

The Role of the Logic of Interpretation in Explaining the Issue of Imamate according to Sadr al-Din Shirazi

Aysuda Hashempur^{*}

Laleh Haghghat^{**}

(Received: 23/04/2021; Accepted: 02/06/2021)

Abstract

The logic of interpretation in the ontological discussions of transcendent wisdom implies the possibility of discovering the deep layers of truth and expressing its characteristics, and depends on explaining the relation of man to existence and truth. The result of this logic, which emphasizes the complete balance of man, the Quran, and the universe, is the recognition of multiple existential degrees, and the theory of "graded science and practice" is the product of such an attitude. Drawing the dimensions of this theory requires the presentation of some ontological material about man, a being who is in the most extreme level of existence and has the most intense degree of science and practice. Hence, the connection of the logic of interpretation with the doctrine of the perfect man and the principle of Imamate in transcendent wisdom is one of the essential concomitants of this logic. The purpose of the article is to explain the position of the Imam as a perfect human being in the system of existence based on the above theory. It seems that Sadr al-Din Shirazi is the person who raised the issues related to Imamate with regard to the legitimacy of the logic of interpretation and the theory of graded science and practice, since the comprehensiveness, the position and status, the necessity of the Imam and the need to know him are things that can be proven by the characteristics of his theory. In addition, it indicates the alignment of Sadra Shirazi's words with the Shiite teachings about the continuity of the Imamate.

Keywords: Perfect Man, Imamate, Interpretation Logic, Graded Science and Practice, Sadr al-Din Shirazi.

* PhD Student in Transcendent Wisdom, University of Isfahan, Isfahan, Iran, aysooda.hashempour@gmail.com.

** Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author), lhaghghat@rose.shirazu.ac.ir.

نقش منطق تأویل در تقریر مسئله «امامت» نزد صدرالدین شیرازی^۱

* آیسودا هاشم‌پور

** لاله حقیقت

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۲]

چکیده

منطق تأویل در مباحث هستی‌شناسانه حکمت متعالیه حاکمی از امکان کشف لایه‌های ژرف حقیقت و بیان مختصاتش، و منوط به تقریر نسبت انسان با هستی و حقیقت است. برآیند این منطق، که بر موازنه تام مراتب انسان، قرآن و عالم با هم تأکید دارد، رسمیت درجات متعدد وجودی است و نظریه «علم و عمل اشتدادی» نیز محصول چنین نگرشی است. ترسیم ابعاد این نظریه مستلزم مطرح کردن برخی مطالب وجودشناسانه درباره انسانی است که در شدیدترین مرتبه وجودی قرار گرفته است و شدیدترین درجه علم و عمل را دارد. از این‌رو، پیوند منطق تأویل با آموزه انسان کامل و اصل امامت در حکمت متعالیه، یکی از لوازم مهم منطق تأویل است. هدف این مقاله تبیین استدلالی جایگاه امام به عنوان انسان کامل در نظام هستی بر اساس نظریه مذکور است. به نظر می‌رسد صدرالدین شیرازی مسائل مربوط به امامت را با اهتمام به حقانیت منطق تأویل و نظریه علم و عمل اشتدادی مطرح کرده باشد؛ چراکه جامعیت، جایگاه و مقام، لزوم وجود و شناخت امام از اموری است که با تفتن به مختصات این نظریه اثبات‌پذیر است، و علاوه بر آن، دال بر همسویی سخنان صدرای شیرازی با آموزه‌های تشیع در باب تداوم امامت است.

کلیدواژه‌ها: انسان کامل، امامت، منطق تأویل، علم و عمل اشتدادی، صدرالدین

شیرازی.

۱. سپاس‌گزار محمد بیدهندی، دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان (bidhendimohammad@yahoo.com) هستیم که در پرورش اندیشه «منطق تأویل» و «علم اشتدادی» بسیار به ما کمک کردند.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران aysooda.hashempour@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول) lhaghghat@rose.shirazu.ac.ir

مقدمه

«تأویل» یکی از فرآیندهای تفکر فلسفی و معنوی است که برای هر وجود، وجودی دیگری قائل است و از این طریق عبور از ظاهر به بطن، و کشف حقیقت هر چیزی (کشف المحجوب) را مطرح می‌کند. در این نوع از تفکر، تأویل به مثابه روش و منطق، نیل به حقیقت را با التفات به ماهیت انسانی ممکن می‌کند، ماهیتی که همواره در سیر تکاملی پویا و در حرکت است. در حکمت متعالیه انسان با ارتقای وجودی و کسب کمالات می‌تواند به مراتب بالاتری از شناخت و ادراک برسد. در این فرآیند با اتکا بر دو اصل خطیر «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول»، تناظر وجودی آدم و عالم تبیین شده است، به طوری که مراتب هستی و مراتب وجودی انسان با هم متناظر، و احکام هر مرتبه از عالم با مرتبه وجودی انسان سازگار است و محصول این تبیین وجودی، رسمیت یافتن دریافت‌های متعدد از حقیقت واحد و عمل به مقتضای هر مرتبه است. بنابراین، تعبیر «علم و عمل اشتدادی» بر مراتب مختلف علم و عمل اطلاق می‌شود؛ به این شکل که در حکمت متعالیه علم از سنخ وجود است و با عنایت به تشکیک و بساطت در وجود، علم، احکام و صفات وجودی نیز دارای مراتب گوناگون می‌شود؛ به گونه‌ای که هیچ مرتبه‌ای با مرتبه دیگر در تعارض نباشد. نیل به فهم عمیق‌تر و تام‌تری از حقیقت و عمل به مقتضایش نیز با ارتقای ساحت وجود میسر می‌شود. بررسی ابعاد منطق تأویل و برآیندش در حکمت متعالیه، به طور طبیعی با برخی مسائل دیگر مانند مسئله امامت و انسان کامل، جایگاه او، لزوم وجود و... گره می‌خورد که این مقاله عهده‌دار تبیینش است و در اثبات مسئله انسان کامل و امامت و مختصاتش طریقی بدیع می‌گشاید.

پژوهشگران از جنبه‌های متعددی مسئله انسان کامل و امامت را بررسی کرده‌اند (نک: یوسفی‌راد، ۱۳۸۹؛ محمدی‌آرانی، ۱۳۸۶). در عین حال، با توجه به ظرفیت منطق تأویل در اثبات امامت و نبود پژوهشی در این باب، به نظر می‌رسد این مسئله همچنان نیازمند مذاقه باشد.

۱. روش تأویل

۱.۱. هستی‌شناسی تأویل

«تأویل» از ریشه «اول» و به معنای «رجوع»، و در باب تعیل به معنای «بازگرداندن» است. به اعتقاد صدرای شیرازی، اگر انسان در صدد انکشاف بطن و اصل حقیقت باشد، احتجاجش به

تأویل ضروری است، چنان‌که فهم عمیق قرآن کریم را از طریق تأویل میسور می‌داند: «إن التأویل کله یجری مجری التعبیر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۹). با بررسی آثار متعدد صدرای شیرازی می‌توان تأویل را از فرآیندهای اساسی تفکر انسان در امور متعدد دانست، به این نحو که می‌توان برای هر «نمودی»، «بودی» و برای هر «ظاهری»، «باطنی» در نظر گرفت. از طریق تأویل، که خود نوعی روش و منطق تلقی می‌شود، می‌توان از ظاهر به باطن گذر کرد و با تصفیه و تزکیه باطن به فهم عمیق‌تری از حقیقت رسید. صدرای شیرازی با مطرح کردن مباحثی همچون اصالت وجود، وحدت و بساطت وجود، تشکیک وجود و استکمال جوهری و اتحاد عاقل و معقول، نوع خاصی از علم‌شناسی را مطرح می‌کند که به علم جنبه وجودشناسانه می‌دهد. وی بنا بر اصالت وجود و تقدمش بر ماهیت، وجود را منشأ تمام خواص و آثار می‌داند و چون وجود، حقیقت واحد مشکک و ذومراتب است، صفاتی مانند علم، حیات، اراده، قدرت و آثارشان نیز به تبعش ذومراتب می‌شود. در این نگرش انسان به عنوان موجودی که همواره در مسیر کشف حقیقت در تکاپو است و ماهیت مسکوتی ندارد، در سیر تکاملی‌اش می‌تواند به تدریج با مراتب هستی متحد، و به عالم عقلی مشابه عالم عینی مبدل شود. «وجود» در فلسفه صدرای شیرازی دو اطلاق دارد: یکی معنای انتزاعی عقلی که از جمله معقولات ثانویه و مفاهیم مصدری است، و دیگری حقیقتی عینی که عدم و لاشیئیت از ذاتش بیگانه است (همو، ۱۹۸۱: ۷۴/۱-۷۵). روشن است که «وجود» محل بحث در مسئله منطق تأویل، همان وجود عینی و حقیقی است که متصف به تشکیک است. مراتب مختلف وجود با هم تغایر وجودی ندارند، بلکه همگی به عین وجود آن وجود، موجودند؛ یعنی کثرت به وحدت برمی‌گردد. وجود، حقیقتی گسترده از اوج تا حضيض، ذومراتب و مشکک است که ضمن تفاوت و اختلاف، در جهت وحدت خود اشتراک دارد. تفهیم بهتر این سخنان در حکمت متعالیه، مستلزم بحث از بساطت وجود است. از نظر صدرالدین شیرازی، حقیقت وجود در خارج موجود است و این وجود بسیط است؛ زیرا ماورای وجود، چیزی جز عدم و نیستی نیست که بتواند با آن ترکیب، و از بساطت خارج شود.^۱ این مبنای «بساطت وجود»، در حکمت متعالیه را می‌توان مبتنی بر اصول زیر دانست:

- حقیقت وجود، تعریف‌پذیر و دلیل‌بردار نیست (همو، ۱۹۸۱: ۶۲/۱).
- حقیقت وجود من حیث هی، عین وجود واجب‌تعالی است (همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۱/۱).
- حقیقت وجود نه کلی است نه جزئی، نه عام است و نه خاص (همان: ۵۱۶).
- وجود در همه اشیا ساری و جاری است (همو، ۱۳۸۹: ۱۵۷/۱).

- شمول و انبساط وجود بر اشیا از سنخ کلی سعی است (همان: ۱۷۸).
 - حقیقت وجود، ذومراتب و مشکک است (همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۱۸/۱).
 - وجود مساوق با کمال، بلکه عین کمال است و در هر شینی عین صفات کمالیه است؛ پس هر موجودی به حسب مرتبه وجودی اش عین کمال خواهد بود (همو، ۱۳۸۲: ۱۱).
- صدرای شیرازی در برخی منابع دلیل پاره‌ای از مسائل فوق را بساطت وجود، و در برخی، بساطت را دلیل مسائل مذکور دانسته است. چون اصل فهم و درک بساطت وجود وجدانی است، تفاوت رویکردها خللی ایجاد نمی‌کند.
- بنابراین، روشن است که مطابق این نوع وجودشناسی، حقیقت به معنای مطابقت با خارج، قشر و مرتبه ضعیف حقیقت قلمداد می‌شود. در واقع، بر اساس این دیدگاه، حقیقت و علم که مساوق با وجود است، همانند وجود دارای لایه‌ها و مراتب مختلف است و طیف مشککی از آن برقرار است؛ و چون وجود در عین حال که ذومراتب است، بساطت نیز دارد، پس هرگز مراتب مختلف علم وجودی در تعارض با مراتب دیگر نخواهد بود؛ زیرا شمول آن حقیقت به نحو سعی کلی است و تمام کثرات ناشی از مراتب، به وحدت در وجود برمی‌گردد.
- نکته جالب توجه در هستی‌شناسی تأویلی صدرای شیرازی تناظر مراتب انسان با مراتب هستی، و گذر تدریجی انسان از مرتبه حس به مراتب بالاتر است که بیانگر علم و عمل اشتدادی است. به این منظور، به نظر می‌رسد شرح نسبت انسان با هستی و حقیقت ضروری است.

۱.۱.۱. نسبت انسان با هستی

به اعتقاد صدرای شیرازی، عالم مراتب و درجات متعددی دارد که در طول هم قرار دارند، به طوری که هر مرتبه نسبت به مرتبه برین، ظاهر، و نسبت به مرتبه زیرین، باطن است. او هستی را به عوالم مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌کند و در مواضع مختلفی تصریح می‌کند که موجودات عالم مادی، مثال و نمادی از عالم مثال یا عقل هستند (همو، ۱۳۶۳ الف: ۱۰۳). در این هرمی که بر اساس اصالت، تشکیک و بساطت وجود ایجاد شده است، باری تعالی قوی‌ترین و شدیدترین مرتبه وجودی را دارد و در واقع اصل و منشأ تمام مراتب وجودی دیگر به حساب می‌آید؛ یعنی سایر مراتب وجودی، چیزی جز تجلیات و تشنئات او نیست. همچنین، در این هرم عالم ماده ناقص‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه وجودی را دارد که از آن به «دنیا» تعبیر می‌کند (همان: ۱۱۳).

در هستی‌شناسی صدرای شیرازی این نکته مهم است که او میان فاعل شناسا (انسان) و متعلق شناسایی (مراتب عالم) یگانگی و اتحاد برقرار می‌کند. از اینجا هستی‌شناسی وی با معرفت‌شناسی مد نظرش پیوند می‌خورد؛ چراکه علم، آگاهی و شناسایی را محصول این یگانگی و اتحاد می‌داند و از آن به «اتحاد عالم و معلوم» تعبیر می‌کند. در اندیشه صدرای شیرازی، ادراک، و به تبعش پذیرش مراتب و عوالم وجودی برتر، به وسیله شعور و ادراک انسانی دشوار و بلکه محال است، چراکه ادراک انسانی غالباً بر اساس تجارب دنیوی و روزمره است. بنابراین، باید شعور و آگاهی متفاوتی در انسان بیدار شود تا در پرتو آن از ظواهر اشیا به بواطنشان رسید و از این طریق شاهد عوالم برتر بود. وی اذعان دارد که انسان می‌تواند با سلوک معنوی در سیر چهارگانه، با تمام مراتب هستی متحد، و قادر به تأویل امور شود (همان: ۱۴۷).

به اعتقاد صدرالدین شیرازی، باری تعالی تأویل همه عوالم و مراتب وجودی، و در حقیقت تأویل نهایی عالم، آدم و قرآن است. وی با اتکا بر تشکیک و بساطت وجود، دنیا را مثال آخرت، و آخرت را ممشول دنیا می‌خواند، به نحوی که هر آنچه در دنیا موجود است، حقیقتش در آخرت است و بدین ترتیب موازنه میان دنیا و آخرت، ظاهر و باطن یا محسوس و معقول را مطرح می‌کند. این موازنه موجب می‌شود انسان در احوالات و اعمالش نیز معتدل شود (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۳/۳)، زیرا مطابق تشکیک و بساطت وجود، می‌توان گفت انسان از نظر سیره باطنی‌اش به هر مرتبه‌ای که نائل آید، با آن مرتبه متحد، و به احکام و صفات آن مرتبه متصف می‌شود و اعمالی مطابق همان مرتبه از وی صادر می‌شود (همو، ۱۳۶۶: ۲۸۰/۲؛ همو ۱۳۶۳: ۹۵۰). بنابراین، می‌توان چنین استنباط کرد که مثلاً تناظر انسان با مرتبه حسی عالم، موجب انکشاف علم و عملی به وزن همان مرتبه می‌شود. در این صورت، اعمالی از وی دیده می‌شود که ناظر به ظواهر صرف زندگی است، مانند اعمال حیوانی. در مراتب خیال و عقل نیز به همین صورت است و فرد می‌تواند با سعه وجودی‌اش و اتحاد با مراتب والای هستی، ساحت علم و عملش را ارتقا دهد. این سیر تدریجی در تکامل علم و عمل، به هیچ وجه با مراتب دون علم و عمل منافات ندارد. همین سبب رسمیت فهم‌ها و کنش‌های متعدد است که در ادامه توضیح خواهیم داد. از این رو است که صدرای شیرازی تصریح می‌کند آن کس که به برترین موازنه و هماهنگی با عوالم هستی دست یابد، همو «عالم‌ترین» و «عامل‌ترین» انسان است که مظهر تمام صفات جمال و کمال باری تعالی است و تمام عوالم و مراحل وجودی را طی کرده، و با حقایق عینی و خارجی متحد شده است و سایر افراد به میزان نسبتی که با او دارند، از علم و وجود برخوردارند. این شخص همان امام حجت عصر یا انسان کامل است (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۸/۳).

با تأمل در این مباحث آشکار می‌شود که نوآوری‌های صدرای شیرازی در بحث نسبت انسان با جهان، بر جنبش پدیدارشناسی غرب مقدم است. در سنت متافیزیک غرب تا قبل از ظهور پدیدارشناسی، برای تبیین نسبت انسان با جهان در فرآیند معرفت، از الگوی رایج و سنتی سوژه-ابژه استفاده می‌شد و عالم برای انسان نخستین بار از طریق معرفت فتح می‌شد و اساساً انسان پیش از آن نسبتی با جهان نداشت. بنابراین، به‌ناچار ساحت انسان به سوژه، و اشیا به ابژه‌های مطلق تقلیل می‌یافت. اما حذف ثنویت میان ذهن و عین، یا به عبارتی انسان و عالم، از اهم لوازم سخنان صدرالدین شیرازی در باب اتحاد انسان با عالم است.

۱.۱.۲. نسبت انسان با حقیقت

به اعتقاد صدرای شیرازی، حقیقت پیوند محکمی با وجود دارد. وی حقیقت منطقی به معنای صدق را، که در قالب الفاظ و مفاهیم جای دارد، فقط قشر حقیقت اصیل تلقی می‌کند و نه تمامش. او بنا بر اصل تشکیک و بساطت وجود هر حقیقتی، اعم از انسان، جهان و قرآن، را نیز ذومراتب می‌داند، به گونه‌ای که مراتب و درجاتشان یک‌به‌یک متناظر، متطابق و واحد است.

صدرالدین شیرازی انسان را یگانه موجودی می‌داند که ماهیت معینی ندارد و می‌تواند در تمام عوالم هستی حاضر شود و در واقع تمام مراتب هستی، اعم از حس، خیال و عقل، را در درونش محقق می‌داند. این تکامل تدریجی در منظومه فکری او با حرکت جوهری بیان می‌شود. بر اساس این اصل، انسان به مرتبه‌ای از محسوس، و سپس به مرتبه‌ای از خیال، و بعد از آن به مرتبه عقل می‌رسد و موضوع علم و ادراک را در هر مرتبه وجودی درک می‌کند (همان: ۲۳۷/۸). وی همچنین بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول، اتحاد و تناظر مراتب وجودی انسان با مراتب و لایه‌های هستی را روشن می‌کند و بر این اساس غایت اصلی علم فلسفه را تشبیه انسان به عالم عقلی مشابه عالم عینی می‌داند. به اعتقاد او، سیر انسان از ظاهر امور به باطنشان کشف لایه‌های عمیق‌تر بطون و متحدشدن با هر مرتبه، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در باطن انسان، و در نهایت، موجب انکشاف آن مرتبه در مقام علم و عمل می‌شود (همو، ۱۳۶۳ ب: ۳۰۹).

از این رو است که وی برداشت مختلف انسان‌ها از حقیقت را منشأ گوناگونی دیدگاه‌های بشر می‌داند که با اعتقاد راسخ به حقیقت هم‌عنان است. به اعتقاد او، تفاوت دیدگاه‌های افراد در باب معرفت، در چگونگی مشاهده تجلیات حق ریشه دارد و رد و انکارشان ناشی از غلبه احکام برخی موازن بر برخی دیگر است (همو، ۱۹۸۱: ۳۸۶/۲). در واقع، انسان در سیرش به هر مرتبه، می‌تواند

مراتب پایین را تأویل کند و لذا تمام تأویل‌ها در یک سطح نیستند و همین موجب برداشت‌های گوناگون از حقیقت واحد می‌شود. اما تحقق حس تأویل در انکشاف عالم چیزی نیست که از طریق علوم اکتسابی حاصل شود، بلکه باید از طریق پاک‌سازی و تزکیه نفس به مرتبه‌ای از وجود برسد که با حقیقت عالم مأنوس شود و حقایق امور را با علم لدنی مشاهده کند (همان: ۴۶۰/۱). بدین ترتیب وی اذعان می‌کند علم فی‌نفسه کمال است و ساحت وجودی نفس را ارتقا می‌دهد و از این طریق به کسب کمالات برتر می‌انجامد. از آن سو، با انجام‌دادن اعمال صالح، قلب اصلاح، تصفیه و تطهیر می‌شود، و حس تأویل فرد شکوفا می‌گردد و موجب انکشاف جلال و جمال باری تعالی در ذات، به عنوان والاترین مرتبه وجودی در هرم هستی‌شناسانه، و به تبعش زایش علم می‌شود (همو، ۱۳۶۰: ۷۶). به عبارت دیگر، منطق تأویل به عنوان نظریه‌ای در باب کشف حقیقت از طریق تناظر انسان با مراتب هستی و حقیقت، بر نقش برجسته اعمال صالح، تطهیر و تصفیه باطن تأکید بسیار دارد.

وقوع فهم‌های متعدد از حقیقت واحد و کنش‌های متعدد بر حسب هر مرتبه وجودی، به نسبی‌گرایی مذموم منجر نمی‌شود؛ زیرا صدرای شیرازی در باب انکشاف حقیقت منبع شناخت والاتری به نام «شهود عرفانی» با منشئیت قلب را مطرح می‌کند که ورای انکشاف عقلی است و زنجیره نسبت مطلق را می‌گسلد و مستقیماً از منبعی کسب معرفت می‌کند که بر تمام حقایق جهان فیزیکی و ماورائش محیط است. این منبع شناخت در تفکر تحلیلی پوزیتیویستی، جایگاهی ندارد و در تفکر زمینه‌گرایی مسکوت یا مغفول مانده است.^۲

۲.۱. برآیند منطق تأویل

چنان‌که گفتیم، انسان به جهت سیره باطنی‌اش به هر مرتبه‌ای که می‌رسد، با آن مرتبه متحد، و به احکام و صفات آن مرتبه متصف می‌شود و اعمالی مطابق همان مرتبه از وی صادر می‌شود (همو، ۱۳۶۶: ۲۸۰/۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۵۰). بنابراین، رسمیت فهم‌های متعدد از حقیقت و عمل به مقتضای هر مرتبه، صریح‌ترین دستاورد منطق تأویل است؛ زیرا در این روش از طریق قاعده تشکیک وجود و اتحاد عاقل و معقول، اتحاد وجودی انسان با مراتب متعدد هستی، و به تبعش انکشاف هر مرتبه از علم و عمل، حاصل می‌شود و چون علم و سایر اعمال و احکام وجودی، مساوق وجود و مانند آن ذومراتب است، مراتب متعدد وجودی، علمی و عملی افراد رسمیت می‌یابد و این همان نظریه «علم و عمل اشتدادی» است که منطق تأویل مبین آن است.

آنچه در بیان این مطالب مهم است، توانایی بالقوه انسان در رسیدن به اعلا درجه ممکن است؛ زیرا همه کمالات و اشراقات فعلی و نوری و نیل به خیرات برای انسان مقدر شده است (همو، ۱۳۶۶: ۶/۳). به واسطه تربیت، سیر از عالم شهادت به عالم غیب و از ملک به ملکوت برایش میسر است. همچنین، به پیروی از حق تعالی قادر است عالم ملکوت را هم بگذراند و به غیب‌الغیوب برسد و انوار حق را بی‌واسطه مشاهده کند و این همان مقام شامخی است که ملائک از آن غافل بودند: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰)؛ چراکه ملائک به دلیل فقدان استعداد نمی‌توانند از عالم خودشان فراتر بروند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۰۶/۲).

بنابراین، بنا بر تعدد استعداد افراد، طیف وسیعی از نازل‌ترین مرتبه وجودی انسان تا کامل‌ترینش متصور است و انسان با پرورش، تربیت و فیض الاهی می‌تواند به عالی‌ترین درجه‌اش برسد، چنان‌که به نظر صدرای شیرازی:

جمهور فلاسفه و علما چنان تصور کرده‌اند که جوهر آدمی در تمام یکی است بی‌تفاوت، و این نزد ارباب بصیرت صحیح نیست. ای بسا آدمیان که به نفس حیوانی زنده‌اند و هنوز به مقام دل نرسیده‌اند، چه جای مقام روح و مافوق آن از اسفل سافلین تا اعلیٰ علیین درجات و مقامات بشر می‌باشد و این درجات، برخی را بالقوه و برخی را بالفعل می‌باشد و در برخی مطوی و در برخی منشور بود. کس باشد که مقامش «إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (فتح: ۱۰)، «وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰) باشد و این آخرین مقامات آدمی است و شناختن نفس و شرح مقامات او به‌غایت کاری بزرگ است و جز کاملان را روی نداده است (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۳۸).

حال آنچه ذهن را به خود مشغول می‌کند، پرسش‌هایی است که درباره مختصات وجودی چنین فردی مطرح می‌شود. او کیست؟ چه جایگاهی دارد؟ ویژگی‌هایش چیست؟ و در اینجا است که به نظر می‌رسد منطق تأویل با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی «امام» در حکمت متعالیه پیوندی وثیق می‌یابد و سخنان صدرالدین شیرازی در باب امامت، با نظر به حقانیت منطق تأویل و نظریه علم اشتدادی مطرح شده است.

۲. مختصات امام نزد صدرالدین شیرازی

«امام» و «انسان کامل» در حکمت متعالیه به یک معنا به کار می‌رود و علت ایجاد و تداوم عالم از ازل تا ابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۰/۴)، و بالأصالة موضوع بسط و نشر عالم به دست

باری تعالی است؛ او همان شبیه‌ترین مخلوق به خداوند و خلیفه‌اش در تمام مراتب عالم کون و هستی، اعم از عوالم ماده، مثال و عقل، و صورت کامل آن انسانی است که همه ارزش‌های انسانی در او به گونه‌ای هماهنگ با هم رشد کرده و رشد هر کدام از این ارزش‌ها به مرتبه اعلا رسیده است؛ او همان انسانی است که قرآن از او به عنوان «امام» یاد می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۱۲) و عهده‌دار تکمیل قوه علمی و عملی است و ارتقای عقل مردم به واسطه القای معارف از جانب او صورت می‌گیرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲: ۱۴۹). او تسلیم باری تعالی است و به واسطه نور حق، در تمام مراتب، هدایت می‌شود و حق را در جمیع اسمانش می‌پرستد و کسی است که به حقیقت، بنده پروردگار، و از این‌رو زیننده نام «انسان کامل» است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۶/۲).

۲. ۱. جامعیت امام

صدرای شیرازی امام را مانند کتاب مبین و لوحی محفوظ می‌پندارد که مطابق ذاتش، وجودی قائم به خود، و بالاتر از ساحت زمان، مکان و اشاره حسی دارد. او نوری از انوار، و کلمه‌ای از علم، و چشم بینای حق تعالی است (همو، ۱۳۶۶: ۴۰۱/۴) و حقیقت واحد و واجد مراتب متعدد است که هر مرتبه‌اش در هر تنظیر نام ویژه‌ای دارد؛ چنان‌که در تنظیر اشرف عالم تکوین، «انسان» و در تنظیر اشرف عالم تشریح، «قرآن» نام دارد و مانند عالم و قرآن دارای چنین مراتبی است: ۱. نفس، ۲. قلب، ۳. عقل، ۴. روح، ۵. سر، ۶. خفی، ۷. اخفی (همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۸۶).

امام از لحاظ علمی، عینی و فعلی شامل جمیع ممکنات است. اشتمال او از لحاظ علمی به این صورت است که ادراک انسان در هر مرتبه از صور عالم به جهت اتحاد با آن مرتبه و تحققش در نفس انسان است. از این‌رو، ممکن است گاهی نفس حسی، خیالی یا عقلی باشد. اگر نفس انسان به حد والا و درجه ربانی برسد، از قضا و قدر الهی آگاه می‌شود و به این سبب همه عالم نزدش حاضر می‌شود. مصداق حقیقی چنین چیزی در واقع همان انسان کاملی است که مستجمع تمام آیات، حقایق عقول و نفوس است و مراتب متعدد علم در او جاری، و دربردارنده تمام اسمای الهی است (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۹) و صاحب شأنی است که هر زمان اراده کند، علم تفصیلی نزدش حاضر می‌شود (همو، ۱۳۶۶: ۳۹۰/۴؛ همو، ۱۹۸۱: ۷/۷).

اشتمال عینی او بر جمیع ممکنات نیز به نحوی است که ذاتش صورت کل است؛ همان‌طور که فاعل و غایت کل است و صورت همه چیز است (همو، ۱۳۶۶: ۳۹۸/۴). در واقع، فرقی میان او و

کتاب مبین از جهت شمول بر کل بودن نیست. هر دو واجد نمونه‌های تمام عوالم، جزئیات و افراد آن هستند (همان: ۴۰۰).

امام از لحاظ فعلی واجد تمام صفات حسنه است که تماماً ناشی از ذات الاهی است. همچنین، افعالش مانند افعال خداوند، همه کائنات را در بر گرفته است (همان: ۴۰۱). به موجب این تجمع در درون او، نسخه منتخب و مختصر از کتابی است که الفاظش قلیل و معانی‌اش کامل و مستوفی است (همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۲). بنابراین، مطابق منطق تأویل و تنظیر انسان با مراتب هستی و حقیقت، انسان کامل همانی است که مستجمع مراتب عالم است و صور تمام مراتب دون و تأویلشان نزدش حاضر، و او عالم به آنها است. از این رو با قرآن همسو، و مانند آن، ذومراتب و حامل معارف والای بشری است.

۲. ۲. مقام خلافت امام

امام غایت اکوان، خلیفه خدا است. او عادل‌ترین گواه بر اسرار و ربوبیت الاهی و محکم‌ترین برهان بر صفات ربّ جلیل است (همو، ۱۳۶۶: ۱۹۰/۱). صدرالدین شیرازی با عنایت به قول حق تعالی که فرمود: «أَنْشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ» خلق آخر را ویژه انسان‌های خاص می‌داند و معتقد است مقصود اصلی از ایجاد تمام کائنات وجود مقدس او است که خلیفه حق در تمام مراتب هستی است، چنان‌که برخی از آیات قرآن کریم نیز مؤید این مطلب است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)، «وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود: ۶۱).

به اعتقاد صدرای شیرازی، گفته‌های بالا مقام خلافت و عمارت دو عالم را فقط در وجود امام منحصر می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۸/۱) و در واقع علت تفوق امام در دو عالم و مقام خلافتش، مرتبه والای علم و قدرتش بر هر چیز است. امام با علم ظاهری‌اش بر آنچه در خلافت ظاهری به آن نیاز دارد، از قبیل علم به افلاک، حرکت‌ها، کوه‌ها، زمین، استنباط صانع و استحکام طبایع، حساب، اخلاق و ... سیطره پیدا می‌کند و با علم باطنی‌اش به روحانیات، مکاشفه و مشاهده ملائکه علوی، جواهر عقلی و مثل، مبدأ اول و غایت آخر، خدا، ملائک، رسل الاهی، قیامت و ... مسلط می‌شود. مشهود است که این‌گونه سخنان در باب علم امام، ناظر به کشف مراتب والای علم از طریق ارتقای ساحت وجودی و تنظیر با مراتب والای هستی و حقیقت است که در بخش منطق تأویل گفته شد.

قرآن مرتبه والای علم را، که از آن به «غیب» تعبیر می‌کند، برای پیامبران اثبات کرده است، چنان‌که می‌فرماید: «و ما کان الله لیُطَلِعَکُم علی الغیب و لکنّ الله یَجْتَبِی مِنْ رُسُلِهِ مَنْ یَشَاء» (آل عمران: ۷۹) و «ذلک من انباء الغیب نُوحِیَهِ اِلَیْکَ» (آل عمران: ۴۴؛ یوسف: ۱۰۲). اطلاع از غیب برای امامان نیز ثابت است، چنان‌که حضرت صادق (علیه السلام) فرمود: «من به اسرار آسمان‌ها و زمین، بهشت و دوزخ آگاهم و اینها را از کتاب خدا دانستم که فرمود «و نَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تَبْیَانًا لِكُلِّ شَیْءٍ»» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۶۱/۱). همچنین، مصادیق بسیاری از علم امامان به امور غیبی بیان شده است (نک: امینی، ۱۳۸۶: ۲۸۰) که بررسی شان خارج از چارچوب این نوشتار است.

امام همچنین می‌تواند با قدرتش، تمام ساحات بالاتر را آشکار، و ملانک را فرمان‌بردار خویش کند و از این طریق خلافت الاهی را محقق کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۶۶/۴) و به دلیل همین مقام خلافت است که به صورت رحمان خلق شده، و بینه‌ای از جانب خدا، و مستجمع عوالم خلق و امر بوده است (همو، ۱۹۸۱: ۷/۷). آموزه‌های تشیع به این ویژگی نیز اهتمام دارد، چنان‌که حضرت علی (علیه السلام) در خطبه ۱۷۳، از ویژگی‌های کسی که سزاوار خلافت است سخن به میان می‌آورد: «ای مردم! سزاوارترین کس برای خلافت، تواناترین افراد بر این امر و داناترین آنها به فرمان خدا است» (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۲۳۳). حضرت علی (علیه السلام) در این خطبه به دورکن اساسی اشاره کرده که یکی جنبه علمی، و دیگری جنبه عملی دارد و در واقع بیانگر سعه وجودی خلیفه‌الله است.

چنان‌که مشهود است، منطق تأویل در حکمت متعالیه با سخنان صدرای شیرازی در باب مقام خلیفه الاهی امام در تناظر تام است. صدرالدین شیرازی با بیان علم و قدرت عملی انسان کامل، در واقع به ارتقای وجودی وی و اتحاد با مراتب والای هستی اشاره می‌کند؛ امام با این اتحاد وجودی، سطح والایی از علم، احکام و صفات را در خود به وجود آورده، و به همین دلیل شایسته مقام خلافت است. این رویکرد در اندیشه صدرای شیرازی حاکی از آن است که وی مفهوم امام و انسان کامل را کاربردی، و در قلمرو اخلاق مطرح می‌کند. آشکار است که این مطالب همسو با بیان حضرت علی (علیه السلام) در خطبه مذکور است.

۲.۳. مصادیق امام

امام همان شخصی است که خلافت الاهی را به عهده دارد؛ تبلور چنین شخصی پیش از آفرینش هر چیزی و در زمان ظهور عقل اول بوده است. حقیقت امام در هر نبی، به گونه‌ای ظهور

دارد که آغازش در آدم (علیه السلام) و غایتش در حضرت ختمی مرتبت (صلی الله علیه و آله) بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۵/۷). چنان‌که در روایت نبوی آمده است: «أول ما خلق الله العقل، فقال له اقبل فاقبل، ثم قال له ادبر فادبر» و این عقل همان روح نبی (صلی الله علیه و آله) است که به او امر شد تو رحمت جهانیان هستی، پس به دنیا برو و سپس امر شد که بازگرد و در شب معراج به سوی حق تعالی عروج کرد. پس به او فرمود: «و عزّتی و جلالی، ما خلقت احبّ الی منک» و اینها همه بیانگر حال نبی (صلی الله علیه و آله) است (همو، ۱۳۶۳ ب: ۶۰). او است که با وحدت شخصی اش جامع نشات ثلاث به نحو اتم و اکمل است (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۴).

صدرای شیرازی در اثبات تام بودن نفس نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) دلایل دیگری را نیز مطرح می‌کند. مثلاً، در باب علمش، به حدیث معروف هزار مدینه علم و هزار باب آن اشاره، و تأکید می‌کند وقتی حال متعلم، یعنی حضرت علی (علیه السلام)، این گونه است پس حال معلم یعنی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) چگونه خواهد بود: «برهان قوّة علمه، قال علی (علیه السلام): علّمتنی رسول الله (صلی الله علیه و آله) ألف باب من العلم فاستنبطت من کلّ باب ألف باب. و إذا کان حال الولیّ هكذا فکیف حال النبیّ المعلم؟». همچنین، داستان معراج را دلیلی بر کمال قوه عملی او می‌داند: «و أمّا برهان قوّته المحرّکة العملیة فلعروجه بجسدها النورانی الی أقصى عالم السماوات و هو سدرة المنتهی، و بروحه المقدّس الی قباب قوسین أو أدنی»؛ همچنین، بر خلق عظیم ایشان اشاره دارد: «و أمّا برهان عقله العملی فقولہ: إنک لعلیّ خلق عظیم و بعثت لأتّمّ مکارم الأخلاق» (همو، ۱۳۶۰: ۱۱۱).

بنابراین، صدرای شیرازی بر این اساس، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را وجودی اشرف، اتم و کامل می‌داند که این کمال از طرفی، برهان حق تعالی در شاهد بودن او بر مظاهر وجود، و از طرف دیگر بیانگر مظهر تمام اوصاف باری تعالی است. نکته مهم در اینجا اذعان صدرالدین شیرازی به تداوم وجوه مذکور پس از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) در اولیای خداوند و نیل خاصان امت به این مقام است که آنها را مصداق انسان کامل و امام در هر دوره از زمان می‌داند: «العلماء ورثة الأنبياء»، «علماء امتی کالأنبياء و بنی اسرائیل»، «إن الله عبداً لیسوا بأنبياء یغیظهم الأنبياء» (همو، ۱۳۶۶: ۱۵۴/۷). به اذعان صدرای شیرازی، محبّان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با تخلق به خلق او، مستعد پذیرش معارف و علوم الهی افاضه شده از جانب عقل فعال به جان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌شوند؛ زیرا پیروی از او، همان پیروی از باری تعالی است: «و من یطع الرسول فقد اطاع الله» (نساء: ۸۰). آشکار است که صدرای شیرازی در باب مصداق انسان کامل رویکردی کاملاً قرآنی و روایی دارد. در ارتباط این قسمت با منطق تأویل می‌توان گفت، بنا به اعتقاد صدرای شیرازی، انبیا و اولیای الهی مراتب والای وجودی، و

به تبعش علم و قدرتی ژرف دارند و تأویل مراتبِ دون نزدشان حاضر است. وجود امام در هر عصر ضروری است که در ادامه در این باره سخن خواهیم گفت.

۲. ۴. لزوم وجود امام

برقراری نظام کیهانی به میمنت وجود امام است که توانسته است در راه علم و عمل به اعلا درجه ممکن برسد. ناظر به این جامعیت، امام برهان بر هر شیء است و اصل عقلی عینیت مبدأ و غایت، بیانگر این مطلب است که چون باری تعالی خالق و فاعل همه اشیا است و نیز امام کسی است که «لولاک لما خلقت الأفلاک» هیچ چیزی وجود ندارد که بدون حضورش تام باشد. بنابراین، امام برهانی بر تمامی اشیای عالم است و اگر لحظه‌ای در بطن هستی نباشد، نظام جهان مختل می‌شود. از این رو است که وجود امام همواره در هر زمان ضروری است، چنان‌که آیه «و جننا بک علی هؤلاء شهیدا» (نحل: ۸۹) حاکی از این مطلب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۱).

سخنان صدرالدین شیرازی در این باب با دلیل عقلی اثبات امامت در شرع متناظر است؛ چنان‌که یکی از وجوه برجسته اثبات امامت همین است که افراد بشر در طریق استکمال و حرکت اند و بنا به فطرت به سمت غایت کمال رهسپارند و مسیر کمال همان راه تکوینی ذومراتب است که میان مراتب اتصالی ناگسسته وجود دارد. مادامی که نوع انسان برقرار و باقی است، باید مسیر تکوینی و طریق کمال انسانیت موجود، و میان عالم غیب و نوع انسانی اتصال باشد. پس باید امامی در میان مردم باشد که حامل تمام مراتب کمالات علمی و عملی باشد و چنین فرد برجسته‌ای در اصطلاح شرع «امام» است که واجد تمام علوم و افعال نیک، و واسطه میان انسان و عالم غیب است. اگر چنین فردی در میان مردم نباشد، حرکت استکمالی افراد بی‌غایت می‌شود و پیوند میان عالم ربوبی و نوع انسان گسسته می‌شود (امینی، ۱۳۸۶: ۱۳۷). همچنین، روایات بسیار در باب ضرورت وجود امام برای حفظ نوع انسان و منافعشان وجود دارد که فقط به ذکر چند نمونه اکتفا می‌کنیم:

- امام حسن (علیه السلام) می‌فرماید: «خداوند از خلقت آدم (علیه السلام) تا قیامت، جهان را خالی از حجت نمی‌گذارد. به برکت وجود امام، بلاها دفع، و باران رحمت الاهی نازل می‌شود» (حرعاملی، بی‌تا: ۲۱۸/۱).

- امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید: «خداوند جهان را بدون وجود عالم نمی‌گذارد. اگر چنین نباشد، حق از باطل مشخص نمی‌شود» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۷۹/۱)؛ و در جای دیگر می‌فرماید: «علمی که به

آدم علیه السلام نازل شده است هرگز از بین نمی‌رود، بلکه به ارث به دست مردم می‌رسد. علی بن ابی طالب عالم این امت بود و هیچ عالمی از دنیا نمی‌رود مگر اینکه عالم دیگری جانشینش شود» (همان: ۲۲۲).

• امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «زمین هرگز از حجت خدا خالی نمی‌ماند، تا او حلال و حرام را به مردم بیاموزد و آنان را به سوی راه راست هدایت کند» (همان: ۱۸۱)؛ و در جای دیگر می‌فرماید: «اگر زمین بدون امام باشد، فرو می‌ریزد» (همان: ۱۸۲).

بنا بر مطالب مذکور، باید در هر زمان انسانی در میان خلق باشد که وساطت عالم ملکوت و ماده را به عهده گیرد، نظام کیهانی به وسیله او منسجم شود، برهانی بر تمام اشیا باشد، عالم‌ترین و عامل‌ترین باشد و در واقع تأویل همه امور را بداند و سایر مردم به وسیله او راه تکامل و تقرب را بشناسند و آن را بپویند. سخنان صدرای شیرازی در این باب با آموزه‌های مکتب تشیع کاملاً همخوانی دارد. وجود چنین مطالبی در سخنان فلسفی، قرآنی و روایی حاکی از تداوم امامت و رهیافتی بدیع به اثبات امامت حضرت ولی عصر علیه السلام است، چنان‌که حضرت علی علیه السلام در قسمتی از خطبه صدم با تشبیهی رسا می‌فرماید: «مَثَل آل محمد، چونان ستارگان آسمان است. اگر ستاره‌ای غروب کند ستاره دیگری طلوع خواهد کرد» (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۱۳۱).

۲. ۵. لزوم شناخت امام

حیات انسان در سرای جاوید مبتنی بر دانش او از حکمت الاهی است و چون این امر در وجود امام تبلور یافته است، به نظر می‌رسد شناخت وی ضروری است. باری تعالی انسان کامل را مستجمع قوام عالم و مجمل کتاب خود قرار داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۰۰/۴) و دوستان معرفت حقیقی فقط با شناخت امام می‌توانند سیر تکاملی را بپیمایند و به معرفت‌الله دست یابند. امام در این سیر، یگانه حقیقی است که آنها را به مقصد نهایی راهنمایی می‌کند.

در متون دینی هم توجه ویژه‌ای به لزوم شناخت امام عصر شده است. در حدیث نبوی معروفی آمده است: «هر کس بدون اینکه امام زمانش را بشناسد، از دنیا برود، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است»^۳ (کلینی، ۱۳۶۵: ۳۷۷/۱؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۲۱: ۱۵۵/۹؛ صدوق، ۱۳۹۰: ۵۸۱/۲؛ نعمانی، ۱۴۲۲: ۱۳۰). حضرت علی علیه السلام نیز در قسمتی از خطبه ۱۵۲ عبارتی با همین مضمون دارد: «کسی به بهشت نمی‌رود، جز آنکه امامان را شناخته و آنان نیز او را بشناسند، و کسی به جهنم نمی‌رود، جز آنکه منکر آنان باشد و امامان هم وی را نپذیرند» (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۱۹۹). کلام حضرت علیه السلام نشان

می‌دهد که شناخت و آگاهی از امام و پیشرو، به مثابه تکلیفی شرعی بر تمام مسلمانان واجب، و معرفت‌نداشتن به او به موجب خدشه در اساس ایمان و اسلام است. بدیهی است که چنین تکلیفی منوط به آن است که در هر عصری امام در جامعه باشد.

همچنین، با توجه به روایات فوق، امامت به طور مطلق جایگاه و مقامی معمولی نیست که در حد رهبری سیاسی، جامعه را مدیریت کند، بلکه امام بر مردم ولایت دارد. در اسلام همان جایگاهی که برای نبوت وجود دارد، برای امامت هم موجود است؛ یعنی همان طور که معرفت‌نداشتن به پیامبر و اطاعت نکردن از او در ایمان و اسلام فرد خلل ایجاد می‌کند، نشناختن و پیروی نکردن از امام نیز همین‌گونه است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶: ۵۹).

مطالب بالا دالّ بر هماهنگی اندیشه صدرای شیرازی در باب مختصات منطق تأویل، با آموزه مکتب تشیع در باب اثبات امامت است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت صدرای شیرازی با اعتقاد به حقانیت روش و منطق تأویل در کشف حقیقت، احکام امامت را بیان کرده است.

نتیجه

تأویل به عنوان روش و منطق، مبین کشف لایه‌های عمیق حقیقت است که بر ارتقای ساحت وجودی انسان تأکید دارد؛ انسان به میزان فعلیت توانایی در هماهنگی با هر مرتبه از هستی و حقیقت، سعه وجودی اشتدادی می‌یابد و صور موجود در هر مرتبه برایش مکشوف، و به احکام، صفات و اعمال همان مرتبه متصف، و به همان میزان عالم‌تر و عامل‌تر می‌شود. بررسی این نگرش در نظام حکمت متعالیه، ارتباط وثیقی با مسئله امامت دارد؛ بدین طریق که پس از بررسی نظریه علم و عمل اشتدادی، درباره هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آن انسانی که در نهایت تناظر با مراتب هستی و حقیقت است، پرسش‌هایی مطرح می‌شود که پاسخشان را می‌توان از سخنان صدرای شیرازی در باب مسئله امامت یافت. در اندیشه وی، وجود امام در هر زمان الزامی است و امام با برخورداری از غایت علم و عمل، که مستجمع ساحت متعدد وجودی است، عهده‌دار هدایت و تدبیر امور مردم است و او، همان نبی، و پس از آن ولیّ الهی است که بیشترین نسبت وجودی میان‌شان برقرار است. این سخنان در تناظر تام با آموزه‌های تشیع در باب امامت بلافصل حضرت علی (علیه السلام) و سایر امامان پس از او است؛ زیرا، به اذعان صدرای شیرازی و عالمان شیعی، بدون وجود انسان کامل یا امام، رشته ارتباط عالم غیب و ماده و نظام کیهانی فرو می‌پاشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. دلیل تفصیلی این مسئله، ذیل فصل ششم از مسلک اول از سفر اول اسفار بیان شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۰/۱-۵۳).
۲. برای اطلاع بیشتر از مسئله منطق تأویل و علم اشتدادی، نک.: هاشم‌پور و بیدهندی، ۱۳۹۹؛ بیدهندی، ۱۳۹۳؛ بیدهندی و اعوانی، ۱۳۸۲.
۳. ملاعلی قاری (قاری، بی‌تا: ۱۷۹)، حافظ محمد عبدالعزیز (فرهاری، بی‌تا: ۵۱۲) و نصیرالدین طوسی (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۴: ۴۰۷) به این حدیث به عنوان دلیل نقلی بر وجوب امامت استناد کرده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید (۱۴۲۱). شرح نهج البلاغة، بیروت: دار السیافة للعلوم.
- امینی، ابراهیم (۱۳۸۶). بررسی مسائل کلی امامت، قم: بوستان کتاب.
- بیدهندی، محمد (۱۳۹۳). «درآمدی بر فلسفه علم وجودی ملاصدرا». در: راهبرد، ش ۷۱، ص ۱۹۵-۲۱۶.
- بیدهندی، محمد؛ اعوانی، غلام‌رضا (۱۳۸۲). «بررسی و تحلیل هستی‌شناسی تأویل ملاصدرا»، در: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۳۵-۳۴، ص ۱-۱۸.
- حر عاملی، محمد بن حسن (بی‌تا). اثبات الهداة، قم: مطبعة العلمية.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۲). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغة، تهران: قیام، چاپ اول.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵). مرآت الاکوان، تحریر شرح هدایة ملاصدرا، تهران: علمی و فرهنگی.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۶). امامت در بینش اسلامی، قم: بوستان کتاب.
- شریف رضی، ابی‌الحسن محمد (۱۳۸۸). نهج البلاغة، ترجمه: محمد دشتی، تهران: پیام عدالت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المنهاج السلوکية، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ الف). المشاعر، به اهتمام: هانری کربن، تهران: کتاب‌خانه طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳ ب). مفاتیح الغیب، تحقیق: محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). الحاشیة علی الالهیات الشفاء، اشرف: سید محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه: نجف‌قلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمতألهین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ۲، ۳، ۷، و ۸.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۹۰). عیون الأخبار الرضاویة، نجف: مطبعة الحیدریة، ج ۲.
- فرهاری، محمد عبد العزیز (بی تا). النبراس، بی جا: مکتبة العلمیة الاسلامیة.
- قاری، علی بن سلطان (بی تا). شرح الفقه الأكبر، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- محمدی آرانی، مریم (۱۳۸۶). «امامت و ولایت از دیدگاه ملاصدرا»، در: مشرق موعود، س ۱، ش ۳، ص ۴۳-۶۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). انسان کامل، در: مجموعه آثار، ج ۲۳، تهران: صدرا، چاپ سوم.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۹۴). تلخیص المحصل، قم: دار الکتب الاسلامیة.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲). الغیبة، قم: مکتبة الصدوق.
- هاشم پور، آیسودا؛ بیدهندي، محمد (۱۳۹۹). «بررسی ظرفیت‌های علم اشتدادی نزد سهروردی و ملاصدرا»، در: فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۵۳، ش ۲، ص ۵۴۷-۵۶۳.
- یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۹). «امامت در مقایسه دو رویکرد کلامی و فلسفی»، در: اندیشه نوین دینی، دوره ۶، ش ۲۰، ص ۵۷-۸۰.

References

The Holy Quran.

Amini, Ibrahim. 2008. *Barresi Masael Kolli Emamat (Examining the General Issues of Imamate)*, Qom: Book Garden. [in Farsi]

Bidhendi, Mohammad. 2015. "Daramadi bar Falsafeh Elm Wajudi Molla Sadra (An Introduction to the Philosophy of Molla Sadra's Existential Science)", in: *Strategy*, no. 71, pp. 195-216. [in Farsi]

Bidhendi, Mohammad; Awani, Gholam Reza. 2004. "Barresi wa Tahlil Hastishenasi Tawil Molla Sadra (Ontological Study and Analysis of Molla Sadra's Allegorical Interpretation)", in: *Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan*, no. 34-35, pp. 1-18. [in Farsi]

Farhari, Mohammad Abd al-Aziz. n.d. *Al-Nebaras*, n.p: Islamic Scientific Library. [in Arabic]

Ghari, Ali ibn Soltan. n.d. *Sharh al-Feghh al-Akbar (Commentary of the Greatest Jurisprudence)*, Beirut: Scientific Book House. [in Arabic]

Hasanzadeh Amoli, Hasan. 1994. *Ensan Kamel az Didgah Nahj al-Balaghah (The Perfect Man from the Perspective of Nahj al-Balaghah)*, Tehran: Ghiyam, First Edition. [in Farsi]

Hashempur, Aysuda; Bidhendi, Mohammad. 2021. "Barresi Zarfiyat-hay Elm Eshtedadi nazd Sohrewardi wa Molla Sadra (Investigating the Capacities of Intensification Science in Sohrewardi and Molla Sadra's View)", in: *Islamic Philosophy and Theology*, yr. 53, no. 2, pp. 547-563. [in Farsi]

Horr Ameli, Mohammad ibn Hasan. n.d. *Ethbat al-Hodat (Proof of Guides)*, Qom: Scientific Press. [in Arabic]

Hoseyni Ardakani, Ahmad ibn Mohammad. 1997. *Merat al-Akwan, Tahrir Sharh Hedayah Molla Sadra*, Tehran: Scientific & Cultural. [in Arabic]

Ibn Abi al-Hadid. 2000. *Sharh Nahj al-Balaghah (Explanation of Nahj al-Balaghah)*, Beirut: Al-Siyafa House for Science. [in Arabic]

Koleyni, Mohammad ibn Yaghub. 1987. *Al-Kafi*, Tehran: Islamic Books Institute. [in Arabic]

Mohammadi Arani, Maryam. 2008. "Emamat wa Welayat az Didgah Molla Sadra (Imamate and Guardianship from Molla Sadra's Point of View)", in: *The Promised East*, yr. 1, no. 3, pp. 43-66. [in Farsi]

Motahhari, Morteza. 2007. *Ensan Kamel (Perfect Man)*, in: A Collection of Works,

- vol. 23, Tehran: Sadra, Third Edition. [in Farsi]
- Nasir al-Din Tusi, Mohammad ibn Mohammad. 2016. *Talkhis al-Mohassal (Summary of the Book al-Mohassal)*, Qom: Islamic Books House. [in Arabic]
- Nomani, Mohammad ibn Ibrahim. 2001. *Al-Ghaybah (The Occultation)*, Qom: Al-Sadugh Press. [in Arabic]
- Rabbani Golpaygani, Ali. 2008. *Emamat dar Binesh Eslami (Imamate in Islamic View)*, Qom: Book Garden. [in Farsi]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Aghliyah al-Arbaah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Beirut: Arab Heritage Revival House, vol. 1, 2, 3, 7, 8. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1982. *Al-Shawahed al-Robubiyah fi al-Manahej al-Solukiyah (Evidence of God's Lordship in the Methods of Journey to Him)*, Edited & Annotated by Sayyed Jalal al-Din Ashtiyani, Mashhad: University Center for Publishing. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1985 a. *Al-Mashaer*, Prepared by Henry Corbin, Tehran: Tahuri Library.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1985 b. *Mafatih al-Ghayb (The Keys of the Unseen)*, Edited by Mohammad Khajawi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1988. *Tafsir al-Quran al-Karim (Interpretation of the Holy Quran)*, Qom: Bidar. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2004. *Al-Hashiyah ala al-Elahiyat al-Shefa*, Edited, Researched & Foreworded by Najafgholi Habibi, Supervised by Seyyed Mohammad Khamenei, Tehran: Sadra Wisdom Foundation. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2011. *Majmueh Rasael Falsafi Sar al-Moteallehin (Collection of Philosophical Treatises of Sadr al-Moteallehin)*, Researched & Edited by Hamed Naji Isfahani, Tehran: Wisdom. [in Farsi]
- Sadugh, Abu Jafar Mohammad ibn Ali. 1970. *Oyun Akhbar al-Reza (Selected Words of Imam Reza)*, Najaf: Al-Heydariyeh Press, vol. 2. [in Arabic]
- Sharif Razi, Abi al-Hasan Mohammad. 2010. *Nahj al-Balaghah*, Translated by Mohammad Dashti, Tehran: Justice Message. [in Farsi]
- Yusofirad, Morteza. 2011. "Emamat dar Moghayeseh do Ruykard Kalami wa Falsafi (Comparison of Imamate in Two Theological and Philosophical Approaches)", in: *New Religious Thought*, yr. 6, no. 20, pp. 57-80. [in Farsi]