

جایگاه تطبیقی نظریه امامت در رویکردهای کلامی و بررسی مبانی فلسفی و عرفانی آن در کلام شیعه

smhm751@yahoo.com

سیدمحمدحسین میردامادی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان

پذیرش: ۹۸/۰۲/۰۵

دریافت: ۹۷/۰۸/۱۹

چکیده

نظریه امامت در گرایش‌ها و فرق و نحل گوناگون اسلام دارای رویکردهای مختلفی است. در این مقاله ضمن بیان آراء مختلف امامت، به تبیین مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه و نیز عرفان اسلامی در نظریه امامت از دیدگاه مختار پرداخته‌ایم. روش پژوهش، توصیفی همراه با تحلیل محتوا در بخش مبانی فلسفی است. هدف آن بیان همسویی ایدئولوژی و جهان‌بینی در نظریه مختار در مسئله امامت شیعی است. این همسویی، بیانگر معقولیت و عقبه عقلی - شهودی نظریه امامت در قول مشهور متکلمان شیعه معاصر می‌باشد که بر قوت نظری آن می‌افزاید. از مبانی اثبات‌شده فلسفه صدرایی و نیز مبانی عرفان نظری در اثبات نظریاتی همچون جعل الهی بودن امامت، خلافت الهی، وساطت فیض و علم و عصمت امام، بهره برده شده است. همچنین از این مقاله، رویکرد انتقادی به ادعای نظریه «علمای ابرار» که مقام امامت را در حد عالمان پرهیزگار تنزل داده‌اند، روشن می‌شود امام‌شناسی منطبق بر مبانی تکوینی و عینی از نتایج این تحقیق است.

کلیدواژه‌ها: امامت، فرق اسلامی، حکمت متعالیه، عرفان اسلامی، انسان کامل.

مقدمه

سؤال اصلی پژوهش آن است که آیا مبانی عقلی حکمت متعالیه و مبانی شهودی عرفان نظری، با عقاید شیعه اثنی عشری در باب امامت هماهنگ است؟ محقق در پاسخ به این سؤال ابتدا مروری دارد بر عقاید نحل اسلامی در بخش ۳ و زیرمجموعه آن؛ و سپس در بخش ۴ و زیرمجموعه آن به پاسخ نهایی خود می‌رسد. به منظور انجام تمهیدات لازم برای پاسخ به سؤال محوری مذکور، سوالات دیگری قابل طرح است، از جمله: اول، نظرات کلامی اهل سنت در باب تعیین امام کدام است؟ پاسخ به این سؤال که از نظر ترتبی مؤخر است، ولی از حیث منطق سیر بحث، مقدم است، در بخش ۲ و زیرمجموعه‌های آن خواهد آمد. دوم، آیا نظرات کلامی امامیه در باب تعیین امام و صفات او (نظریه امامت)، یکسان است؟ پاسخ به این سؤال در زیرمجموعه‌های بخش ۲ خواهد آمد. سوم، رویکرد عقلانی به مسئله امامت چه سیر تطوری داشته است؟ پاسخ به این سؤال نیز که تمهیدی بر بخش فلسفی سؤال محوری مقاله است، در بخش ۳ خواهد آمد.

۱. نظرات کلامی عامه (اهل سنت) در باب تعیین امام

پاسخ به سؤال محوری مقاله وقتی جایگاه شایسته خود را می‌یابد که نخست مروری اجمالی، اما نسبتاً جامع به نظریه امامت در سایر فرق و گرایش‌ها داشته باشیم:

- نظریه اشاعره

اشاعره امامت را شرعی می‌دانند؛ یعنی در هر عصری بر مردم واجب است که رهبری را انتخاب کنند (سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۶۰).

- نظریه اهل حدیث

اهل حدیث علاوه بر وجوب شرعی دانستن امامت، خلافت و امامت را تا روز قیامت از آن قریش می‌دانند، و معتقد است مراسم عبادی و اجتماعی نماز جمعه، حج و نماز عیدین جز به امام پذیرفته نیست؛ اگرچه عادل و باتقوا هم نباشد (همان، ج ۱، ص ۱۶۴).

- نظریه اباضیه

اباضیه تنها فرقه باقی مانده از خوارج‌اند که اکثر آنها اصل امامت و

امامت به ریاست عامه در امور دین و دنیا و خلافت رسول در اقامه دین، به طوری که پیروی از او بر امت لازم باشد، تعریف شده است (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۴۵). بر خلاف عامه، که امامت را عمدتاً از فروع دین و از افعال مکلفان و مسئله‌ای فقهی می‌دانند، شیعه امامیه، آن را از افعال الهی و مسئله‌ای کلامی می‌شمارند (سبحانی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۴ و ۳۴۵). در موضوع انتصابی و یا انتخابی بودن امامت، فرقه‌های مختلف کلامی، آراء گوناگونی ارائه کرده‌اند که بسیاری از این آراء، هستی‌شناسی مستدل و محکمی ندارد، اما با نگاهی دقیق‌تر و با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه و عرفان اسلامی می‌توان اثبات کرد که دیدگاه شیعه اثنی عشری بر پایه‌های مستحکم هستی‌شناسی استدلالی و شهودی مبتنی است.

در این مقاله ضمن بررسی آراء مختلف کلامی، به مبانی امامت در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی پرداخته شده، و اثبات می‌شود تنها رأی که پشتوانه هستی‌شناختی و تکوینی خدشه‌ناپذیر دارد، رأی مکتب شیعه اثنی عشری است؛ و بدین ترتیب، علاوه بر نقد ضمنی نظر سایر فرق در نظریه تعیین امام، نظر مختار، به پشتوانه نظام حکمی و شهودی بیان می‌گردد.

محمدحجواد رودگر (۱۳۹۰) در مقاله «نظریه امامت و ولایت با رویکردی انتقادی به نظریه‌های رقیب»، مسئله را از بعد آیات و روایات و نگاه درون‌دینی بررسی کرده است. همچنین در شماره اول و دوم نشریه پژوهش‌های اجتماعی - اسلامی، چپستی و مفهوم امامت، مورد بررسی قرار گرفته که این نظریه را به مثابه اصلی بنیادی در فلسفه سیاسی شیعه مورد پژوهش قرار داده است، اما مطالعه تطبیقی مسئله امامت در فرق اسلامی، و توجه به مبانی هستی‌شناختی عقلی و شهودی آن به منظور تبیین هماهنگی این عقیده با مبانی فوق، از نوآوری‌های این مقاله است. از آنجاکه از محک‌های تشخیص حق از باطل، معقولیت یک اعتقاد و پشتوانه‌های عقلی - شهودی برون‌دینی آن است؛ این مقاله اهمیت و ضرورت می‌یابد. به‌ویژه آنکه مبانی عقلی و شهودی نظریه امامت، مستقل از پیش‌فرض‌های مذهبی مؤلفان آن است؛ زیرا در مبانی عقلی، تابع استدلال عقلانی صرف هستند و در مبانی شهودی، بسیاری از قائلان آن دارای مذهب عامه هستند.

خلافت را واجب نمی‌دانند، بلکه آن را جایز می‌شمارند (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۴).

- مُرَجئه و معتزله

مرجئه و اکثر معتزله معتقد به وجوب عقلی امامت هستند؛ یعنی بر عقلا واجب است که امام را تعیین کنند. مرجئه قومی بودند که همه اهل قبیله را مؤمن می‌دانستند و امید آموزش آنها را داشتند و از حاکمان وقت پیروی می‌کردند. پیروان مکتب اعتزال، بجز نظام - که در مواردی بر تصریح جانشینی توسط پیامبر ﷺ اعتراف دارد - تعیین جانشین را به دو راه محدود کرده‌اند: ۱. اختیار اهل حل و عقد؛ ۲. عهد یا استخلاف امام مشروع. آنها اجماع امت در یک نظر را امری محال می‌دانند (عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۹۸). همچنین انتخاب اهل حل و عقد را مشروط به مشورت با دیگر مسلمانان و اطمینان از رضایت عموم مردم می‌دانند. قاضی عبدالجبار انتخاب نخبگان را ملاک امامت می‌داند (عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۳۰۴)، مشروط به آنکه مقیم پایتخت و محل سکونت و مرگ پیشوای پیشین باشند (همان، ص ۲۷۸).

قاضی عبدالجبار و ابوهاشم جیائی وصیت امام پیشین (همان، ص ۲۶۳ و ۲۶۴) و ابوعلی جیائی علاوه بر آن، رضایت مردم را نیز شرط دانسته‌اند (همان، ص ۵).

۲. نظرات کلامی امامیه (به معنای اعم) در باب تعیین امام امامیه شامل زیدیه، اسماعیلیه و شیعه اثنی عشری می‌شود که نظرات آنها در ذیل می‌آید:

- زیدیه

زیدیه قائلند که پس از زید بن علی علیه السلام هر فاطمی که ادعای امامت کند و ظاهراً عادل باشد و از اهل علم و شجاعت و آماده جهاد باشد امام است (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۴). زیدیه امامت را از فروع دین می‌شمارند و معتقدند: امامت یا از طریق تعیین که صرفاً در اهل بیت علیهم السلام امکان دارد، و یا از راه تشریح به معنی انتخاب مردم از یکی از آل بیت علیهم السلام که واجد بیشترین شرایط امامت است و مردم را به اطاعت خداوند فرامی‌خواند، میسر می‌باشد (همان).

- اسماعیلیه

اسماعیلیه به امامان هفت‌گانه، یعنی شش امام اول امامیه و نیز امامت اسماعیل یا محمد بن اسماعیل، اعتقاد دارند. بیشتر آنان پس از امامان هفت‌گانه به امامان مستور معتقدند که مردم را مخفیانه به حق دعوت می‌کنند، پس از امامان مستور، نوبت به امامان ظاهر می‌رسد، که قیام کردند و حکومت را به دست گرفتند و نخستین آنها المهدی بالله (م. ۳۲۲ق) است که حکومت فاطمیان را تأسیس کرد (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۲). اسماعیلیان معتقدند متون دینی دارای ظاهر و باطن است که باطن آن را امام می‌داند و فلسفه امامت، تعلیم باطن دین است (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۲۲). اسماعیلیه و همه گروه‌های مذکور دیگر امامت را واجب کفایی می‌دانند.

- شیعه دوازده امامی

امامت را از اصول دین می‌دانند و معتقدند که امامت نه بر مردم، بلکه بر خداوند واجب است و به انتخاب مردم وابسته نیست. بررسی هستی‌شناسی این نظریه در مباحث آتی خواهد آمد.

۳. نظرات متکلمان شیعی در باب امامت

به‌طور کلی کلام شیعه سه مرحله متوالی را پشت سر گذاشته که در هر دوره به تدریج به جنبه‌های عقلانی آن افزوده شده است. در دوره اول، کلام شیعه بیشتر بر نصوص دینی و کلام امامان شیعه تکیه داشت. هشام بن حکم (م. ۱۹۹ق)، هشام بن سالم، محمد بن علی بن نعمان معروف به مؤمن الطاق، قیس الماصر، زرارة بن اعین، فضل بن شاذان و... از متکلمان عصر حضور ائمه علیهم السلام می‌باشند.

در دوره دوم، که با آغاز عصر غیبت مقارن است، پایه‌های عقلانی کلام شیعه افزایش یافت. متکلمان خاندان نوبختی، محمد بن عبدالرحمن بن قبه، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی از چهره‌های برجسته این دوره‌اند.

در دوره سوم، از خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، علامه مجلسی، فیض کاشانی و ملا عبدالرزاق لاهیجی می‌توان نام برد، که کلام شیعه با فلسفه مشاء آمیخته شد و پس از صدرالمألهین از تأثیرات عرفانی نیز بیشتر بهره گرفت، برخی گرایش‌ها شاذ کلامی نیز در دوره معاصر ناشی

– فلاسفهٔ مشاء

امامت در نظر فلاسفه ناظر به رکن اساسی جامعهٔ فاضله، یعنی راهبری و هدایت آن به سوی فضایل و کمالات است؛ درحالی‌که دغدغهٔ متکلمان در مسئلهٔ امامت، جانشینی پیامبر ﷺ در امور دینی و دنیوی بعد از رحلت ایشان می‌باشد بر اساس اعتقاد فلاسفه، شأن امامت حیثیت ریاست فاضلهٔ اوست؛ یعنی نبی به جهت و حیثیت شاریعت، قانونگذار است؛ اما به جهت حیثیت هدایت و راهبری به امر جامعه، امام خواهد بود که از این شأنیت در تعابیر فلاسفهٔ مشاء به ریاست مماثل تعبیر شده است (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۷). به این ترتیب می‌توان گفت در فلسفهٔ مشاء بحث امامت بیشتر از حیث تکمیل انسان‌ها، یعنی قوس صعود مدنظر قرار گرفته است و در کلام، این بحث بیشتر صبغهٔ تاریخی و استدلال عقلایی در چارچوب قرآن و سیرهٔ مشرعه به خود گرفته است. *فارابی* معتقد است همهٔ ارکان و اجزا و مراتب جامعهٔ فاضله (مدینه، امت و معمور) باید تحت سیاست فاضلهٔ امام قرار گیرند تا به سعادت حقیقی دست یابند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۹).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز شأن امامت جامعه را با تعبیر «مدبر» به کار برده و آن را به سبب سوق دادن فرد و جامعه به کمال ضروری می‌داند (طوسی، ۱۳۷۷، ص ۳۶۹).

ابن‌سینا نیز از امام و رهبری جامعه، تحت عنوان «سان و معدل» قانون‌گذار و اجراکننده عدالت یاد کرده و آن را از نخستین وجوه ضرورت امام و رهبری جامعه جهت ساماندهی و نظام‌دهی اجتماعی می‌داند، که نیازهای اولیه و ضروری خود را بر اساس همکاری و تعاون صورت می‌دهند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱ و ۴۴۲).

امام در فلسفهٔ مشاء کسی است که عقل مستفاد او به عقل فعال متصل می‌شود و همهٔ کمالات را به اندازهٔ توان بشری دریافت می‌کند (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۰)، او واسطهٔ دریافت فیوضات است (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۶، ص ۵۴).

– حکمت متعالیه

در رویکرد حکمت متعالیه، توجه به مرتبهٔ عقلانی ضرورت امام، حکم عقل به ضرورت امامت، انسان کامل بودن امام، و نقش او در سلوک الی‌الحق مورد بحث قرار می‌گیرد؛ یعنی جایگاه امامت نه‌تنها در قوس صعود، بلکه در قوس نزول آن‌گونه که صدرالمتألهین تحلیل کرده، نیز مدنظر است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۰۰).

از تمایلات علمی و تجربی و فلسفه مغرب زمین، وجود اختلاف در کلام نوین اسلامی را نمایان‌تر می‌کند (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۲، ص ۵۷). به‌طور کلی وجه اختلاف متکلمان شیعه در باب امامت را می‌توان به سه دیدگاه خلاصه کرد:

دیدگاهی که هم وصایت پیامبر ﷺ را امری الهی می‌داند، و هم امامان ﷺ را اولی‌الامر، معصوم از گناه صغیره و کبیره و معصوم از سهو در تبلیغ می‌داند، اما سهو در امور عادی را از پیامبر و امام جایز می‌داند و انکار سهو از آنان را اولین درجه غلو می‌داند (صدوق، ۱۳۹۳ق، ص ۳۵۷). همچنین امام را پیش از رسیدن به مقام امامت، جایز الخطا، به‌صورت غیر عمدی می‌داند، و اگر چه برای امام در برخی موارد علم غیب قائل است، ولی آن را ضرورت عقلی نمی‌داند و علم به غیب را به‌طور نامحدود از خصایص خداوند می‌شمارد (نادم، ۱۳۸۸، ص ۶۶۵). به‌طور کلی این دیدگاه نسبت به نظریهٔ بعدی، به تعبیری معتدل‌تر و به تعبیری مقام امامت را ضعیف‌تر می‌شمارد. از کلمات شیخ صدوق، شیخ مفید در برخی آثارش، و برخی کلمات دیگران این نظریه استشمام می‌شود.

۱. دیدگاهی که امام را خلیفهٔ الله، در رأس هرم هستی، دارای عصمت مطلق و علم لدنی و صاحب مقام اسم اعظم و واسطهٔ فیض می‌داند. مشهور متکلمان معاصر (قرن ۱۴ به بعد) و نیز متفکران شیعه مانند صدرالمتألهین، امام خمینی ره، علامه طباطبائی، *آیت‌الله حسن‌زاده آملی*، *آیت‌الله مصباح*، *آیت‌الله جوادی آملی* و غیره معتقد به این دیدگاهند.

۲. دیدگاه شاذی که امامان را علماء ابرار می‌داند، که گرچه دارای برکات وجودی و مقام خاصی در معنویت هستند؛ اما نیابت آنها از خداوند در خلق و رزق و تشریح شریعت غلو است (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶-۱۰۷). به‌نظر می‌رسد مراد از نیابت، همان مرتبه خلیفهٔ الهی باشد که نویسنده و پیروانش آن را غلو و تفویض تلقی می‌کنند. به هر حال مکتب علما ابرار سعی بر آن دارد که مقام امامت را در حد ممکن زمینی و متناسب با افکار تجربه‌گرایی غربی کند.

۴. نظرات فلاسفه اسلامی در باب امامت

دیدگاه فلسفی نیز در تبیین نظریهٔ امامت و سیر تطور دفاع کلامی آن، تأثیر داشته است که در این بخش به این تأثیر اشاره می‌کنیم:

عین اینکه «جسمانیة الحدوث» است، امکان عبور از مرز مادی را دارد و با عبور از مرز ماده حرکت مستمر جهان مادی به نتیجه می‌رسد. بدیهی است اگر ریشه وجود، یک مرتبه و درجه عالی غیرمادی باشد، آثار و خاصیت آن نیز خارق‌العاده و معجزه خواهد بود (چنانکه امام با یک حقیقت عالی وجود که حقیقت خود اوست، مرتبط است)، و امام دارای مرتبه الهام و کرامت و عصمت می‌شود. اما این پیوند یک پیوند فلسفی و حقیقی بر اساس هست‌هاست؛ بنابراین، مقام امامت عین صفات امام است و با قصور در معرفت امام و قصور در تسلیم امام، اعمال انسان به دلیل اهمال در یک وظیفه بنیادی، بی‌ارزش و غیرمقبول خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۵، ص ۴۶۷). همچنین بر مبنای فقر وجودی و اینکه ذات معلول عین نیاز و فقر به علت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۹)، راه غلو و تفویض نیز مسدود می‌شود؛ زیرا سر ولایت امام، فانی او در ذات حق و فقر تام او به غنی مطلق و معرفت او به این فقر وجودی است. همچنین با توجه به انطباق عوالم سه‌گانه وجود (ماده، مثال و عقل) و مراتب نفس انسان که بالقوه این عوالم و نشأت را داراست، و در عین حال وحدت شخصی‌اش را حفظ می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۹۴، ۲۲۰ و ۲۲۱) ولایت تشریحی امام و حکومت او در فقه، که عهده‌دار سامان دنیاست؛ و اخلاق، که عهده دار ملکات نفسانی است؛ و آخرت، که عهده دار کمال عقل است؛ مشخص می‌شود. همچنین با استناد به قاعده امکان اشرف، وجود حجت الهی ثابت می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۳۴۲). مقام علم غیب امام با مرتبه عقل مستفاد انسانی مبرهن می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۹۴) و اینکه او به مقام تجرد و مقام کُن رسیده است، علم لدنی او را با توجه به تعریف علم - که وجود شیء مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۸۶) - و نیز عصمت لدنی و ولایت تکوین و کرامات او را مستدل می‌کند. همچنین امام به دلیل داشتن بالاترین درجه وجود، ناظر (شهید) بر همه حوادث جهان و رفتار انسان‌هاست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۸۸) و او مظهر اسم اعظم است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۳۸). همچنین مؤید بودن امام به روح الهی که بعد از تسویه نفس حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۳۰ و ۱۳۱) و صاحب اسم اعظم الهی بودن، یا مقام اطلاق او بر مقام عصمت و شهادت صحه می‌گذارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۳۸). نیز با توجه به کون جامع

صدرالمتألهین می‌گوید: «لابد للخلق من الهدای الی کیفیة تحصیل المصالح و طلب المساعی و المناجیح» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۷۳) خلق نیاز به هدایت‌کننده برای چگونگی رسیدن به مصلحت و مساعی و اهداف دارند. در مبانی هستی‌شناسانه نظریه حکمت متعالیه، امام براساس قاعده امکان اشرف موجودات امکانی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۴۱) و این شرافت امام به سبب اتصاف وجود او به کمالات نظری و عملی است (همان، ج ۲، ص ۸۲۴). در رویکرد فلسفه صدرایی امام واسطه میان خلق و نبی است و حقایق را با اتصال به حقیقت ولایت محمدی اخذ می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹). در رویکرد متعالیه، امام، زمانی به تربیت انسان و سیاست جامعه می‌پردازد که خود در سفرهای چهارگانه: ۱. از خلق به حق؛ ۲. به حق در حق؛ ۳. از حق به خلق؛ ۴. به حق در خلق می‌باشد و در سفر حق به خلق، به‌سوی خلق روی می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸). صدرالمتألهین از امام تعبیر به «ولی» می‌کند. وی «ولی» را کسی می‌داند که اراده‌اش فانی در اراده حق شده است و این مقام امام را اعطایی، و نه کسبی، می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۵، ص ۸۱۶). در رویکرد متعالیه امامت در معنای فلسفی بر اثمه شیعه تطبیق می‌یابد و وجهه‌مصدقی نیز پیدا می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۵۰۹-۵۰۱). در حکمت متعالیه امام مظهر ربوبیت الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴). همچنین صدرالمتألهین به جنبه سیاست و تدبیر زیستن امامت نیز توجه دارد و مبادی یک سیاست الهی را در قالب حکمت الهی و روش اسفار عقلیه اربعه ارائه کرده و سیاست در واقع جزئی از سفر «فی الخلق بالحق» می‌باشد که روح آن شریعت است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۴۲۴).

۵. مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه در مسئله امامت

در حکمت متعالیه با توجه به اصل نظام علیت در جهان هستی، نقش امام در قوس نزول معلوم می‌شود. در واقع «ولی» علت برای مراتب مادون خود است و با نظریه حرکت جوهری نقش امام در قوس صعود مشخص می‌شود؛ زیرا تحول و تبدیل یک موجود مادی به مجرد، بدون فرض و قبول اصل کون جامع بودن انسان، به این معنا که انسان شامل تمام حدود هستی است، جز با اصالت وجود و ذومراتب بودن حقیقت آن حل نمی‌شود و این مبانی تنها در فلسفه صدرایی معنا می‌یابد. انسان در

بودن انسان، چنانکه گذشت، و درجه اعلی وجودی و ذومراتب بودن وجود، معنی «بیمنه رزق الوری» یعنی به یمن وجود او همه چیز مرزوق است و اینکه امام واسطه فیض الهی است، مشخص می‌گردد.

– عرفان نظری

طبق مبانی عرفان نظری، همه کلمات وجودی، شئون انسان کامل و امام است و شناخت انسان کامل که مظهر جمیع اسماء و صفات الهیه است کار انسان کامل است. بنابراین، خود مسئله شناخت گامی در راه تکامل حکمت نظری طالبان و به دنبال آن انگیزه‌ای برای راه یافتن به حکمت عملی آنان است؛ وجود مبارک امام^ع وجود برزخی است که به لحاظ جنبه ملکوتی، یک وحدت و وجوب و تأصل و تأکید وجودی و یک تجمع و اصالت نوری دارد؛ و به لحاظ جنبه ملکی، مثل دیگران زندگی می‌کند. امام صراط مستقیم است که او را به اسامی گوناگون اسم می‌برند و هر اسمی اشارتی به شأنی از شئون او دارد؛ مثلاً نوح‌اش گفته‌اند، چون نجات‌دهنده از طوفان بلاست؛ ابراهیم خوانده‌اند؛ زیرا که از نار هستی گذشته است و نمرود خواهش را کشته است؛ و خلیل حضرت حق گشته است... جان عرشی امام^ع و عای حقایق قرآن است و میزان هر چیزی است. او به حسب عروج و صعودش، با نفس رحمانی و صادر نخستین اتحاد وجودی پیدا می‌کند. واسطه فیض و مظهر اسم جامع و مبارک «الله» است؛ او صاحب مقام کُن و جامع‌ترین کتاب الهی است؛ او لیلۃ‌القدر و یوم‌الله است، او مقامی فوق مقام خلافت کبری دارد و آن مقام ولایت است. امام ثمره شجره معرفت و یقین و فعلیت عالم کبیر و مرآت جهان‌نمای حق است؛ قلب مظهر امام لوح محفوظ است و فقیر تام از غنی مطلق است و مظهر عقل کل و اسم اعظم الهی می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

در عرفان بیشتر به جنبه حقانی امامت، یعنی ولایت، توجه شده است. ملا عبدالرحمن جامی در *تقدیر النصوص* می‌گوید: «و هو الواسطه بین الحق و الخلق و به و من مرتبه یصل فیض الحق و المدد الذی هو سبب بقاء ما سوی الحق الی العالم» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۷)؛ او واسطه بین حق و خلق است و به واسطه او و از مرتبه او فیض حق و باری حق که سبب بقاء ما سوی حق است، به عالم می‌رسد.

همچنین محقق قیصری در بخشی از فصل نهم «شرح فصوص» می‌نویسد: «فلا يزال فی هذه المرتبه واحد منهم قائم فی هذا المقام لینهض به هذا الترتیب و النظام» (قیصری، ۱۳۷۵، فصل

نهم از مقدمه، ص ۴۰)؛ یعنی دائماً در مرتبه قطبیت نظام هستی، یکی از انسان‌های کامل هست که در این مقام قرار می‌گیرد تا این ترتیب و نظام را حفظ کند. ابن‌عربی نیز در «فص آدمی» انسان کامل را مظهر کامل الهی و هدف نهایی ایجاد عالم و آدم و واسطه فیض الهی و او را مقام جمع خزاین که اسرار الهی است و به‌طور تفصیل در عالم وجود دارد؛ می‌داند (ابن‌عربی، ۱۹۸۰، ص ۲۳).

ابن‌عربی در وجه تسمیه «کون جامع» انسان و خلیفه می‌نویسد: «هذا المذكور انسانا و خلیفه، فاما انسانیه فعموم نشأته و حصره الحقائق کلها و هو للحق بمنزلة انسان العین من العین الذی به یكون النظر و هو المعبر عنه بالبصر» (ابن‌عربی، ۱۹۸۰، ص ۱۳) وجه تسمیه انسانیت او آن است که نشأه او عمومیت دارد و شامل همه حقایق عالم می‌شود و او برای حق به‌منزله مردمک چشم است از چشم، که به‌وسیله آن دیدن محقق می‌شود و از او تعبیر به بصر می‌شود.

عارف جیلی معتقد است: انسان کامل قطبی است که فلک دایره وجود از اول تا به آخر برگرد او می‌چرخد، و انسان کامل همیشه و در همه اعصار یکی بیش نیست (جیلی، بی‌تا، ص ۷۲).

عارف نسفی نیز انسان کامل را زبده و خلاصه موجودات و جامع علوم و مجمع انوار می‌داند (نسفی، ۱۳۸۲، ص ۹۱).

امام خمینی^ع انسان کامل را مظهر اسامی شریف اول، آخر، ظاهر، و باطن حق تعالی و مراتب وجود آن را سوره‌ها، کلمات و آیات کتاب خوانده است و به اعتبار کثرت و وجود تفریقی او را فرقان می‌نامد (موسوی خمینی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۲۵). همچنین ایشان انسان کامل را به حسب مقام شهادت و غیب، تمام دایره وجود می‌شمارد (همان).

ایشان در اهمیت مقام ولایت به‌عنوان رکن امامت می‌نویسد: «ان النبوة الحقیقیه المطلقه هی اظهار ما فی غیب الغیوب فی الحضرة الواحدیه حسب استعدادات المظاهر بحسب التعليم الحقیقی و الانباء الذاتی فالنبوة مقام ظهور الخلافه و الولایه وهی مقام بطونها»؛ نبوت حقیقی مطلق عبارت است از آنکه چیزی را که در حضرت واحدیت در غیب الغیوب است بر حسب استعدادهای مظاهر طبق تعلیم حقیقی و آگاهی ذاتی او اظهار کند، پس نبوت، مقام ظهور خلافت و ولایت است و خلافت و ولایت، باطن نبوت می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۰، ص ۷۷).

– مبانی عرفان نظری در امامت

وجه تمایز این بحث از بحث قبل (مبانی هستی‌شناختی امامت در

مشموله علی الجهتین الالهیه و العبودیه لا یصح ذلک أصله بل تبعاً و هی الخلافه فلها الاحیاء و الاماته و اللطف و القهر و الرضا و السخط». از آنجاکه حقیقت انسان دارای دو جهت الهی و بندگی است؛ توجه عالم در آن به صورت اصلی نیست، بلکه به صورت تبعی است. این همان معنی خلافت و جانشینی است، و از همین باب برای انسان کامل زنده کردن و میراندن و لطف و قهر و رضا و سخط ثابت است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۹).

مؤید این مطلب در متون دینی یافت می‌شود آنجا که در قرآن حضرت عیسی علیه السلام می‌فرماید: «أحیی الموتی بإذن الله» (آل عمران: ۴۹) (مردگان را به اذن خدایم زنده می‌کنم) و یا در مقام حضرت زهرا علیها السلام گفته شده است رضای او رضای خدا و غضب او غضب خداوند است (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۴۳، ص ۱۹).

– انسان کامل واسطه فیض الهی

اگر انسان کامل نباشد، هیچ مناسبتی بین دیگر موجودات با خداوند برقرار نیست؛ چنان‌که ملا عبدالرحمن جامی در *نقد النصوص* می‌نویسد: «وهو الواسطه بین الحق و الخلق» و او (انسان کامل) واسطه بین حق و خلق است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۷).

– سریان انسان کامل در موجودات

روح و جسم و جان و بدن انسان کامل همه مراحل عالم تا پایان را شامل و محیط است، چنان‌که ابن عربی در *فتوحات مکیه* به این نکته اشاره کرده است: «فهو للعالم کالروح من الجسد» (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۷). مؤید این مطلب در متون روایی نیز وارد شده و امیرمؤمنان علی علیه السلام در حدیث معرفت می‌فرماید: «انا القلم و انا اللوح المحفوظ و انا العرش و انا السموات السبع و الارضون» من قلم و لوح و عرش و آسمان‌ها و زمین‌های هفت گانه‌ام... (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۲۶، ص ۲) و یا در زیارت جامعه کبیره می‌خوانیم: «جسادکم فی الاجساد و ارواحکم فی الارواح و انفسکم فی النفوس» (قمی، ۱۳۷۲، زیارت جامعه کبیره).

– جامعیت انسان کامل

انسان کامل زنده و خلاصه موجودات است و متون روایی و ادعیه نیز بر این مطلب دلالت دارد: «اللهم انی استلک بمعانی جمیع ما یدعوک به ولایة امرک» (قمی، ۱۳۷۲، ادعیه ماه رجب)؛ خدایا از تو درخواست می‌کنم که معانی همه آنچه

حکمت متعالیه) آن است که در حکمت متعالیه همه مباحث در جای خود استدلالی شده است؛ ولی در عرفان، اهل معرفت شهودی از استدلال عبور کرده‌اند و عقل را در طور شهودی خود شاهد می‌گیرند؛ از آنجاکه مبانی عرفان نظری در مسئله امامت مورد تأیید روایات، ادعیه و آیات قرآن نیز هست، آنها را مختصراً ذکر می‌کنیم.

– امام، سر کمال خلقت

در عرفان نظری دو بحث جلا و استجلا مطرح است؛ در جلا، خداوند خود را در مراتب تعین اول و دوم، و به تعبیری صقع ربوبی به نظاره می‌نشیند و در استجلا که سر اصل خلقت است، حق تعالی در غیر، تجلی می‌کند. سر خلقت انسان، کمال استجلاست و انسان تجلی نهایی و اعظم خداوند است و تحلیل این خاصیت انسان هم، در جامعیت اوست (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۳۱۹). به این حقیقت در متون دینی نیز اشاره شده است: «ما خلقت... الا لأجلکم» (حدیث کساء).

– تطابق عالم و آدم و جامعیت انسان کامل

این مسئله از عرفان به فلسفه نیز راه یافته است، چنان‌که محقق قیصری می‌گوید: «و لهذا قال لا بلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی و ما هو الا عین جمعه بین الصورتین. صوره العالم و صوره الحق و هما یدا الحق تعالی» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۰) یعنی؛ و به همین خاطر به ابلیس گفت چه چیز تو را منع کرد که سجده کنی برای آنچه با دو دستم خلق کردم، و آن نیست مگر جمع آدم بین دو صورت عالم و حق که دو دست حق تعالی است؛ و به همین دلیل جامعیت انسان کامل مطرح می‌شود.

– خلافت انسان کامل

ابن عربی می‌نویسد: «فهو (الانسان) الحق الخلق و قد علمت نشأه رتبه و هی المجموع الذی به استحق الخلافه» یعنی انسان دارای دو نشأه حق و خلق است؛ بنابراین، مرتبه انسان را که مرتبه مجموعی است و به واسطه داشتن همین مرتبه مجموعی، استحقاق خلافت را داراست، دانستی! (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۳-۹۴).

بنابراین، خلافت الوهیت و ربوبیت انسان کامل بر همه نظام هستی ثابت می‌شود. البته این مقام اصالت ندارد و بالغیر است؛ چنان‌که محقق قیصری می‌گوید: «و لما كانت هذه الحقیقه

که صاحبان امرت تورا بدان می‌خوانند دلالت ضمنی این عبارت آن است که صاحبان امر همه معانی را درآیند که می‌توانند به حقیقت، آن را بخوانند

– امامت، مجرای اصول دین

امامت نه تنها خود از اصول دین است، بلکه سایر اصول دین نیز جز با آن معنا نمی‌یابد؛ زیرا شناخت خداوند و توحید جز از راه شناخت کامل‌ترین فعل او که امام است، میسر نیست؛ چون راهیابی به کل صفات خداوند که عین ذات اوست، برای ما ممکن نیست. در ادعیه هم آمده است: «من وحده قبل عنکم» (قمی، ۱۳۷۲، زیارت جامعه کبیره). توحید با قبول امامت به مقصود می‌رسد و معاد نیز جز تجلی الهی به اسماء معادیه بر انسان، کامل نیست (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵).

نتیجه‌گیری

دستاوردهای این مقاله در جهت پاسخ به سؤالات آن عبارتند از:
– با بررسی آراء سایر فرق مسلمانان (اشاعره، اهل حدیث، اباضیه، مرجئه، معتزله، زیدیه و اسماعیلیه) در نظریه امامت به این نتیجه می‌رسیم که آنها نوعاً امامت را مسئله‌ای صرفاً مستنبط از نقل، و غیرمعاوضه به عقل مبنایی و در نتیجه، آن را مسئله‌ای اعتباری، دائر به مصلحت نسبی جامعه و صرفاً برای جلوگیری از هرج و مرج و به منظور حل و فصل دعوا، قلمداد کرده‌اند.

– در سیر تطور نظریه امامت در کلام شیعی، نخست صرفاً به ادله نقلی، تأکید می‌شد، اما به تدریج به پایه‌های عقلانی و فلسفی آن پرداخته شد، که این به استحکام ادله برون‌دینی این نظریه یاری می‌رساند.

– نظریه امامت (ناظر به صفات امام) حتی بین متکلمان شیعه در یک مرتبه تلقی نشده است. برخی انکار سهو از امام را غلو دانسته‌اند و امام را قبل از رسیدن به امامت، جایز الخطا به صورت غیرعمدی، دانسته‌اند و علم غیب امام را غیرضروری می‌شمارند. برخی قائل به خلیفه الهی امام، عصمت مطلق، علم لدنی و وساطت فیض وجودی او به مخلوقات هستند، که نظریه مختار مقاله است. دیدگاه سومی نیز وجود دارد که امامان را در حد علماء ابرار فرو می‌کاهد.

– امامت در رویکرد فلسفه‌مشاء، ناظر به رکن اساسی جامعه فاضله، یعنی هدایت آن به سوی کمالات است، و در بعد فردی نیز، وساطت فیض امام را از طریق اتصال به عقل فعال، قبول می‌کند.

– در حکمت متعالیه، جایگاه امامت، نه تنها در هدایت جامعه و

قوس صعود، بلکه برتری وجودی او در قوس نزول نیز مستدل می‌شود. امام بر اساس قاعده امکان اشرف، شرافت وجودی دارد. – در حکمت متعالیه، امام حقایق را با اتصال به حقیقت وجودی ولایت محمدی دریافت می‌کند.

– در حکمت متعالیه، امام، انسانی است که در سفر سلوکی حق به خلق، به سوی خلق روی می‌آورد. بنابراین، امامت اصالتاً مرحله‌ای از سلوک انسانی است.

– ولایت امام، اعتباری نیست، بلکه خاستگاه وجودی آن، فنای اراده او در مشیت و اراده حق تعالی است.

– در رویکرد متعالیه، انسان کامل در معنای فلسفی بر ائمه شیعه در معنای کلامی و اعتقادی، تطبیق می‌یابد. به سبب اینکه مکتب حکمت متعالیه، از عقل در ساختار عقلی نظامش و از اخبار و حیانی معتبر در تطبیق مسائل خود و یا در طرح مسئله بهره می‌جوید.

– مبانی اصالت وجود، علیت و مراتب وجود، و «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس، و حرکت جوهری آن، در حکمت متعالیه، جایگاه ولایت امام، اصل کون جامع بودن او، و هادی بودنش به مراتب بالای هستی را مستدل می‌کند.

– مرتبه عالی وجودی امام، مقام عصمت، الهام و کرامت او را تبیین می‌کند.

– اثر تربیتی مرتبه تکوینی امام، و خوب تسلیم بی‌چون و چرا از او در نظام تشریح است.

– بر اساس مبانی فلسفی «فقر وجودی»، راه هرگونه غلو و تفویض در باب امامت بسته می‌شود.

– ولایت تشریحی امام، با توجه به انطباق عوالم وجود و مراتب نفس، تبیین می‌شود.

– علم غیب امام و شاهد بودنش بر رفتار انسان‌ها را مرتبه عقل مستفاد انسانی و مجرد عالی او تبیین می‌کند.

– مقام انسان کامل و اینکه کلمات وجودی شئون انسان کامل هستند، از مبانی عرفان نظری در تبیین جایگاه امام، به‌عنوان انسان کامل است.

– ولایت امام و وجهه حقانی او، از مبانی پذیرفته‌شده عرفان نظری است، که قابل تطبیق بر عقاید شیعه در باب امامت، می‌باشد.

– مبانی عرفانی امام به‌عنوان سر کمال خلقت، خلافت انسان کامل و جامعیت او، همگی دارای مؤیدات نقلی در نظریه امامت شیعی است.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۸۶، *تفسیر الصافی*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
 قاضی عبدالجبار، بی تا، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، مصر، بی تا.
 قمی، شیخ عباس، ۱۳۷۲، *مفاتیح الجنان*، قم، روح و ریحان.
 قیصری، داوودبن محمود، ۱۲۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
 مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۴، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 مدرسی طباطبایی، سیدحسین، ۱۳۸۹، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدی، تهران، کویر.
 مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، *کلام و عرفان*، تهران، صدرا.
 موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۶۰، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، پیام آزادی.
 —، ۱۴۰۲ق، *تعلیق بر نصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، پاسدار اسلام.
 نادم، محمدحسین، ۱۳۸۸، *علم امام*، قم، دانشگاه ادیان و مذهب.
 نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۲، *الانسان الکامل*، به کوشش محمدرضا اسفندیار، چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی اهل قلم.

.....منابع

ابن ترکه، صائبن الدین، ۱۳۸۱، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *نفا*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ابن عربی، محیی الدین، ۱۴۱۸ق، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
 —، ۱۹۸۰، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلا عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی.
 برنجکار، رضا، ۱۳۹۲، *آشنایی با کلام، فلسفه و عرفان*، تهران، سمت.
 بغدادی اسفراینی، عبدالقادر، ۱۴۱۹ق، *الفرق بین الفرق*، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، المکتبه العصریه.
 جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح مهدی توحیدی پور، چ دوم، تهران، سعدی.
 جرجانی، سیدشریف علی بن محمد، ۱۴۱۲ق، *شرح مواقف*، قم، منشورات شریف رضی.
 جبلی، عبدالکریم، بی تا، *الانسان الکامل فی معرفه الاواخر والاولی*، قاهره، مکتبه العربی.
 رودگر، محمدجواد، ۱۳۹۰، «نظریه امامت و ولایت با رویکردی انتقادی به نظریه های رقیب»، *پژوهش نامه معارف قرآنی*، ش ۵، ص ۸۳-۱۰۶.
 سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
 —، ۱۳۸۱، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
 شهرستانی، محمدعبدالکریم، بی تا، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، تصحیح آلفرد جیوم، قاهره، مکتبه المتین.
 صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
 —، ۱۳۶۰، *اسرارالایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
 —، ۱۳۶۵، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
 —، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
 —، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
 —، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 —، ۱۴۱۱ق، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
 صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۳ق، *اعتقادات*، ترجمه سیدمحمدعلی حسنی قلعه کهنه، مشهد، آستان قدس رضوی.
 طباطبایی، علی، ۱۳۹۱، *رساله انسان کامل*، قم، مطبوعات دینی.
 طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۷، *تلخیص المحصل*، تحقیق محمدرضا جوزی، تهران، ناصر خسرو.
 فارابی، ابونصر، ۱۴۰۳ق، *تحصیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالفکر.
 —، ۱۹۹۱م، *آراء اهل المدینه الفاضله*، بیروت، دارالمشرق.