. توضیح اینکه اسماء و صفات یک وجود باطنی و حقیقی در ذات باری دارند که مربوط می‌شود به عالم غیب الغیوب که از آنها تعبیر به «اسماء مستأثر» شده است و یک ظهور و بروز خارجی دارند که در اعیان کونیه و عالم امکان دارای حکم و اثرند که به آنها «اسماء غیرمستأثر» می‌گویند. اکنون سخن بر سر آن است که آیا همه اسماء، اعم از اسمای مستأثر و غیرمستأثر، در این خلیفه — که مظهر اسم اعظم (الله) است — تجلی می‌کند به عبارتی آیا انسان کامل مظهر کل اسمای مستأثر و غیرمستأثر الاهی است یا نه؟

بیانات عرفا در این باره متفاوت است؛ بعضی بر این باورند که اسمای مستأثر جزء اسرار الاهی‌اند و داخل در حیطه اسم باطن حق قرار دارند؛ در نتیجه از مقام احدیت به مقام واحدیت راه نمی‌یابند. قیصری با اشاره به سخن شیخ خود محی‌الدین می‌گوید: «بعضی از اسمای الاهی همان مفاتیح غیب هستند که غیرذات حق و کسانی که حق بر آنان تجلی به هویت ذاتی کرده مانند اقطاب و کمّالین نمی‌توانند بر آنها آگاه شوند آن گونه که قرآن گوید «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احداً» و یا آن گونه که پیامبر (ص) در دعایش اشاره کرده «اللهم انّی اسئلك لکل اسم هو لک سمّیت به نفسک، او انزلت فی کتابک، او علمته احداً من عبادک، او استأثرت به فی علم غیبک» که این نوع از اسماء همه داخل‌اند تحت اسم اول و اسم باطن» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۵۲). ابن عربی همچنین در کتاب فتوحات در ذیل دعای پیامبر اکرم (ص) می‌گوید «اسم مستأثر» از همه ما سوی الله پنهان است و جز خداوند کسی از آن آگاهی ندارد و از اسرار حق است؛ آن‌گاه به آیه «مفاتیح الغیب التي لا یعلمها الا هو» استناد می‌کند (ابن عربی، بی‌تا: باب

۳۶). گفته‌های فوق با آیه شریفه «عالم الغیب و الشهاده» نیز هماهنگ است و معلوم می‌شود در عالم غیب و عالم شهادت هر دو حقایقی هست جداگانه که خداوند از همه این حقایق آگاهی مطلق دارد.

پس معلوم می‌شود دو نوع اسماء در دو عالم وجود دارد: یک دسته اسماء اختصاصی خداوند هستند که پیامبر(ص) از آنها تعبیر به اسماء مستأثره فرموده و دسته دیگر غیراختصاصی‌اند؛ یعنی اسمائی که در عالم شهود قرار گرفته‌اند و یا از غیب به شهود آمده‌اند.

آقا محمدرضا قمشه‌ای می‌گوید: «و منها ان لله اسماء مستأثرة یستأثرها لنفسه لایعلمها الا هو»؛ یعنی خداوند دارای اسماء ویژه‌ای است که اختصاص به خود او دارد و هیچ کس غیر از خودش به آنها آگاهی ندارد. استدلال این عارف فرهیخته بر اینکه اسمائی مختص برای ذات باری است این است که «اسمای مستأثر باعث شده است که علما و انبیاء و اولیاء الاهی از آن جهت که از این اسماء آگاهی ندارند خوف و خشیت داشته باشند که مبادا در آن اسماء اسمی باشد که مقتضای قهر الاهی باشد و لذا باید از آن اسماء پناه به خداوند برد آن گونه که در دعا از جانب آن بزرگواران وارد شده که می‌گویند خداوندا از تو به خودت پناه می‌بریم» (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۴۱)؛ یعنی پناه می‌بریم به تو از آنچه در باطن داری و خود از آن آگاهی.

مرحوم آشتیانی می‌گوید: «برخی از عرفا اسم مستأثر را ذات احدیت مطلقه دانسته‌اند، منشأ تعین خارجی ذات مطلق نمی‌باشد، بلکه ذات متعین است. ظاهر کلام قونوی و محیی‌الدین است که بعضی از اسماء ذاتیه مظهر ندارند» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۶). او همچنین در سخنی دیگر قول به عدم مظهر داشتن اسم مستأثر را به ابن‌عربی، قونوی، کاشانی، شارح مفتاح و قیصری نسبت می‌دهد (همان: ۳۶۹-۳۷۰).

البته این اندیشه آن گونه که در بیان عرفا آمده است هم مؤید قرآنی دارد و هم دعای نورانی پیامبر(ص) بر آن دلالت دارد و هم می‌توان در دیگر گفتار معصومین شواهد عدیده‌ای بر آن یافت؛ مانند روایاتی که مرحوم کلینی نقل می‌کند که آن بزرگواران برای خداوند دو علم قائل‌اند یکی علمی که نزد اوست و بر دیگران حتی انبیاء و مرسلین هم پنهان است و دیگری علمی که دیگران را از آنها آگاه می‌کند (کلینی، بی‌تا: ۲۵۵/۱) و یا اینکه در دعاهای خود به علم اختصاصی حق که در غیب قرار دارد

اشاره کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۱: ۲۳۰/۱، ۵۶۱/۲؛ حنبل، بی تا: ۳۹۰/۱)؛ البته پرداختن به این بحث خود نیاز به رساله‌ای مستقل دارد.

اما طایفه‌ای دیگر از عرفا برای اسماء مستأثر حق هم تجلی و ظهور قائل‌اند. امام خمینی در تعلیقات خود بر شرح فصوص می‌گوید: «به عقیده ما اسماء مستأثره مظاهری دارند - که هیچ اسمی بدون مظهر نیست - و آن - ظاهر در علم غیب خداوندند، بنابراین جهان هستی حظ و بهره‌ای از حضرت واحدیت دارد و حظ و بهره‌ای از حضرت احدیت، حظ و بهره واحدیت را انسان‌های کامل (پیامبران و امام معصوم...) می‌شناسند و از آن بهره‌مندند، اما حظ و بهره احدیت سرّی است پوشیده نزد خدا و مستأثر نزد او» (امام خمینی: ۱۲۳). مرحوم آشتیانی هم بر خلاف گفته دیگر عرفا و مشایخ، برای اسم مستأثر الاهی مظهر قائل است (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۳۰۷).

هر دو طایفه، چه کسانی که برای اسمای مستأثر الاهی مظهر و تجلی قائل نیستند و چه کسانی که برای این اسماء مظهر و تجلی قائل‌اند، بر این باورند که این اسماء و صفات اگرچه در علم غیب حق قرار دارند و از زمره مفاتیح غیب‌الاهی‌اند که کسی به آنها غیر از خود ذات ربوبی آگاه نیست (زیرا هر آنچه در کمون ذات الاهی مکنون شد، امکان راهیابی به آن وجود ندارد)؛ ولی در هر حال آن گونه که از ابن عربی نقل شد چنانچه خداوند به هویت ذاتی خود بر کمّین و اقطاب، مانند پیامبر(ص) و انسان کامل، تجلی کند در این صورت این برگزیدگان را حتی بر اسمای مستأثر خود هم آگاه می‌کند: «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احداً الا من ارتضى من رسول...» (جن: ۲۶-۲۵).

حاصل سخن اینکه از دیدگاه عرفای اسلامی انسان کامل که بدون تردید شخص شخیص پیامبر اعظم(ص) مصداق اتم آن است از علم مطلق پروردگار برخوردار است و نمی‌توان برای آن حد و حدود و کم و کیفی در نظر گرفت؛ زیرا در بردارنده ظهور و تجلی همه اسماء و صفات الاهی اعم از اسمای مستأثر و غیرمستأثر است. و این همان حقیقت و رازی است که رسول مکرم اسلام(ص) خود از آن پرده برداشته‌اند: «لی مع الله حالات لایسعه ملک مقرب و لانبی مرسل و لاعبد مؤمن امتحن الله قلبه للایمان» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳۶۰/۱۸).

قلمرو خلافت انسان کامل

اکنون که تا حدودی به جایگاه انسان کامل از منظر عرفا و انسان برتر از منظر فلاسفه اشاره‌ای شد و گفته شد که ظرفیت وجودی چنین انسانی از همه موجودات عالم برتر است، سیر منطقی بحث اقتضا می‌کند به مسئله خلافت که در نظر عارفان و فلاسفه متأخر عصاره کل بحث‌های عرفانی در رابطه با انسان است و می‌توان از این رهگذر به تنقیح بیشتر موضوع پرداخت اشاره‌ای داشته باشیم.

بدیهی است سه عنصر اساسی در شکل‌دهی به بحث خلافت انسان نقش کلیدی دارد: مستخلف‌عنه، خلیفه، مستخلف‌فیه (خدا، انسان، عالم). درباره مستخلف‌عنه (خدا) هیچ جای تردید نیست که او جلّ و علی به‌عنوان خالق و ربّ با علم و دانش ویژه خود، بر همه عوالم غیب و شهود احاطه مطلق دارد و «بکل شیء محیط» و «بکل شیء شهید» است؛ اما درباره خلیفه او (انسان) باید توجه داشت کسی که می‌خواهد خلیفه و جانشین او باشد و به نیابت از او تدبیر عالم کند باید از تمام ویژگی‌های مستخلف‌عنه خود برخوردار باشد که در فرهنگ عرفا از آنها تعبیر به اسماء و صفات می‌شود. از جمله این صفات علم است که ارتباطی تنگاتنگ با مسئله خلافت دارد و از ویژگی‌هایی است که لازمه خلافت و تدبیر و احاطه بر عالم است و بدین جهت است که خداوند در قرآن کریم وقتی سخن از آفرینش اولین خلیفه خود، آدم (ع)، به میان می‌آورد، مسئله علم و آگاهی او را به رُخ ملائکه می‌کشد: «و علّم آدم الاسماء کلّها» (بقره: ۳۱) که بنا به نظر علامه طباطبایی منظور این آیه از علم به اسماء، آگاهی بر تمامی آنچه در عالم غیب نهان است می‌باشد نه علم به اسماء اشیائی که در عیان است و آگاهی از آنها عادی است (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۱۶/۱-۱۱۷). بنابراین، این آیه اولاً سرچشمه و منبع علم خلیفه را بیان می‌کند که از جانب خداوند است؛ ثانیاً کیفیت علم خلیفه را بیان می‌کند که موهبتی و عنایتی است و عرفا از آن تعبیر به علم لدنی می‌کنند و ثالثاً کمیت علم خلیفه را بیان می‌کند که دایره و گستره آن به اندازه کلیه اسماء و صفات الاهی است که در تمام عالم غیب و شهود تجلی یافته و فضای هستی را از ابتدا تا انتها فراگرفته است. اگر این خلیفه بنا به تصریح قرآن کریم به اسماء و صفات الاهی با قید «کلّها» آگاهی دارد که به قول علامه طباطبایی لازمه خلافت اوست (همان) و بدون این آگاهی نمی‌تواند افعال خلافت و ولایت نماید، نه در تکوین و نه در تشریح؛ پس باید

مقایسه‌ای بین دایره تصرفات خلیفه در عالم و علم او انجام شود. از نظرگاه عرفا — که برگرفته از تأکید قرآن و روایات است — این واقعیت ثابت است که انسان می‌تواند به مرتبه‌ای از کمال برسد که اراده‌اش بر جهان به‌عنوان خلیفه‌ی الهی حاکم شود؛ اما حیطة حاکمیت هر خلیفه‌ای وابسته به اندازه علم و آگاهی او است؛ همان‌گونه که قرآن علت تصرف وصی سلیمان (آصف) در عالم را متأثر از علم او دانسته است (نمل: ۴۰). بنابراین خلیفه زمانی می‌تواند همانند مستخلف‌عنه خود اعمال قدرت و ولایت نماید که علمی همانند علم خداوند داشته باشد. قیصری شارح توانمند فصوص می‌گوید: «والخليفة لابد ان يكون موصوفاً بجميع الصفات الالهيه الا الوجوب الذاتى...» (قیصری، ۱۳۷۶: فصل ۳). خلیفه باید واجد همه صفات الهی، غیر از وجوب که ذاتی حضرت حق است، باشد. وی لزوم موصوف‌بودن خلیفه‌ی الهی به همه صفات را چنین بیان می‌کند که خلیفه جامع همه حقایق الهی و مظهر اسم جامع است که همه حقایق عالم در ذات و حقیقت او نهان است. بنابراین بین ظاهر و مظهر در جامعیت و احاطه فرقی نیست و همان ربوبیتی را که مستخلف‌عنه بر تمام عالم دارد خلیفه او هم دارد؛ لذا باید خداوند خلیفه‌اش را به چنین کمالی برساند (قیصری، ۱۳۷۶: فصل ۳). تنها تفاوت خلیفه با مستخلف‌عنه این است که خلیفه عبد و بنده خداست.

سید جلال آشتیانی در شرح مقدمه قیصری، در این مقام می‌گوید: «کسی که در مراتب اسماء و صفات حق یکی پس از دیگری سیر نمود تا آنکه دارای اسم جامع الهی و مظهر تام اسم اعظم گردید، بر جمیع کائنات احاطه پیدا می‌کند و علمش علم حضوری و احاطه‌اش بر حقایق احاطه قیومی می‌گردد که مظهر و جلوه احاطه قیومی حق است و به آنچه تأثیر در نظام وجود، تنظیم جامعه بشری، و اجتماع انسانی دارد، واقف و آگاه است» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۶۶۰). پس دایره علم خلیفه الهی آن قدر گسترده است که ذره‌ای از جهان هستی نمی‌تواند از نظر او مخفی باشد.

نتیجه این بیانات چنین می‌شود که خلیفه الهی که بر مسند خلافت کبری و جانشینی حضرت حق اعمال قدرت می‌کند از آن رو که مظهریت تام و کامل دارد باید آینه تمام‌نمای اسماء و صفات الهی به نحو اکمل باشد که به آن علم کامل گویند.

استمرار خلافت و ولایت پس از پیامبر(ص)

عرفا در اصل استمرار خلافت و ولایت محمدیه اتفاق نظر دارند اما در مصداق آن اختلاف کرده‌اند. این اختلاف نظرها همه در ذیل شرح سخنان ابن عربی توسط شارحان فصوص ظهور و بروز کرده است؛ زیرا او در این باره اظهار نظر شفاف و صریحی ندارد و لذا شارحان هم فکر و هم عقیده او، مانند قیصری و جندی، گرفتار پراکنده‌گوئی شده‌اند؛ اما در مقابل این طیف از شارحان فصوص، طیفی دیگر قرار گرفته‌اند که به نقد نظر و اندیشه محیی‌الدین و شارحانش پرداخته‌اند و با الهام از آیات قدوسی و روایات نبوی بحث ولایت محمدیه را به سمت و سوی امامت برده و ائمه(ع) را وارثان بحق علوم و معارف نبوی دانسته‌اند. اینان با استناد به سخن پیشوای عارفان الاهی امام امیرالمؤمنین(ع) که فرمود: «كنت مع الانبياء باطناً و مع رسول الله ظاهراً»، حقیقت خلافت و ولایت محمدیه(ص) را با امام یکی دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۳۶) و این همان ولایت بر جمیع ذرات عالم داشتن است که ناشی از مظهریت در جمیع صفات الاهی می‌باشد که عارفان از آن به ولایت مطلق نام می‌برند.

بنابراین امام که جانشین پیامبر است و بر جمیع ذرات عالم ولایت دارد. ولایتش ناشی از مظهریت او در جمیع صفات الاهی است که عارفان از آن به ولایت مطلق تعبیر می‌کنند. سید حیدر آملی که در زمره مدافعان مسئله ولایت «امامت» قرار دارد، می‌گوید همان‌گونه که نبوت همه انبیاء جزئی از نبوت محمد(ص) است، ولایت دیگر اولیاء هم جزئی از ولایت محمد(ص) است؛ بنابراین همه ولایت‌ها به ولایت او برمی‌گردد که ولایت مطلقه است (آملی، ۱۳۶۷: ۱۴۰-۱۵۲).

علت ولایت مطلقه نامیدن این ولایت این است که تمام اشیائی که بهره‌ای از وجود دارند تحت ولایت این ولی هستند؛ چه این اشیا در عالم غیب باشند چه در عالم شهود، در هر کجا که باشند و وجود به آنها تعلق گرفته باشد این ولایت شامل آنها خواهد شد؛ زیرا خلافت و ولایت این ولی تجلی خلافت و ولایت «عالم الغیب و الشهاده» است که از ولایت مطلق برخوردار است. پیامبر اکرم(ص) در این باره فرمودند: «آدم و من دونه تحت لوائی»؛ از صدر تا ذیل هستی همه تحت ولایت و زیر پرچم من قرار دارند (حنبل، بی‌تا: ۲۸۱/۱؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۲۱۴/۱).

ادامه این ولایت را باید در کسانی جست‌وجو کرد که در حقیقت نورانیت در عالم

ملکوت با پیامبر مشترک‌اند اگرچه در ظهور در عالم ناسوت متفاوت‌اند - و این تفاوت از لحاظ وجود طبیعی بشری آنهاست نه از لحاظ مرتبه نفس و عقل و بُعد روحانی آنها (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۴۶/۸). روایات فراوانی نیز بر این معنا دلالت دارد (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۷۴-۶۱)؛ حقیقت محمدی با حقیقت علوی هر دو اتحاد نوری دارند و مجلای فیض اقدس الاهی هستند؛ البته باید توجه داشت که نه تنها این دو بزرگوار در عالم غیب متحد و همراه بودند، بلکه در عالم شهود نیز یکی مظهر غیب مطلق است در نبوت و دیگری مظهر غیب مطلق است در امامت. بنابراین امام و نبی هر دو از مظاهر ولایت حقه حقیقیه الهیه هستند؛ لذا ولایت در وجود ائمه (ع) به عنوان انسان‌های کامل ظهور نموده و امامت آن بزرگواران (ع) امتداد ولایت رسول اکرم (ص) است.

ذوات مقدسه پیامبر (ص) و ائمه (ع) اضافه بر مقامات ظاهری، مقامات معنوی و روحانی دیگری نیز دارند که اگرچه روایات فراوانی در ابواب گوناگون، آن مقامات را بیان کرده‌اند؛ ولی به قول امام خمینی (ره) در حدی نیستند که آدمی را به اسرار و حقایق آنها بما هو حقهم آگاه گردانند.^۱ از آن جمله مقامات است: اتحاد مقام نورانیت پیامبر و ائمه، برخوردارگی از مقام اسم اعظم و آگاهی از علوم و خزائن غیب الاهی، برخوردارگی از مقام روح القدس، مظهریت در کلیه صفات رحمانی و رحیمی حق جل و علی، واسطه فیض بودن، واسطه وجود و کمالات وجودی بر دیگر موجودات قرار گرفتن، مقامات مشیت الاهی، برخوردارگی از عقل کل، رسیدن به مقام فنا، درک شهودی حقایق هستی، رؤیت جمال حق از ورای حجب نورانی، قرآن تام و تمام و مدرک حقیقی قرآن قبل از هرگونه تنزل و خلاصه شارح و مبین قرآن، و حامل ظاهر و باطن کتاب تکوین (عابدی، ۱۳۸۵: ۹۶-۹۷). همه اینها مبین این حقیقت است که خلیفه خداوند ولایت بر تمام اشیای عالم دارد و می‌تواند در خزانه‌های الاهی تصرف نماید و همه عالمیان مسخر اویند و از او فرمانبرداری می‌نمایند. سپس جان کلام چنین می‌شود که امام معصوم (ع) بنابر نظر عارفان شیعی احاطه علمی بر جمیع کائنات دارد و بر عوالم غیب به صورت مشاهدات حضوری آگاه است. ابن عربی در «فص الیاسی» می‌گوید این

۱. امیرالمؤمنین فرمود: «ها، ان هیئنا لعلماً جمماً (و اشاره بیده الی صدره) لو وجدت له حمله» (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۱۴۷)؛ بنابراین بسیاری از حقایق و اسرار ناگفته مانده و آن علوم و معارف را با خود به همراه بردند زیرا حاملی بر آنها نیافتند.

انسان کامل چیزهایی را مشاهده می‌کند که محجوبان هیچ‌گاه قادر به درک و مشاهده آنها نخواهند بود؛ انسان کامل می‌تواند کسی را که در قبر معذب یا منعم است مشاهده کند و یا می‌تواند اموات را در حال حیات برزخی مشاهده نماید (۱۹۸۰: فص الیاسی)؛ زیرا متصل به سرچشمه علم کامل لدنی است و علم را از وحی الاهی و کشف محمدی(ص) دریافت می‌نماید.

امام هم بنا بر ولایتی که دارد و هم بنا بر ارثی که از علوم رسول خدا(ص) می‌برد از خزائن غیب الاهی برخوردار است و احاطه کامل بر جمیع مقدرات و کشف کلیه امور ملکیه از غیب ملکوت دارد؛ لذا دیگر جای بحث از حد و حدود و کم و کیف علم امام و نحوه آن از نظر فعلیت و اشائیت و غیب‌دانی که مکتب‌های فکری مانند متکلمان و محدثان مطرح نموده‌اند (برای آگاهی از این مکتب‌ها، رک: نادم، ۱۳۸۸) باقی نمی‌ماند و باید تمام مناقشات و نقض و ابرام‌هایی را که بعضاً صبغه کلامی دارند و گاه از روی عدم آگاهی کامل و شناخت لازم نسبت به مقامات معنوی ائمه(ع) هستند با این دیدگاه مرتفع دانست.

از نگاه عارفان و فلاسفه اسلامی، خداوند علی‌اعلی به پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) علم ربانی «لدنی» اهدا کرده و آنان را از نورانیت و معرفت کامل در تمام حوزه‌های علم اعم از فقه و تفسیر و حکمت و هر آنچه در راستای رسالت و امامت و هدایت جامعه به آن نیاز داشته باشند برخوردار نموده است؛ به عبارت دیگر آنان کسانی‌اند که در مکتب ملکوتی خداوند درس آموخته‌اند و علوم و معارف کسب کرده‌اند.

نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت به غمزه مسئله‌آموز صد مدرس شد
باریابی این حضرات به این مقام قرب و اتصال بر اثر کثرت زهد و تقوا و پارسایی
آنان در دنیا است که آنان را به مقام فناء فی الله رسانیده و از نورانیتی ربانی برخوردار گردانیده است؛ در نتیجه می‌توانند باذن الله تمام حجاب‌ها و موانع ظلمانی و مادی را تحت تأثیر قرار داده،^۱ باطن وجود را با تمام حقایق آن به راحتی مشاهده کنند. این

۱. از آنجایی که ائمه با عهده‌داری جایگاه امامت مسئولیت هدایت مردم را به دوش دارند و خداوند می‌فرماید: «یهدون بأمرنا» (انبیاء: ۷۳)؛ یعنی ما حقایق را بر امام مکشوف می‌کنیم و اعمال مردم را بر امام آشکار می‌کنیم لذا از او چیزی پنهان نیست.

حضرات گاه بر حسب وظیفه و وجود شرایط و رفع موانع، گوشه‌ای از مشاهدات و کشفیات حقیقیه خود را می‌نمایانند که در لسان مردم معروف به کشف و کرامات و در لسان روایات معروف به معجزات و گاه اخبار غیبیه است و منابع و مأخذ حدیثی شیعه و سنی به کرات بر این واقعیت مهر تأیید زده‌اند.

قرآن نیز به صراحت بر این امر گواهی می‌دهد: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض و لیکون من الموقنین» (انعام: ۷۶) یا اینکه از زبان نوح چنین بیان می‌کند که «و آتانی رحمة من عنده» (اعراف: ۶۲). درباره لوط می‌فرماید: «و لوطاً آتیناه حکماً و علماً» (انبیاء: ۷۴). و خطاب به یوسف است: «کذلک یجتیبک ربّک و یعلمک»؛ (یوسف: ۶) و باز او (یوسف) که گفت: «ذلکما ممّا علّمتنی ربّی» (یونس: ۳۷) و «علّمتنی» (همان) و درباره موسی (ع) فرمود: «و اصطنعتک لنفسی... لتصنع علی عینی» (طه: ۳۹-۴۱) و وقتی از خداوند خواست: «ربّ اشرح لی صدری»، پاسخ داد: «قال قد اوتیت سؤلک یا موسی» (همان: ۳۶-۲۵) و در جای دیگر می‌فرماید: «آتیناه حکماً و علماً» (قصص: ۱۵). این آیات نشان اتصال و فنا و کشف و شهود حقایق و اعطای علم لدنی و فیوضات ربانی به این حضرات هستند.

اما باید به این نکته توجه داشت که عرفا و فلاسفه اسلامی به ذوابعاد بودن انسان کامل و حالات آن نیز توجه داشته‌اند که گاه با جنبه بشری و خلقی در میان مردم رفتار می‌کنند و گاه با جنبه ربوبی و ملکی. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: آن بزرگواران دارای دو جنبه بشری و نوری هستند؛ هر زمان از چیزی اعلام عدم آگاهی کنند، مربوط می‌شود به جنبه بشری و ظاهری آنان و چنانچه بخواهند، با توجه به جنبه نورانی، می‌توانند بر آن چیز آگاهی پیدا کنند و این همان معنایی است که روایات «اذا شائوا علموا» بر آن دلالت دارند (رخشاد، ۱۳۸۲: ۱۹۷). مرحوم علامه همچنین درباره دوگانگی علم امام می‌گوید: «گویا علمی که به امام داده می‌شود دو گونه است بعضی از آنها مثل بدیهیات است و هیچ‌گاه از نظرشان غایب نمی‌شود و برخی نیازمند تأمل و توجه است همانند ملکه اجتهادی که شخص مجتهد و فقیه دارد که در اوقات عادی به آن توجه ندارد اما هنگام پرسش وقتی به نورانیت خود توجه می‌کند به آن علم پیدا می‌کند. در روایت آمده است که در یکی از جنگ‌ها پیامبر اعظم (ص) با اصحاب خود به مدینه برمی‌گشتند در یک فرسخی مدینه نزد چاهی به نام «بقعا» منزل نمودند

پیامبر(ص) در همانجا به علم غیب فوت یکی از منافقین را به اصحاب خبر دادند. بعد به واسطه طوفان شدید، شترها از جمله شتر آن حضرت گم شد و حضرت دستور دادند که بروید شترم را پیدا کنید یکی از منافقین گفت: آن مرد ادعای غیب‌دانی دارد و حال آنکه نمی‌داند شتر خودش کجاست، این خبر را به پیغمبر(ص) رساندند ایشان فرمودند در فلان دره طناب شترم به خار گیر کرده، رفتند و دیدند به همان صورتی است که حضرت(ص) فرموده بودند (مجلسی، ۱۳۶۲: ۲/۲۸۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۹/۲۸۴).

پس به حسب ظاهر امام را نباید همیشه در یک حال دانست و از او انتظار داشت برخورد یکنواخت داشته باشد. طبق بعضی از روایات، امام دارای دو حالت است؛ یکی حالت بسط است که در این حال علمش نیز مبسوط و گسترده است، یکی حالت قبض است که در این حال علمش مقبوض و محدود است: «یبسط لنا العلم فنعلم و یقبض عنا فلانعلم» (کلینی، ۱۴۰۱: ۲/۲۹۰).

یکی پرسید از آن گم‌گشته فرزند که ای روشن ضمیر پیر خردمند ز مصرش بوی پیراهن شنیدی چرا در چاه کنعانش ندیدی بگفت احوال ما برق جهان است دمی پیدا و دیگر در نهان است گهی بر طارم اعلی نشینیم گهی تا پشت پای خود نینیم

نتیجه

از مباحثی که عرفا و فلاسفه متأخر درباره انسان مطرح نموده‌اند می‌توان نتیجه گرفت که علم امام و خلیفه الهی از نظر کمیت و کیفیت همانند علم الهی است و تنها تفاوت آنها این است، که علم خداوند ذاتی و بالاصاله است، چون واجب الوجود است؛ ولی علم امام غیرذاتی و بالعرض است، چون ممکن الوجود است. قیصری این واقعیت را چنین بیان می‌کند: «و بامکانه یمتاز الخلیفة من الواجب...؛ خلیفه از جهت امکانی با ذات واجب ربوبی متفاوت و متمایز است؛ ولی از آن جهت که جامع همه حقایق الهی و مظهر اسم جامع (الله) است بین او و مستخلف‌عنه‌اش مشابهت وجود دارد؛ زیرا حقیقت او حقیقت تمام هستی است» (قیصری، ۱۳۷۶: فصل ۳). با این باور دیگر نمی‌توان استثنائاتی که در نصوص، اعم از آیات و روایات، مشاهده می‌شوند و به نحوی دلالت بر عدم آگاهی امام دارند را پذیرفت؛ بلکه باید آنها را به گونه‌ای تأویل و

تفسیر کرد؛^۱ زیرا لازمه پذیرش نقص در خلیفه و مظهر تام و کامل حق، پذیرش نقص در مستخلف‌عنه است؛ زیرا خلیفه، طبق آنچه گذشت، آینه تمام‌نمائی است که صفات جلال و جمال حق به طور کامل در او جلوه می‌کند و از آن جهت که برترین مقام وجودی را دارد، جام جهان‌نمائی است که تمام عالم در او نمایان می‌شود و اوست که آگاه بر همه عالم و جایز التصرف در آن است. این همان واقعیتی است که قرآن کریم بیان کرده است: «و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً». خلیفه الهی به جهت مرتبت وجودی‌اش، عهده‌دار تدبیر همه عالم است؛ بنابراین باید بر تمام عالم اشراف کامل علمی داشته باشد تا بتواند همه عالم را در احاطه خود داشته باشد. پس همان‌گونه که خداوند که مستخلف‌عنه است چنین احاطه کاملی را بالذات دارد که لازمه آن علم کامل است، خلیفه الهی نیز از چنین احاطه‌ای باذن الله و با مشیت الهی برخوردار است. قیصری در این باره می‌گوید: «و هذا الخلیفه لایتصرف فی اهل العالم الا بما اقتضته العناية الالهيه و المشیة الذاتية الازلیة...» (قیصری، ۱۳۷۶: فصل ۳)؛ یعنی خلیفه خداوند در عالم با عنایت و مشیت الهی تصرف می‌کند. پس معلوم می‌شود که اگر عرفا در باب مقام خلیفه الله و یا انسان کامل و یا پیامبر و امام داد سخن داده‌اند و او را جلوه همه صفات الهی دانسته‌اند، نخواستند بین خدا و خلق او وحدتی قائل شوند و شریکی برای خداوند قرار دهند؛ بلکه به جنبه و جویی ذات حق و امکانی ماسوای حق حتی پیامبران و امامان توجه داشته‌اند و آن گونه که به تفصیل گذشت ذات واجب را وجود محض می‌دانند که با تمام آنچه غیر اوست تباین ذاتی دارد. جنبه عبدبودن خلیفه و مولابودن پروردگار برای آنان مفروض بوده است و بر این باورند که هیچ منافاتی بین مقام خلافت و مقام بندگی وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۱/۳).

۱. نوع نگرش عرفا و فلاسفه به آیات و روایات یکسان است؛ یعنی آن گونه که آیات را دارای ظاهر و باطن و تفسیر و تأویل می‌دانند، روایات را نیز دارای تأویل و تفسیر می‌دانند؛ لذا کسانی که اهل کشف و شهودهای عرفانی هستند می‌توانند به باطن روایات هم راه یابند (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۳/۳۱۷-۳۲۱) و به عبارتی دیگر، آنان قائل به تأویل روایاتی هستند که به حسب ظاهر با این مبانی سازگاری ندارند.

کتاب‌نامه

- آخوند خراسانی (بی‌تا)، *کفایة الاصول*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۵ش)، *شرح مقدمه قیصری*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷ش)، *نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، تصحیح هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: توس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶ش)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.
- ابن‌ترکه، صائق‌الدین علی بن محمد (۱۳۶۰ش)، *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، *الاشارات و التنبيهات*، تهران: مطبعة آرمان.
- _____ (۱۴۰۵ق)، *الشفاء*، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی (بی‌تا)، *مناقب آل ابی‌طالب*، قم: انتشارات علامه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۹۸۰م)، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دارالکتب العربی.
- اصفهان‌ی (کمپانی)، محمدحسین (بی‌تا)، *نهایة الدرایه فی شرح الکفایه*، بی‌جا.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۴ش)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم: پاسدار اسلام.
- _____ (۱۳۷۲ش)، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۵ش)، *التعلیقة علی الفوائد الرضویه*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۱ش)، *امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امینی نجفی، عبدالحسین (۱۳۶۶ش)، *الغدير فی الكتاب و السنة و للادب*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- حنبل، احمد، مسند امام احمد بن حنبل، بیروت: دار صادر، (بی‌تا).
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰ش)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش)، *تفسیر تسنیم*، تنظیم علی اسلامی، قم: مرکز نشر اسراء.
- رحیم‌پور، فروغ‌السادات (۱۳۸۱ش)، *امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رخشاد، محمدحسین (۱۳۸۲ش)، *در محضر علامه طباطبایی*، قم: سماء قلم.
- صدوق، علی بن بابویه قمی (۱۳۵۷ش)، *التوحید*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۴ش)، *المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۴ق)، *نهایة الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۹ش)، *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۳ق)، *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران: دفتر نشر کتاب.
- عابدی نجف‌آبادی، احمد (۱۳۸۵ش)، *دفتر عقل و قلب*، قم: کنگره حضرت معصومه (س).
- قزوینی، سیدعلی (بی تا)، *قوانین الاصول*، بی جا.
- قمشهای، آقامحمدرضا (۱۳۷۸ش)، *رساله خلافت کبری*، ترجمه و شرح علی زمانی قمشهای، اصفهان: کانون پژوهش.
- قیصری، داود (۱۳۶۳ش)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- قیصری، محمود (۱۳۷۶ش)، *مقدمه بر شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح صادق خورشیا، تهران: نقطه؛ میراث مکتوب.
- کسار، جوادعلی [مستعار] (۱۳۸۲ش)، *پژوهشی در پرسمان امامت: گفت‌وگو با سیدکمال حیدری*، ترجمه نورالهدی توفیق، دار فراق.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق)، *اصول کافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، بیروت: دار صعب - دار التعارف.
- لطفی، رحیم (۱۳۸۷ش)، *امامت و فلسفه خلقت*، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
- مازندرانی، ملامحمدصالح (۱۳۴۲ق)، *شرح اصول کافی*، تعلیق ابوالحسن شعرانی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲ش)، *بحار الانوار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مظفر، محمدحسن (۱۳۷۷ش)، *دلایل الصداق*، تهران: امیر کبیر.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، تهران: دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل.
- ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۶ش)، *عرفان و عارف‌نمایان*، ترجمه محسن بیدارفر، قم: انتشارات الزهرا.
- _____ (۱۳۸۳ش)، *حکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- میرداماد استرآبادی، محمدباقر (۱۳۸۰ش)، *الرواشح السماویه*، قم: دار الحدیث.
- نادم، محمدحسن (۱۳۸۸ش)، *مجموعه مقالات علم امام*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- یثربی، یحیی (۱۳۷۸ش)، *تحلیل فلسفی شخصیت و اوصاف امامان*، قم: وثوق.