

بررسی نگاه کلام شیعی به جایگاه و مراتب معنوی امام در عالم هستی

سید محمد فاطمی^۱

چکیده

مسائل مطرح در سنت کلام شیعی در مسائل عام امامت، نصب الهی امام، عصمت، افضلیت و علم خدادادی امام بوده و فلسفه امامت در دو عرصه کلی مرجعیت علمی و دینی و حاکمیت اجتماعی - سیاسی خلاصه شده است. در بحث امامت خاصه نیز عمده بحث به اثبات جانشینی علی^{علیه السلام} در دو عرصه مذکور و برخی شبهات مهدویت، اختصاص یافته که باتوجه به آیات و مخصوصاً روایات مقامات معنوی امامت بسیار بیشتر از این است. در مقاله حاضر با روش توصیفی و تحلیلی، ابعاد معنوی امام در سیر ایجاد عالم مانند مقام اسماء، عقل، عرش و کرسی و تبیین آن بر اساس قاعده علیت و سنخیت و اتصال وجودی مراتب علیت و مراتب معنوی امام در عوالم بعد از دنیا همچون صراط که مقام و سیر معنوی عبودیت بوده و مقام محمود که مقام شفاعت مطلقه و متحد با اسم جامع «الله» است، بررسی می‌شود. تبیین این مراتب معنوی در دوران معاصر که معنویت‌های خودساخته بشری فراوان شده است، از مهم‌ترین وظایف متفکران اسلامی است تا انسان باتوجه به مقام امامت بتواند جایگاه و سیر معنوی خود در هستی و زندگی را بشناسد و در این مراتب سیر کند.

واژگان کلیدی: کلام شیعی، مقامات امام، فلسفه امامت، اسماء حسنی، مراتب معنوی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۱/۲۰

۱. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی (fatemi1259@gmail.com).

مقدمه

علم کلام دارای تاریخچه‌ای طولانی در تاریخ بوده و تطورات مختلفی از جهت‌های گوناگون یافته است، ولی ازجمله اهداف اصلی این علم را تبیین و تفسیر مبانی و اصول اعتقادی اسلامی و مستدل کردن آنها می‌توان دانست؛ به عبارتی در علم کلام، متکلم، مسائل مطرح در این علم را از خود مطرح نمی‌کند، بلکه مسائلی را استنباط و تبیین می‌کند که در متن دین به عنوان اصول اعتقادی مطرح شده است. از مهم‌ترین مسائل دینی که بیشترین تأثیر را در تاریخ اسلام داشته، مسئله امامت است که منشأ درست‌شدن دو گروه عمده شیعه و اهل سنت می‌باشد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۲/ اشعری قمی، ۱۴۰۰، ص ۲/ نوبختی، ۱۴۰۴، ص ۲). از منظر روایات نبوی ﷺ - که مورد اتفاق شیعه و اهل سنت است - مسئله امامت، جایگاهی بس عظیم دارد که شناختن چنین جایگاهی سبب می‌شود از حیث معنوی شخص به مرگ جاهلی، کفر، نفاق و ضلال برسد (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۵۳/ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۷۶/ میلانی، ۱۴۱۳، ص ۴۳، ص ۱۵۴). مسئله مهم تبیین صحیح، جامع و کامل امامت است که قاعداً باید بر اساس متون اصلی باشد.

در نوشتار حاضر تفکر اهل سنت مورد بحث نیست و فقط تفکر کلامی شیعی در مسئله امامت را بررسی می‌کنیم. ادعای مطرح در مقاله پیش رو این است که بر اساس آیات قرآن کریم و روایات، دیدگاه کلامی مشهور شیعه در بحث امامت حتی در زمان معاصر، دیدگاهی حداقلی است. بحث امامت در آثار کلامی، دو قسمت است؛ یکی مباحث عمومی امامت و دیگری مباحث امامت خاصه. مهم‌ترین مباحث امامت عامه، تعریف امامت و بیان ضرورت، ویژگی‌ها و تعیین امام است. در قسمت ویژگی‌ها، عصمت، علم خدادادی و افضلیت مطرح شده است. فلسفه امامت در این آثار به دو قسمت مرجعیت علمی در حفظ، شرح و تفصیل شریعت و زعامت سیاسی در حفظ نظام اجتماعی و اجرای شریعت خلاصه شده است. در بحث امامت خاصه نیز دغدغه اصلی، اثبات خلافت بلافصل امیر مؤمنان علیؑ با بیان

ادله گوناگون و دفع شبهات است. در کنار این بحث، بحث مختصری نیز نسبت به امام دوازدهم علیه السلام و فلسفه غیبت ایشان بیان شده است، ولی با مراجعه به آیاتی از قرآن کریم و حجم عظیمی از روایات شیعی معلوم می‌شود ابعاد بسیاری از مراتب معنوی و باطنی امامت مورد توجه مشهور متکلمان واقع نشده است که البته عوامل گوناگونی می‌تواند داشته باشد که اکنون مجال بحث نیست.

در تحقیق حاضر به بیان برخی مقامات معنوی امام در عالم هستی پرداخته خواهد شد و بیان می‌شود که مقام امام، هم در عوالم پیش از دنیا و در سیر نزولی عالم هستی و هم در عوالم پس از دنیا مراتبی دارد که به برخی از این مراتب اشاره و توضیح مختصری بیان می‌گردد. البته تلاش می‌شود مانند برخی متکلمان محدث، فقط به ذکر احادیث یا آیات قرآنی اکتفا نشود. محدودیتی که در بحث حاضر داریم اینکه با حجم بسیاری از نقل‌های قرآنی و به‌خصوص روایی مواجه‌ایم که اولاً، جمع‌بندی آنها بسیار مشکل است و مجال زیادی برای عرضه می‌خواهد و در چنین نوشتارهایی نمی‌گنجد؛ ثانیاً، در تفسیر و شرح بیشتر آنها پیشینه‌ای در آثار متکلمان نیست و محدثان از ایشان نیز بیشتر دغدغه نقل داشتند تا تفسیر؛ گاهی نیز شرح مختصری هست که ابهاماتی دارد، مخصوصاً اینکه توجه به قواعد عقلی هستی‌شناسی، کمتر در تفسیر چنین نقل‌هایی مورد توجه قرار گرفته است. در مورد پیشینه بحث باید گفت در میان معاصران، امام خمینی رحمه الله در کتاب *مصباح الیهدایة إلى الخلافة والولاية* به تبیین مراتب نزول و صعود هستی می‌پردازد و همه مراتب را با ولایت، خلافت و نبوت تفسیر کرده است که البته ادبیات حاکم، ادبیات عرفان نظری است. علامه طباطبایی رحمه الله در *آثاری همچون رسائل توحیدی و رسائل الإنسان - مخصوصاً رساله الإنسان بعد الدنيا* - و مواردی در *تفسیر المیزان* به تبیین مراتب نزولی و صعودی هستی پرداخته است که ناظر به نقل‌ها بوده‌اند، ولی به دنبال تصریح به تطبیق بر مقامات امامت و ولایت نبوده است. البته ایشان تصریح می‌کند که روایات متواترند در اینکه ائمه علیهم السلام خلقت سابق بر

همه مخلوقات دارند (طباطبایی، ۱۹۹۹، ص ۱۱۰) و نسبت به مقام هدایت باطنی امام که به قوس صعود و به کمال رساندن انسان‌ها مربوط می‌باشد نیز در آثار خویش بحث کرده است (همو، ۱۳۹۰، ص ۲۶۶-۲۷۷).

۱. سیری اجمالی در بحث امامت در آثار متکلمان شیعی

پیش از ورود به بحث، باید متذکر شد که متکلمان شیعی را از نظر شیوه‌های بحث یا غلبه یک روش خاص، به مکاتبی تقسیم کرده‌اند؛ مثلاً مکتب قم در قرن سوم و چهارم که در آن نص و نقل‌گرایی نسبت به عقل‌گرایی رواج بیشتری دارد؛ یعنی عقل را حجت می‌دانند، ولی به‌عنوان حجیت ابزاری برای استنباط، نه حجیت مستقل؛ علمایی همچون شیخ صدوق، کلینی، محمدبن حسن صفار و ابن‌ولید (عابدی، ۱۳۸۴، ص ۳۸). مکتب دیگر، مکتب بغداد در قرن چهارم و پنجم است که افرادی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی در آن جای می‌گیرند و شاخصه این مکتب را عقل‌گرایی می‌توان دانست؛ البته نه به‌معنای عدم توجه به نقل، بلکه تحلیل‌های عقلی غلبه دارد و در نقل فقط به‌دنبال روایت نبوده، بلکه درایت نیز دارند که البته غلبه عقل‌گرایی و سخت‌گیری درباره احادیث در این مکتب عوامل خود را دارد (فاریاب، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵-۱۴۷). مکاتب دیگری همچون مکتب کوفه نیز بیان شده است. در مقاله حاضر بیشتر از مکتب کلامی قم و بغداد و دیگرانی که از آنها متأثر شده‌اند همچون مکتب حله سخن گفته خواهد شد.

با مراجعه به آثار کلامی قدیمی و معاصر شیعی به این نتیجه می‌توان رسید که تقریباً همه متکلمان شیعه در تعریف امامت - با اختلافاتی جزئی در برخی الفاظ و تعابیر - اتفاق نظر داشته‌اند و حتی در این تعریف با متکلمان اهل سنت نیز موافقت دارند: «الإمامة رئاسة عامة في أمور الدنيا والدين لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۹ و ۶۵/ سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۶۴/ حلی، ۱۳۶۵، ص ۳۹/ فاضل مقداد، ۱۴۲۲،

ص ۳۱۹ / نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۲۶ / ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۴۵ / تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۳۲ / سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۸ / ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۵، صص ۱۸۸-۲۰۶ و ۲۱۱-۲۱۸ / همو، ۱۳۸۶، ص ۲۳-۳۴). باتوجه به این تعریف و توضیحاتی که ذیل این تعریف در منابع اصیل کلامی آمده و ادله‌ای که برای ضرورت امامت با این تعریف اقامه شده است، معلوم می‌شود متکلمان شیعی، فلسفه امامت را در حفظ، تفسیر، تفصیل، دفاع از شریعت و زعامت نظام سیاسی - اجتماعی و اجرای دین در متن جامعه خلاصه کرده‌اند (حلی، ۱۴۰۹، ص ۱۲-۲۵ / حمّصی، ۱۴۱۲، ص ۲۶۱-۲۳۵ / بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۷۴-۱۷۷ / سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۶ / ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۶، ص ۹۱-۱۱۹).^۱ پس از اتفاق نظر در تعریف و اثبات ضرورت بر اساس محوریت مذکور، شروع به بیان صفات امام کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عصمت، علم خدادادی و افضلیت است. ابعاد عصمت را این‌گونه گفته‌اند: الف) عصمت در شناخت احکام الهی؛ ب) عصمت در شناخت موضوعات احکام شرعی؛ ج) عصمت در تشخیص مصالح و مفاسد امور مربوط به رهبری جامعه؛ د) عصمت در امور مربوط به زندگی عادی؛ ه) عصمت از گناه و فعل قبیح و منفّرات (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۳-۲۱۹). گفتنی است همه مراتب مذکور برای عصمت امام، درمورد نبوت نیز مطرح شده است (همان، ص ۲۱۸-۲۲۰ / حلی، ۱۹۸۲، ص ۱۶۴). درمورد عصمت، ادله عقلی و نقلی متعددی اقامه شده است (سید مرتضی، ۱۴۱۰، صص ۱۷۹-۱۸۵ و ۲۸۹، همو، ۱۴۱۱، ص ۴۳۰-۴۳۱ / حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۶۴ / حمّصی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۷۸ / طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۴ / بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۷۸-۱۷۹ / فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۳۳ / طوسی، ۱۴۱۳، ص ۳۶۴ / فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص ۳۳۲ / مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۵ / سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۴، صص ۱۰۵ و ۱۱۶-۱۱۷). درمورد علم امام نیز باتوجه به فلسفه‌ای که برای امام قائل شدند، علم امام را در

۱. یکی از جامع‌ترین کتاب‌های معاصر درباره گزارش تمامی متکلمان اسلامی در مباحث عمومی امامت، کتاب امامت در بینش اسلامی، نوشته استاد علی ربانی گلیپایگانی است.

همان عرصه‌ها لازم می‌دانند که به‌نحو کامل و معصومانه باشد تا فلسفه امامت به‌طور صحیح محقق شود (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۳۰/ بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۷۹/ سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۴۲۹-۴۳۳). البته باتوجه به دلایل ضرورت امام که مبتنی بر فلسفه مذکور از امامت است، علم مازاد بر این دو عرصه را برای امام عقلاً لازم نمی‌دانند (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۴۳۳/ ر.ک: طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵۲).

ویژگی آخر، بحث افضلیت امام است که متکلمان شیعی در این مسئله اتفاق نظر دارند. البته در برخی آثار کلامی، افضلیت را به دو معنا بیان کرده‌اند؛ نخست افضلیت به‌معنای مقرب‌تر بودن در بارگاه الهی که مستلزم ثواب بیشتر است و دیگری افضلیت در کمالات انسانی همچون شجاعت، سخاوت و عدالت و درمجموع افضلیت در کمالاتی که در فلسفه امامت دخیل است (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳، ص ۷۶/ سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۴۳۴/ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۳۶/ حلی، ۱۹۸۲، ص ۱۶۸/ حمّصی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۸۶/ مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۹).

دیدگاه مکتب قم

نکته‌ای در اینجا به‌عنوان اشکال ممکن است مطرح شود که مطالب مذکور، از آن متکلمانی از مکتب کلامی بغداد یا متأثر از آنهاست که البته مشهور متکلمان امامیه نیز در ادامه تاریخ کلام متأثر از این مکتب بوده و هستند - با تفاوت‌هایی در استفاده از قواعد عقلی و فلسفی که هرچه پیش رفت، تأثیر مباحث فلسفی در کلام بیشتر شد - ولی مکتب کلامی دیگری به نام مکتب قم، در توصیف مسائل مربوط به امامت، بیشتر جنبه نقلی و روایی داشت. اینان نسبت به امامت، دیدگاهی عمیق‌تر دارند. برای اثبات این ادعا به کتاب‌های روایی مانند *الکافی* از ثقة‌الاسلام کلینی، کتاب *بصائر الدرجات* از محمدبن حسن صفار و برخی از کتاب‌های روایی شیخ صدوق یا کتاب‌های *الإعتقادات* و کتاب *الهدایة فی الأصول والفروع* ایشان می‌توان مراجعه کرد.

در پاسخ باید گفت: درست است که در مکتب قم به نقل روایات در باب امامت پرداخته

شده و منابع اصیلی برای آیندگان به جا گذاشته اند که واقعاً کار بزرگی در حفظ موارث ائمه علیهم السلام است، ولی از این نکته نباید غافل شد که نقل روایت یک مطلب و شرح، تفسیر و تبیین آن، مطلب دیگری است که از نقل مهم تر بوده و متأسفانه در آثار روایی بزرگان مکتب قم، تفسیری درخور دیده نمی شود. در کتاب *بصائر الدرجات و الکافی* و در آثار روایی شیخ صدوق فقط به صرف نقل اکتفا شده است. در دو اثر *الإعتقادات و الهدایة فی الأصول والفروع* شیخ صدوق نیز در قسمت هایی که به امامت مربوط می شود، مشاهده می گردد که همان ظاهر و متن روایات را نقل می کند؛ برای مثال:

یجب أن نعتقد أن الله تعالى لم يخلق خلقاً أفضل من محمد والأئمة
و أنهم أحب الخلق إلى الله ... إعتقادنا فيهم: أنهم أولوا الأمر الذين
أمر الله تعالى بطاعتهم؛ و أنهم الشهداء على الناس؛ و أنهم
أبواب الله والسبيل إليه و الأدلاء عليه؛ و أنهم عيبة علمه و
تراجمة وحيه و أركان توحیده؛ و أنهم معصومون من الخطأ والزلل؛
و أنهم الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً ...
(ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۹۳-۹۴).

شاید وی نیز مانند دیگر متکلمان مکتب بغداد و مشهور متکلمان، عصمت امام را همانند عصمت نبی می داند (همان، ص ۹۶) و نیز به افضلیت امام در کمالات قائل است؛ مانند دیگر متکلمان شیعی (همان). در کتاب *الهدایة فی الأصول والفروع*، در قسمت امامت همین گونه به نقل متن روایات اکتفا می کند، بدون تفاوت با کتاب *الإعتقادات* (همو، ۱۴۱۸، ص ۲۵-۴۰). این امر درحالی است که شیخ صدوق در کتاب *معانی الأخبار* چند روایت نقل می کند مبنی بر اینکه درایت و فهم معانی احادیث، بهتر و مهم تر از روایت حدیث است و ملاک افقهیت و منازل شیعیان، به فهم معنا و معرفت عقلانی نسبت به روایات است (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱).

براین اساس بهتر است نه جنبه تفریط نسبت به نقل های قرآنی و روایی مربوط به امامت

داشته باشیم؛ مانند مشهور متکلمان از قدما و معاصران و نه جنبه افراط در نقل صرف را داشته باشیم؛ مانند بزرگان مکتب قم که در هردو صورت نسبت به فهم مقام و جایگاه واقعی امامت نوعی کوتاهی است.

۲. جایگاه معنوی امام در عالم هستی

در ابتدا چند مطلب باید مد نظر قرار گیرد:

الف) باتوجه به صراحت آیات متعدد قرآنی، عالم هستی دارای دو سیر نزولی و صعودی است؛ برای نمونه یکی از رایج‌ترین کلیدواژه‌های قرآنی «رجوع إلی الله» است که باتوجه به معنای کلمه «رجوع» می‌توان می‌فهمید پیش از آن منزل یا منازل از سوی «الله» بوده که رجوع به آن معنا داشته باشد: «الرُّجُوعُ: العود إلی ما کان منه البدأ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۲)؛ پس در کلمه رجوع، هم نزول و هم صعود است؛ البته نزول و صعود مذکور نسبت به «الله» که کامل مطلق، مطرح شده است. تعبیر نزول از او و صعود به سوی او نیز تعبیری قرآنی است (برای نمونه فاطر: ۱۰ / حجر: ۲۱). درانتهای سیر نزولی هستی، عالم مادّه و طبیعت و دنیا قرار دارد؛ درنتیجه می‌توان گفت عوالم سه دسته کلی‌اند: «عالم پیش از دنیا»، «عالم دنیا» و «عالم پس از دنیا».

ب) نکته‌ای که در اینجا باید توجه دقیق شود اینکه هریک از این عوالم هستی دارای احکام و آثار خاص است و نباید احکام خاص مرتبه‌ای را به مراتب دیگر سرایت داد که منشأ فهم اشتباه از آیات و روایات این باب خواهد شد.

ج) توجه به قواعد عقلی هستی‌شناسی در باب فهم آیات و روایات هستی‌شناسانه، مؤثر است و این به معنای تحمیل بر آیات و روایات نیست؛ چون دلایل نقلی که ناظر به هستی و احکام آنند، نمی‌تواند منافای با قواعد عقلی هستی‌شناسی باشند؛ زیرا هردو به واقعیت و احکام آن ناظرند. کار عمده و مهمی که در مورد بیانات نقلی دینی که به مقام تبیین و تفهیم

مراتب هستی مربوط اند، باید انجام داد، حیث دلالتی چنین نقل‌هایی است. از آنجاکه مدالیل این نقل‌ها ناظر به هستی است، تا درست فهم نشود، نمی‌توان اعتقادی نسبت به آن یافت. البته فهم اجمالی مفید اعتقاد اجمالی است و منظور ما فهم دلالت تفصیلی برای اعتقاد تفصیلی است؛ در نتیجه نمی‌توان نسبت به این نقل‌ها بر تعبد صرف تأکید کرد.

د) وجود طبیعی و دنیوی امام، امری روشن است و در این نشئه نیز آثاری داشته و دارد و باتوجه به ادله‌ای که متکلمان بزرگ شیعی بیان کرده‌اند، وجود دنیوی امام با ویژگی‌های خاصی که پیش‌تر بیان شد، برای زندگی بشر و هدایت او در امور فردی و اجتماعی‌اش نیاز است، ولی سخن اصلی درباره جنبه‌های ماورایی و معنوی ایشان در عالم هستی است. این مسئله در بیان متکلمان در تاریخ کلامی شیعه بسیار کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اکنون باتوجه به این مقدمات، وارد بحث اصلی می‌شویم.

۲-۱. مقام معنوی امام پیش از دنیا

منظور از «پیش از دنیا»، سیر نزولی عالم هستی از مبدأ متعال به سمت عالم دنیا و ماده است. برای فهم سیر نزولی هستی، مواردی را باید در نظر گرفت؛ مانند قاعده علیّت و رابطه علت و معلول و سنخیت. قاعده علیّت علاوه بر اینکه قاعده‌ای عقلی و بدیهی است که نظام عالم بر اساس آن بنا شده، در قرآن کریم و روایات نیز این اصل مسلم انگاشته شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۹۳-۲۹۴، ج ۱، ص ۷۴ و ج ۹، ص ۱۹۱).

۲-۱-۱. سیر نزولی هستی و قاعده علیّت

قاعده علیّت یعنی ممکن‌الوجود بالذات محتاج به علت است و این احتیاج در تمامی شئون هستی ممکن است (حلی، ۱۴۱۳، ص ۵۳ / طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۶۱). باتوجه به این قاعده بدیهی عقلی (همان)، علت هستی‌بخش کامل‌تر از معلول خودش خواهد بود، وگرنه لازم می‌آید آنچه علت فرض شده است، علت نباشد؛ فهدا خلف. از آنجاکه رابطه علیّت و

ایجاد، رابطه‌ای واقعی و وجودی است، پس وجود معلول، وجودی تنزل یافته و مرتبه ضعیفه علت است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۱۱-۲۱۳). در برخی روایات مورد تأیید مکتب قم و بغداد آمده است: «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۵/ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۵۴/ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۲) که از این روایت هم اصل قاعده علیت را می‌توان فهمید و هم ملاک احتیاج به علت را که بعداً می‌آید.

باتوجه به برخی آیات قرآنی، کیفیت خلقت و آفرینش به‌نحو نزولی است که از مبدأ تعالی آغاز گشته و مراتبی را سیر کرده است (برای نمونه: حجر: ۲۱/ زمر: ۶۲/ رعد: ۱۶/ نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۴۳). سیر نزولی آفرینش یعنی سیر از علت به معلول. اکنون باتوجه به این بحث باید گفت با مراجعه به منابع روایی معتبر می‌توان فهمید امام، خلقتی پیش از دنیا در مراتب گوناگون نزولی دارد و این مطلب به‌نحو متواتر از روایات فهمیده می‌شود (طباطبایی، ۱۹۱۹، ص ۱۱۰/ همو، ۱۴۲۸، ص ۱۴۸)؛ براین اساس احکام و لوازم قاعده علیت را که گفته شد، باید برای چنین مراتبی از امام جاری دانست؛ با این توضیح که اولاً، چون این روابط نزولی، ایجاد است، امام در تمامی مراتب نسبت به مراتب مادون، جایگاه هستی‌بخشی دارد؛ ثانیاً، از آنجاکه مراتب مادون، تنزل یافته مراتب مافوق بوده و میان مراتب نوعی اتصال وجودی برقرار است، نه تباین وجودی، همه مراتب را می‌توان مراتب وجودی امام در سیر نزولی دانست؛ ثالثاً، مراتب مادون در تمامی شئون هستی، محتاج مراتب مافوق امام است.

نیاز به تذکر نیست که همه مراتب نزولی و صعودی در مرتبه مخلوقی است و چنین جایگاهی برای امام، مستلزم غلو و خروج از حدّ بنده‌بودن امام نیست. در اینجا به تبیین برخی از این مراتب - نه همه - می‌پردازیم.

۲-۱-۲. مقام اسماء الله

یکی از مهم‌ترین مباحث خداشناسی، بحث مربوط به اسماء الهی است که شناخت آن تأثیرات فراوانی در فهم بسیاری از معارف دین دارد، ولی متأسفانه در سیر مباحث کلامی

شیعی مورد توجه مقبولی واقع نشده و درباره آن بحث تفصیلی نشده است. در مورد معنای اسماء الهی باید گفت چون باتوجه به ادله متعدد عقلی و نقلی، ذات الهی نامحدود است و متعین و محدود به هیچ چیز مصداقاً و مفهوماً نیست؛ پس هر اسمی که نوعی تعین محسوب می‌شود، متأخر از مرتبه ذات الهی است؛ زیرا اسم در اینجا یعنی ذات با صفتی خاص (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴ / طباطبایی، ۱۹۹۹، ص ۲۴ / همو، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۵۲). در برخی روایات نیز به تأخر اسماء و اشتقاق آنها از ذات الهی تصریح شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۲) که مؤید معنای اسم در اینجا است.

باتوجه به بسیاری از آیات قرآن کریم و روایات و مخصوصاً ادعیه مأثوره می‌توان فهمید اسماء الهی واقعیاتی در هستی‌اند و هریک آثار خاصی دارند؛ مثلاً در قرآن کریم آنجا که بحث گناه و بخشش آن است، به اسماء «الغفور الرحیم» (زمر: ۵۳) یا در جایی که بحث استجابت دعا است، به «السمیع العلیم» استناد شده است (یوسف: ۳۴). در قرآن نیز تصریح شده است که «اللّه» دارای اسماء حسنائی است و او را به همین اسماء بخوانید و از او بخواهید (اعراف: ۱۸۰ / اسراء: ۱۱۰ / حشر: ۲۴). در بسیاری ادعیه مأثور، به اسماء الهی توسل شده است که هریک آثار خاصی دارند (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۶ / ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۵۳۲ / همان، ۱۴۱۵، ص ۲۵۶). در برخی روایات نیز تصریح شده که اسماء اللّه، غیر اللّه است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۵۸-۵۹) یا اینکه اسماء حسنائی الهی در سیر نزولی هستی دخیل‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۲ / ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۹۰-۱۹۱). با عنایت به مطالب پیش گفته، وقتی به روایات رجوع می‌کنیم، متوجه می‌شویم ائمه علیهم‌السلام خود را اسماء اللّه معرفی کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۱۴۳-۱۴۴ / مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۵۲ / عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۲). باتوجه به احادیث مربوط به اسماء الهی همچون روایت حدوث اسماء در الکافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۲)، ظاهر است که این اسماء الهی، هم واقعیاتی خارجی‌اند، نه صرف لفظ و هم اینکه موجوداتی ماورایی و غیرمادی‌اند (طباطبایی،

۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۶۳-۳۶۴ / همو، ۱۴۲۸، ص ۷۱-۷۲ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۴۳؛ در نتیجه ائمه علیهم السلام دارای چنین مقامی اند که می‌توان گفت بالاترین مقام در عالم هستی در رتبه بعد از ذات اقدس الهی است.

نکته دیگری که برای اثبات این مطلب می‌تواند راهگشا باشد اینکه این اسماء متصف به «حسنی بودن» اند که ظهور دارد در اینکه بالاترین مقام حُسن و کمال را دارند و هیچ نقصی در آنها نیست؛ پس در بالاترین مقام ممکن از مراتب هستی پس از ذات اقدس ربوبی جای می‌گیرند. اگر بخواهیم با اصطلاح فلسفی بحث کنیم، در مقامی فوق تجرد عقلانی قرار می‌گیرند - منظور از این نحوه تجرد، نه فقط تجرد از ماده و استعداد، بلکه تجرد از ماهیت و هر حدی است و نفس انسانی نیز توان رسیدن به این مقام را دارد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۴ / همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۹) - که مقام اسماء الهی است و محدود به هیچ حدی و ماهیتی نیز نمی‌شوند. رتبه وجودی اسماء این گونه است که همه هستی را پُر کرده‌اند و بر همه چیز غلبه وجودی داشته و بر همه چیز احاطه دارند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۲۶ / همو، ۱۴۱۱، ج ۲، صص ۶۴۰ و ۸۴۴ / ابن طاووس، ۱۳۳۰، ص ۵۴۲). از سوی دیگر این اسماء چنانچه اشاره شد، در سیر نزولی عالم قرار گرفته‌اند و هستی بر اساس اینها بنا شده است؛ در نتیجه در سلسله علل هستی‌بخش و واسطه فیض مراتب مادون قرار می‌گیرند و بنا بر قواعد عقلی هستی‌شناختی، علت هستی‌بخش در مرتبه معلول خود حضور دارد؛ زیرا معلول در حیطه وجودی علت هستی‌بخش و واسطه فیض خود قرار می‌گیرد. پیش‌تر اشاره شد که در روایت آمده است: «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۵ / مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۵۴ / طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۲). در این روایت شریف باتوجه به ظاهر که حجت است، این گونه آمده است که «قیام در غیر» ملاک احتیاج می‌باشد؛ یعنی معلول که محتاج است، در حیطه وجودی علتش قرار می‌گیرد؛ پس علت محیط به معلولش می‌باشد. اکنون چون مقام امام چنین مقامی است، تمامی احکام آن را که ذکر شد، داراست.

۲-۱-۳. مقام نورانیت

از دیگر مقام‌های عوالم هستی، مقام نورانیت است. حقیقت نور به این است که هم روشن و هم روشن‌کننده باشد. اگر موجودی نور باشد و در سیر نزولی هستی قرار گیرد، نورانیت آن موجود، به معنای نور هستی است؛ چون وجود هستی‌بخش و واسطه فیض، هم روشن و هم روشن‌کننده است که روشن‌کنندگی آن به معنای هستی‌بخشی آن می‌باشد (نور: ۳۵/ نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۲۲). در روایات بسیاری درباره مقام نورانیت پیامبر و ائمه علیهم‌السلام تعابیر متعدد و گوناگونی بیان شده است (برای نمونه ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۲/ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۳۱/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، صص ۴، ۶، ۱۳، ۱۶-۱۷، ۲۰-۲۱، ۲۲ و ۲۴ و ج ۵۴، ص ۱۶۹). از این روایات این‌گونه برمی‌آید که ایشان دارای مقامی نورانی پس از نور عظمت الهی و مشتق از آنند و این نور به ترتیب خاصی کثرت و مراتبی پیدا می‌کند و این مقام بسیار بالاتر از مقام‌های عرش، کرسی، آسمان‌ها، بهشت و جهنم است و همه این مراتب هستی از تنزلات نورانی انوار ایشان بوده، در نتیجه نور ایشان در تمامی هستی ساری و جاری است (برای نمونه ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۲۲/ ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۳۵). درباره چگونگی و ترتب انوار ایشان، روایات دارای بیانات متفاوتی است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، صص ۲۱، ۲۳ و ۲۴ و ج ۲۶، ص ۱۶/ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰). برخی روایات، وحدت و کثرت مقام نورانی ایشان را با یکدیگر جمع کرده است که به نحوی می‌توان به کثرت در عین وحدت که کثرتی تشکیکی است، پی برد (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵). از سوی دیگر چون این مقام نورانی بر اساس روایات مذکور ترتیب نزولی دارد و از وحدت آغاز می‌شود و کثرت می‌یابد، احکام علیت را در آن می‌توان جاری دانست؛ مانند اینکه اتصال وجودی در مراتب برقرار است یا اینکه مراتب بالاتر کامل‌تر از مراتب پایین بوده و مراتب پایین را رقیقه مراتب بالا دانست. این بیانات را از مؤیدات نقلی بر اصالت و تشکیک وجود و لوازم آن در بحث علیت که نوعی تجلی است، می‌توان دانست.

۲-۱-۴. مقام عقل و عرش و کرسی

در روایات معصومان علیهم السلام خبر از موجودی به نام «عقل» آمده است که نخستین مخلوق از موجودات روحانی شمرده شده و دارای جنودی الهی و نطق مخصوص خود می‌باشد و به امر الهی با اِدبار و تنزّل خود در تمامی مراتب هستی که مادون عقل است، سیر کرده و همچنین با امر الهی به‌سوی او اقبال و صعود نموده است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۲ / کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۱۰ و ۲۱). خداوند عقل را از اسم و نور مکنون مخزون خویش که در علم سابق خود است و هیچ ملک مقرب و نبی مرسل از آن اطلاع ندارد، خلق کرده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷ / همو، ۱۴۰۳، ص ۳۱۳ / طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۴۲)؛ پس عقل نازله و ظهور اسم مخزون الهی است. اکنون با توجه به بحثی که در مورد اسمای حسنای الهی بیان شد که ائمه علیهم السلام فرمودند ما اسمای حسنای الهی هستیم و برخی روایات دیگر که فرمود ما همان اسم مکنون مخزون الهی یا عالم به آن - که لازمه‌اش اتحاد است - هستیم (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۶۷۸ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۸ / طبری آملی، ۱۴۱۳، ص ۱۷۱ / بحرانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۴۱)؛ نتیجه گرفته می‌شود عقل، نازله‌ای از وجود غیبی ایشان است. در روایتی دیگر نیز تصریح شده که عقل از نور ایشان خلق شده است (مجلسی، ۱۴۰۷، ج ۲۵، ص ۲۲). به بیان دیگر می‌توان گفت عقل نخستین تعین خلقی پس از مقام اسماء الهی است (خمینی، ۱۳۸۷، ص ۲۶)؛ البته تعینی نسبت به مقام اسماء، وگرنه نسبت به مادون خود مطلق بوده و محیط و ساری در مراتب مادون تا پایین مرتبه هستی است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱)؛ بنابراین نخستین مقام خلقی امام، همین مقام است که محبوب‌ترین مخلوقات و چون تا پایین مرتبه هستی آمده و در این میان انسان‌های عادی در زندگی دنیوی خویش از این مخلوق الهی بهره‌مند شده‌اند - یعنی دارای قوه عقلانی در مقام نظر و عمل‌اند - در روایت، عقل، ملاک امر و نهی الهی و در نتیجه ملاک ثواب و عقاب الهی دانسته شده است. بر این اساس انسان در قوه عقلانی خویش نیز باید متوجه این باشد

که چنین توانایی نازله مقام امام در هستی است و چون عقل، امر الهی به صعود و برگشت به مقام روحانی را اجابت کرد، پس انسان با استفاده از توانایی عقلانی خویش و بندگی الهی، در این مراتب می‌تواند سیر صعودی داشته باشد که سیر در مراتب عقلانی امام است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱).

عرش و کرسی دو واقعیت خارجی است که اولاً، باتوجه به آیات قرآن کریم، همه آسمان‌ها و زمین در حیطه وجودی کرسی قرار دارد (بقره: ۲۵۵)؛ ثانیاً، مقام عرش، مقام تدبیر الهی است (یونس: ۳) که مستوای اسم «الله» و اسم «الرحمن» است (طه: ۵ / سجده: ۴ / رعد: ۲)؛ ثالثاً، درباره رابطه مقام عرش و کرسی در روایات دو گونه بیان شده که گاهی می‌گویند عرش در کرسی و گاهی گفته می‌شود کرسی در عرش است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲۴ / همو، ۱۳۹۸، ص ۳۲۷ / طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۲). وجه جمع این دو دسته روایات به این است که عرش و کرسی، رابطه ظاهر (کرسی) و باطن (عرش) را دارند که از برخی روایات فهمیده می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۲۱-۳۲۲ / نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۴) و می‌توان گفت رابطه علیّت دارند؛ یعنی علت (عرش) باطن و معلول (کرسی) ظهور علت و فی غیره است.

در روایات متعددی بیان شده است که عرش و ارکان آن و کرسی، از نور امام خلق شده و ظهور نور اوست؛ یعنی قوام وجودی (علیّت) عرش و کرسی به نور ایشان است. همچنین در روایات بیان شده که بر ارکان عرش، رسالت محمدی و ولایت علوی علیه السلام ثبت گردیده است (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۲۱-۲۲ / مفید، ۱۴۱۳، ص ۹۱ / طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۵۸). باتوجه به خصوصیتی که برای عرش و کرسی در قرآن کریم و روایات آمده است، این دو مقام از سنخ تجرد بوده و در قوس نزول هستی و مرتبه علیّت، به گونه‌ای است که همه موجودات در آن قرار گرفته‌اند؛ البته به نحو بساطت و عینیت و هیچ قوّه، استعداد و تغییری در آنها نیست و امر تکوینی و تدبیر الهی از این دو مقام نازل می‌شود؛ پس امام نیز در باطن هستی چنین مقامی را حائز بوده و به اذن الله مدبّر عالم است.

۲-۲. مقام معنوی امام پس از دنیا

عوالم پس از دنیا که به‌طور کلی آنها را عالم آخرت می‌توان دانست، خود دارای مراتبی است که از پایین مرتبه عالم برزخ آغاز و تا «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم: ۴۲) و «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم: ۹) ادامه دارد. سیر صعودی انسان در عالم هستی از اینجا برای او ظهور می‌یابد و همه انسان‌ها آن را مشاهده می‌کنند. با رجوع به قرآن کریم و روایات درباره عوالم بعدالدنیا دو دسته کلی نقل داریم؛ نخست نقل‌های مربوط به معراج پیامبر ﷺ و دیگری نقل‌های مربوط به مرگ و عوالم پس از مرگ. در این باب نیز ادله مربوط به جایگاه امامت بی‌شمار است که مجالی مفصل می‌طلبد. در نوشتار حاضر به سه مقام معنوی امام در عوالم پس از مرگ پرداخته می‌شود.

۲-۲-۱. صراط مستقیم

یکی از مفاهیم پُرکاربرد متون دینی، «صراط مستقیم» است که در هر روز چندین مرتبه از خدا خواسته می‌شود که ما را به‌سوی آن هدایت نماید (حمد: ۶). در قرآن کریم برای صراط مستقیم، ویژگی‌های خاصی بیان شده است که از مهم‌ترین آنها اینکه صراط مستقیم همان بندگی خداست (یس: ۶۱). بر اساس ادله متعدد نقلی، خاندان عصمت و مصداق اتم عبودیت الهی و همان باطن صراط مستقیم‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۴۱۷ و ۴۳۳ و ج ۴، ص ۵۷۰ / ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۶ / کوفی، ۱۴۱۰، ص ۳۹۶)؛ زیرا صراط مسیری به‌سوی خداست؛ در نتیجه حاکی از این بوده که مقام امام، دارای مراتبی صعودی و متصل است. اینکه در برخی نقل‌ها بیان شده است دو صراط داریم که یکی در دنیا و همان امام مفترض الطاعه می‌باشد و دیگری راه عبور از جهنم در قیامت است (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۲-۳۳)، با این مسئله که امام علی علیه السلام و بقیه ائمه علیهم السلام را صراط مستقیم بدانند، منافاتی ندارد؛ چراکه قیامت، باطن دنیاست و یکی از مظاهر ولایت در قیامت، پل صراط بوده که تنها مجوز عبور از آن تولی و تبرا است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸،

ص ۶۹، ج ۲۷، ص ۱۱۶ و ج ۳۹، ص ۲۰۳). صراط مستقیم، همان بندگی خداست. هرکس در مسیر ولایت علوی قرار گیرد، از پل روی جهنم نیز ردّ می‌شود و اگر از مسیر بندگی خارج شود، به اندازه خروجش از مسیر بندگی، در عبور از صراط به سوی بهشت که پاداش بندگی است، دچار مشکل می‌شود و حتی ممکن است ساقط شود. به زبان فلسفی، سیر در مراتب صراط، سیر از قوّه به فعلیت است؛ به گونه‌ای که عبودیت فصل و صورت انسانی می‌گردد (خمینی، ۱۳۸۸، صص ۱۷، ۲۳ و ۳۲).

۲-۲-۲. مقام محمود

در قرآن کریم از پیامبر ﷺ خواسته شده است شب را به تهجد بگذراند تا به «مقام محمود» برسد (اسراء: ۷۹). باتوجه به اینکه قطعاً پیامبر ﷺ بسیار اهل تهجد بود (مژمل: ۳ و ۲۰)، بالطبع دارای مقام محمود نیز هست. روایات متعددی این مطلب را تأیید می‌کند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۵ / کوفی، ۱۴۱۰، ص ۴۳۷ / طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۵۵). این مقام، مقامی است که مورد حمد مطلق واقع شده است و حمد نیز در موردی به کار می‌رود که جمال، زیبایی و کمال باشد و چون مورد حمد واقع شدنش مطلق است، پس دارای زیبایی و کمالی مطلق است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۷۶). در قرآن کریم نسبت به یک مورد، حمد مطلق به کار برده شده است و آن «الله» می‌باشد (حمد: ۲)؛ زیرا «الله» هم موصوفی است دارای اسماء حسنی (اعراف: ۱۸۰)؛ یعنی دارای تمامی کمالات به نحو اعلی و بدون نواقص است و هم هرچه کرده، دارای حُسن و کمال می‌باشد (سجده: ۷). با کنار یکدیگر قرار دادن این دو یعنی «الحمد لله» و «مقام محمود» می‌توان نتیجه گرفت: یا مقام محمود همان مقام اسم جامع «الله» است، یا متحد با اوست؛ یعنی رسول اکرم ﷺ در سیر صعودی خود تا مقام اسم جامع «الله» سیر کرده و نحوه اتحادی با آن یافته است. البته برخی بزرگان در جمع میان این دو دسته، سخن دیگری دارند (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۷).

در برخی روایات، مقام محمود را به شفاعت معنا کرده‌اند و چون به نحو مطلق بیان شده،

به معنای شفاعتی مطلق است که در نتیجه نوعی واسطه‌گری مطلق بوده و همه، حتی انبیا نیز محتاج آنند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، صص ۲۵ و ۲۰۲/عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۳۱۴-۳۱۵). اهل بیت علیهم‌السلام نیز به خاطر رابطه معنوی خاص و اتحادی که با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دارند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۳۶۳ و ج ۲۶، صص ۳، ۶ و ۱۶)، قطعاً دارای مقام محمود محمدی‌اند و در زیارت جامعه خطاب به همه ائمه علیهم‌السلام آمده است: «لَكُمْ الْمَوْدَّةُ الْوَاجِبَةُ ... وَالْمَقَامُ الْمَحْمُودُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۱۶). در زیارت عاشورا یکی از درخواست‌ها از خداوند این است که ما را به مقام محمود که از آن ایشان است، برساند (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۷۷/طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۷۷۵). از این بحث می‌توان نتیجه گرفت که ایشان علیهم‌السلام دارای چه مقام بلندی است که انسان در سیر هدایتی و معنوی خویش محتاج به آن بوده تا با شفاعت ایشان که نوعی ایصال به مطلوب است، به مقامی برسد که دارای هیچ نقصی نباشد؛ مقامی که بالإصاله از آن این خاندان است. در حقیقت انسان با عنایت این خاندان، به مقام محمود ایشان می‌تواند برسد. البته همان‌گونه که برای شخص پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، امر به تهجد شده بود، برای رسیدن به این مقام، راه برای بقیه نیز همین است.

۲-۲-۳. مقام وسیله

در قرآن کریم آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده: ۳۵). وسیله در اینجا چیزی است که انسان را به خدا متصل می‌کند که تنهاترین چیز، عبودیت است؛ زیرا میان خدا و بنده، رابطه‌ای به جز بندگی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۲۸). در ذیل آیه شریفه آمده است: «تَقَرَّبُوا إِلَيْهِ بِالْإِمَامِ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶۸). در برخی روایات دیگر نیز «الوسيلة» را به ایشان تأویل کرده‌اند (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۶/ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۸). پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مورد این مقام می‌فرماید: «هِيَ دَرَجَتِي فِي الْجَنَّةِ وَ هِيَ أَلْفُ مَرَقَاةٍ ...» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۱۶/قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲۴). باتوجه به توضیحی که ارائه شد، روشن است که درجات ذکر شده برای این مقام، همان درجات بندگی است که همه

خلایق بر اساس درجات بندگی‌شان در این مقام قرار می‌گیرند و سیر در این مراتب، سیر در مقام‌های باطنی ولایت و امامت و اتحاد با آن است.

نتیجه

علم کلام علمی است که در مهد تفکر اسلامی متولد و رشد کرده است. این علم متکفل تبیین، استنباط، مستدل کردن و دفاع از مبانی دین اسلام بوده و هست. از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مسائل تاریخ علم کلام، مسئله امامت است. متکلمان شیعه به این مسئله به روش‌های گوناگون عقلی و نقلی پرداخته‌اند و در تثبیت و دفاع از امامت به تقریر شیعه کوشیده‌اند. با نگاهی به سیر مشهور متکلمان شیعه از قدما تا معاصران، فهمیده می‌شود که چند مسئله را در امامت مطرح کرده‌اند؛ تعریف امامت، فلسفه امامت، ویژگی‌های امام اعم از عصمت، علم و افضلیت، راه تعیین امام، اثبات حقانیت امامت علی‌علیه و پاسخ‌گویی به شبهات در همه این زمینه‌ها. از نظر این متکلمان، امام صرف‌نظر از تلقی و ابلاغ وحی تشریعی، در فلسفه امامت با مقام نبی تفاوت چندانی ندارد که این فلسفه منحصر در مرجعیت علمی و زعامت سیاسی است. در ویژگی عصمت و افضلیت نیز مانند همه انبیا بوده و در علم نیز به‌جز علم، از طریق وحی تشریعی، برای حفظ و تفسیر شریعت و اداره و رهبری جامعه نیز تفاوت قابل توجهی ندارد، مگر در علم مربوط به نوع شریعت و مدیریت شرایط اجتماعی متفاوت. عده‌ای دیگر از متکلمان شیعه که بیشتر نص‌گرا بوده و هستند نیز بیشتر دغدغه حفظ و نقل متون روایی را داشته‌اند و کمتر به شرح و تفصیل آن پرداخته‌اند که البته درایت بهتر از روایت است. با مراجعه به قرآن کریم و منابع اصیل روایی، با حجم وسیعی از نقل‌ها نسبت به مراتب متعدد معنوی نزولی و صعودی امام روبه‌رو می‌شویم. باتوجه به این مراتب، توجه بشر بیشتر به جنبه معنوی و باطنی دین جلب می‌شود و از امام بهتر می‌تواند استفاده کند. در تحقیق حاضر به برخی مقامات معنوی امام در سیر نزولی پرداخته شد؛ مانند

مقام اسماء الله که بالاترین مرتبه در مراتب هستی‌اند و با چینش و ترتیب خاصی از ذات الهی مشتق شده‌اند و در تمامی مادون ساری بوده و احاطه دارند و مرتبه دیگر، مقام نورانیت که مقامی روشن و روشن‌کننده و به عبارتی وجودی و ایجادکننده است و دارای نوعی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت می‌باشد. عقل نیز نخستین تعین خلقی است که دارای مقامی روحانی، تجردی و عرشی می‌باشد و با امر ادبار و اقبال الهی، تمامی هستی را نزولاً و صعوداً طی کرده است. اکنون با توجه به روایات، مقام امامت در تمامی این مراتب موجود بوده و در نتیجه ویژگی‌های فلسفی رابطه علیت و اتصال وجودی و سنخیت و رابطه حقیقت و رقیقت میان علت و معلول، در این مراتب حاکم است. در مراتب صعودی و عوالم پس از مرگ نیز به سه مقام «صراط»، «محمود» و «وسیله» اشاره کردیم و تبیین شد که صراط عبودیت که تنها صراط مستقیم است، مراتب باطنی امامت و ولایت بوده و همه محتاج شفاعت مطلقه ایشان در قیامت‌اند.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین؛ عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة؛ قم: دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.
 ۲. ابن طاووس، علی بن موسی؛ إقبال الأعمال؛ چ ۲، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۹ ق.
 ۳. ابن فارس، احمد؛ معجم المقائیس اللغة؛ ترجمه عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.
 ۴. ابن قولویه، جعفر بن محمد؛ کامل الزیارات؛ ترجمه عبدالحسین امینی؛ نجف اشرف: دارالمرتضویه، ۱۳۵۶.
 ۵. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم؛ الیاقوت فی علم الکلام؛ ترجمه علی اکبر ضیائی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ ق.
 ۶. اردبیلی، سید عبدالغنی؛ تقریرات فلسفه امام خمینی؛ چ ۲، تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
 ۷. استرآبادی، علی؛ تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة؛ ترجمه حسین استاد ولی؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ ق.
 ۸. اشعری قمی، سعد بن عبدالله؛ المقالات والفرق؛ چ ۲، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰.
 ۹. بحرانی، ابن میثم؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ ترجمه سید احمد حسینی؛ قم: مکتبه آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ ق.
 ۱۰. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان؛ البرهان فی تفسیر القرآن (قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة)؛ قم: مؤسسه بعثت، ۱۳۷۴.
 ۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن؛ ترجمه جلال الدین محدث؛ چ ۲، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ ق.

۱۲. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ ترجمه عبدالرحمن عمیره؛ قم: شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
۱۳. جرجانی، میرسیدشریف؛ شرح المواقف؛ ترجمه بدرالدین نعسانی؛ قم: شریف رضی، ۱۳۲۵.
۱۴. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات؛ بیروت: اعلمی، ۱۴۲۵ق.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن؛ الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک کلمه؛ چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ الألفین؛ چ ۲، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۱۸. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت؛ ترجمه محمد نجمی زنجانى؛ قم: شریف رضی، ۱۳۶۳.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ترجمه حسن حسن زاده آملی؛ چ ۴، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۰. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ نهج الحق و کشف الصدق؛ بیروت: دارالکتاب اللبنانى، ۱۹۸۲م.
۲۱. حمصی رازی، سدیدالدین؛ المنقذ من التقليد؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ق.
۲۲. خمینی، سیدروح الله؛ آداب الصلوة؛ چ ۱۶، تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲۳. خمینی، سیدروح الله؛ مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية؛ چ ۶، تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: دارالقلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۵. ربانی گلپایگانی، علی؛ امامت در بینش اسلامی؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۲۶. ربانی گلپایگانی، علی؛ کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)؛ قم: مرکز جهانی علوم

- اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۷. سبحانی، جعفر؛ الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل؛ ج ۳، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، ۱۴۲۲ق.
۲۸. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الذخيرة فی علم الکلام؛ ترجمه سیداحمد حسینی؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۹. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الشافی فی الإمامه؛ ترجمه سیدعبدالزهره حسینی؛ ج ۲، تهران: مؤسسه الصادق (ع)، ۱۴۱۰ق.
۳۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الملل والنحل؛ ترجمه محمد بدران؛ ج ۳، قم: شریف رضی، ۱۳۶۴.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ شرح أصول الکافی؛ ترجمه محمد خواجهوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ الهدایة فی الأصول والفروع؛ قم: مؤسسه امام هادی (ع)، ۱۴۱۸ق.
۳۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ إعتقادات الإمامیة؛ ج ۲، قم: کنگره شیخ مفید (ع)، ۱۴۱۴ق.
۳۴. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ الأمالی؛ ج ۶، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۳۵. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ التوحید؛ ترجمه هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۳۶. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ الخصال؛ ترجمه علی اکبر غفاری؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲.
۳۷. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ المقنع؛ قم: مؤسسه امام مهدی (عج)، ۱۴۱۵ق.
۳۸. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ عیون أخبار الرضا (ع)؛ ترجمه مهدی لاجوردی؛ تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۳۹. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ کمال الدین و تمام النعمة؛ ترجمه علی اکبر غفاری؛ تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.

٤٠. ابن بابويه (صدوق)، محمد بن علی؛ معانی الأخبار؛ ترجمه علی اکبر غفاری؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤٠٣ ق.
٤١. ابن بابويه (صدوق)، محمد بن علی؛ من لایحضره الفقیه؛ ترجمه علی اکبر غفاری؛ چ ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٣ ق.
٤٢. صفار، محمد بن حسن؛ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ع)؛ ترجمه محسن کوچه باغی؛ چ ٢، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ١٤٠٤ ق.
٤٣. طباطبائی، سید محمد حسین؛ الإنسان والعقیده؛ چ ٢، قم: باقیات، ١٤٢٨ ق.
٤٤. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ٢، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٣٩٠ ق.
٤٥. طباطبائی، سید محمد حسین؛ مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی؛ قم: باقیات، ١٤٢٨ ق.
٤٦. طباطبائی، سید محمد حسین؛ نهاية الحکمة؛ چ ١٢، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم (مؤسسة النشر الإسلامی)، ١٤١٦ ق.
٤٧. طباطبائی، محمد حسین؛ الرسائل التوحیدية؛ بیروت: مؤسسة النعمان، ١٩٩٩ م.
٤٨. طبرسی، احمد بن علی؛ الإحتجاج علی أهل اللجاج؛ ترجمه محمد باقر خراسان؛ مشهد: نشر مرتضی، ١٤٠٣ ق.
٤٩. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم؛ دلائل الإمامة (قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة)؛ قم: بعثت، ١٤١٣ ق.
٥٠. طوسی، محمد بن حسن؛ الإقتصاد فیما یتعلق بالإعتقاد؛ چ ٢، بیروت: دارالأضواء، ١٤٠٦ ق.
٥١. طوسی، محمد بن حسن؛ الأمالی؛ قم: دارالثقافة، ١٤١٤ ق.
٥٢. طوسی، محمد بن حسن؛ تلخیص الشافی؛ ترجمه حسین بحر العلوم؛ قم: انتشارات المحبین، ١٣٨٢.
٥٣. طوسی، محمد بن حسن؛ تهذیب الأحکام؛ ترجمه حسن خراسان؛ چ ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٤٠٧ ق.

۵۴. طوسی، محمد بن حسن؛ مصباح‌المتجهّد و سلاح‌المتعبّد؛ بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
۵۵. عابدی، احمد؛ مکتب کلامی قم؛ قم: انتشارات زائر، ۱۳۸۳.
۵۶. عیاشی، محمد بن مسعود؛ تفسیر العیاشی؛ ترجمه هاشم رسولی محلاتی؛ تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
۵۷. فاریاب، محمد حسین؛ «روش‌شناسی و بسترشناسی فکری نظریات متکلمان شیعی مکتب بغداد (قرن چهارم و پنجم) در مسئله امامت»، معرفت کلامی؛ ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۴۷-۱۲۵.
۵۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله؛ إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين؛ ترجمه سید مهدی رجایی؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۵۹. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله؛ اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية؛ ترجمه شهید قاضی طباطبایی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۶۰. فتال نیشابوری، محمد بن احمد؛ روضة الواعظین و بصيرة المتعظین؛ قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵.
۶۱. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح‌المنیر فی غریب الشرح‌الکبیر؛ چ ۲، قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
۶۲. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ ترجمه طیب موسوی جزائری؛ چ ۳، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۶۳. قیصری، داوود؛ شرح فصوص‌الحکم؛ ترجمه سید جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۶۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ترجمه علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۶۵. کوفی اهوازی، حسین بن سعید؛ الزهد؛ ترجمه غلامرضا عرفانیان یزدی؛ چ ۲، قم: المطبعة العلمية، ۱۴۰۲ق.
۶۶. کوفی، فرات بن ابراهیم؛ تفسیر فرات‌الکوفی؛ تهران: مؤسسة الطبع والنشر فی وزارة

الإرشاد الإسلامي، ۱۴۱۰ق.

۶۷. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ ترجمه زین العابدین قربانی؛ تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۶۸. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ترجمه جمعی از محققان؛ ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۹. مصطفوی، حسن؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۷۰. مظفر، محمدحسن؛ دلائل الصدق لنهج الحق؛ قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۲۲ق.
۷۱. مفید، محمدبن محمد؛ الاختصاص؛ ترجمه علی اکبر غفاری و محمود محرمی؛ قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق.
۷۲. مفید، محمدبن محمد؛ الإفصاح فی الإمامة؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۷۳. مفید، محمدبن محمد؛ الأمالی؛ ترجمه حسین استادولی و علی اکبر غفاری؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۷۴. مفید، محمدبن محمد؛ النکت الإعتقادية؛ قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق.
۷۵. مفید، محمدبن محمد؛ أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات؛ قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق.
۷۶. میلانی، سیدعلی؛ عصمت از منظر فریقین (شیعه و اهل سنت)؛ قم: انتشارات الحقایق، ۱۳۹۴.
۷۷. میلانی، سیدعلی؛ الإمامة فی أهم الكتب الكلامية و عقيدة الشيعة الإمامية؛ قم: الشريف الرضي، ۱۴۱۳ق.
۷۸. نصیرالدین طوسی، محمدبن حسن؛ رسائل خواجه نصیرالدین طوسی؛ ج ۲، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
۷۹. نعمانی، محمدبن ابراهیم؛ الغيبة؛ ترجمه علی اکبر غفاری؛ تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.