

علم غیب امامان (ع) در آینه عقل

غلامحسین اعرابی*

سید حبیب بخارایی زاده**

چکیده

در این مقاله سعی شده در دو بخش، دو مسئله اساسی راجع به علم غیب از دید عقلی بررسی شود. در بخش نخست با دو دلیل عقلی ثابت شده که انسان در عین محدودیت‌هایی که از ناحیه جسمش بدو تحمیل شده، نفسش آنچنان قابلیت دارد که می‌تواند در سیر تکاملی خویش تمامی آن حصارها را درنوردد و به فراتر از آنها علم پیدا کند. در بخش دوم سه دلیل بر اینکه امامان معصوم (ع) از بالاترین درجات علم غیب از جهت کمیت و کیفیت برخوردارند، طرح شده است.

کلیدواژه‌ها: علم، غیب، امام، عقل، امامت، علم لدنی.

* دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.
** دانشجوی مقطع دکتری، مدرسی الهیات.

درآمد

آیا آگاهی به غیب برای بشر امکان‌پذیر است؟ آیا دلیلی بر تحقق عینی آن وجود دارد؟ بسیاری از امور در عین اینکه از امکان ذاتی و وقوعی بهره‌مندند، اما هرگز پا به عرصه وجود ننهاده‌اند، همانند دریای جیوه که اگرچه ممکن‌الوقوع است اما تحقق خارجی ندارد. بنابراین، به روش پیشینیان، گفتار را در دو مرحله پی می‌گیریم: مقام ثبوت و مقام اثبات. در مقام ثبوت برای اثبات امکان دستیابی به علم غیب از نظر عقل تلاش خواهیم کرد؛ و در مقام اثبات به بررسی چند دلیل بر علم غیب امامان (ع) می‌پردازیم.

اثبات امکان علم غیب برای بشر

آگاهی از غیب نیازمند احاطه و فرادستی بر موجودات حوزه آگاهی به عنوان معلومات است. اکنون پرسش اساسی این است که آیا انسان با اینکه خود محاط به محدودیت‌های مختلفی همانند محدودیت‌های زمانی و مکانی و محدودیت قوای ادراکی است توانایی چنین احاطه‌ای را دارد؟ بدون شک انسان محدودیت‌های گوناگونی دارد؛ انسان موجودی زمان‌مند است و موجود زمان‌مند در زمان حال زندگی می‌کند و به آنچه در گذشته وجود داشته و نیز هرچه در آینده اتفاق خواهد افتاد دسترسی ندارد. حجاب زمان مانعی است بس ستبر بین او و حوادث گذشته و آینده که نه تنها او را از دخل و تصرف در آنها منع می‌کند، بلکه حتی نمی‌گذارد انسان از آنها مطلع شود.

انسان همان‌طور که زمان‌مند است، مکان‌مند نیز هست. به تعبیر فلاسفه، انسان موجودی متحیز است و نیازمند به مکان. امکان ندارد انسان بدون اینکه در مکان خاصی باشد، وجود داشته باشد. نفس حضور در مکانی خاص مانع از آن است که انسان در مکان‌های دیگر حاضر باشد و لاجرم مکان‌های دیگر خالی از وی خواهد بود. بنابراین، نه او می‌تواند به آنها و خصوصیاتشان احاطه علمی پیدا کند و نه آنها بر او، چه اینکه مکان خاص، تمامی موجودات مکان‌مند را همانند حصاری محکم درون خویش محصور کرده است.

قوای ادراکی انسان، که مستقیماً با عالم خارج در ارتباط‌اند، همچون قوه بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، و بساوی، که حواس پنج‌گانه نام دارد، نیز محدودیت‌های خاص خویش را دارند، به طوری که بسیاری از حیوانات در این‌گونه ادراکات از انسان قوی‌ترند. اینجاست که این

علم غیب‌المان (ع) در آینه عقل

پرسش پیش می‌آید که آیا انسان می‌تواند به فراتر از حصارهای متعددی که او را در بر گرفته‌اند علم پیدا کند؟ پاسخ به این پرسش مثبت است و ما برای اثبات آن دو دلیل ذکر خواهیم کرد.

دلیل اول

در فلسفه الهی با براهین عقلی متقن ثابت شده است که:

۱. نفس انسان مادی صرف نیست، بلکه از دو جزء ناهمسان، نفس مجرد و بدن مادی، آفریده شده است. انسان به تبع بدن مادی محدودیت‌های فراوانی دارد؛ اما روح و نفس آدمی که اصل و اساس حقیقت او را تشکیل می‌دهد ذاتاً مجرد است و از قیود و محدودیت‌های ماده رهاست؛ گرچه تا زمانی که در این دنیاست و به کمال نرسیده از نظر صدور فعل مادی است و دارای محدودیت. و این نفس انسان است که ادراک همه صور علمی اعم از حسی، تخیلی و عقلی را به عهده دارد نه بدن او، و حواس ظاهری و باطنی، در واقع قوا و خدمه اویند که زمینه را برای عالم شدن او فراهم می‌آورند. بنابراین، آنچه متصف به علم می‌شود امری است مجرد و فرازمان و فرامکان و فراماده.

۲. خود علم هم امری مجرد است نه مادی.

۳. آنکه علم را - که امری مجرد است - بر نفس انسان افزایه می‌کند، خود از مجزذات است نه موجودی مادی.

بنابراین، نه علم مادی است، نه عالم و نه معطی علوم؛ و به دیگر سخن، هم مفیض مجرد است، هم مستفیض و هم فیض؛ و بنابراین محدودیت‌های پیش‌گفته، اساساً به نفس انسان ارتباطی نداشته، اختصاص به بدن دارد. و اینک برای وضوح بیشتر، این سه امر را به اضافه مراحل تکامل انسان با کمی تفصیل از نظر فلسفی بررسی می‌کنیم تا امکان علم غیب برای انسان ثابت شود.

۱. تجرد نفس (تجرد عالم)

تمامی مکاتب فلسفی اسلام، اعم از اشراق، مشاء و حکمت متعالیه، با بحث‌های دقیق و عمیق و ادله فراوان این مطلب را اثبات کرده‌اند که نفس انسانی جوهری است مجرد از ماده (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲۹۵-۲۹۶؛ سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۶۶ و ۲۶۷ و ۲۶۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۶۰-۳۲۴)،

اگرچه وجود دنیوی نفس با تجرد تام همراه نیست بلکه تجردی ناقص است (صدرالمتألهین، بی تا: ۴۷) که با استفاده از قوای مدرک ظاهری و باطنی، عالم می‌گردد. بدان آن قوه‌ای که محل علوم و معارف در انسان است همان لطیفه‌ای است که مدبّر جمیع اعضا و جوارح و به خدمت‌گیرنده همه مشاعر و قواست و او به حسب ذات خویش دریافت‌کننده علوم و معارف است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱۳۶/۹).

تجرد علم

انسان سه قسم علم دارد: «علم حسی، علم خیالی و علم عقلی». ^۱ مراد از علم حسی، ادراکاتی است که به وسیله حواس ظاهری انسان (حواس پنج‌گانه) برای وی حاصل می‌شود؛ و مراد از علم خیالی، ادراکاتی است که فعالیت قوه متخیله آن را تولید می‌کند و مراد از علم عقلی، علمی است که انسان توسط قوه عاقله خویش آنها را تعقل کرده است. تمامی این سه قسم از نوعی تجرد برخوردارند، گرچه مراتب تجرد در آنها متفاوت است. مراتب تجرد این ادراکات (به اضافه ادراکات وهمی که مشائیان قائل‌اند) از نظر محقق طوسی چنین است:

هیچ‌یک از ادراکات فوق (حسی، خیالی، وهمی و عقلی) جز با نوعی از تجرید حاصل نمی‌شوند؛ یا (تجرید) از ماده، مانند حس، و یا از ماده و بعضی صفات آن مانند تخیل، و یا از همه صفات ماده به جز اضافه به آن، مانند توهم، و یا هم از ماده و همه صفاتش و هم از اضافه به آن، مانند تعقل (همان: ۴۱۶/۳).

بنابراین، بعضی از اقسام ادراک، تجرد تام دارند (تعقل) و بعضی دیگر (بقیه اقسام)، تجرد ناقص با مراتب متفاوت (همو، ۱۳۵۴: ۲۹۷-۲۹۸)؛ و علم نیز نه امری سلبی است و نه وجودی مادی، بلکه وجودی مجرد است:

علم نه امری سلبی است مانند تجرد از ماده و نه امری اضافی، بلکه وجود است و نه هر وجودی، بلکه وجود بالفعل نه بالقوه، و نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجودی خالص که مشوب به عدم نباشد، به طوری که شدت علم بودنش وابسته است به مقدار خلوصش از عدم ... و جسم بما هو جسم، وجود خالص از عدم خارجی ندارد، زیرا که هر جزء مفروض در آن، وجودش اقتضا می‌کند عدم دیگر اجزا و عدم کل را ... و هر آنچه وضعش چنین باشد برای ذات خودش، بتمامه موجود نمی‌شود، و هر آنچه برای ذات خودش، بتمامه موجود نشود، شیء دیگری به او نائل نمی‌شود، در حالی

علم غیب‌المان (ع) در آینه عقل

که نیل و درک از لوازم علم است، پس هیچ علمی از هیچ کس به هیچ یک از اجسام و اعراض لاحق به آنها تعلق نمی‌گیرد، مگر به صورتی غیر از صورت وضعی مادی که در خارج دارند ... بنابراین صرف موجود بودن کفایت نمی‌کند در اینکه چیزی، معلوم و مدرک دیگری قرار گیرد، بلکه وجودی مجرد لازم است (همو، ۱۳۸۳: ۲۹۷/۳-۲۹۸).

فلاسفه بر این مطلب براهین متعددی اقامه کرده‌اند که اساس بسیاری از آنها بر مقایسه میان مادیات و صفات آنها، و میان علم و ویژگی‌هایش، و نبودن صفات مادیات در علم، استوار است.^۲

۳. تجرد افاضه‌کننده علم

در مبحث علم اثبات شده که آنچه صور علمیه را به نفس انسان افاضه می‌کند، نمی‌تواند خود نفس انسان باشد و باید حتماً موجودی خارج از او باشد، و آن موجود مغایر با ذات انسان، نیز نمی‌تواند ماده یا امری مادی باشد؛ به ناچار باید موجودی مجرد از ماده باشد که واجد تمامی صور علمیه است. این مطلب مورد اتفاق فلاسفه است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۹۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۱۴۰/۹-۱۴۴؛ همو، بی تا: ۸۰).

فرآیند حصول علم برای انسان، نیازمند فاعلی است و قابل. فاعل، به لحاظ اینکه مجرد تام است و فعلیت محضه، فاعلی تام‌الفاعلیه است و رادع و مانعی از افاضه ندارد، حال اگر قابلیت قابل هم تام باشد صورت‌های علمی را از فاعل دریافت کرده، عالم خواهد شد و الا اگر قابلیت، تام نباشد در عین تمامیت فاعل، علمی برای قابل، تحقق نخواهد یافت. در این مرحله است که هر قدر قابلیت بیشتر باشد و استعداد دریافت صورت‌های علمی او بیشتر به فعلیت برسد و موانع بیشتری را رفع و دفع کرده باشد و شرایط فراوان تری را فراهم آورده باشد، علوم بیشتری را از آن جوهر مجرد مفیض علوم دریافت می‌دارد.

مراحل تکامل انسان

تکامل انسان و رسیدن به این مرتبه با طی چهار مرحله صورت می‌پذیرد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۴۱۹/۳-۴۲۷)؛ به این گونه که نفس انسان در ابتدا خالی از هر معقولی است و از آنجا که همانند هیولاست - که خالی از هر فعلیتی است - عقل هیولانی خوانده می‌شود. در مرحله بعد، نفس آدمی به تعقل بدیهیات تصویری و تصدیقی دست می‌یابد، نام این مرحله عقل بالملکه است. پس

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول

از آن استنتاج نظریات از بدیهیات آغاز می‌شود. نفس را در این مرحله عقل بالفعل می‌نامند. در این مرحله نفس آدمی چنان نیست که بتواند به تمامی معقولات مکتسبه‌اش احاطه و توجه داشته باشد.

در چهارمین مرحله تکاملی، نفس به جایی می‌رسد که احاطه و توجه کامل بدون هیچ‌گونه شاغل مادی به تمامی معقولاتی که کسب کرده خواهد داشت. نام این مرتبه عقل مستفاد است. در این مرحله است که نفس قابلیت آن را پیدا می‌کند که با موجود مجردی که مخزن همه علوم است نوعی ارتباط برقرار کند و به اندازه ظرفیت وجودی خود از آنها بهره‌بردار (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۵-۲۴۶)؛ چه اینکه هرچه وجود قوی‌تر شود، احاطه علمیه‌اش بیشتر می‌گردد تا آنجا که به حدّ عقل بسیط مجرد تام برسد و عالمی عقلانی مضاهای با عالم عینی و بلکه به وجهی افضل و اشرف از آن گردد (همو، ۱۳۸۳: ۳۷۳/۳).

بنابراین، از نظر فلاسفه، انسان آن قابلیت را دارد که در سیر تکاملی خویش به درجه‌ای از تجرد نائل شود که بتواند با موجود مجردی که مخزن تمامی علوم است^۳ ارتباط برقرار کند و از همه علوم وی بهره‌مند گردد؛ یعنی عالم به غیب گردد. اینک بعد از بیان مبانی فلسفی امکان حصول علم غیب برای انسان، مروری می‌کنیم بر دیدگاه‌های سه تن از بزرگ‌ترین فلاسفه اسلام در این خصوص.

نظریه ابن‌سینا

ابن‌سینا در تنبیهی با عنوان «اسرار الآیات» به طور ویژه به مسئله علم انسان به امور غیبی پرداخته، می‌گوید: «اگر مطلع شدی که عارفی خبر از غیب داد که مطابق واقع بود و قبل از آن هم بشارت یا اندازی داده بود، پس تصدیق کن و قبول آن برایت سخت نباشد چه اینکه چنین اموری علل طبیعی شناخته شده‌ای دارد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳۹۸/۳).

سپس در شانزده فصل، (اعم از اشاره و تنبیه) به توضیح و تبیین این مطلب و ارائه شواهد و دفع شبهات و استبعادات می‌پردازد. ابن‌سینا معتقد است هم دلیل عقلی داریم بر آنکه انسان در حالت خواب می‌تواند به غیب، فی‌الجمله، دسترسی پیدا کند، و هم دلیل تجربی؛ بنابراین هیچ مانعی وجود ندارد که در حال بیداری نیز چنین اتفاقی بیفتد. البته ممکن است موانعی از اطلاع بر غیب پیدا شود اما آنها قابل زوال اند. وی دلیل تجربی را دو چیز می‌شمارد: تسامع و تعارف. خواهی

علم غیب المان (ع) در آینه عقل

طوسی تسامع را خواب‌های فراوان حاوی علم غیبی می‌داند که دیگران نقل کرده‌اند و تعارف را خواب‌های راه‌گشا به غیبی که برای خود انسان پیش آمده است.

اما دلیل عقلی این‌سینا که به تصریح خواجه طوسی عام است و قابلیت اثبات امکان اطلاع بر امور غیبی را، هم در خواب و هم در بیداری دارد، متشکل از دو مقدمه است:
الف. صور جمیع کائنات قبل از تحققشان، هم به صورت کلی و هم به صورت جزئی، مرتسم در مبادی عالیه است.^۴

ب. برای نفس انسان امکان آن وجود دارد که صور موجود در آن مبادی عالیه را بپذیرد و منتقش به نقوش موجود در آنها گردد، ولی مشروط به دو شرط: یک شرط وجودی و آن حصول استعداد است و یک شرط عدمی که عبارت است از زوال مانع.^۵

و سپس، بعد از تشریح اینکه چگونه حواس ظاهری و قوای باطنی مزاحم اتصال نفس انسان به مبادی عالیه و عالم اعلی می‌شوند، اتصال به عالم اعلی و انتقالش نفس به نقوش موجود در آنجا را بعد از تقلیل شواغل و رهایی از قوه متخیله در دو حالت می‌داند: خوابی که حواس ظاهری را مشغول سازد؛ بیماری‌ای که قوه متخیله را سست کند.

و در اشاره بعد، این امر را به حال بیداری تعمیم می‌دهد: «پس وقتی جوهره نفس آنچنان قوی بود که تمامی جوانب متجاذب را در بر گرفت، بعید نیست که چنین امری در حال بیداری برای وی پدید آید» (همان: ۴۰۸).

و در فصل پایانی این بحث دوباره تأکید می‌کند که:

بر امکان اطلاع انسان بر امور غیبی فقط براهین عقلی قائم نگشته ... بلکه تجاربی اتفاق افتاده و بعد از وقوع مکرر آنها، علل و اسباب آنها کنکاش گردیده و این نتایج عقلی به دست آمده است ... اگر من بخواهم جزئیات این بحث را گزارش کنم - چه مواردی که خود شاهد بوده و چه مواردی که افراد مورد اطمینان حکایت کردند - کلام به درازا خواهد کشید و کسی که کوتاه‌سخن را تصدیق نکند به راحتی از تصدیق مباحث مفصل نیز سر باز میزند (همان: ۴۱۳).

نظریه سهروردی

سهروردی نیز مطلب را به همین نحو، اما با اصطلاحات خاص خود، تبیین کرده است. وی در کتاب حکمة/الاشراق در مطلع فصلی با عنوان «بیان سبب الانذارات و الاطلاع علی المغیبات» می‌گوید:

هنگامی که اشتغالات حواس ظاهری انسان کم گردد، گاه‌گاهی می‌تواند از اشتغالات قوه متخیله نیز خلاصی یافته و بر امور غیبی مطلع گردد و رؤیاهای صادق شاهد این مطلب است. چه اینکه متصور نیست بین نور مجرد^۶ - که دارای حجم و جرم نیست - و انوار مدبّر^۷ فلکی حجابی باشد به جز اشتغالات برازخ^۸. حجاب نور اسفهبید^۹ اشتغالات حواس ظاهری و حواس باطنی است. پس هر گاه از حواس ظاهری خلاصی یافت و حس باطنی هم ضعیف گشت؛ نفس خلاصی یافته و به انوار اسفهبیدی برازخ علوی^{۱۰} مرتبط می‌گردد و بر نقوش کائنات که در برازخ علوی^{۱۱} موجود می‌باشد، مطلع می‌شود؛ چه اینکه این انوار، عالم به جزئیات کائنات و لوازم حرکات آنها می‌باشند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۳۶-۲۳۷؛ و همو، ۱۳۷۲: ۹۹/۱-۱۰۴، ۲۹۳/۱-۲۹۴).

۳. نظریه صدر المتألهین

وی نیز بحث علم غیب را در آثار خویش، هم به صورت پراکنده و هم در چند مورد به صورت منسجم و مستقل، مطرح کرده است. صدرا سبب اطلاع بر امور غیبی در خواب را رکود حواس و اتصال نفس به جواهر عقلی یا نفسی و دریافت صوری مناسب با خود و اهتمام خود، از آنها دانسته و سبب آن در عالم بیداری را دو امر می‌داند:

۱. قوت فطری یا اکتسابی نفس، به نحوی که هم بتواند نظر به عالم اعلی داشته باشد و هم به عالم ماده.

۲. انصراف نفس از حواس، به نحوی که در عین باز بودن چشم و گوش، نه ببیند و نه بشنود.

در یکی از این دو صورت است که نفس می‌تواند به مبادی عالیه متصل شده، از علوم آنان بهره‌مند شود (صدر المتألهین، ۱۳۵۴: ۴۷۲-۴۷۳). وی بعد از آنکه کمال قوه متخیله را مشاهده

علم غیب‌المان (ع) در آیه عقل

اشباح مثالی، دریافت امور غیبی و اخبار جزئی و اطلاع از حوادث گذشته و آینده دانسته، کمال قوه عاقله را اتصال به ملأ اعلی و مشاهده ملائکه مقرب می‌داند و می‌گوید:

وقتی قوه نظری نفس آن قدر صفا یافت که شباهت شدیدی به روح اعظم پیدا کرد، هر گاه اراده کند بدون تأمل و تفکر زیاد به او متصل خواهد شد و بدون واسطه تعلیم بشر علوم لدنیه او را دریافت خواهد کرد ... بر چنین شخصی نبی یا ولی اطلاق می‌گردد و این بالاترین اقسام معجزه یا کرامت است و این از ممکنات اقلیه است (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۰-۳۴۲).

دلیل دوم

دلیل دیگری که برای اثبات امکان علم غیب برای انسان می‌توان بدان تمسک کرد، قاعده معروف «ادل الدلیل علی امکان شیء، وقوعه» به ضمیمه قاعده مشهور دیگر «حکم الامثال فیما یجوز و مالا یجوز واحد» است.

قاعده اول مفاد واضحی دارد، چه اینکه اگر امری ممتنع الوقوع باشد، خواه امتناعش بالذات باشد و خواه بالغیر، در خارج تحقق نخواهد یافت. حال اگر فرض کردیم «الف» تحقق خارجی یافت مسلماً خواهیم دانست که «الف» نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع غیری، بلکه امری ممکن است، هم به امکان ذاتی و هم به امکان وقوعی، و دیگر هیچ نیازی به استدلال و اقامه حجت بر امکانش نخواهیم داشت. زیرا خود وقوع خارجی، بیش و پیش از هر استدلالی دلالت بر امکانش دارد.

و اما قاعده دوم، یعنی قاعده حکم الامثال، مفادش آن است که هر امری برای فردی از افراد یک نوع ممکن باشد برای دیگر افراد آن نوع، که در اصطلاح میثُل یا مماثل آن نامیده می‌شود، ممکن خواهد بود و هر امری که برای فردی از افراد آن نوع ممتنع باشد برای همه افراد آن، ممتنع خواهد بود.

حال با توجه به این دو قاعده مشهور به بحث امکان علم غیب برای انسان برمی‌گردیم.

بر اساس قاعده اول اگر در موردی ثابت شد که برای فرد یا افرادی از انسان‌ها علم به امور غیبی محقق شده است معلوم می‌شود تحقق علم غیب برای او امکان داشته است، چه اینکه اگر ممتنع بود، واقع نمی‌شد. و بر اساس قاعده دوم، تحقق علم غیب

برای همه افراد انسان ممکن خواهد بود، چه اینکه همه افراد انسان تحت یک نوع واقع شده و همه مثل هم هستند، پس حال که تحقق علم به امور غیبی برای فردی یا افرادی ثابت شده، امکانش برای همه افراد انسان ثابت خواهد شد.

پس در این استدلال، کافی است حتی یک مورد را، که در آن قطعاً علم غیب برای فردی از انسان‌ها تحقق پیدا کرده است، نشان دهیم تا امکانش برای همه اثبات گردد؛ و البته چنین کاری بسیار سهل است، چه اینکه موارد اطلاع اولیای خدا و انسان‌های تعالی‌یافته و حتی بعضاً افراد عادی بر حوادث گذشته یا آینده - که بعدها محقق شده - و یا اطلاع بر افکار و نیات انسان‌ها، آن قدر در تذکرها و شرح حال بزرگان نقل شده است که قابل احصا نیست و از حد تواتر بسیار فراتر رفته است؛ حتی نسبت به معاصران نیز، قضایای نقل‌شده از افراد مختلف به قدری در این مسئله فراوان است که برای انسان قطع و یقین حاصل می‌شود.

سخن ابن‌سینا را مبنی بر وقوع مکرر چنین امری برای خودش و دیگران قبلاً گزارش کردیم. سهروردی نیز پس از اثبات علم غیب برای انسان و بیان راه‌های مختلف حصول آن، می‌فرماید: «ما از این قبیل، عجایبی مشاهده نموده‌ایم» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۴/۱). و در جای دیگر تعبیری فراتر از این دارد: «و اما کسی که نه رؤیاهای صادقی دیده است و نه انذار صحیحی (علم، غیبی که مطابق واقع باشد) پس او مرده‌ای بیش نیست که نه اهلیت برای حکمت دارد و نه صلاحیت برای هم‌صحبتی» (همان: ۴۹۰/۱). البته ما نمی‌خواهیم صرفاً به این نقل‌قول‌ها استناد کنیم، بلکه برای اثبات دستیابی انسان به علم غیب به چند مورد از قرآن کریم بسنده می‌کنیم.

الف. آیات شصت تا هشتاد و دو سوره کهف، که بنده‌ای از بندگان خداوند را معرفی می‌کند که مورد رحمت الاهی قرار گرفته و بهره‌مند از علم لدنی شده و از ضمایر اشخاص و حوادث آینده باخبر است و دستورهای الاهی را دریافت و اجرا می‌کند.^{۱۲}

در این آیات، جریان مأموریت حضرت موسی (ع) برای ملاقات با این بنده عالم و فراگیری علومش بیان شده است. این جریان شامل سه اتفاق است که آن عالم به استناد علم غیبی که از آن بهره‌مند بود و نیز دستور پروردگار، کارهایی کرد که مورد اعتراض حضرت موسی (ع) قرار گرفت. آنها عبارت بودند از: شکستن کشتی به نحوی

علم غیب‌المان (ع) در آیه عقل

که در معرض غرق شدن قرار می‌گرفت؛ کشتن یک نوجوان بدون آنکه او مرتکب جنایتی شده باشد که جزایش قتل است؛ درست کردن دیوارهای در حال خراب شدن بدون گرفتن مزد با اینکه اهل آن روستا از میهمان کردن آن دو امتناع کرده بودند. بعد از اعتراض سوم و به پایان رسیدن مهلت مصاحبت، آن عالم، حضرت موسی (ع) را از علت آن سه عمل خویش با ذکر بعضی از علوم غیبی خود همانند وجود گنج متعلق به یتیمان در زیر دیوار، کافر شدن آن نوجوان در آینده، و تولد فرزندی صالح بعد از آن، آگاه فرمود.

ب. در سوره آل عمران بعد از نقل جریان حضرت مریم (س) و خلقت حضرت عیسی (ع) خداوند متعال معجزاتی برای آن حضرت از زبان خودش بیان می‌دارد، همانند خلق پرندگان و شفای بیماران و زنده کردن مردگان و آنگاه در عداد معجزات، اخبار از غیب را بیان داشته، می‌فرماید: «و من شما را از آنچه می‌خورید و آنچه در خانه‌هایتان ذخیره می‌کنید باخبر می‌کنم» (آل عمران: ۴۹).

نتیجه‌گیری

آنچه از بحث‌های گذشته تا بدین جا به دست می‌آید روشن‌کننده دو مطلب است:

الف. انسان در عین محدودیت‌های مختلف بعضی از قوای ادراکی خویش توان آن را دارد که آن قدر تکامل پیدا کند که به حد تجرّد تام برسد و حجاب‌های زمان و مکان و ماده را کنار بزند و آنگاه که فرازمان و فرامکان و فراماده شد، به مخزن تمامی علوم دست یافته و بین او و معلومات موجود در او – که تمامی صور علمی عالم وجود از گذشته و حال و آینده است – هیچ حاجب و مانعی وجود نخواهد داشت. پس دست‌یابی به علم غیب برای انسان امکان دارد. ب. و فراتر از امکان این است که آگاهی از غیب برای بعضی از انسان‌ها واقع شده و آن امر ممکن، لباس تحقق هم بر تن کرده است.

بنابراین، توصیف علم غیب به اینکه امری فرابشری است و آن را به همراه چند خصیصه دیگر امامان معصوم (ع) از خصایص فرابشری آنان محسوب کردن، همچنان که در نظرات بعضی از منکران علم غیب ائمه اطهار (ع) دیده می‌شود، صحیح نبوده و به نظر می‌رسد بیشتر برای فضاسازی ذهن مخاطبان بوده تا پذیرش نفی علم غیب برایشان آسان‌تر شده و از سنگینی بار استدلال از دوش منکران بکاهد.

البته واضح است که علم غیب امر ناچیزی هم نیست که هر کس را توانایی دستیابی بدان باشد، بلکه همچنان که گفته شد، شرایط خاصی دارد و درجات و مراتب مختلفی، و مراتب بالای آن اختصاص به انسان‌های کاملی دارد که به تجرّد تام و فعلیت محض رسیده‌اند و جزء اوحدی از مردمان‌اند، و به تعبیر صدرالمتألهین از ممکنات اقلیه است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۴۲).

دلایل عقلی بر علم غیب امامان (ع)

«علم غیب» را می‌توان از واژگان مشترک در میان دانشمندان شیعه دانست که در دو معنای کاملاً متضاد به کار می‌رود که یکی اختصاص به ذات احدیت داشته و دیگری به مخلوقات.^{۱۳} آنکه مختص به خداوند سبحان است علم ذاتی استقلالی است، و آنکه مختص مخلوقات است، علمی است که عین ذات عالم نبوده و از آن او هم نیست، بلکه علمی عَرَضی است و موهوب، که از ناحیه خداوند متعال افاضه شده است. بدیهی است که علم غیب مورد بحث برای امامان معصوم (ع)، از نوع دوم بوده و هیچ‌یک از دانشمندان شیعه، علمی از نوع اول را برای احدی غیر از خدای سبحان ثابت نمی‌دانند. بنابراین، در اثبات چنین علم غیبی برای امامان (ع)، هیچ‌گونه شائبه غلو و شرک و اثبات صفات فرابشری وجود نخواهد داشت.

در مورد علم امامان (ع)، قدر متیقنی که هیچ‌گونه تردیدی از هیچ عالم شیعی صورت نگرفته است، علم به احکام کلی شرعی و موضوعات کلی آنهاست. اختلاف در این است که علم آنان حصولی است یا حضوری؟ فعلی (بالفعل) است یا اشائی و ارادی؟ و به تمامی رخدادهای عالم، اعم از کلی و جزئی، گذشته و حال و آینده، تعلق گرفته است یا چنین عمومیتی ندارد؟ بنابراین، مهم‌ترین ویژگی‌های مورد مناقشه عبارت‌اند از: عمومیت علم، فعلی بودن و حضوری بودن آن.

دلیل اول

این دلیل، دلیل عقلی مرکب است که براهین عقلی، عهده‌دار اثبات مقدمه اول آن، و روایات، متکفل اثبات مقدمه دوم آن هستند. صورت استدلال چنین است:

۱. صادر اول از حق تعالی، جوهر مجرد تام بسیطی است که دارای تمامی کمالات وجودی است و اشرف ممکنات بوده و واسطه ایصال فیض الاهی بر موجودات مادون و محیط بر آنان است.

علم غیب‌المان (ع) در آینه عقل

۲. نخستین مخلوق خداوند متعال و واسطه بین او و مخلوقات دیگر، وجود مقدس پیامبر گرامی اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) هستند که از آنان تعبیر به عقل و نور هم شده است.

- نتیجه: پیامبر اعظم (ص) و ائمه اطهار (ع)، مجرد تام بوده، واجد تمامی کمالات وجودی، و اشرف همه ممکنات، و واسطه ایصال فیض الاهی بر همگی هستند؛ و از آنجا که در جایگاه علیت برای جمیع ماسوی‌الله تعالی قرار دارند و علت، احاطه تام و تمام بر همه جوانب معلول خود دارد، پس آنان بر جمیع جوانب همه ممکنات از صدر تا ساقه، احاطه داشته، هیچ جهتی از جهات وجودی آنها بر آن انوار مقدس مخفی نیست.

اثبات مقدمه اول

فلاسفه با براهین متعدد، از جمله از طریق قاعده الواحد و نیز قاعده امکان اشرف اثبات کرده‌اند که آنچه بلاواسطه از خداوند متعال صادر شده، یک موجود بیش نیست، و آن موجود، جوهری است مجرد تام، هم از حیث ذات و هم از حیث فعل، که هیچ نحوه، قوه و استعدادی در او راه ندارد و فعلیت محضه است، و در عین وحدت و بساطت جامع جمیع کمالات موجودات مادون خود است بدون آنکه حدود و نقایص آنان را داشته باشد.

صدرالمتألهین در این زمینه می‌گوید:

عقل، تمامی اشیا بعد از خود می‌باشد، آن هم به کیفیتی اشرف و الطف. پس وقتی می‌گویی «عقل»، گویا که گفته‌ای «همه عالم». پس حیثیت صدور او مغایر با حیثیت صدور نظام جملی نیست، مگر به اعتبار اجمال و تفصیل؛ و دانسته شد که مجمل عین مفضل است بالحقیقه و غیر اوست بالاعتبار (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۲۵/۷).

سبزواری بعد از آنکه «العقل کل الاشیا» را «کثرت در وحدت» دانسته، آن را چنین تعلیل می‌کند:

این جامعیت سببش آن است که مراتب طولی این‌چنین‌اند که هرچه در مراتب پایین است در مراتب بالا وجود دارد، و هرچه در مراتب بالا است، در مراتب بالاتر هم

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول

هست تا آنکه به بالاترین مراتب می‌رسد؛ و در تغییرات استکمالی طولی، خلع و لبس نبوده، بلکه لبس بعد اللبس است (همان: ۲۲۵، پاورقی).

بعضی از ویژگی‌های حقیقتِ صادر اول، چنین است:

۱. وحدت (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۰۴ به بعد).
۲. بساطت (همان: ۲۳۶ به بعد).
۳. اشرفیت از همه موجودات (همان: ۲۵۸ به بعد).
۴. فعلیت محضه بودن و واسطه افاضه وجود و خیر دائم بین حق تعالی و عالم خلق بودن (همان: ۲۶۲).
۵. نزدیک‌ترین اشیا به حق تعالی بودن، جوهر عقلی قدسی بسیطی که از هر گونه عدم خارجی و قوه استعدادی مبراست و بی‌نیاز - در ذات و فعلش - از غیر مُبدِع و قیوم خویش است (همان: ۲۶۲-۲۶۳).

وی پس از بحث مفصلی درباره مبانی فلسفی این نظریه، بیش از ده برهان عقلی بر آن اقامه می‌کند. این خصوصیات صادر اول، مورد توافق تمامی مکاتب فلسفی اسلام، یعنی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، است.

صدرالمتألهین، براهینی را بر این مطلب از ابن‌سینا، در کتب مختلفش همانند *اشارات*، *شفا* و *تعلیقات*، و نیز از سهروردی، از همه کتاب‌های مفصلش، مثل *حکمة الاشراق*، *مطارحات* و *تلویحات*، و نیز از کتاب‌های مختصرش، همانند *الواح عمادیه* و *هیاکل نوریه*، نقل می‌کند که ما به جهت اختصار از پرداختن به آنها صرف نظر می‌کنیم.^{۱۴}

حال کافی است تا از طریقی، مصداق صادر اول را اثبات کنیم تا خود به خود، علم حضوری فعلی (بالفعل) وی به همه ممکنات و همه جوانب وجودی آنها ثابت شود؛ چه اینکه علم علّت به معلومات خویش، علمی فعلی و حضوری است. اثبات این امر را مقدمه دوم به عهده دارد.

اثبات مقدمه دوم

در این مقدمه، مصداق مقدمه اول، از طریق روایات تعیین می‌شود. این مطلب، از چندین دسته از روایات قابل استفاده است:

علم غیب‌المان (ع) در آینه عقل

۱. آن دسته از روایات که با صراحت تعیین می‌کنند که نخستین مخلوق نور پیامبر اعظم (ع) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) بوده است (برای نمونه: شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵۴/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۷/۲۵). این روایات به قدری فراوان‌اند که محدث متضلع و خبیری، همچون علامه مجلسی، آنها را متواتر می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۳/۱).
۲. روایاتی که نخستین مخلوق را نور پیامبر اکرم (ص) می‌دانند (برای نمونه، مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۷/۱) به ضمیمه این مطلب که در بحث‌های امامت و خصوصاً ذیل آیه مباهله اثبات شده که پیامبر اکرم (ص)، علی (ع) و سایر ائمه (ع) حقیقتی واحد دارند.
۳. روایاتی که پیامبر گرامی اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) را اشرف مخلوقات - و نه تنها اشرف مردمان - و اقرب ممکنات به حق تعالی معرفی می‌کند (برای نمونه، قمی، ۱۴۰۴: ۱۸/۱)؛ و نیز روایاتی که همین اوصاف را فقط برای پیامبر گرامی اسلام (ص) ثابت می‌کند (برای نمونه، مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۶/۵)، به ضمیمه وحدت حقیقت پیامبر (ص) و اوصیایش (ع) که بدان اشاره شد.
- روایات معراج نیز، که مورد اتفاق فریقین است، و اینکه پیامبر (ص) به جایی رسیدند که دیگر جبرئیل را امکان همراهی ایشان نبود و جبرئیل عرض کرد به جایی قدم نهاده‌ای که تاکنون هیچ پیامبر و فرشته‌ای در آنجا قدم نهاده است، در این راستا قابل ارزیابی است.
۴. روایاتی که پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) را علّت غایی ایجاد عالم می‌دانند (برای نمونه، صدوق، ۱۳۸۵: ۵/۱).
۵. روایاتی که این بزرگواران را واسطه در ایجاد ماسوی‌الله می‌دانند.
۶. روایاتی که آنان را واسطه ایصال فیوضات الاهی، اعم از ارزاق مادی و معنوی و علوم و معارف به خلائق، حتی به ملائکه و انبیا (ع) می‌شمردند (از جمله زیارت جامعه).
۷. روایاتی که ائمه (ع) را افضل از همه انبیا و مرسلین، حتی از انبیای اولوالعزم (ع) می‌دانند (برای نمونه، بحرانی، ۱۳۷۸: ۴۰۱).
۸. روایات دال بر اینکه انبیای سلف، حتی انبیای اولوالعزم (ع)، در مشکلات و گرفتاری‌های مهم و سرنوشت‌ساز، به مقام معنوی این بزرگواران متوسل می‌شده‌اند.
۹. روایاتی که فعلیت تامه و مجرد تام بودن آنها و بی‌نیازی از ابزارهای مادی در افعال و ادراکات را، یعنی عقل محض بودن آنها را ولو در حال صباوت بیان می‌کنند. همانند روایات غیر قابل احصا در مورد کرامات آنان، روایاتی که خواب و بیداری و زندگی و مرگ را برای آنان یکسان می‌دانند، روایات دال بر اینکه آنها مابین مشرق و مغرب عالم را می‌بینند (برای نمونه، طبری املی، ۱۴۱۳: ۲۶۸-۲۶۹).

این چند دسته از روایات و همچنین دسته‌های دیگری که با تتبع و دقت بیشتر در انبوه روایات فضائل و مناقب قابل دستیابی است و به مراتب بیشتر از حد تواتر است (و حتی بعضی از دسته‌ها، فی حدّ نفسه و با قطع نظر از بقیه نیز در حدّ تواترند)؛ همگی به وضوح دلالت دارند بر آنکه حقیقت ملکوتی پیامبر اعظم (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) مصداق صادر اول هستند. برخی از روایات، همانند دو دسته اول و دوم، با صراحت این مطلب را بیان داشته و برخی دیگر صفات و ویژگی‌های صادر اول را در آنان منحصر کرده است.^{۱۵}

و نتیجه انضمام این دو مقدمه آن است که ائمه اطهار (ع) واجد علم حضوری فعلی (بالفعل) به همه ممکنات و همه جوانب وجودی آنان هستند.

در پایان جا دارد سخنان علامه مجلسی (ره) را نقل کنیم که با وجود آنکه خود، وجود عقول - به معنای فلسفی - را نپذیرفته، اما اعتراف می‌کند که صفاتی که فلاسفه برای آنها ذکر کرده‌اند، همان صفاتی است که روایات برای پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع)، بیان داشته‌اند:

بدان که اکثر صفاتی که فلاسفه برای عقول اثبات کرده‌اند، برای ارواح پیامبر (ص) و ائمه (ع) به وجهی دیگر در اخبار متواتره ثابت گشته است، زیرا که آنها قدم را برای عقل ثابت کرده‌اند و در روایات متواتره تقدم در خلقت برای ارواح آنان، بر جمیع مخلوقات و یا بر سایر موجودات روحانی ثابت شده، و نیز آنها توسط در ایجاد و یا شرط تأثیر بودن را برای عقول ثابت کرده‌اند، و در اخبار هم علت غایی بودن آنها برای همه مخلوقات وارد شده، و نیز ثابت کرده‌اند که عقول وسائط افاضه علوم و معارف بر نفوس و ارواح‌اند، و در اخبار نیز ثابت گشته که همه علوم و حقایق و معارف به توسط پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) بر سایر خلق، حتی ملائکه و انبیا (ع)، افاضه می‌گردد. و حاصل آنکه با اخبار مستفیضه ثابت شده که آنها وسائل بین خلق و حق‌اند در افاضه جمیع رحمت‌ها و همه علوم و کمالات بر تمامی مخلوقات. ... و با این تحقیق می‌شود بین روایات «اول خلق الله نوری» و «اول ما خلق الله العقل» و «اول ما خلق الله النور» - در صورت صحت اسانیدشان - جمع کرد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۳/۱-۱۰۵).

دلیل دوم

گفته شد که تحقق علم در ممکنات مجرده همانند تحقق سایر امور در آنها نیازمند دو چیز است: فاعل و قابل. اگر فاعل تام بوده و قابلیت قابل نیز به حدّ تمام برسد تحقق علم برای قابل، نیازمند هیچ چیز دیگری نخواهد بود، چه اینکه در مجردات دیگر صحبتی از علل مادی و صوری و تحقق شرایط خاص و وضع مخصوص و ... نیست.

و نیز بیان شد که فاعل علم، یعنی آنکه علم را اضافه می‌کند، موجودی است که خود از مجردات تام بوده و مخزن تمامی علوم و حقایق عالم است. بنابراین، از ناحیه فاعل، هیچ‌گونه نقصی و حالت منتظره‌ای وجود ندارد. و در ناحیه قابل نیز، بیان شد که انسان استعداد و توانایی آن را دارد که در سیر تکاملی خویش آن‌قدر بالا رود که از حصارهای ماده و زمان و مکان فراتر رفته و این پرده‌های حجاب را بردرد و به عالم مجردات پا نهد و به مجرد تام دست یابد، به این معنا که علاوه بر مجرد از حیث ذات، که از اول واجد آن بود؛ به مرتبه مجرد از حیث فعل هم نائل شود و دیگر برای انجام افعالش، نیازی به آلات و ادوات مادی و فراهم آمدن شرایط خاص و وضع ویژه و ... نداشته باشد، بلکه بنا به گفته بزرگان اهل معرفت مصداق: «یفعل بالهمة و یحفظ بالهمة» شود. در این حال است که وی مستعد دریافت علوم و معارف و حقایق موجود در معطی علم شده و به مقدار سعه وجودی خویش از آنها بهره‌مند می‌شود.

با توجه به این مقدمه، برای اثبات علم غیب امامان (ع)، کافی است ثابت کنیم که آن بزرگواران به مرتبه مجرد تام رسیده‌اند؛ چون فاعلیت فاعل که علی‌الفرض تمام است. فقط باید تمامیت قابلیت قابل را اثبات کرد. برای اثبات این مطلب دو راه به نظر می‌رسد: یکی از راه عصمت آنها و دیگری از راه اقرار و اذعان بزرگان اعصار مختلف، اعم از علما، عرفا و زهاد.

الف. اثبات کمال از راه عصمت

به اعتقاد شیعه امامیه، «امام» (ع) که جانشین پیامبر اکرم (ص) است، از هر گونه گناه عملی و رذیلت نفسانی و خطا و سهو و نسیان، معصوم است؛ و بر این مطلب، هم، دلیل عقلی اقامه شده، هم دلیل نقلی. تقریباً در تمامی کتب کلامی در بحث امامت، دلیل عقلی بر وجوب عصمت «امام» اقامه شده است و به همین جهت هم، به اعتقاد شیعیان، نصب «امام» فقط در اختیار

خداوند متعال است و مردم هیچ‌گونه اختیار و بهره‌ای از انتخاب «امام» ندارند؛ چه اینکه شرط امامت، که عصمت است، امری است که بر مردمان مخفی است و فقط خداست که می‌داند چه کسی واجد این شرط و حائز این مرتبه از کمال علمی و عملی است. و نیز علاوه بر دلیل عقلی بر وجوب عصمت «امام»، ادله نقلی هم بر دو موضوع دلالت دارد:

الف. وجوب عصمت «امام»، که این نوع ادله در واقع ارشاد به همان حکم عقل‌اند.

ب. تحقق عصمت در مصادیق «امام»، که همان امامان دوازده‌گانه شیعه امامیه‌اند.

بنابراین، عصمت امامان (ع)، امری است که نزد همه علمای شیعه مسلم است؛ گرچه در ناحیه سعه و ضیق دائره عصمت از سهو و نسیان، اندک اختلافی هست.

عصمت یکی از بالاترین مراتب کمال انسانی است. مرتبه‌ای والا از ایمان و ایقان و شهود حضرت حق، که صاحب آن، بدون آنکه رادع و مانعی خارجی وجود داشته باشد، در هیچ یک از احوال و ادوار زندگی‌اش، نه سهواً و نه عمدتاً، مرتکب معصیت حق تعالی نمی‌شود؛ و در ناحیه قوای ادراکی نیز هیچ‌گونه تخطی از واقعیت برایش رخ نمی‌دهد. این مرتبه از کمال، مطلقاً دست‌نیافتنی است و امری است موهوب - نه اکتسابی - از جانب خدای متعال به بندگان خاص و برگزیده‌اش.

هیچ دلیلی بر اینکه چنین مرتبه و مقامی به کسانی غیر از انبیا (ع) و اوصیائشان (ع) و طائفه‌ای از ملائکه، داده شده باشد وجود ندارد. هیچ‌یک از عباد و زهاد و اصحاب ریاضات شرعی و حتی کاملان از عرفا نیز ادعای دست‌یابی به چنین مقامی را نکرده‌اند. نهایت چیزی که گفته‌اند آن است که این امکان وجود دارد که انسان در انتهای سیر استکمالی خویش با لطف و عنایت الهی به قسمتی از عصمت، دست یابد و آن هم عصمت از گناه عمدی است و نه سهوی و نه عصمت از خطا و سهو و نسیان. با توجه به این توضیحات اندک، روشن می‌شود که صاحب مقام عصمت به درجات بالای کمال، که مجرد تام است، نائل شده است. بنابراین، هر دو مقدمه تحقق یافته‌اند: تمامیت فاعل علم، و تمامیت قابل علم آن؛ و با تمامیت هر دو مقدمه، علم شخص معصوم به امور غیبی ثابت می‌شود.

ب. اثبات کمال از راه اعتراف بزرگان اعصار مختلف

از نخستین سال‌های بعثت پیامبر اکرم (ص)، افرادی از صحابه، تحت تربیت معنوی آن بزرگوار قرار گرفته، پله‌های تکامل را به سرعت طی کردند و به مراحل بالای کمالات انسانی و فضائل نفسانی نائل آمدند. باب مکاشفات برای برخی از آنان باز شده و پرده‌های حجاب کنار رفته و اموری از حوادث گذشته و آینده را مشاهده کردند و از حقایق عوالم دیگر باخبر شدند.

پیامبر اکرم هم با پرسش «این المبشرات» از ابواب علمی که بر آنان مفتوح شده بود، پرس و جو می‌کردند، و سپس آنان را مورد تفقد و تشویق قرار می‌دادند. یکی از معروف‌ترین این‌گونه جریان‌ها، داستان مکاشفه زید بن حارثه و دیدن بهشت و جهنم و نعمت‌های بهشت و تنعم اهل آن و عذاب‌های جهنم و معذب شدن اهل آن است که پیامبر اکرم (ص) بعد از شنیدن احوال وی، او را با امر «فأثبت» به ادامه این سیر معنوی و ثبات در آن تشویق و تحریض فرمودند.

افرادی برجسته در امور معنوی و فضایل انسانی، همانند سلمان و ابوذر و مقداد و میثم و حذیفه و حجر ... در میان صحابه بودند که از علوم غیبی فراوان و علم منایا و بلایا و ... بهره‌مند بودند (برای نمونه نک: طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۳۰/۱؛ خصیبی، ۱۴۱۹: ۱۳۲-۱۳۳؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۱۴۱۵/۶).

این سیر تکامل معنوی بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) نیز ادامه یافت. بسیاری از همان صحابه، در زمان علی (ع) و برخی دیگر از امامان (ع) حضور داشتند و پس از آنان در اعصار دیگر امامان (ع) نیز، افرادی بودند که قدم راسخ و راستین در این مضمار نهاده، به درجات بالای کمالات نفسانی نائل شده بودند. این جریان در عصر غیبت هم ادامه داشته و تاکنون نیز ادامه دارد. ما هیچ دوره‌ای را نمی‌یابیم که از افراد وارسته و پیوسته به حقی همانند ابن فهد حلی، سید بن طاووس، سید مهدی بحرالعلوم، ملاحسینقلی همدانی، سید احمد کربلایی، سید جمال‌الدین گلپایگانی، سید علی قاضی، علامه طباطبایی و آیت‌الله بهجت خالی باشد. چنین شخصیت‌هایی گرچه در هر عصری انگشت‌شمارند، اما به هر حال وجود دارند، تا آیتی باشند بر دردانه عالم امکان و یگانه عصر خویش که امام معصوم (ع) است.

آنچه مهم است آن است که چنین انسان‌های والایی، که بسیاری از آنان به اعتراف معاصران و غیرمعاصرانشان به بالاترین درجات کمال و تجرد تام دست یافته‌اند، نه تنها

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول

خود را از نظر فضایل و مناقب و کمالات نفسانی بالاتر از امامان عصر خویش نمی‌دیدند، بلکه حتی خود را هم‌تراز آنان هم نمی‌پنداشتند؛ و خود معترف بودند که در این میدان، به گرد آنان هم نمی‌رسند.

در این میان، وضع علماء، عرفا و زهاد شیعه مشخص و معلوم است. آنان خود را شاگردی حقیر در مکتب اهل بیت (ع) و ریزه‌خوارخوان گسترده معارف الهی آنان می‌دانند و معتقدند هر کس، هرچه از علوم باطنی و معارف الهی و حقایق غیبی که کسب کرده باشد، رشحه‌ای از رشحات فضایل و مناقب و معارف آنان است.

و البته این امر اختصاص به شیعه ندارد. بزرگان اهل باطن از اهل تسنن که در اثر ریاضات و سیر و سلوک، به مقاماتی از کمال دست یافته‌اند نیز معترف به این امرند. کمتر فرقه‌ای در صوفیان - چه سنی و چه شیعه - یافت می‌شود که سلسله خود را به اهل بیت عصمت و طهارت (ع) نرساند. آنها فرقه خود را یا به علی (ع) منسوب می‌کنند یا از طریق معروف کرخی به امام رضا (ع).

البته گهگاه، بعضی از سر عوام‌فریبی یا عناد و دشمنی یا اغراض دیگر، برنامه‌هایی برای تخریب شخصیت امامان معاصر خویش و کتمان فضایل و مناقب آنان به اجرا نهادند که تا حدودی هم موفق بودند؛ اما گذشت زمان پرده‌های کینه و عداوت را کنار زد و خورشید فروزان اهل بیت (ع) آشکار و آشکارتر شد، به طوری که حتی دشمن‌ترین دشمنان آنان هم در مواردی مجبور به اعتراف به سرآمد بودن امامان (ع) در فضایل و مناقب می‌شدند. جریان‌هایی که از برخی خلفای ثلاثه و از معاویه نسبت به علی (ع) و از خلفای دیگر نسبت به امامان معاصرشان و از بعضی عبّاد و زهادی که مدعی مقاماتی بودند - همانند سفیان ثوری در برابر امام صادق (ع) - نقل شده، شاهد این مدعاست.

و مهم‌تر از آن، اینکه پس از حدود یک قرن منع تدوین حدیث، مخصوصاً احادیث مرتبط با فضایل و مناقب اهل بیت (ع)، و در همان حال تشویق و تحریض جاعلان حدیث به جعل حدیث در مذمت اهل بیت (ع) و نقل فضایل و مناقب ساختگی در مورد مخالفانشان، کتب حدیث و سیره و تاریخ نوشته‌شده به دست مؤلفان اهل تسنن پر است از احادیث مناقب اهل بیت عصمت و طهارت (ع). و اینها همه نشان‌دهنده آن است که سرآمد بودن آن بزرگواران در فضایل و کمالات علمی و عملی و ظاهری و باطنی امری مسلّم و مقبول، حتی نزد مخالفان آنان، بوده است.

دلیل سوم

بر حسب اعتقادات شیعه، امام باید کامل‌ترین شخص موجود در زمان خود باشد، به نحوی که هیچ فردی در هیچ صفتی از صفات کمال همانند علم، قدرت، شجاعت، سخاوت، قرب به خداوند و ... نه تنها برتری بر امام نداشته، بلکه مساوی نیز نباشد؛ چه اینکه در صورت اول لازمه‌اش تقدیم مفضول بر فاضل است و این عقلاً قبیح است و مطابق اعتقادات عدلیه (معتزله و شیعه) صدور فعل قبیح از خداوند متعال ممتنع است، و در صورت دوم لازمه‌اش ترجیح بلا مرجح است که به ترجیح بلا مرجح که خود محال عقلی است برمی‌گردد؛ و از آنجایی که خداوند، نصب امام را خود عهده‌دار است محال است کسی را نصب کند که از نظر علم (کیفیت و کمیت علم)، شخص برتر یا مساوی با وی وجود داشته باشد.

حال با توجه به این دلیل به میان امت می‌رویم. آنچه از تورق صفحات کتب تاریخ و سیر و روایات وارده و آثار منقوله در شرح احوال صحابه علی (ع) و نیز اصحاب سایر ائمه (ع) و نیز علما، صلحا و عرفا، از ابتدای تاریخ اسلام تا کنون، به دست می‌آید، آن است که در هر عصری بزرگانی بوده‌اند که مقامات قرب الی‌الله را به حسب استعداد خود طی کرده، به مراتبی از کمال رسیده‌اند که اشراف بر ضمائر افراد و حالات درونی آنها داشته و مطلع از اخبار غیبی و حوادث گذشته و آینده بوده‌اند.

این‌گونه اخبار در مورد صاحبان علم غیب به قدری فراوان است که فوق حد تواتر است و جای هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد (در پی نوشت‌های قبل چندین نمونه را نقل کردیم). حال که در میان امت چنین افرادی بوده و هستند که هر گاه اراده کنند بر احوال و اخبار و حوادث غیبی مطلع می‌شوند؛ آیا ممکن است امام چنین امتی خود دارای این فضیلت و بلکه مراتب بالاتر آن نباشد؟ و اگر فرض کنیم، امام چنین امتی عالم به غیب نیست آیا قائل به جواز تقدیم مفضول بر فاضل نشده‌ایم و امری قبیح را به خداوند نسبت نداده‌ایم (که صدورش از حکیم علی‌الاطلاق مستحیل است)؟

و اگر کمی کوتاه آمده، فرض کنیم امام چنین امتی هم، همانند بعضی از افراد امتش و در حد آنان (کماً و کیفاً)، علم غیب دارد آیا قائل به تحقق امری که عقلاً ممتنع است یعنی ترجیح بلا مرجح نشده‌ایم؟ مسلماً چنین است.

بنابراین، عقل حکم می‌کند که خداوند حکیم، که خود نصب‌کننده امامان (ع)، یعنی جانشینان پیامبر (ص)، است، کسی را به چنین مقامی نصب کند که اگر امتش هنگام

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول

اراده، عالم به غیب می‌شوند و نه قبل از آن، او همیشه، بالفعل عالم به غیب باشد؛ و اگر امتش بر بعضی از ضمایر و احوال درونی افراد اشراف دارند، او بر تمامی ضمایر و احوال باطنی مشرف باشد؛ و اگر امتش به برخی حوادث گذشته و آینده علم دارند، او بر جمیع ما کان و ما یکون احاطه داشته باشد؛ و به راستی اگر این‌گونه نباشد، تقدیم امامی جاهل به غیب بر افرادی از امتش که عالم به غیب‌باند، همانند تقدیم خلفای ثلاثه بر علی بن ابی‌طالب (ع) نخواهد بود؟

فهرست منابع

- ابن‌سینا (۱۴۰۳). *الاشارات و التنبیهات*، با شرح خواجه طوسی و محاکمات قطب رازی، تهران: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۸). *الانصاف فی النص علی الائمة الاثنی عشر (ع)*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ----- (۱۴۱۳). *مدینه معجز الائمة الاثنی عشر*، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹). *الهدایه الکبری*، بیروت: دار البلاغ.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ج ۱.
- ----- (۱۳۸۸). *حکمه اشراق*، در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ج ۲.
- شیخ مفید (۱۳۷۲). *اوتل المقالات*، تهران: انتشارات دانشگاه.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۳). *الاسفار الاربعه*، تهران: مطبعه حیدری.
- ----- (بی‌تا). *الحاشیه علی الهیات الشفا*، قم: انتشارات بیدار.
- ----- (۱۳۶۰ الف). *الشواهد الربوبیه*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ----- (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ----- (۱۳۶۱). *العرشیه*، تصحیح: غلام‌حسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- ----- (۱۳۶۳). *المشاعر*، تصحیح: هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.

علم غیب‌المان (ع) در آینه عقل

- ----- (۱۳۶۰ ب). اسرار الآیات، تصحیح: محمد خواجه‌سوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵). کمال‌الدین و تمام‌النعمة، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ----- (۱۳۷۵). علل الشرایع، قم: انتشارات دآوری.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۰). نهاییه الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، تصحیح: عباس زارعی سبزواری.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). تفسیر المیزان، بیروت: مؤسسه علمی، ج ۱۳.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۵). الاحتجاج، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۳). مجمع‌البیان، قم: انتشارات کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طبری املی، محمد بن جریر (۱۴۱۳). دلائل الامامة، قم: انتشارات بعثت، چاپ اول.
- علم‌امام (مجموعه مقالات) (۱۳۸۸). گزینش و تصحیح: محمدحسن نادم، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). تفسیر القمی، قم: دار‌الکتاب.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.

پی‌نوشت‌ها

۱. این سه قسم مورد اتفاق جمیع فلاسفه است، اما فلاسفه مشائی علاوه بر این سه قسم، قسم چهارمی به نام علم وهمی را هم طرح کرده‌اند که آن را ادراکات قوه واهمه انسان دانسته‌اند. صدرالمتألهین و حکمای پیرو مکتب حکمت متعالیه، از آنجایی که قوه واهمه را قوه‌ای مستقل از قوای دیگر نمی‌دانند، علم وهمی را به عنوان قسمی مستقل در کنار سایر اقسام قبول ندارند.
۲. برای تفصیل بیشتر در خصوص تجرد اقسام مختلف صور علمی و بعضی آثار آن در سایر مباحث فلسفه و براهین آن نک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱/۲۹۰؛ ۲/۶۳؛ ۳/۲۸۴-۳۰۴ و ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۸۲، ۴۵۱؛ ۴/۱۲۱؛ ۶/۲۹۶؛ ۷/۳۷؛ ۸/۳۴۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۱۶؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۲۲؛ همو، ۱۳۵۴: ۷۸-۸۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۰؛ همو، ۱۳۶۰ ب: ۱۴۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۲۹۴-۲۹۶.
۳. این موجود مجرد که در نصوص دینی از ملائکه مقرب محسوب گشته و انسب و الیق ملائکه به این کار روح‌القدس و جبرئیل نامیده شده (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۹/۱۴۲-۱۴۲) به اعتبارات گوناگون و مراتب وجودی مختلفی که دارد عناوینی همچون قلم‌الاهی، لوح محفوظ، ام‌الکتاب، الواح قدریه قابل محو و اثبات، بر آن اطلاق شده است (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۹-۳۵۰)؛ و در مکاتب مختلف فلسفی هم به اسامی گوناگونی نامیده شده و نیز بر حقایق متفاوتی تطبیق گردیده است. برای تفصیل بیشتر نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳/۳۹۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/۹۹؛ همو، ۱۳۸۸: ۲/۲۷۰-۲۷۱؛ همان: ۲/۲۳۶-۲۳۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۹/۱۴۳؛ همان، ۱۳۵۴: ۴۷۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۰۷.

۴. البته در اینکه مخزن صور کلیه و جزئیه چه حقیقتی است و آیا موجود واحدی می‌توان تعقل کرد که هم صور کلیه را ادراک کند و هم صور جزئیه را، بین مشائیان و ابن‌سینا اختلاف است. مشائیان مدرک صور کلیه را عقول می‌دانند و مدرک صور جزئیه را نفوس فلکیه، اما ابن‌سینا، نفوس ناطقه فلکیه را، هم مدرک جزئیات می‌داند و هم مدرک کلیات (خواجه طوسی، شرح اشارات و تنبیهات، در: ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۴۰۰).
۵. ابن‌سینا بعد از بیان این برهان دوباره تأکید می‌کند که: «پس مبدا انکار کنی که بعضی از غیب‌ها از عالم غیب در نفس، نقش می‌بندد» و خواجه طوسی در شرح می‌فرماید: «قابلیت قابل با این دو شرط تام می‌گردد. در مواردی که فاعل تام است (همچنان که در مورد بحث چنین است) اگر قابلیت قابل هم به حد تمام برسد، صدور فعل از او واجب می‌گردد و در نتیجه هنگام تحقق این دو شرط، ارتسام امور غیبی در نفس انسان واجب خواهد بود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۴۰۱).
۶. نفس.
۷. نفوس ناطقه افلاک.
۸. اجسام.
۹. نفس ناطقه انسانی.
۱۰. نفوس ناطقه افلاک.
۱۱. اجرام آسمانی، افلاک.
۱۲. «فوجدا عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علماً» (کهف: ۶۵)؛ «و ما فعلته من امری» (کهف: ۸۲) و به همین دلیل هم علامه طباطبایی، قول به پیامبر بودن وی را تقویت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۸/۱۳).
۱۳. برای نمونه نک: شیخ مفید، ۱۳۷۲: ۲۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۰۵/۳؛ طباطبایی، سید محمدحسین، «رسالة فی علم النبی (ص) و الامام (ع) بالغیب»، در: علم/امام/مجموعه مقالات: ۳۵۱.
۱۴. برای آگاهی از ملخص بعضی براهین و مفضل بعضی دیگر نک: همان: ۲۶۲/۷-۲۸۱.
۱۵. دلیل آنکه همه این روایات و اسناد آنها را ذکر نکردیم، رسیدن آنها به حد تواتر و پراکندگی آنها در کتب روایی است، گرچه بعضی از آنها هم بابی تحت عنوان مخصوص به خود دارند.