

پژوهشی در فلسفه نبوت در نظام فلسفی صدرالمتألهین

رحمان عشریه*

محمدعلی اسماعیلی**

چکیده

صدرالمتألهین با جامع‌نگری، فلسفه نبوت را بررسی و آن را با رویکردهای گوناگون تبیین کرده است. وی با رویکرد هستی‌شناسانه، مقام نبوت را در دایره هستی واکاوی کرده و با برهان‌هایی همچون امکان اشرف، وساطت در فیض الهی، علیت غایی موجودات و مظهریت اسما و صفات الهی، ضرورت و نیز شئون وجودی مقام نبوت را تبیین کرده است؛ چنانکه با رویکرد معرفت‌شناسانه و با توجه به محدودیت ادراکی و نیز خطای قوای ادراکی انسان، به تبیین فلسفه نبوت پرداخته و نیز با دو رویکرد عدالت‌محوری در پرتو قانون‌مداری و رویکرد مدینه فاضله، ابعاد اجتماعی نبوت را تبیین کرده است. نوشتار پیش‌رو، با روش تحلیلی - توصیفی فلسفه نبوت در اندیشه صدرالمتألهین را واکاوی و تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها

فلسفه نبوت، حکمت متعالیه، هستی‌شناسی نبوت، صدرالمتألهین.

Email: oshryeh@quran.ac.ir

*. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

** سطح چهارم جامعه المصطفی العالمیه و دانشجوی دکتری رشته کلام مرکز تخصصی کلام.

Email: mali.esm91@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲۸

مقدمه

در تبیین مسئله نبوت، چهار نگرش عمده در میان متفکران مسلمان وجود دارد: نگرش حدیثی، کلامی، فلسفی و عرفانی.

نگرش حدیثی یا نگرش محدثان، نخستین رویکرد به مسئله نبوت است که ویژگی غالب آن، بسنده کردن به ظواهر متون حدیثی و نبود تبیین عقلی و غفلت از بُعد هستی‌شناختی مقام نبوت است.

نگرش کلامی، بیشتر با رویکرد اجتماعی و ریاست دینی و دنیوی به مقام نبوت و امامت نگریده و ویژگی عمده آن، اعتباری دانستن مقام نبوت و امامت و ارائه هدایت جامعه به عنوان هدف نبوت و امامت است. از این رو، در این نگرش نیز از تبیین مقام هستی‌شناختی نبوت غفلت شده است. صدرالمتألهین افزون بر نقد این نگرش و تأکید بر مقام هستی‌شناختی نبوت، مهم‌ترین دلیل متکلمان مبنی بر لطف بودن حجت الهی را سست دانسته و خرد انسان‌ها را از ادراک الطاف الهی ناتوان می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶۷ و ۴۷۵).

نگرش فلسفی، بیشتر با رویکرد اجتماعی مطرح شده و به تبیین نبی به عنوان قانونگذار یا رئیس مدینه فاضله سامان می‌پذیرد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۸؛ ابن سینا، ۱۴۲۸، ص ۴۸۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۰۸).

نگرش عرفانی با رویکرد انسان کامل و با الهام گرفتن از مسئله ولایت در عرفان نظری به مسئله نبوت می‌نگرد. ولایت به سیر مراتب تکوینی در جهان هستی باز می‌گردد که از قوس نزول آغاز شده و در قوس صعود به انسان کامل می‌انجامد. ویژگی برجسته در این نگرش، تأکید بر مقامات تکوینی و شئون هستی‌شناختی مقام نبوت بوده و به ابعاد اجتماعی نبوت، کمتر توجه شده است.

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از نقاط قوت روش‌های فکری گوناگون، حکمت متعالیه را پی‌ریزی کرد. وی در مسئله نبوت نیز با بهره‌گیری از نقاط قوت در نگرش‌های چهارگانه بالا و کنار نهادن نقاط ضعف آنها، دیدگاه جامعی در تبیین فلسفه نبوت عرضه کرده که هم بیانگر

شئون هستی‌شناختی مقام نبوت است و هم به ابعاد اجتماعی آن ارجح می‌نهد. نوشتار پیش‌رو، با روش تحلیلی-توصیفی، فلسفه نبوت در اندیشه صدرالمتألهین را تبیین می‌کند.

فلسفه نبوت در حکمت متعالیه

فیلسوفان رویکردهای گوناگونی به مسئله نبوت داشته‌اند. بیشتر فیلسوفان مشائی با رویکرد عدالت‌محوری در پرتو قانون‌مداری به این مهم پرداخته‌اند و فارابی با طرح مدینه فاضله، فلسفه نبوت را تبیین کرده‌است (همان‌ها).

رویکرد فراگیر در میان مشائیان، ناظر به اجتماع و کشمکش‌های اجتماعی بوده و تنها عهده‌دار نیازهای مادی انسان است. صدرالمتألهین با چیرگی بر مبانی فیلسوفان مشاء و اشراق، دیدگاه جامع‌تری در تبیین مسئله نبوت عرضه کرده که نه تنها دارای نقاط قوت رویکردهای فیلسوفان پیشین است، بلکه با استفاده از احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام، لایه‌های مختلف شئون نبوت، اعم از شئون هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و جامعه‌شناسانه را تبیین کرده است. در اندیشه وی، نبوت و امامت ذاتاً بیانگر یک حقیقت بوده و اختلاف آنها اعتباری است. از این‌رو، ملاصدرا تصریح دارد که حقیقت نبوت هرگز قطع نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۰۰). دیدگاه وی در پرتو رویکردهای مختلف او به مسئله نبوت، در ادامه این نوشتار مطرح خواهد شد.

۱. رویکرد هستی‌شناسانه

رویکرد هستی‌شناسانه صدرالمتألهین به مسئله نبوت، کاملاً متأثر از مبانی وی در باب هستی-شناسی است و نبوت را مسئله‌ای فلسفی به‌شمار آورده است.

برای فلسفی بودن مسئله نبوت دیدگاه‌های گوناگونی را می‌توان برشمرد:

اول) نبوت جزء محمولات وجود است؛ بدون اینکه مقید به قید طبیعی یا ریاضی شود. بنابراین موجود بما هو موجود، به نبی و غیر نبی تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۸۲).

دوم) نبوت مقام واقعی و هستی‌شناختی بوده و بیانگر تکامل نفس انسانی است (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۴۸).

سوم) مقام نبوت بیانگر ارتباط عالم ماده با عوالم و رای آن است. در هر صورت، چه مسئله نبوت را تنها مربوط به حکمت عملی بدانیم و چه آن را دارای دو وجه (نظری و عملی) به‌شمار آوریم، فیلسوفان و به‌ویژه صدرالمতألهین، با دید فلسفی به این مسئله نگریسته و با مبانی فلسفی خویش آن را تبیین کرده‌اند. ایشان برهان‌های مختلفی بر ضرورت نبوت ارائه کرده که هر کدام آنها بیانگر شأنی از شئون نبوت است. در ادامه بحث، مهم‌ترین این برهان‌ها را بررسی خواهیم کرد.

۱-۱. برهان امکان اشرف

ارسطو، برهان امکان اشرف را به‌صورت اجمالی مطرح کرد؛ سپس سهروردی آن را تفصیل داد و در برابر قاعده امکان اخس مطرح ساخت و از آن برای اثبات مُثُل و ارباب انواع استفاده کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴۴؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۵).

مفاد قاعده امکان اشرف این است که هرگاه موجودی شریف در مرتبه‌ای ایجاد شد، باید اشرف از آن که ممکن الوجود است، یافت شود و همچنین هرگاه موجودی خسیس یافت شد، شریف آن نوع نیز یافت خواهد شد. پس این قاعده بر دو مطلب دلالت دارد: ۱. ضرورت وجود اشرف نسبت به شریف و همچنین شریف نسبت به خسیس؛ ۲. تقدم وجود اشرف و یا شریف در قیاس با شریف و یا خسیس. منظور از شرافت و خست در این قاعده، شرافت وجودی است و تقدم ملحوظ در آن نیز زمانی نبوده و ذاتی است.

اثبات این قاعده برپایه دیدگاه صدرالمتألهین این است که اگر ممکن اشرف پیش از ممکن اخس موجود نشود، از چند حال بیرون نیست:

الف) ممکن اشرف هم‌زمان با ممکن اخس، موجود شود؛ در این صورت، لازم می‌آید که از ناحیه واجب تعالی در یک مرتبه و از جهت واحد، دو شیء موجود شود.

ب) ممکن اشرف، پس از ممکن اخس و با واسطه‌ای، موجود شود؛ در این صورت، لازم می‌آید که معلول از علتش، اشرف و اقدم باشد و آن نیز محال است.

ج) ممکن اشرف هرگز موجود نشود، نه پیش از ممکن اخس، نه پس از آن، و نه هم‌زمان با آن. این صورت که ممکن اشرف، نه از ناحیه واجب لذاته صادر شده باشد و نه از ناحیه یکی از معلول‌های آن و باین حال بر امکان خود باقی باشد، مستلزم این است که مستدعی علتی اشرف و اعلی از واجب لذاته باشد که این نیز محال است؛ زیرا واجب بالذات، فوق غیرمتناهی است به غیرمتناهی، از لحاظ شدت وجود و در نتیجه، وجود ممکن اشرف، پیش از وجود ممکن اخس ثابت می‌شود و آن مطلوب است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴۴؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۴؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۷۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۲۳۰).

صدرالمتألهین که برهان متکلمان بر ضرورت وجود حجت الهی از راه برهان لطف را مخدوش دانسته و خرد انسان‌ها را از ادراک پیچیدگی‌های الطاف الهی ناتوان می‌داند، برهان‌های فیلسوفان و عارفان بر ضرورت نبوت را تبیین کرده و به‌عنوان یک برهان، به قاعده امکان اشرف پرداخته است. البته پیش از ملاحظه نیز برخی از فیلسوفان به اثبات ضرورت نبوت از راه این قاعده اشاره کرده‌اند؛ چنانچه شهرزوری می‌گوید که با توجه به لزوم تحقق وجود اشرف پیش از وجود اخس، وجود نبی در عالم هستی لازم و ضروری است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۳۹) اما این صدرالمتألهین است که به‌صورت روشن آن را تبیین کرده است.

به‌باور ایشان، وجود حجت‌های الهی، اعم از انبیا و امامان، اشرف از وجود بقیه مردم است و برپایه این قاعده، باید حجت‌های الهی موجود بوده و تقدم وجودی بر بقیه مردم داشته باشند. بنابراین، نبودن حجت‌های الهی، مستلزم نبودن بقیه موجودات، اعم از جمادات، نباتات و حیوانات می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۰۲-۵۰۴ و ۴۷۶). البته تقدم علی حجت‌های الهی بر دیگر انسان‌ها، ناظر به نشئه ملکوتی آنهاست، نه جنبه طبیعی‌شان. از این رو، صدرالمتألهین تصریح می‌کند که تقدم علی اشرف بر اخس، منافاتی با تقدم زمانی اخس بر اشرف ندارد، بلکه ممکن است اخس، نقش علیت اعدادی برای فیضان اشرف را داشته باشد. وی در این باره می‌گوید، ترتیب سلسله وجود صادره از باری تعالی، همواره از اشرف به اخس و

از اعلی به ادنی است، و هر کس در احوال موجودات و نسبت برخی به برخی دیگر بنگرد، درمی یابد که ادنی و انقاص موجود نمی شود، مگر به سبب اعلی و اکمل، و این سببیت و تقدم، ذاتی و طبیعی است؛ هر چند که وجود ادنی و انقاص مبدأ اعدادی و تهیی برای افاضه اعلی و اکمل به ماده است. حیوان سبب ذاتی برای وجود نطفه و متقدم بر آن است به تقدم ذاتی و نیز نبات برای بذر؛ اما نطفه سبب معدّ برای وجود حیوان و متقدم بر آن است و به تقدم زمانی نه ذاتی، و نیز بذر برای نبات. کوتاه سخن آنکه، نوع اشرف، متقدم بر نوع اخس است و اشخاص اشرف، تقدم زمانی دارند؛ چنانکه در مثال نطفه و حیوان و درخت و بذر بیان شد (همان، ج ۲، ص ۵۰۳).

مشهور فیلسوفان و صدرالمتهلین برای قاعده امکان اشرف، دو شرط را لازم می دانند: اول، اتحاد ماهوی میان اشرف و اخس؛ دوم، اختصاص این قاعده به عالم مجردات (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۳۷؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۲۳۳).

در راستای تحقق این دو شرط درباره وجود حجت های الهی، صدرالمتهلین براین باور است که از نظر نشئه طبیعی، حجت های الهی با بقیه مردم، اتحاد ماهوی دارند. بنابراین، شرط نخست محقق است. از سوی دیگر، این قاعده به عالم مجردات اختصاص دارد، اما انواع و طبایع کلی نیز در حکم ابداعیات هستند که از ماده و عوارض آن پیراسته اند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۶۹؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۲). نوعیت انواع و طبایع کلیه، وابسته به ماده آنها نیست؛ هر چند که برای وجود در عالم مادی خارجی، نیاز به ماده دارند. در اصل طبیعت، ماده و زمان و استعداد اخذ نشده و می تواند در ضمن افراد مادی یا مجرد، موجود شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۰۳).

میرداماد نیز در همین راستا بر آن است که طبیعت حیوان، تعلق به ماده و زمان ندارد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۴۹). ابن سینا و صدرالمتهلین سخن بالا را به این صورت نیز بیان کرده اند که ماده داخل در جسم، یعنی در صورت جسمیه نیست، آن گونه که اجناس داخل در انواع هستند؛ زیرا اگر ماده داخل در حقیقت جسمیه بود، باید ثبوتش برای صورت جسمیه بین بود و نیاز به دلیل و اثبات نداشت؛ در حالی که ممکن است ما گاهی در ثبوت ماده برای صورت

جسمیه شک کنیم و سپس با برهان اثبات کنیم که صورت جسمیه در عالم ماده، همراه ماده وجود دارد. در صورتی که اگر ماده ذاتی صورت جسمیه بود، اثبات آن نیازمند برهان نبود؛ همان گونه که وجود جسم به عنوان جنس در جسم نامی و جسم نامی به عنوان جنس در تعریف حیوان و حیوان به عنوان جنس در تعریف انسان به برهان نیاز ندارد. بنابراین، ماده بیرون از صورت جسمیه است و جدایی ناپذیری این دو، مقید به عالم حرکت است. جسم تا هنگامی که در عالم ماده هست، محال است که از ماده جدا شود. اما پس از آن که حرکت جسم به مرتبه عالی و به منزل فرجامین خود رسید، بی درنگ از ماده جدا می شود و به تنهایی به حیات تجردی خود ادامه می دهد. بنابراین نتیجه می گیریم که ماده، حقیقتی جدای از صورت جسمیه دارد و به حکم تقدیر، این دو در عالم ماده هم زیستی دارند؛ اما وقتی صورت به مرتبه کمال نهایی رسید، از یکدیگر جدا می شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۹۸).

صدرالمتألهین در ادامه، اشکالی را مطرح کرده مبنی بر اینکه برپایه این تقریر، آیا ضرورت وجود، تنها برای طبیعت انسان اثبات می شود و افراد مختلف انسان با هم تماثل داشته و بر یکدیگر تقدم وجودی ندارند؟ سپس در پاسخ، یادآور می شود که حجت های الهی، تنها از نگاه نشئه طبیعی با بقیه مردم اتحاد ماهوی دارند؛ اما از نگاه نشئه معنوی و کمالات وجودی، با آنها تماثل نداشته و در این نشئه، حقیقت انسانیت دارای انواع مختلفی است و نوع حجت های الهی، اشرف از بقیه انواع فلکی و عنصری بوده و نسبت نوع حجت های الهی با بقیه مردم، مانند نسبت انسان با سایر حیوانات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۰۴).

۲-۱. وساطت در فیض الهی

براساس قاعده الواحد، صدور معلول های متکثر از علت واحد محال است؛ چنانکه صدور معلول واحد از علت های متکثر نیز محال است. میرداماد این قاعده را جزء امهات اصول عقلی دانسته است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۵۱؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۴۱). مطابق این قاعده، صدور مستقیم فیض از جانب خداوند بر همه موجودات محال بوده و مستلزم تکثر حیثیات در

ذات بسیط الهی است. بنابراین، تنها از راه نظام تشکیک وجودی است که موجودات پایین از فیض الهی بهره‌مند می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۲).

صدرالمتألهین با تمسک به این قاعده و در پرتو روایات، به اثبات وجود حجت‌های الهی پرداخته است. توضیح اینکه، از مخلوق اول در لسان روایات با تعبیرهای گوناگونی همچون: عقل، قلم، نور پیامبر، ملک کروی و مانند اینها نام برده شده است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۱۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۹). صدرالمتألهین همه این تعبیرها را اشاره به یک حقیقت دانسته و اختلاف نام‌ها را به اعتبار اختلاف حیثیات می‌داند: مخلوق اول از این بُعد که وجودش خالص و دور از ظلمت جسمانیت است، نور است؛ چنانکه از این بُعد که اصل حیات نفوس است، روح است. صدرالمتألهین همگام با بزرگان عرفان، مخلوق اول را حقیقت محمدی دانسته و وجود ایشان را مبدأ موجودات امکانی می‌داند. براساس این برهان که متشکل از یک مقدمه عقلی و یک مقدمه نقلی است، حجت‌های الهی و در رأس آنها پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت ایشان، واسطه فیض الهی به بندگان بوده و بر آنها تقدم وجودی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۹).

صدرالمتألهین در پرتو این برهان، این شبهه را پاسخ می‌دهد که مردم عامی می‌پندارند که اشخاص کامل و نفوس ارجمند و انوار بلند برای هدایت مردم آفریده شده‌اند. برخی متکلمان اهل سنت نیز با همین پندار در پی اشکال بر شیعیان برآمده و وجود امام زمان عجل الله فرجه را بی‌فایده دانسته و پذیرش حجیت ایشان را با مسئله غیبت، ناسازگار می‌دانند.

صدرالمتألهین در پاسخ به اشکال بالا، با استفاده از تبیین فلسفی موضوع، از مسئله وجود رابطی بهره می‌گیرد؛ وجود فی نفسه، وجودی است که مفهوم وجود محمولی از آن انتزاع می‌شود. در وجود رابطی، حیثیت فی نفسه و حیثیت لغیره در جهان ذهن دو حیثیت جدا از هم هستند اما در جهان خارج عین هم‌اند. در «وجود فی نفسه لِنفسه»، هیچ‌گونه اضافه ذاتی وجود ندارد و تنها گاهی اضافه عرضی وجود دارد. توضیح اینکه، ارتباط و وابستگی بر دو قسم است:

۱. وابستگی عرضی؛ مانند وابستگی مکانی یا اضافه ابوت و بنوت. شاخصه این نوع وابستگی، قابلیت انفکاک و زوال داشتن است؛ ۲. وابستگی ذاتی؛ شاخصه این نوع وابستگی، استحاله

انفکاک و زوال است. بنابراین ممکن نیست وجود رابطی وجود داشته باشد و وابسته به وجود مستقل نباشد. وجود رابطی نوعی از وجود است که وابستگی و تعلق، ذاتی آن است. در وجود نفسه، هیچ گونه وابستگی ذاتی وجود ندارد؛ اما گاهی اضافه به غیر بر او عارض می‌شود. بنابراین، فرق آن با وجود رابطی در این است که این اضافه در وجود فی نفسه لنفسه، عارضی بوده و با حیثیت «فی نفسه» مغایرت دارد؛ اما در وجود رابطی، ذاتی است و با حیثیت فی نفسه عنیت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۸-۸۲؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۴).

صدرالمآلهین با بهره‌گیری از این مطلب، یادآور می‌شود که حجت‌های الهی از سنخ وجود فی نفسه لنفسه هستند و حیثیت وجودی آنها از عالم ماده و مادیات برتر است. اما حیثیت هدایت خلق و حجیت بر خلق، حیثیت عارضی بر وجود انبیا و اولیای الهی بوده و با ارتفاع این حیثیت، وجود فی نفسه آنها سلب نمی‌شود. انبیای الهی، پیش از خلق، همراه خلق و پس از خلق وجود دارند و حیثیت اضافی یادشده در حقیقت وجودی آنها دخالت ندارد. بنابراین هدف اصلی از وجود انبیا و همه ذوات کامله و نفوس عالیه، هدایت و انتظام امور مردم نیست؛ زیرا وجود عالی برای انتفاع وجود سافل، کاری را انجام نمی‌دهد. وگرنه، وجود سافل، غایت برای وجود عالی بوده و مرتبه آن از مرتبه وجود عالی بالاتر می‌گردد. هدف از آفرینش انبیا و اولیا، رسیدن آنان به قرب الهی است که در راستای تکامل وجودی آنها قرار دارد؛ اما بر افعال آنها پاره‌ای از فواید مترتب می‌گردد که از جمله مهم‌ترین آنها، هدایت مردم و رفع نیازهای اجتماعی مردم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۸ و ص ۵۰۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۰۰).

این پاسخ استوار، اصلاح‌کننده انحرافی اساسی در مباحث کلامی است. توضیح اینکه، بیشتر متکلمان اهل سنت، امامت را به ریاست عمومی بر امور دینی و دنیایی تعریف کرده‌اند (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۷۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۳۲؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۵۹) و مقصود آنها از ریاست، ریاست ظاهری است.

بیشتر متکلمان شیعه نیز، تعریف آنان از امامت را پذیرفته و تکرار کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ص ۱۰۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۷۴)؛ در حالی که تعریف بالا، براساس نگرش اهل سنت به مسئله

امامت پی‌ریزی شده و امامت را منحصر در همین بُعد ظاهری و ریاست ظاهری دنیوی دانسته و آن را مقامی اعتباری برشمرده که بهره‌ای از مقام تکوینی ندارد. این، یکی از موارد خلط میان ادراکات حقیقی با ادراکات اعتباری در علم کلام است (اسماعیلی، ۱۳۹۳، ص ۸۷).

این نگرش به امامت که ناخودآگاه از روش کلامی اهل سنت به روش کلامی شیعه راه یافته، در بیشتر سخنان متکلمان شیعه نمایان است. اما توجه به دو نکته بایسته است: اول) اعتباری‌انگاری امامت در منظومه فکری کلامی، ناظر به روش کلامی از بُعد کلامی بودن است و این، منافاتی ندارد که متکلمی از نظر محدث بودنش و پیرو روایات، برخی شئون هستی‌شناسانه را نیز برای مقام امامت، باور داشته باشد؛ دوم) نظر ما در اینجا به علم کلام خالص است، نه به کلام فلسفی. حکمت متعالیه نه تنها تحول گسترده‌ای در فلسفه پدید آورد، بلکه در مباحث کلامی نیز تکامل گسترده‌ای را پی‌افکند. کلام شکل گرفته در پرتو حکمت متعالیه، کلام فلسفی بوده و کلام خالص نیست. از این رو، محقق لاهیجی، متکلمان شیعی را فیلسوف و فیلسوف شیعی را دارای تفکر کلامی می‌خواند (لاهیجی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۹).

نگرش کلامی به مسئله امامت، اشکال‌های فراوان زیر را در پی دارد:

اگر حقیقت امامت، ریاست عمومی ظاهری باشد، چنانچه متکلمان در تعریف امامت گفته‌اند، لازم می‌آید که بسیاری از ائمه علیهم‌السلام از مقام امامت عزل شوند، به‌ویژه حضرت صاحب الزمان علیه‌السلام که در ظاهر هیچ‌گونه ریاستی بر جامعه ندارند؟

از سوی دیگر، شروط و ویژگی‌های امام، تابع مقام و منصبی است که به او واگذار شده است. اگر حقیقت امامت، ریاست عمومی ظاهری باشد، اشتراط دانش بی‌پایان و عصمت مطلقه و علم غیب و مانند اینها که در تفکر شیعی وجود دارد، بدون دلیل و زیادی خواهد بود؛ زیرا ریاست ظاهری بر جامعه، با علم و عدالت معمولی برقرار می‌گردد و نیازی به دانش بی‌پایان و عصمت مطلقه و علم غیب و مانند اینها نیست؟

نیز اگر حقیقت امامت، ریاست عمومی ظاهری باشد و بپذیریم که امام باید دارای دانش بی‌پایان و عصمت مطلقه و علم غیب و مانند اینها باشد، لازم می‌آید که این اوصاف را در هر رئیس ظاهری مشروع و از جمله در ولی فقیه نیز شرط بدانیم؛ زیرا او نیز دارای مقام ریاست

ظاهری است؛ درحالی که شیعیان چنین شرایطی را نمی‌پذیرند و این بیانگر چالشی در منظومه فکری کلامی است؟

پاسخ همه این اشکال‌ها و مانند اینها، این است که حقیقت امامت، مقام اعتباری قراردادی نیست؛ بلکه مقام تکوینی حقیقی وجودی است که بستگی تام به تکامل وجودی انسان دارد؛ خواه صاحب آن دارای ریاست ظاهری باشد یا نباشد. بنابراین تعریف امامت در نگاه متکلمان به این مشکل اساسی دچار بوده و با غفلت یا تغافل از حقیقت امامت پدید آمده و همسو با نگرش اهل سنت است. علامه طباطبایی با رویگردانی از تعریف متکلمان، امامت را ولایت بر مردم و هدایت آنها می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۶۷). از سوی دیگر، با توجه به وحدت حقیقت نبوت و امامت در اندیشه صدرالمتهلین، این مطالب درباره نبوت نیز مطرح می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۰۰).

۳-۱. علیت غایی موجودات

آفرینش عالم هستی براساس قاعده امکان اشرف، از مراتب بالای وجودی آغاز شده و از سویی، هر مرتبه وجودی بالاتر، علت غایی برای وجودات پایین‌تر است. زمین برای نبات و نبات برای حیوان و حیوان برای انسان آفریده شده است. بالاترین مرتبه وجودی، مرتبه امامت و نبوت است که همه هستی به‌خاطر او آفریده شده و او علت غایی برای آفرینش آنهاست. صدرالمتهلین در پرتو روایات، حجت‌های الهی را علت غایی آفرینش دانسته و مرتبه وجودی آنها را متقدم بر بقیه موجودات می‌داند (همان، ص ۴۸۷، ۵۰۲ و ۴۷۶).

از منظر آیات قرآنی، آنچه هدف نهایی آفرینش انسان است، عبادت است که راه رسیدن به قرب الهی است، اما بقیه اهداف مانند امتحان (هود: ۷)، تمییز خبیث از طیب (انفال: ۳۷)، جزای بندگان (جاثیه: ۲۲) و عمل به وعده (انبیاء: ۱۰۴)، جزء اهداف متوسط در آفرینش انسان‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۰، ص ۱۴۴). بنابراین هرکس که بیشتر بتواند این هدف نهایی را در خود محقق گرداند و به تکامل وجودی بالاتری دست‌یابد و بتواند بیشتر از همه، مظهر و مجلای اسمای جمال و جلال خدای متعال گردد، او هدف اصلی آفرینش انسان است که ما او

را «انسان کامل» می‌نامیم. بنابراین علیت غایی حجت‌های الهی برای آفرینش، بیانگر یکی از ابعاد تکوینی وجود آنها بوده و برهانی بر ضرورت وجود آنهاست.

صدرالمتألهین با این روش که رگه‌های عرفان و ذوق در آن دیده می‌شود، تقریری نواز ضرورت بعثت پیامبران بیان کرده است. ابن سینا نیز بر این باور است که در میان موجوداتی که در عالم ماده وجود دارند، انسان از همه آنها برتر است. برترین انسان‌ها نیز کسی است که نفسش را استکمال بخشیده و به مرتبه عقل فعال رسانده و از حیث فضائل اخلاقی نیز خود را بدان‌ها آراسته است و در میان آنها نیز کسی که برتر از بقیه است، دارای توانایی نبوت است (ابن سینا، ۱۴۲۸، ص ۴۸۰).

البته رسیدن به مرتبه عقل فعال که برای نفس نبی حاصل می‌گردد، با واسطه فیض بودن نبی منافاتی ندارد؛ زیرا اولی مربوط به نشئه طبیعی و تکامل جوهری نفس اوست و دومی مربوط به نشئه ملکوتی اوست. رسیدن انسان به مرتبه عقل فعال به معنای ارتقای وجودی انسان است که انسان به اندازه گستره وجودی‌اش با عقل فعال متحد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۵۷).

۱-۴. مظهریت اسما و صفات الهی

صدرالمتألهین در تبیین مباحث نبوت و امامت کاملاً تحت تأثیر مباحث مربوط به انسان کامل در عرفان نظری است. ایشان در برهانی دیگر، با همین رویکرد به اثبات ضرورت وجود انسان کامل پرداخته است: ذات الهی که مقید به هیچ قیدی، حتی قید اطلاق نبوده و لاتعین است، بالاتر از مشاهده و فهم است و نه تنها در ظرف ادراک حصولی حکیم نمی‌گنجد، بلکه در ظرف ادراک شهودی عارف نیز قرار نمی‌گیرد. بنابراین، ظهور اسمای ذاتی، صفاتی و فعلی الهی، تنها در مظهر تامی محقق می‌گردد که جمیع مراتب وحدت و کثرت را بدون غلبه یکی بر دیگری دارا باشد (ابن ترکه، ۱۳۸۷، ص ۳۱۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹۶). از سوی دیگر، از میان همه موجودات امکانی، تنها انسان کامل، کون جامع بوده و به تعبیر صدرالمتألهین از «حقیقت جمعی» بر خوردار است. انسان کامل، جامع مراتب وجودی، اعم از مرتبه عقلی، مثالی و طبیعی است و حقیقت همه اینها در انسان کامل وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۲۰).

از این دو مقدمه برمی آید که تنها انسان شایستگی مظهریت اسما و صفات الهی را دارد؛ زیرا او ازسویی، به وحدت که دایره عالم الوهیت و بالاتر از آن است، مرتبط است و ازسوی دیگر، به عالم طبیعت وابسته است. انسان کامل از نظر اول، دو قوس نزول و صعود را پی نهاده و به مقام قرب نهایی بار یافته و از این راه به دلیل وساطتی که در اعطای فیض به ماسوا دارد، مظهر ربوبیت حق شده است. از دیگر سو، انسان کامل در عالم طبیعت به سر برده، با دیگران رفت و آمد کرده و به عبودیت و بندگی خود افتخار می کند. بنابراین، انسان را دو چهره ظاهر و باطن است: چهره ظاهر آن که به عالم خارج مرتبط است، مانند اشیای عینی دارای سه مرتبه عقلی، خیالی و طبیعی است و چهره باطن آن که به عالم الوهیت راه یافته است، آراسته به اخلاق الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۸-۴۱۹). در نتیجه، اسمای الهی مقتضای مظهری است که با ارائه وحدت و کثرت، جامع جمیع اسمای الهی بوده و ازسویی، جنبه عنصری و طبیعی داشته و ازسوی دیگر، صبغه فراطبیعی داشته باشد. و این مظهر همان انسان کامل است که با جامعیت وجودی خویش، آئینه اسمای الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۲۰-۶۲۱؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۴۲۸-۴۲۹؛ ابن ترکه، ۱۳۸۷، ص ۳۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۵۷۵).

برپایه این برهان، ضرورت وجود مظهری برای اسمای الهی اثبات می شود و با افزودن این مطلب که اسمای الهی مانند نداشته و در نتیجه، همواره خواهان مظهراند و تنها مظهر آن، همانا کون جامع، یعنی انسان کامل است و با ارتحال انسان کامل از نشئه شهادت به غیب و وفات عنصری آن نیز برخی از مراتب آن کون جامع از ظهور به بطون و از شهادت به غیب مستور می شود. بنابراین، با غروب هر انسان کاملی، طلوع انسان کامل دیگری آغاز می شود. ازاین رو، ضرورت وجود انسان کامل در همه اعصار ثابت می گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۱). نکته دیگر اینکه، چون حد وسط در این برهان، ضرورت وجود مظهر برای اسمای الهی است، هدف از ارسال حجت های الهی، فراتر از اصلاح و هدایت جامعه است و وجود حجت های الهی را حتی با نبود جامعه و کشمکش های اجتماعی اثبات می کند.

۲. رویکرد معرفت‌شناسانه

در اندیشه صدرالمتألهین، وجود حجت‌های الهی، اعم از انبیا و امامان با رویکرد معرفت‌شناسی از دو بُعد زیر ضرورت دارد:

۱. عقل انسان توانایی ادراک همه حقایق عالم هستی را ندارد و برخی حقایق، عقل‌گریزند، و تنها حجت الهی می‌تواند آنها را با نور نبوت و ولایت از راه وحی دریافت کرده و به انسان‌ها ابلاغ کند. براساس این تقریر، این بُعد هم ناظر به دریافت حقایق شریعت توسط مقام نبوت است و هم شامل تفسیر شریعت توسط مقام ولایت. در نگاه ایشان، نسبت میان نور عقل و نور ولایت، مانند نسبت میان نور حس با نور فکر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹). همچنان که دایره ادراک حس نسبت به عقل، بسیار محدود بوده و حتی در رفع اشتباهات حسی به عقل نیاز است، دایره ادراکات عقل نیز محدود بوده و مرجع تصحیح ادراکات عقلی، وحی است (همان، ص ۴۰۴). ایشان تأکید دارد بر اینکه دستاورد وحی هرگز ناسازگار با عقل نیست؛ اما برخی از آنها همچون دقایق خداشناسی، انسان‌شناسی و حالت‌های مختلف نفس انسان، همچون قبر، بعث، حساب، میزان، صراط، بهشت و جهنم، و رای ادراک عقل بوده و عقل‌گریزند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰). وی تفاوت علوم بحثی با این علوم را همچون تفاوت میان علم حصولی به شیرینی و علم حضوری به آن می‌داند (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰).

صدرالمتألهین عقل انسان را، بدون یاری وحی، از ادراک برخی دستاوردهای وحی قاصر می‌داند؛ اما با تکیه بر وحی و نبوت، آن را قادر بر ادراک معارف دینی می‌داند. بنابراین عقل با شرایط خاصی، از جمله بهره‌گیری از دین و نبوت، قادر به شناخت درست بوده و بر درک شریعت و مسائل دینی نیز توانایی دارد. اما توجه به تفاوت عقول نیز لازم است. روشن است که اصحاب عقول ضعیفه که علمای ظاهر هستند، با توجه به اینکه در مرتبه عقلی پایین‌تری هستند، توان درک اسرار شریعت را ندارند و حکما که علمای باطن هستند، بر اسرار دین و حکمت شریعت آگاه‌اند. ایشان هم به امکان قدرت انسان بر درک شریعت که متصدی هدایت او

است، اعتراف می‌کند و هم خلاف آن را نقص غرض شارع می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۶).

۲. حجت الهی، معصوم از خطا در بُعد نظری و عملی بوده و مقیاسی برای تشخیص درست از نادرست است (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹). قوای ادراکی انسان، اعم از حس و عقل، از خطا در ادراکات مصون نبوده و خاستگاه این نقیصه ضعف وجودی انسان است. بنابراین هم قابلیت ادراک معارف درست را دارد و هم برای ادراک باورهای باطل آماده است و به هر دو ساحت، نسبتی برابر دارد و برای ترجیح باورهای درست از نادرست به مرجحی غیر از خود نیازمند است و آن هدایت الهی است که از ناحیه خداوند نصیب انسان می‌شود و از آنجا که عقول، بالسویه از این هدایت برخوردار نیستند، برای برخورداری از این هدایت و رسیدن به شناخت واقعی به شرایطی مانند صدق نیت، تصفیه باطن، تهذیب نفس و اقتباس انوار حکمت از مشکات نبوت و دوری از پستی‌ها و امراض لازم است.

صدرالمتألہین با برداشت از داستان مشهور هشام‌بن حکم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۹)، براین باور است که همان‌گونه که خداوند برای تصحیح ادراکات جزئی مانند حواس، مقیاسی قرار داده، برای تصحیح ادراکات کلی نیز باید مقیاسی قرار دهد که همان حجت الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۰۴).

او علم منطقی را از دو بُعد برای تشخیص ادراکات صحیح از باطل، کافی نمی‌داند: ۱. گاهی مراعات قواعد منطقی مورد غفلت قرار می‌گیرد. اما این غفلت ممکن است توسط حجت الهی زدوده شود؛ ۲. برخی از اسرار دین، خارج از طور عقل بوده و عقل‌گریز هستند و در نتیجه، عقل را به آنها راهی نیست تا مشمول قواعد منطقی باشند (همان، ص ۴۷۹). البته بُعد دیگری را نیز می‌توان به این ابعاد افزود و آن اینکه، علم منطقی تنها عهده‌دار تبیین قواعد کلی تفکر درست مربوط به ماده و صورت استدلال است؛ اما تشخیص مصادیق مواد که خاستگاه عمده اشتباهات فکری است، از عهده آن بیرون است.

صدرالمتألہین، پیامبران را دارای سه ویژگی می‌داند:

ویژگی نخست در قوه نفس عملی است که در مواد عالم ماده، اثر می‌گذارد؛ صورتی را زایل و صورتی دیگر ایجاد می‌کند.

ویژگی دوم مربوط به قوه خیال اوست که نفس خیالی وی در بیداری، به عالم غیب اتصال پیدا می‌کند یا آنکه در رویای صادق، آوای سروش غیبی را می‌شنود.

ویژگی سوم که برترین ویژگی نبوت و اشرف آنهاست، کمال قوه نظری و عقل نظری است؛ یعنی جوهر عقل، صفایی می‌یابد که اتصالش به عقل فعال که قلم اعلی و معلم شدید القوی نیز نامیده شده و همان افاضه‌کننده علوم به فرمان الهی بر دفترهای نفوس عقلی است، بسیار شدید می‌شود؛ به گونه‌ای که علوم و معارف را بی‌واسطه معلم بشری و در زمانی کوتاه دریافت می‌کند؛ زیرا نفوس انبیا و اولیا در فراست و تیزهوشی به حدی است که ذهن آنها بدون آموختن بشری، به سرعت از معلومی به معلوم دیگر انتقال می‌یابد و این، مبدأ معجزه و کرامت است (همان، ص ۴۴۱-۴۴۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۶۰۴؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۴۰۸؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۲۵۰). به سخن دیگر، انسان کامل دارای سه جزء است: طبیعت، نفس و عقل که بدان روح نیز گویند. صدرالمآلهین تصریح می‌کند که منظورش از روح در اینجا، همان عقل نظری است و منظورش از نفس در اینجا، قوه خیال است (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۴۰). هر کدام از آنها از عالمی است و هر یک از آنها را نقص و کمالی است و انسانی که در همه آنها کامل باشد، بسیار کم است. کمال روح که همان عقل نظری است، به واسطه علم به حقایق است و کمال نفس که همان قوه خیال است، به واسطه استقرار و جایگزینی صورت‌های جزئی است و کمال طبیعت، تصرف در مواد به واسطه احاطه است (همان).

۳. رویکرد عدالت‌محوری در پرتو قانون‌مداری

این رویکرد را نخست فارابی، سپس ابن‌سینا مطرح کردند و در میان فیلسوفان شهرت و مقبولیت یافته است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۴۸۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۰۸). تبیین این رویکرد در پرتو چند مقدمه زیر ارائه می‌شود:

مقدمه اول) انسان مدنی بالطبع است. تمدن و مدنیت به دو معناست: ۱. اجتماعی زیستن؛ ۲. حق محور بودن و عدالت اجتماعی داشتن. منظور از تمدن طبعی انسان، معنای دوم نیست؛ زیرا انسان از لحاظ طبیعت مادی اش، «مدنی بالطبع»، یعنی حق مدار نیست؛ بلکه «مستخدم یا وحشی بالطبع» است و تنها «عقل و فطرت» از درون و «وحی و نبوت» از بیرون است که می توانند خوی سرکشِ استخدام و یغماگری او را سامان بخشیده و وی را به خدمت متقابل و پیروی از قانون و نظم فراخوانند. بنابراین انسان به معنای نخست، مدنی بالطبع است. زندگی، پیشرفت و نوآوری انسان، تنها در پرتو همکاری و همیاری با دیگران سامان می پذیرد. نکته درخور نگرش اینکه، مدنی بالطبع گاهی در برابر مدنی بالاضطرار به کار می رود و گاهی شامل دومی هم می شود. منظور از آن در سخنان فیلسوفان، اطلاق دوم است؛ زیرا مدنیت بالطبع انسان را برآمده از اضطرار و حکم عقلی، در بر آورده ساختن نیازهای مادی می دانند (ابن سینا، ۱۴۲۸، ص ۴۸۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۰۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۴۲۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۶۱۳؛ حلی، ۱۳۸۲، ص ۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱۰، ص ۴۳۹). در یک تحلیل جامع می توان گفت: ازسویی، انسان دارای حب ذات است و به دنبال این است که در این راه، همه را در راه خواسته های خود استخدام کند و هر آنچه را که مستلزم محدود کردن خواسته های او باشد، ناپسند می دارد. ازسوی دیگر، از آنجا که دنیا، عالم تراحمات است و خواسته های انسان با یکدیگر تراحم دارند، عقل انسان به قانون گذاری و قانون مداری حکم می کند. بنابراین مقتضای طبع اولی انسان، حب ذات بوده و متفرع بر آن، استخدام دیگران است؛ اما مقتضای عقل و طبع ثانوی انسان، قانون مداری است.

مقدمه دوم) انسان مدنی بالطبع، نیازمند قانون است. مقتضای مدنیت، داد و ستد دوسویه است و این، خاستگاه اختلاف ها و کشمکش های اجتماعی است. بنابراین به ضوابط و قوانینی نیاز است که نه تنها اختلاف و کشمکش های اجتماعی را برطرف سازد، بلکه ضامن قسط و مساوات و عدل بوده و از ظلم افراط و جور تفریط در امان باشد.

مقدمه سوم) قانون، نیازمند قانون گذار است. بنابراین جامعه انسانی هم نیازمند قانون گذار است.

مقدمه چهارم) قانون‌گذار باید دارای چند ویژگی باشد: نخست اینکه از جنس خود مردم باشد. ویژگی دیگر اینکه، قانون‌گذار نمی‌تواند از مردم عادی و متوسط باشد؛ زیرا اگر چنین باشد، مردم در برابرش سر تسلیم فرود نخواهند آورد و جامعه انسانی او را به رهبری نخواهند پذیرفت. ویژگی سوم اینکه، دارای آیات و معجزات الهی باشد تا نوع انسانی در برابرش فروتن و فرمان‌بردار شوند. ناگزیر قانون‌گذار، باید انسانی باشد خداشناس و یکتاپرست که بهره او از عقل و خصلت اخلاقی بالا باشد.

برپایه این مقدمات، اجتماع بشری نیازمند انسانی است یکتاجو و خدایپرست؛ وجود چنین انسانی در مقایسه با نظام کلی هستی، خیر است و وجود او ذاتاً و وقوعاً ممکن است؛ و هر امر ممکنه که برای نظام خیر و نیکوست، برای مبادی نخستین، به‌ویژه ایجادکننده آن مبادی، معلوم است و هر چیز که برای خدای متعال معلوم است، تحقق آن با عنایت او واجب است و عدم صدور آن ممتنع؛ زیرا در نظام کل، وجود اصلح واجب است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۴۸۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۰۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۴۲۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۶۱۳؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹۱-۳۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۸۲).

ضرورت و وجوبی که از برهان بالا برمی‌آید، از سنخ وجوب بالغیر بوده و جزء مصادیق وجوب عن الله است. بنابراین، ضرورت و وجوب آن از ناحیه غیر بوده و ضرورت بالغیر نبوت نیز به ضرورت ازلی خداوند باز می‌گردد. این ضرورت بالغیر، معلول الهی بوده و مقهور اوست و هرگز به معنای ضرورت علی الله نیست؛ زیرا هرگز هیچ حکمی بر حاکم محض و سلطان مطلق وجود ندارد؛ بلکه به معنای ضرورت عن الله است. صدرالمتألهین آشکارا «وجوب بر خدا» را به قانون علیت و معلولیت تفسیر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴۹). توضیح اینکه، «وجوب» در تقسیمی، به «وجوب حاکی از واقع» و «وجوب حاکی از الزام و مولویت» منقسم می‌شود: اولی، از مطلبی واقعی حکایت می‌کند و هیچ‌گونه الزام و مولویتی در آن مطرح نیست؛ اما دومی، از الزام و اعمال مولویت حکایت می‌کند. گاهی از قسم دوم به «وجوب فقهی» و گاهی نیز به «وجوب علیه»، و از قسم اول نیز به «وجوب عنه» تعبیر می‌شود (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۴۲).

ازسوی دیگر، با توجه به اینکه دایره نتیجه برهان، تابع دایره حد وسط آن است و چون مدنیت بالطبع انسان و حدوث کشمکش‌های اجتماعی دائمی است، نیازمند به قانون و قانون‌گذار نیز دائمی است. بنابراین، برهان بالا بر نیازمندی جامعه انسانی به قانون‌گذار الهی در همه زمان‌ها دلالت دارد. ازاین‌رو، صدرالمتألهین این برهان را برای اضطرار به حجت نیز اقامه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹۱). این برهان، ویژگی‌های دیگری نیز دارد که در قسمت «تحلیل و ارزیابی» به آنها اشاره می‌شود.

۴. رویکرد مدینه‌محوری

این رویکرد را نخستین‌بار فارابی مطرح کرد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۲)؛ سپس صدرالمتألهین آن را دنبال کرد و حتی تعبیرهای او در کتاب *المبدأ و المعاد* نیز برگرفته از تعبیرهای فارابی است. البته ایشان بسط‌دهنده و تکمیل‌کننده دیدگاه‌های فارابی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۱۴). تبیین این رویکرد نیز در پرتو مقدمات زیر ارائه می‌شود:

مقدمه اول) رسیدن به کمالات انسانی، تنها در پرتو اجتماع ممکن است که در آن افراد به یاری یکدیگر می‌پردازند.

مقدمه دوم) اجتماع‌های انسانی به کامل و غیر کامل و اجتماع‌های کامل بر سه قسم تقسیم می‌شوند: ۱. اجتماع‌های بزرگ؛ ۲. اجتماع‌های متوسط؛ ۳. اجتماع‌های کوچک.

مقدمه سوم) رسیدن به خیر و کمال، تنها در پرتو مدینه فاضله ممکن است که افرادش یکدیگر را برای رسیدن به هدف حقیقی و خیر حقیقی یاری می‌کنند.

مقدمه چهارم) افراد در مدینه فاضله از نگاه کمالات مختلف‌اند. در میان آنها کسی که از همه دارای کمالات بیشتری باشد، رئیس و مطاع است.

مقدمه پنجم) رئیس در مدینه فاضله باید کسی باشد که نفس او کامل و در مرتبه عقل بالفعل باشد و قوه متخیله و نیز قوه محرکه‌اش در غایت کمال باشد.

در پرتو مقدمات بالا، ضرورت وجود رئیس برای مدینه فاضله ثابت می‌شود. هر انسانی که به مرتبه عقل مستفاد برسد، اگر تنها در بُعد نظری به این مرتبه برسد، او را «حکیم» و «فلسوف»

می‌نامند اما اگر در هر دو بُعد نظری و عملی به این مرتبه رسیده باشد، انسانی است که بر او وحی نازل می‌شود و به اعتبار آنچه از جانب عقل فعال بر عقل منفعل‌اش افاضه می‌گردد، «حکیم» و «فیلسوف» است و به اعتبار آنچه بر قوه متخیله‌اش افاضه می‌شود، «نبی» و «منذر» است (همان، ص ۶۱۴-۶۱۸؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۲).

مهم‌ترین هدفی که انبیا و اولیای الهی دنبال می‌کنند، دو چیز است: اول، راهنمایی انسان‌ها به سوی خلافت الهی و فراهم‌سازی مقدمات سیر و سلوک این راه؛ دوم، کشور اسلامی را مدینه فاضله ساختن. تأمین مدینه فاضله نیز برای پرورش انسان‌هایی است که در راستای خلافت الهی گام برمی‌دارند و از میان این دو، اصالت با خلافت الهی است. بنابراین، مدینه فاضله به منزله بدن است و خلیفه‌الله همچون روح آن و همچنان‌که براساس اصالت روح، سالم‌سازی بدن با روح است، بنابر اصالت خلیفه‌الله، مدینه فاضله را انسان کامل تأسیس و تأمین می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ص ۴۶).

دیدگاه صدرالمতألّهین در تبیین مدینه فاضله، دقیق‌تر از سخنان فارابی است. وقتی فارابی مقام نبی و فیلسوف را با هم می‌سنجد، وحی را به مرتبه استثنایی کمال قوه متخیله، مستند می‌سازد. مبنای این تفسیر، قول وی در مورد کیفیت اخذ علم از عقل فعال است. فیلسوف، علم را به واسطه عقل از عقل فعال می‌گیرد و نبی با قوه متخیله صورت جزئیات و حکایات کلیات را از عقل فعال می‌گیرد. از آنجاکه قوه خیال در مراتب قوای نفس در مرتبه پایین‌تری نسبت به عقل قرار دارد، فیلسوف که به واسطه عقل به عقل فعال متصل می‌شود، مقام برتری دارد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۲)؛ اما صدرالمتألّهین این اندیشه فارابی را نمی‌پذیرد. به‌باور وی، کسی شایسته ریاست بر مردم و صاحب مقام نبوت و رسالت است که به مقام و مرتبه جامعیت در نشئه‌های سه‌گانه عقلی، نفسی و حسی رسیده باشد. نبی (بما هو نبی)، تنها به مشاهده صورت‌های عالم خیال بسنده نمی‌کند؛ بلکه ساکن عالم‌های دیگر نیز هست: ساکن عالم‌های حس و خیال و عقل. البته نبی که معلم و راهنمای همه طبقات مردم است، بیشتر به زبان عالم خیال سخن می‌گوید؛ اما این بدان معنا نیست که زبان عالم‌های دیگر را نشناسد. براساس قول به وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری و وحدت نفس و قوای آن، وقتی گفته می‌شود

که قوه خیال در وجود کسی قوت بیشتری دارد، این قوه جدا از سایر قوا نیست و حتی می‌توان گفت که بدون کمال عقلی، کمال حقیقی قوه خیال به دست نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۶۰۴).

این برهان برخلاف برهان گذشته، ضرورت نبوت را در سطح بالاتری مطرح می‌کند؛ زیرا تشکیل مدینه فاضله، مقدمه تکامل حقیقی انسان است و رئیس مدینه فاضله، نقش هدایت‌گری جامعه را در همه سطوح نیازهای آنها، اعم از نیازهای مادی و معنوی دارد. بنابراین براساس برهان بالا، وجود رئیسی با ویژگی‌های پیش‌گفته برای رهبری جامعه لازم است تا در دنیا که محل فتنه و کمینگاه انواع فسادهاست، انسان‌ها را هدایت کند. در اینجاست که حاکم در نظر ملاصدرا، چهره یک قدیس و ولی الهی را پیدا می‌کند و می‌تواند در پرتو آموزه‌های دین در مرتبه نازل انبیا و اولیای بزرگ الهی بنشیند. ضامن این رفتار، سیر و سلوک و مراقبت دائمی اوست که در *اسفار اربعه* جلوه می‌کند. سه سفر نخست از اسفار اربعه، مقدمات لازم را برای رسیدن به مرحله رهبری فراهم می‌کند. پس از طی موفقیت‌آمیز این سه مرحله، مرحله چهارم که همانا هدایت و رهبری مردم باشد و از نظر رتبه، از مراحل سه‌گانه قبل برتر است، فرا می‌رسد. از نظر وی، پس از شناخت خدا و عمل در راه او و دستیابی به کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور برخیزد (همو، ۱۳۰۲، ص ۲۷۳).

تحلیل و ارزیابی

در پرتو مطالب بالا، فلسفه نبوت در پرتو نظام فلسفی صدرالمتألهین با رویکردهای مختلف تبیین شد اما باید توجه داشت که فلسفه نبوت را می‌توان با دو نگرش متفاوت مطالعه کرد: نگرش نخست این است که هر کدام از رویکردها را جداگانه مطالعه کرده و آنها را در راستای تأمین شئون نبوت، تحلیل و ارزیابی کنیم. نگرش بیشتر فیلسوفان مشاء به فلسفه نبوت همین‌گونه است. با این نگرش، می‌توان اشکالاتی بر برخی رویکردهای بالا وارد کرد: رویکرد عدالت‌محوری که رویکرد بیشتر مشائیان است، اشکال‌ها و کاستی‌هایی دارد:

اشکال نخست اینکه، چون همیشه دایره نتیجه برهان، تابع دایره حد وسط آن است؛ بنابراین رویکرد عدالت‌محوری، ناظر به نیازهای مادی انسان است و ضرورت نبوت را در راستای تأمین نیازهای مادی اثبات می‌کند. محقق طوسی، این ویژگی را نقدی بر برهان بالا دانسته و یادآور می‌شود که تأمین این نیازها، تنها از راه نبوت و شریعت فراهم نمی‌شود؛ بلکه با نوعی سیاست می‌توان آنها را برآورده ساخت (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۴). این نقد او، بیانگر همین نگرش به فلسفه نبوت است.

اشکال دوم اینکه، برهان عدالت‌محوری مبتنی بر پذیرش زندگی اجتماعی و مدنیت انسان است و ضرورت نبوت را تنها در همین راستا اثبات می‌کند و از اثبات ضرورت نبوت در زندگی فردی ناتوان است.

اشکال سوم اینکه، گرچه وجود پاره‌ای از صفات پیش‌گفته در قانون‌گذار لازم است، اما اینکه قانون‌گذار دارای آیات و معجزات الهی باشد تا نوع انسانی در برابرش فروتن و فرمان‌بردار شوند و آن قانون‌گذار ناگزیر باید انسانی خداشناس، یکتاپرست و یگانه‌جو باشد که بهره او از عقل و ملکه و سرشت و خصلت اخلاقی به پایه‌ای باشد که دیگری را نباشد؛ اینها شرایطی است که رویکرد عدالت‌محوری، وجود آنها را ضروری نمی‌داند و رفع کشمکش‌های اجتماعی نیز متفرع بر آنها نیست. به سخن دیگر، صفات و ویژگی‌های قانون‌گذار کاملاً وابسته به مسئولیتی است که برعهده دارد؛ اگر مسئولیتش، رفع تنش‌های اجتماعی است، علم، حکمت و عدالت متعارف نیز کافی است.

پاره‌ای از این اشکال‌ها را می‌توان درباره مدینه‌محوری فارابی نیز مطرح کرد.

نگرش دوم این است که فلسفه نبوت را به‌صورت جامع مطالعه کنیم و هریک از رویکردهای پیش‌گفته را بیانگر بخشی از شئون مقام نبوت بدانیم. صدرالمآلهین با این نگرش به تبیین فلسفه نبوت پرداخته است. براساس این نگرش، هر برهانی رسالتی دارد که از حد وسط آن به‌دست می‌آید. برهان عدالت‌محوری، تنها ناظر به تأمین نیازهای مادی و رفع کشمکش‌های اجتماعی است اما ضرورت نبوت، برهان‌های دیگری نیز دارد که بقیه ابعاد آن را تأمین می‌کنند.

صدرالمتألهین در طرح رویکردهای اجتماعی نبوت، متأثر از فلسفه مشاء است که شرح آن گذشت.

ایشان در طرح رویکرد معرفت‌شناسانه، متأثر از روایات است. براساس احتجاجی که هشام با عمرو بن عبید دارد و به تأیید امام صادق علیه السلام رسیده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۹). جایگاه امام در منظومه معرفت‌شناسی عالم امکانی، جایگاه مقیاس معصومی است که رفع اشتباهات معرفت‌شناختی را به عهده دارد. نکته دیگری که از این روایت برمی‌آید، این است که برپایه آن، وحدت عالم نیز با انسان کامل فراهم می‌شود؛ زیرا هشام در این احتجاج از امام معصوم علیه السلام، به منزله قلبی یاد می‌کند که عهده‌دار پیوند و اتصال اعضا و اجزای پراکنده بدن واحد و تنظیم‌کننده ادراک‌های قوای ادراکی آن است و امام علیه السلام با تأیید خود، برهان او درست می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۹).

صدرالمتألهین در طرح رویکرد هستی‌شناسانه به مقام نبوت و امامت، کاملاً متأثر از عرفان نظری است. تعبیر «انسان کامل» در سده هفتم هجری در اشعار عطار نیشابوری و آثار محی‌الدین ابن عربی آمده است. ابن عربی در آثارش، بیش از پیشینیان به تبیین جایگاه انسان کامل پرداخته و در این باره نظریه‌پردازی کرده است. وی در آثار گوناگون خود، از جمله کتاب *فصوص الحکم* و به‌ویژه نخستین فصل آن، یعنی «فص آدمی»، این بحث را طرح کرده است. همه شارحان *فصوص الحکم* در شرح این فص از حقیقت انسان کامل بحث کرده‌اند.

از نگاه عرفانی، انسان موجودی در عرض موجودات دیگر نیست؛ بلکه جامع آنهاست (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۷۲). از آنجاکه انسان کامل، مظهر اتم و اعظم الهی است، عالم به بهترین وجه در آن جمع و خلاصه شده است. به‌سخن دیگر، چون انسان کامل جامع همه اسماست، پس همه موجودات را دربردارد و در کل عالم سریان دارد. از این نظر، انسان را کون جامع گویند. ابن عربی می‌گوید: «لما شاء الحق سبحانه من حيث اسمائه الحسنی التي لا يبلغها الاحصاء ان یری اعیانها و ان شئت قلت ان یری عینه فی کون جامع ... فکان آدم عین جلاء تلك المرآة» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۴۸). در این نگاه، انسان نه تنها نوعی از انواع عالم طبیعت، بلکه عالمی متمایز از دیگر عالم‌هاست.

انسان کامل، صادر نخستین و واسطه ایجاد عالم است. فیض حق از مجرای انسان کامل به ماسوا ریزش می‌کند. به تعبیر قیصری: «ان الکامل هو سبب ایجاد العالم و بقاء العالم و کمالاته» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۱). بنابراین، او گرچه به صورت، متأخر از دیگر اشیاست، از نظر روحانیت، مقدم بر همه است.

در پرتو همین اندیشه‌های عرفانی بود که ابزار نیرومندی برای تفسیر روایات اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین مقام نبوت و امامت فراهم گردید. این مهم، به‌ویژه با کوشش‌های سید حیدر آملی، در هم‌آفاق ساختن اندیشه شیعی و فکر عرفانی، وجهه عملی و عینی چشمگیری یافت. نمونه این رویکرد را می‌توان در شرح صدرالمتألهین بر کتاب حجت اصول کافی دید که بیانگر عمق تأثیرپذیری از عرفان نظری در تفسیر روایات است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۵۷۱).
نقطه امتیاز نظام فکری صدرالمتألهین، روشن ساختن بسیاری از دیدگاه‌هایی است که در عرفان نظری مطرح شده که از جمله آنها، مبحث نبوت و امامت است.

نتیجه

صدرالمتألهین افزون بر نگرش جامع به مسئله نبوت، آن را با رویکردهای مختلف تبیین کرده است. او با رویکرد هستی‌شناسانه، به تبیین مقام نبوت در دایره هستی پرداخته و با برهان‌هایی همچون امکان اشرف، وساطت در فیض الهی، علیت غایی موجودات و مظهریت اسما و صفات الهی، ضرورت و نیز شئون وجودی مقام نبوت را تبیین کرده است. همچنین با رویکرد معرفت‌شناسانه و با توجه به محدودیت ادراکی و نیز خطای قوای ادراک انسان، به تبیین فلسفه نبوت روی آورده است؛ همچنان که با دو رویکرد عدالت‌محوری در پرتو قانون‌مداری و رویکرد مدینه فاضله به ابعاد اجتماعی نبوت می‌پردازد.

بنابراین شئون و ابعاد مقام نبوت را براساس اندیشه صدرالمتألهین، می‌توان چنین برشمرد:

الف) شئون هستی‌شناسانه: شامل موجود ممکن اشرف، واسطه در فیض الهی، علت غایی آفرینش، مظهر اسما و صفات الهی.

ب) شئون معرفت‌شناسانه: شامل تکمیل معارف انسان و رفع خطاهای ادراکی انسان.

ج) شئون جامعه‌شناسانه: شامل برپایی عدالت‌محوری در پرتو قانون‌مداری و نیز تشکیل مدینه فاضله.

صدرالمتألهین در طرح رویکردهای اجتماعی نبوت، متأثر از فلسفه مشاء، و در طرح رویکرد معرفت‌شناسانه، متأثر از روایات است؛ چنان‌که در طرح رویکرد هستی‌شناسانه به مقام نبوت و امامت، کاملاً متأثر از عرفان نظری است.

منابع

۱. ابن ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، محقق و مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. —، ۱۳۸۷، تمهید القواعد، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، النجاة، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. —، ۱۴۰۴، الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. —، ۱۴۲۸، الیهات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن‌زاده‌الأملی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۶. ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۴۶، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
۷. اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۳، «پژوهشی در ادراکات اعتباری در علم کلام»، فصلنامه علمی تخصصی حکمت اسلامی، ش ۲ (پاییز)، ص ۹۷-۶۹.
۸. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶، قواعد المرام فی علم الکلام، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، مطبعة الصدر.
۹. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹، شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، قم، نشر الشریف الرضی.
۱۰. تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۱. جرجانی، ۱۴۱۹، شرح المواقف، بیروت، دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.
۱۲. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ الف، سرچشمه اندیشه، موقف ابن‌سینا تجاه النبوه، قم، اسراء.
۱۳. —، ۱۳۸۶ ب، ریح مختوم، چاپ سوم، قم، اسراء.
۱۴. —، ۱۳۸۷، عین نضاح، قم، اسراء.
۱۵. —، ۱۳۸۸ الف، تفسیر تسنیم، قم، اسراء.
۱۶. —، ۱۳۸۸ ب، اسلام و محیط زیست، چاپ پنجم، قم، اسراء.
۱۷. —، ۱۳۸۹، انتظار بشر از دین، چاپ ششم، قم، اسراء.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، کشف المراد، تقدیم و تعلیق: جعفر السبحانی، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۶، انتظارات بشر از دین، چاپ دوم، قم، فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۴، شرح المنظومة، چاپ سوم، تهران، نشر ناب.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۲. شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقایق الربانية*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی‌نا.
۲۴. —، ۱۳۶۳، *المشاعر*، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری.
۲۵. —، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۲۶. —، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۷. —، ۱۳۸۶، *الشواهد الربوبية*، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب.
۲۸. —، ۱۳۸۷، *المبدأ و المعاد، تقديم و تصحيح سيدجلال‌الدین آشتیانی*، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب.
۲۹. —، ۱۹۸۱، *اسفار اربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۱، *المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۳۱. —، ۱۳۸۵، *نهاية الحكمة*، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام.
۳۲. طوسی، نصیرالدین ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
۳۳. —، ۱۴۰۵، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء.
۳۴. —، بی‌تا، *قواعد العقائد*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۵. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، انتشارات سمت.
۳۶. فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، بیروت، مکتبه الهلال.
۳۷. قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۴۰۴، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم، دارالکتاب.
۳۸. قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، محقق و مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۹. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، الطبعة الاسلامیة.
۴۰. لاهیجی، جعفر، ۱۳۸۶، *شرح رسالة المشاعر*، قم، بوستان کتاب.
۴۱. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۸، *شوارق الالهام*، چاپ دوم، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵، *تعليقة على نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
۴۳. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴۴. یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۸۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.