



## ادله عقلی ضرورت وجود حجت الهی و مسئله مهدویت

احمد شه‌گلی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۲

عبدالحسین خسروپناه<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۷/۲۹

### چکیده

مسئله «ضرورت وجود حجت الهی» از اختصاصات عقاید شیعی است و پیش از آن‌که در فلسفه و عرفان مطرح شود، ریشه در آموزه‌های دینی دارد. حکمای اسلام، عرفا و متکلمان با اقتباس از آموزه‌های دینی، هر یک از منظر خاصی به تبیین و تثبیت آن پرداخته‌اند. این مسئله در فلسفه اسلامی از طریق علت غائی، قاعده امکان اشرف و نظام احسن، و در عرفان از طریق تجلی تامّ اسما و صفات الهی و واسطه فیض، و در علم کلام از طریق قاعده لطف، اثبات می‌شود. براهین فلسفی و عرفانی، رویکردی وجودشناسانه به این موضوع دارند. این براهین، وجود حجت الهی را در نظام آفرینش، صرف‌نظر از کارکرد هدایت‌گری و رهبری آن، ضروری می‌دانند، اما براهین کلامی مبتنی بر کارکرد دینی و هدایت‌گری امام و نیاز جامعه به رهبری است. در این پژوهش از طریق استدلال عقلی، ضرورت وجود حجت الهی در همه دوره‌ها اثبات می‌شود. علاوه بر صورت‌بندی ادله مذکور، استدلال دیگری بر اثبات ضرورت حجت الهی از طریق فطرت مطرح می‌گردد. و از آن‌جا که مهدویت در امتداد حضور حجج الهی است، لذا اثبات وجود دائمی حجت الهی، زمینه را برای اثبات وجود منجی موعود فراهم می‌کند.

### واژگان کلیدی

حجت الهی، ادله عقلی، خلیفه الهی، مهدویت.

۱. استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (shahgoliahmad@gmail.com).

۲. استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه (hakimdezfuli@gmail.com).

## مقدمه

مسئله «ضرورت دائمی وجود حجت الهی» در آموزه‌های دینی مورد اشاره قرار گرفته است. این حجت گاه در قالب نبی و رسول و گاه به صورت امام معصوم (حاضر یا غایب از انظار) ظاهر می‌شود. مفاد برخی از روایات اشاره می‌کند که اگر زمین لحظه‌ای از حجت خدا خالی باشد، اهل خود را فرو می‌برد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۷۲). برخی دیگر از روایات به طور مطلق به عدم خلّو زمین از حجت خدا اشاره دارد. در حدیثی دیگر آمده: «زمین هیچ‌گاه از حجت خدا خالی نمی‌شود» (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۷۸). در ادبیات دینی، از مسئله ضرورت وجود حجت الهی به «حجت»، «رسول»، «نبی»، «امام» و «خلیفه الهی»، در فلسفه عملی به عنوان «رئیس» و «حاکم»، در عرفان به عنوان «انسان کامل» و «ولی مطلق» و در کلام به عنوان «نبی» و «امام» تعبیر می‌شود. در این مقاله ضمن تبیین این ادله، به تحریر و صورت‌بندی آن‌ها می‌پردازیم. رویکرد عقلی به این مسئله، حاوی این مطلب است که بعد از اثبات وجود خدا در عالم، از طریق عقل نیز می‌توان ضرورت وجود حجت الهی را در همه دوران‌ها اثبات کرد. این مسئله با مهدویت پیوند تنگاتنگی دارد، زیرا بعد از اثبات ضرورت وجود حجت خدا در همه دوران‌ها، سؤال می‌شود که در این زمان حجت خدا کیست؟ اثبات عقلی این مسئله چالشی برای سایر ادیان و مذاهبی است که به وجود حجت الهی در هر دوره‌ای قائل نیستند.

## مفاهیم موضوع

«حجت خدا» تعبیری دینی است که با مفاهیمی نظیر امام، ولایت، خلیفه الهی و انسان کامل، هم‌پستگی معنایی دارد. هر کدام از این واژگان دریچه‌ای متفاوت برای توصیف ابعاد حجت خداست که به حسب منظر، گاه تعابیر مختلفی به کار می‌برند. این‌جا به جهت تناسب با موضوع و آشنایی با مفاهیم مرتبط در بحث، به توضیح اجمالی هر یک از این اصلاحات می‌پردازیم:

**الف. انسان کامل:** انسان کامل یکی از مباحث اساسی عرفان است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰۷). نخستین بار ابن عربی در قرن هفتم این تعبیر را به کار برد (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۶). انسان مانند هر چیزی کامل و غیرکامل دارد و مراد از انسان کامل یعنی نمونه و اعلا (مطهری، ۱۳۶۷: ۷)؛ یعنی انسانی که همه ارزش‌های انسانی هماهنگ با یکدیگر به درجه‌ای عالی برسند (مطهری، ۱۳۶۷: ۳۴). مراد از انسان کامل، نوع انسان نیست، بلکه انسان حقیقی است که

بالفعل انسان کامل است (قونوی، ۱۳۷۵: ۸۹). انسان کامل مظهر اسم اعظم، جامع جمیع اسما و صفات الهی (ابن عربی، بی تا، ۳: ۵۹)، علت غائی خلقت (خوارزمی، ۱۳۷۵، ۱: ۶۸)، جامع تمام حقایق هستی از عقول، نفوس کلی، جزئی و مراتب طبیعت تا تنزلات وجود (قیصری، ۱۳۷۵، ۱: ۲۰-۴۸۰) و محیط بر همه حضرات است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۷۱۴-۷۲۳). تبیین عرفا از انسان کامل، ناظر به جایگاه او در قوس صعود و نزول و مقام و مرتبه آن در اطوار و نشئات گوناگون هستی است؛ بنابراین رویکردی کاملاً هستی‌شناختی به انسان کامل دارند.

ب. حجت: یکی از اصطلاحات رایج دینی است که در لغت به معنای «برهان و دلیل» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲: ۲۲۸). این معنای لغوی دقیقاً در استعمال قرآنی و روایی آن منظور شده است. حجت، در استعمال، زمانی اطلاق می‌شود که هر يك از دو طرف دعوا برای اثبات مدعای خویش، اقامه احتجاج می‌کنند، خواه مربوط به بحث و مناظره علمی یا مربوط به عمل باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۱۲۷). وجود مبارك معصوم از سه جهت قول، فعل و تقریر، حجت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۱۲۸). حجت الهی از لحاظ مصداقی شامل نبی و امام می‌شود. نبی یا امام، حجت خدا بر بندگانش است؛ بدین معنا که اطاعت آن‌ها موجب رحمت و جنت و سرپیچی از دستورات آن‌ها موجب غضب و عذاب الهی می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ۲: ۵۰۶). تمامیت حجت نیز به این است که شخص صاحب حجت، در نظر و اعتقاد و عمل و دریافت وحی و تبلیغ دین دچار خطا نشود و اگر چنین باشد، حجت الهی تمام نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۲۰۶)، زیرا اگر حجت الهی در نظر و عمل دچار هر گونه خبط و خطایی شود، نافی غرض، یعنی حجت بودن آن است. اگر حجت الهی خطا کند، حجت بودن آن، در معرض شک و تردید قرار می‌گیرد.

ج. امام: واژه امام از «الأم»، به معنای قصد و تبعیت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۲: ۲۲). راغب نیز درباره امام می‌گوید: امام امری است که مورد تبعیت و مقتدا باشد، چه انسان باشد که در قول و فعل تبعیت شود یا کتاب؛ خواه حق باشد، خواه باطل و جمع آن «ائم» است (راغب، ۱۴۱۲ق: ۲۰). علامه طباطبائی می‌گوید: امام کسی است که مردم در اقوال و افعال از او تبعیت می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۷۰).

معنای اصطلاحی «امامت» در علم کلام و فلسفه نیز با ریشه لغوی ارتباط دارد. امام، پیشوایی و ریاست عامه دینی بر مسلمانان در امور دینی و دنیوی آن‌ها و حافظ شریعت و هدایت انسان است (قراملکی، ۱۳۸۳، ۴۳: ۱۲). بنابراین، امام پیشوا و زعیم امت است و این جنبه به ارتباط امام با مردم برمی‌گردد. در فلسفه عمدتاً جنبه تکمیل نفوس، رهبری و هدایت جامعه جهت رساندن انسان‌ها به کمال شایسته و به فعلیت رساندن قوا و استعدادهای نفوس انسان‌ها مطرح می‌شود. در این رویکرد، شأن ریاست امام بر مدینه فاضله و انتظام معیشت دنیا (فارابی، ۱۴۰۳ق: ۹۷) و تدبیر مدینه (طوسی، ۱۳۷۷ق: ۳۶۹) غلبه دارد.

د. خلیفه: «خلیفه» به کسی می‌گویند که به جای مستخلف عنه می‌نشیند و جای او را می‌گیرد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۴: ۲۶۷). راغب اصفهانی، خلیفه را به معنای جانشین و نایب می‌داند (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۹۴). خلیفه در عرفان عبارت است از این‌که چیزی نایب و جانشین دیگری باشد، به گونه‌ای که در تمام شئون وجودی و آثار و احکام، حاکی از مستخلف عنه باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱۵).

اگرچه خلافت به معنای اعتباری آن نیز به کار می‌رود، مقصود از خلافت حضرت آدم (علیه السلام) خلافت اعتباری نیست، بلکه مراد خلافت تکوینی است. از سیاق آیه خلافت (ص: ۲۶) به دست می‌آید که مراد از خلافت مورد بحث، جانشینی خداوند است و برخی اقوال نظیر جانشینی جن و نسناس که برخی مفسران احتمال داده‌اند، صحیح نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۴۸).

مقام خلیفه الهی به نوع بشری اختصاص دارد و همه انسان‌ها بالقوه واجد این مقام هستند، اما برخی که صرفاً از استعداد خلافت بهره‌مندند و کسانی که در کمال‌های انسانی متوسطند، ظهور خلیفه الهی در آن‌ها متوسط است و انسان‌های کامل از برترین مرتبه خلافت الهی برخوردارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۳: ۴۰-۴۱). منشأ خلافت انسان، نهادینه شدن علم به اسما در نهاد انسان و مصداق اکمل و اشرف است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۳: ۱۲۰). خلیفه کسی است که سنخیت بیشتر در صفات کمالی از مستخلف عنه داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۳: ۱۸). حوزه خلافت نیز صرفاً زمین نیست و تمام هستی را در بر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۳: ۱۰۸). معنای نیابت خلیفه، غیبت مستخلف عنه نیست، بلکه مقصود آن است که انسان کامل، آینه تمام‌نمای خدای سبحان است و در امر خدانمایی، از سوی خداوند - تبارک و تعالی - خلافت و نیابت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

«خلیفه» که اصطلاحی قرآنی است و مشترک بین امام و نبی است، ناظر به بعد خلافتِ حجت خداست. این خلافت دارای دو جنبهٔ خلافت تشریحی و تکوینی است. خلافت تشریحی ناظر به جنبهٔ تبیین و تبلیغ احکام شرع برمی‌گردد و خلافت تکوینی، جنبهٔ خلافت اسما و صفات حق در جهان هستی است.

هـ ولایت: «ولّی و ولایت» معانی متفاوت و کاربردهای گوناگونی دارند (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۸: ۳۶۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۴۰۶). راغب «ولایه» را به معنای نصرت و «ولایه» را به معنای سرپرستی و تصدی امور می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۸۰۱). علامه طباطبائی ضمن اشاره به تعدد معانی «ولّی»، اصل معنای ولایت را به معنای قرب و نزدیکی زمانی و مکانی اجسام می‌داند که به واسطهٔ آن در اموری نظیر: نصرت، اطاعت، محبت، تصدی و سرپرستی امور جامعه نیز استعمال می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۳۶۸). ولایت، باطن مقام نبوت و اشرف از آن است، زیرا نبوت جنبهٔ خلقی و ولایت جنبهٔ حقی است. ولایت و نبوت هر یک حدوث و دوامی دارند. ولایت از جهت حدوث، قدیمی‌تر است و از جهت دوام، بقا دارد و نفاذ نمی‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ق، ۶: ۲۹۸).

ولایت به دو قسم «تشریحی و تکوینی» تقسیم می‌شود. ولایت تشریحی به سرپرستی و رهبری ولّی بر اساس دستورات شریعت، و ولایت تکوینی به تصرف و احاطهٔ ولّی بر عالم و آدم دلالت دارند. ولایت، ذاتاً و بالاصاله از اوصاف خدای سبحان است و خلفای الهی مظهر و مجلای ظهور ولایت او هستند. بنابراین، ولایت انبیا و اولیا در ظلّ ولایت خداوند قرار دارد.

#### تحلیل و مقایسه:

مفاهیم «ولّی»، «خلیفه»، «حجت» و «انسان کامل» مفاهیمی مشکک و دارای مراتب مختلف هستند. زمانی که این مفاهیم دربارهٔ امام یا حجت خدا استعمال می‌شود، مراد مصداق تام و اعلامرتبهٔ آن است، به طوری که احدی هم‌رتبهٔ او در آن زمان قرار ندارد. «حجت و امام» موضوع علم کلام و «انسان کامل، ولّی و خلیفه» موضوع علم عرفان است. مفهوم «خلیفه» به خلافت اسمای الهی، «ولّی» به جنبهٔ تصرف و احاطهٔ او بر عوالم امکانی و مفهوم «انسان کامل» به تحقق کمال صفات و صفات کمالی در امام اشاره دارد. این تفاوت‌ها به لحاظ مفهومی است، اما از جنبهٔ مصداقی، وجود خارجی حجت الهی، مصداق یگانهٔ آنهاست. این تعابیر مختلف، از شئون گوناگون مصداق واحد حکایت می‌کند. وقتی به ویژگی‌ها و کارکردهای

هر کدام از این مفاهیم توجه می‌کنیم، متوجه این نکته می‌شویم که مصداق همه این تعابیر و خصوصیات، یکی است؛ به عبارت دیگر، با نظر در ذات این مفاهیم، متوجه وحدت مصداقی آن‌ها می‌شویم. اگر مفهوم «حجت الهی» را به عنوان یک مفهوم پایه با سایر مفاهیم هم‌بسته مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که ممکن نیست حجت خدا، غیر از امام، خلیفه و ولی خدا باشد، زیرا مقتضای حکمت خدا این است که خلافت، امامت و ولایت تامه خود را در فرد اکمل، اتم و افضل قرار دهد و از ناحیه قابل نیز انسانی که به مرتبه کمال انسانی نرسیده باشد، قابلیت دریافت این اوصاف را ندارد؛ بنابراین هم از ناحیه فاعلیت فاعل (حکمت الهی) و هم از ناحیه قابلیت قابل، امتناع وجود دارد. بنابراین مقصود از حجت الهی، خلیفه و جانشین خدا روی زمین در هر دوره‌ای است.

در برخی ادله، با حفظ بستر بحث، از اصطلاح «انسان کامل» استفاده شده است؛ در این صورت، مراد همان حجت خداست. اما این دو اصطلاح (انسان کامل و حجت الهی) ناظر به یک حقیقتند؛ لذا در همان استدلال‌ها به جای انسان کامل می‌توان حجت الهی به کار برد و مدعا و ادله هم‌چنان به قوت خود باقی می‌ماند. انسان کامل و نیز حجت خدا در هر دوره‌ای ظهورات گوناگونی دارد که گاه در قالب نبی و گاه در قالب امام ظهور می‌کند. به لحاظ فنی و مفهومی، برخی تفاوت‌ها بین این دو اصطلاح قابل ذکر است، اما با مقایسه خصوصیات انسان کامل و حجت خدا، می‌توان حجت الهی را مصداق انسان کامل دانست.

### ادله ضرورت وجود حجت الهی

در هر دوره‌ای، حجت الهی و خلیفه الهی در روی زمین وجود دارد، به نحوی که هیچ زمانی از عالم دنیا نیست که حجت خدا حضور نداشته باشد. مراد از خالی نبودن زمین از حجت خدا، وجود حجت با بدن عنصری است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۲۲). این موضوع زمانی که به عنوان یک مسئله عقلی ادعا می‌شود و بر آن اقامه دلیل می‌گردد، قلمرو ادعا تعیین‌کننده حدود استدلال است؛ در این صورت، شامل مواردی نظیر کتاب خدا و عقل به عنوان حجت باطنی نمی‌شود. روایاتی که حجت در آن‌ها شامل عقل و کتاب خدا می‌شود، شامل روایات عدم خلّو زمین از حجت نمی‌شود. این مطلب از سیاق این قبیل روایات به روشنی به دست می‌آید. تعبیر «اما ظاهراً مشهوراً و اما خائفاً معموراً» کتاب و عقل را به عنوان دو حجت الهی بیرون می‌کند و ناظر به وجود عنصری حجت الهی است و نیز عبارت «اولئك

خلفاء الله فی أرضه و الدعاء الی دینه» همین معنا را تأیید می‌کند. حجت نیز اعم از امام، نبی و رسول است. دلیل این‌که حجت الهی در این روایات شامل این موارد نمی‌شود این‌که: کتاب الهی نیاز به مفسر دارد و این فقط با حجت تامّ الهی تحقق پیدا می‌کند و در غیر معصوم همواره اختلاف و خطا وجود دارد. اما عقل نیز اقتران آن به خطا و اختلاف نمی‌تواند حجت تامّ الهی باشد. حجت تامّ الهی باید احتمال خطا و اشتباه در او نباشد. تمامیت آثار و برکات حجت الهی نیز به حضور او در کسوت بدن عنصری و نشئه مادی است تا از این طریق بتواند اسوه و الگوی مردم باشند و امکان تخاطب و تکلم با او میسر باشد. روایات نیز به این معنا اشاره دارند که حجت خدا بر بندگان به امام زنده، یعنی وجود مادی امام تمام می‌شود و وساطت او نیز جز به بدن عنصری محرز نمی‌گردد. در ادامه به ادله ادعا اشاره می‌شود:

### ۱. استدلال از طریق قاعده لطف

یکی از استدلال‌های کلامی بر ضرورت وجود امام، قاعده لطف است. قاعده لطف در آثار کلامی با اقتضای اثبات بحث امامت ائمه اطهار علیهم‌السلام، با اصطلاح «امام» ذکر شده است، اما به جای اصطلاح «امام» دقیقاً می‌توان واژه «حجت خدا» را به کار برد و چنان‌که گفته شد، معنای حجت عام است و شامل نبی، رسول و امام در اصطلاح کلام نیز می‌شود. این قاعده در آثار شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق، ۱: ۵۹)، سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۱-۱۹۷) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۳۰-۱۳۹) مورد استناد قرار گرفته است. صورت استدلالی قاعده لطف چنین است:

**مقدمه اول:** وجود امام لطف است؛

**مقدمه دوم:** لطف بر خداوند واجب است؛

**نتیجه:** وجود امام بر خداوند واجب است.

**اثبات مقدمه اول:** لطف دو نوع است؛ محصل و مقرب. لطف محصل، لطفی است که اعطای آن از ناحیه خداوند موجب تحقق اطاعت مکلف از روی اراده و اختیار می‌شود، به گونه‌ای که اگر این لطف نباشد، اطاعت تحقق پیدا نمی‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۴) (مانند ارسال رسل). لطف مقرب، عبارت است از هر چیزی که بنده را به اطاعت خدا نزدیک‌تر و از عصیان و گناه دورتر می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۶) (مانند انذار و تنذیر، وعده و وعید).

وجود امام نوعی لطف است، به طوری که فقدان امام در جامعه موجب محرومیت مردم از این الطاف می‌شود (این لطف هر دو نوع لطف محصل و مقرب را در بر می‌گیرد). امام، مردم را از ارتکاب معاصی و رذایل اخلاقی انذار می‌دهد و آن‌ها را به عبادات و انجام و تکالیف الهی تشویق می‌کند. از سوی دیگر، نیاز جامعه به زعیم دینی و رهبر برای دفع ظلم و فساد از جامعه و دفاع از مظلومان و دفاع از حریم دین، ضروری است. امام با تحقق این امور، زمینه را برای تحصیل عبادت مردم و انجام تکالیف دینی فراهم می‌آورد، به طوری که تحقق این امور زمینه تحصیل تکالیف دینی و تقرب آن‌ها به خداوند می‌شود.

**اثبات مقدمه دوم:** تقریرهای متفاوتی از علت و وجوب لطف بر خداوند صورت گرفته است. برخی علت و وجوب لطف را در حکمت الهی جست‌وجو می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۳۵). بر این اساس، افعال خداوند بر مدار حکمت است و چون خداوند، حکیم علی‌الاطلاق است، خلقت او دارای غرض و غایت است (انجام تکالیف الهی) و این زمانی حاصل می‌شود که با تمهید شرایط، زمینه انجام تکالیف دینی فراهم شود و اگر زمینه فراهم نشود (نصب امام)، غرض خداوند که انجام تکالیف شرعی است محقق نمی‌گردد و نقض غرض با حکمت او منافات دارد؛ «و اللطف واجب لیحصل الغرض به» (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۴). عده‌ای نیز (مانند شیخ مفید) منشأ وجوب لطف را در جود و کرم خداوند جست‌وجو می‌کنند (مفید، ۱۴۱۳ق، ۱: ۵۹). بر این اساس، از آن‌جا که خداوند، جواد علی‌الاطلاق است و هیچ بخل و امساک ندارد، آنچه موجب زمینه‌سازی برای انجام تکالیف دینی می‌شود تحقق می‌سازد تا بدین وسیله مردم هدایت شوند. به نظر می‌رسد، وجوب لطف بر خداوند از هر دو طریق (حکمت الهی و طریق فضل و جود) قابل اثبات است و این دو طریق، مانعاً الجمع نیستند.

**اثبات نتیجه:** با توجه لطف بودن وجود امام (مقدمه اول) و وجوب لطف بر خداوند حکیم (مقدمه دوم) نتیجه گرفته می‌شود که وجود امام بر خداوند حکیم واجب است. اشکال بر این استدلال این‌که: مردم در زمان غیبت، از آثار وجودی امام، نظیر ارشاد و هدایت محرومند؛ لذا وجود امام دارای لطف نیست.

در این جا چند نکته وجود دارد:

**اولاً:** کلیت این ادعا که «در زمان غیبت، مردم از هدایت و ارشاد محرومند» مورد پذیرش نیست؛ چنان‌که از روایات استفاده می‌شود در دوران غیبت نیز مردم از امام بهره می‌برند،



همان‌گونه که از خورشید پشت ابر بهره‌مند می‌شوند (مجلسی، بی‌تا، ۵۲: ۹۰). با مراجعه به تاریخ غیبت نیز شاهد عنایت آن حضرت به امت اسلامی به انحای مختلف هستیم. حل معضلات علمی علما، دست‌گیری از گم‌شدگان، شفا دادن بیماران، دعای آن حضرت در حق امت اسلامی، آگاه کردن علما از توطئه دشمنان جامعه اسلامی، تربیت افراد شایسته و مستعد کمال و... برخی از این موارد است.

**ثانیاً:** وجود امام غیر از حضور عینی اوست. امام بنا بر مقتضیات و شرایطی در غیبت به سر می‌برند. علت غیبت آن حضرت، از جانب عدم استعداد و قابلیت جامعه بشری و وجود موانعی است که خود انسان‌ها آن را ایجاد کرده‌اند؛ همان‌گونه که خواجه نصیر می‌گوید: اصل وجود امام لطف است؛ اگرچه تصرف آن، لطف دیگری است که از ناحیه ما ایجاد شده است (حلی، ۴۱۳ق: ۳۶۲).

**ثالثاً:** وجود امام صرفاً به خاطر اصلاح دین و دنیای مردم نیست. اصل وجود امام، موجب قوام هستی می‌شود و اصلاح دین و دنیای مردم از آثار مترتب بر آن است.

## ۲. استدلال از طریق قاعده امکان اشرف

بر اساس قاعده امکان اشرف، اگر دو موجود امکانی که یکی از آن‌ها «اشرف» و دیگری «اخص» وجود داشته باشد، باید پیش از وجود اخص، موجود اشرف تحقق پیدا کند و موجود اخص کاشف از وجود اشرف است، به طوری که از وجود اخص، موجودیت ممکن اشرف، در رتبه پیش از آن به دست می‌آید.

ملاصدرا از این قاعده برای اثبات ضرورت امام استفاده می‌کند. سیر نزولی نظام عالم از مرتبه اعلا و اشرف به ادنی و اخص نزول می‌کند. مراتب مافوق سبب پیدایش مراتب مادون و ذاتاً مقدم بر آن‌ها هستند. با پیدایش قابلیت در مراتب مادون، فیض از مراتب مافوق افاضه می‌شود.

انسان کامل به جهت اشرف و اکمل بودن وجود او بر سایر انسان‌ها و مراتب عالم، تقدم دارد، اگرچه از حیث زمانی مؤخر است. همان‌گونه که نبات و حیوان تقدم ذاتی بر بذر و نطفه دارند، ولی بذر و نطفه از حیث زمانی مقدم بر آن‌ها هستند. بنابراین انسان کامل از آن‌جا که نوع اشرف است، بر انواع اخص تقدم ذاتی دارد. انواع اخص، قوام و موجودیت خود را از انسان کامل دریافت می‌کنند. مطابق این استدلال، با تأمل بر افراد اخص انسانی، وجود فرد اشرف و

اکمل آن اثبات می‌شود. این استدلال، هم وجود فرد اعلای انسانی و هم تقدم آن بر سایر افراد و موجودات اخس را اثبات می‌کند.

ملاصدرا پس از تطبیق این قاعده بر محل بحث، به طرح و دفع دو اشکال می‌پردازد:

**اشکال اول:** قاعده اشرف درباره عالم ابدعیات (فوق عالم ماده) جاری است و اجرای آن در عالم ماده که مسبوق به قوه و استعداد است، صحیح نیست، زیرا همواره احتمال دارد ممکن اشرف به جهت مانع خارجی و فقدان استعداد لازم، تحقق پیدا نکند.

ملاصدرا در پاسخ می‌گوید: حکم انواع طبیعی و طبایع کلی مانند حکم ابدعیات است. همان‌گونه که ابدعیات به قوه و استعداد نیاز ندارد، انواع طبیعی (نظیر انسان و اسب) نیز فی ذاته فاقد قوه و استعداد هستند و این امور از عوارض و احوال انفعالی آن‌هاست. نوع طبیعی بما هو نوع طبیعی، کلی و فاقد عوارض مادی است؛ لذا مشمول قاعده اشرف می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ق، ۲: ۵۰۲-۵۰۴). اگر نوع طبیعی منفک از عوارض ملاحظه شود، مجرد است، زیرا فاقد عوارض مادی و مخصصات عالم ماده است. نکته دیگری که باید در پاسخ به این اشکال بدان توجه شود این‌که: اگرچه امکان ذاتی عدم تحقق نوع اشرف به جهت موانع و عوایق وجود دارد، اما اگر از طریق ادله اثبات شود که نه تنها مانع نمی‌تواند سبب تحقق فرد اشرف شود، بلکه اساساً تحقق آن بر اساس ادله ضرورت دارد. در این صورت، صرف امکان ذاتی مانع اتمام استدلال و تحقق فرد اشرف نمی‌شود و ادله دیگری امکان وقوعی چنین فردی را اثبات می‌کند.

**اشکال دوم:** از آن‌جا که افراد انسانی تحت یک نوع قرار می‌گیرند، تقدم ذاتی بین آن‌ها وجود ندارد؛ لذا اشرف بودن انسان کامل از سایر افراد انسانی قابل پذیرش نیست و مدعا اثبات نمی‌گردد.

در پاسخ این اشکال باید گفت ملاصدرا بر آن است که مماثلت افراد نوع انسانی به حسب ماده بدنی و نشئه طبیعی آن‌هاست که در تحت یک نوع قرار دارند، اما به لحاظ نشئه روحانی هر یک تحت انواع بی‌شماری قرار می‌گیرند. ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا، بر آن است نفوس در ابتدای حدوث وحدت نوعی دارند، اما در ادامه با حرکت تکاملی، هر کدام نوع واحد می‌شوند. اعمال، نیات، ملکات و معلومات چیزی جدای از ذات نفس نیستند، بلکه ذات و حقیقت نفس را تشکیل می‌دهند؛ در نتیجه نفس به واسطه آن‌ها مختلف الحقیقه می‌شود (ملاصدرا،

۱۳۶۳ق، ۲: ۷۶). صفات شیطانی، سبعی، ملکی و بهیمی هر یک نوع انسان هستند (ملاصدرا، ۱۳۷۵ق: ۲۹۲).

### ۳. استدلال از طریق واسطه فیض

فیض الهی دائمی، ازلی و فراگیر است و در نظام اسباب و مسببات از مجاری خاصی تنزل می‌کند تا به مراتب مادون سرازیر می‌شود. افاضه فیض از ملکوت به ملک و از غیب به شهادت، مقتضی وجود واسطه‌ای است که از یک جهت به مُفیض و از جهت دیگر با مُفاض سنخیت داشته باشد. اساساً هر چیزی که واسطه و برزخ بین دو شیء قرار دارد، از یک جهت باید با مرتبه مافوق و از جهت دیگر با مرتبه مادون سنخیت و مناسبت داشته باشد (آشتیانی، ۱۳۸۱ق: ۳۶۰).

از آنجا که فیض الهی همواره از مجاری و نظام اسباب و مسببات صادر می‌شود، وجود واسطه و برزخ بین عالم ملک و ملکوت و آسمان و زمین ضروری است تا خداوند به واسطه او، برکات و افاضات دائمی خود را نازل کند. هر موجودی قابلیت واسطه قرار گرفتن را ندارد. موجودات مجرد (مانند عقول) به جهت غلبه تجرد و عدم سنخیت با عالم ماده نمی‌توانند مجلای فیض الهی باشند. موجودی که هم دارای ساحت مادی و هم جنبه ملکوتی باشد و اشرف انواع انسانی باشد، قابلیت واسطه فیض خدای سبحان به عالم دنیا را دارد. این موجود همان انسان کامل است که در اصطلاح شرع، همان حجت و امام است و تا زمانی که فیض الهی بر عالم ملک زمینیان ادامه دارد، وجود حجت الهی نیز ضرورت دارد. «انسان کامل، مظهر فیض کامل خداست و تمام موجودات دیگر از فرشته تا جن و بشر و سایر موجودات، به واسطه وجود او از انوار الهی فیض می‌برند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۱۷). آنان رابط بین زمین مادی و آسمان هستند و به برکت ایشان، زمین و نظام هستی از فیوضات غیبی برخوردار می‌شود. در حقیقت، بقای ظاهری و معنوی نظام هستی از جمله زمین از برکت وجود امام معصوم علیه السلام است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱: ۲۶۶). بر اساس این استدلال، وجود زمین و آسمان اقتضای وجود حجت الهی را دارد و تا زمانی که این نظام برقرار است، وجود مادی حجت و خلیفه الهی نیز ضرورت دارد و اگر لحظه‌ای وجود این واسطه نباشد، طرفین واسطه از بین می‌روند. این رویکرد متضمن معانی احادیثی است که بر اساس آن‌ها اگر زمین لحظه‌ای از حجت خدا خالی باشد، اهل خود را فرو می‌بلعد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۷۲).

#### ۴. استدلال از طریق علت غائی

حکمت الهی اقتضا می‌کند که غایت خلقت او، تحقق کامل‌ترین و شریف‌ترین موجود که همان انسان کامل است، باشد. انسان کامل نقش علت غائی آفرینش دارد. علت غائی یکی از اجزای متمم فاعلیت فاعل بوده و تحقق وجود شیء به آن وابسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۴۳).

توضیح آن‌که، در سلسله نظام اسباب و مسببات، موجودات اعلا و اشرف، علت غائی موجودات ادنی و اخس هستند. غایت خلقت زمین، وصول به مرتبه نبات و غایت نبات، وصول به مرتبه حیوان و حیوانات نیز برای انسان خلق شده‌اند. هدف از خلقت انسان نیز تحقق مرتبه اعلا و اشرف آن، یعنی انسان کامل است. هر گاه چیزی برای چیز دیگر خلق می‌شود، موجودیت آن شیء وابسته به موجودیت غایت آن است و اگر غایت تحقق پیدا نکند، آن شیء نیز از بین می‌رود. به سخن دیگر، قیام آسمان و زمین و استمرار آن به وجود غایت آن‌ها متوقف است. انسان کامل نقش علت غائی عالم را بر عهده دارد؛ بنابراین با فقدان آن، معلول نیز تحقق پیدا نمی‌کند. بر این اساس، فقدان انسان کامل نه تنها موجب هلاکت انسان‌ها می‌شود، بلکه فقدان انسان کامل موجب برچیدن و نابودی بساط عالم عناصر و افلاک می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ۲: ۴۸۷-۴۸۸).

حاصل آن‌که، اگر انسان کامل یا حجت الهی موجود نباشد، آسمان و زمین نیز موجود نخواهد شد. و از آن‌جا که آسمان و زمین موجود است (رفع تالی)، نتیجه می‌گیریم که حجت الهی نیز موجود است (رفع مقدم). این استدلال نیز یکی از ادله قوی در مسئله است؛ اما با یک سؤال مبنایی مواجه است و آن این‌که اساساً چرا انسان کامل، علت غائی آفرینش است؟ آیا نمی‌توان فرض دیگری را - مثلاً عقل اول - علت غائی هستی دانست؟

پاسخ این اشکال بر اساس مقدمات استدلال، روشن است. اگر اثبات شود که انسان کامل، کامل‌ترین و شریف‌ترین موجود هستی است، در این صورت غایت هستی ضرورتاً متوجه فرد اکمل و اشرف است، زیرا اگر با وجود غایت اشرف، غایت اخس مقصود نظام آفرینش باشد، این با حکمت الهی ناسازگار است که موجود خسیس و ناقص بر شریف و کامل بدون جهت رجحان، تفوق پیدا کند. اشرف بودن انسان کامل در بین موجودات نیز در مباحث سابق گذشت.

## ۵. استدلال از طریق تجلی

عرفا، عالم و آدم را مظهر اسما و صفات الهی می‌دانند. هر موجودی در هر مرتبه‌ای، مظهر و مجلای صفات رحمان است. موجودات عالم به جهت ضعف قابلی، استعداد دریافت همه اسما و صفات الهی را ندارند؛ لذا در برخی وحدت و باطن و در برخی دیگر کثرت و ظاهر غلبه دارد. غلبه وحدت مانع ظهور کثرت می‌شود و در موطن که کثرت غلبه دارد، وحدت وجود ندارد. مقتضی تجلی تام اسما و صفات الهی، وجود مرتبه‌ای است که در آن همه اسما و صفات به عدالت و اعتدال تجلی کند و این همان انسان کامل است که در عین کثرت دارای وحدت، در عین وحدت دارای کثرت، در عین باطن دارای ظاهر و در عین ظاهر دارای باطن است. انسان کامل مظهر تام و آینه تمام‌نمای اسما و صفات خدای سبحان و واجد همه صورت‌های الهی است. «هر موجودی که کمالش بیشتر باشد، کمال الهی را بیشتر و بهتر نشان می‌دهد و در میان موجودات عالم هستی، هیچ موجودی به اندازه انسان کامل، خدانما نیست، زیرا هیچ موجودی، حتی فرشتگان به اندازه انسان کامل معصوم، از گونه‌گونی در کمالات وجودی برخوردار نیست» (جوادی، ۱۳۸۹، ۲: ۲۶۶). بنابراین عرفا از طریق تجلی تام اسما و صفات، وجود انسان کامل را ضروری می‌دانند.

ممکن است اشکال شود که این استدلال در صدد اثبات مظهریت انسان کامل برای جمیع اسما و صفات الهی است، اما چه اشکالی دارد عقل اول که صور تفصیلی اشیا در آن است، مظهر تام قرار بگیرد؟ توضیح آن‌که: از آن‌جا که علم اجمالی و تفصیلی واجب به اشیا، سبب رؤیت اسما و صفت در مریا و مظاهر می‌شود (جوادی، ۱۳۸۹، ۲: ۲۶۶)، عقل اول نیز می‌تواند این مقصود را تأمین کند. حق تعالی از طریق علم به ذات، علم اجمالی به ماسوا دارد و از آن‌جا که صور تفصیلی عقل اول معلول اوست و به علم حضوری در نزد حق حاضر است، حضور او در نزد واجب همان علم تفصیلی واجب به ماسواست (ابن‌ترکه، ۱۳۸۶ق: ۱۷۹).

پاسخ این اشکال با توجه به تقریری که از استدلال تجلی شد روشن می‌شود، زیرا فقط انسان کامل است که می‌تواند جامع جمیع نشئات عقلی، مثالی و عنصری باشد و موجودات دیگر هر کدام به حسب تعیین و غلبه یک نشئه خاص، فاقد جامعیت جمعی اسما و صفات هستند. عقل اول جامع جمیع اسما تفصیلی در نشئه عقلی است و قابلیت مظهریت سایر نشئات را ندارد (ابن‌ترکه، ۱۳۸۶ق: ۱۹۹).

اشکالات دیگری بر این استدلال وارد شده که تفصیل آن موجب تطویل کلام می‌شود؛ از جمله این‌که: عالم کبیر نیز می‌تواند مظهر تامّ اسما و صفات الهی باشد و نیازی به اثبات موجودی دیگری به نام انسان کامل نیست. پاسخ این استدلال نیز با اندکی تأمل روشن می‌شود، زیرا عالم کبیر فاقد وحدت حقیقی است. ترکیب اجزای عالم کبیر، ترکیب اعتباری است و موجوداتی که ترکیب آن اعتباری باشد، مظهر تامّ اسما و صفات واقع نمی‌شود، برخلاف انسان کامل که به لحاظ نفس و بدن دارای وحدت حقیقی اعتدالی است.

### ۶. استدلال از طریق نظام احسن

نظام موجود، کامل‌ترین نظام ممکن است. هر موجودی صورت‌های امکانی فراوانی برای موجود شدن در پیش روی دارد که خداوند در بین انحای صور ممکنه، اشیا را در بهترین صورت ظاهر می‌سازد، به گونه‌ای که خلقتی نیک‌تر و برتر از آن متصور و ممکن نیست. اشیا هم به ملاحظه ساختمان وجودی و هم به ملاحظه ارتباط آن‌ها با یکدیگر، به نیکوترین صورت ممکن خلق شده‌اند. این ایده از طریق استدلال‌های عقلی و نقلی قابل اثبات است که در این جا به جهت تفصیل بحث، از بیان ادله صرف نظر می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱ق، ۷: ۱۰۷-۲۰۰).

اگر نظام عالم، کامل‌ترین صورت ممکن است، تحقق حجت خدا در هر دوره‌ای در آن ضرورت دارد. تلازم بین مقدم و تالی از چند جهت است: اولاً، بر اساس استدلالی که گذشت، حجت و خلیفه الهی متمم علت غائی نظام آفرینش است و عدم تحقق علت غائی، موجب نقص غرض و کاستی نظام آفرینش می‌شود و با اکمل بودن نظام احسن ناسازگار است، زیرا نظامی که هدف غائی آن محقق نشده باشد، نظامی ناقص و بر خلاف حکمت الهی است؛ ثانیاً، بر اساس این‌که نظام عالم، نظام اسباب و مسببات است و اشیا از مجاری وجودی خاصی به وجود می‌آیند، وسایط فیض نیز یکی از این مجاری است که در درون نظام اسباب و مسببات تحقق پیدا می‌کند. وجود حجت الهی برای وساطت بین زمین و آسمان ضرورت دارد تا به واسطه روحانیت خود، با عالم بالا و از جهت مادیت، به عالم مادی مرتبط شود و فیض الهی از طریق او به مراتب نازل‌تر فرود آید. اکنون اگر وسایط فیض نباشند، نظام سبب و مسببات دچار خلل و نقص می‌شود و نقص آن نیز فقدان وسایط فیض است که در نظام احسن چنین چیزی راه ندارد.

## روش‌شناسی ادله

استدلال اول، رهیافتی کلامی به مسئله حجت الهی است. این استدلال، وجود امام را از جنبه هدایت‌گری و ارشاد خلق اثبات می‌کند. بنابراین تا زمانی که خلق الهی و افراد بشری وجود داشته باشند، وجود امام معصوم نیز ضرورت دارد. این ضرورت از ناحیه غیر، یعنی افراد بشری به وجود می‌آید و دوام و استمرار به غیر است.

سایر ادله، استدلال وجودشناسانه بر وجود انسان کامل دارند. این ادله، اصل وجود امام را صرف نظر از کارکردهای هدایتی و ارشادی آن اثبات می‌کنند؛ البته ارشاد و هدایت، آثار متفرع بر وجود امام است. استدلال‌هایی که رویکرد وجودشناسانه به مسئله امامت دارند، از حیث قوت استدلال، قدرت اقناع و برون‌دینی بودن و فزونی مخاطب، بر روش‌های کلامی ترجیح دارند. در استدلال‌های ملاصدرا شاهد توجه بیشتر به استدلال‌های وجودشناختی امام هستیم. ملاصدرا از طریق برخی اصول فلسفی، مانند قاعده امکان اشرف و علت غائی به اثبات وجود دائمی انسان کامل می‌پردازد. عرفا نیز ضرورت مستمر وجود انسان کامل را از طریق ادله وجودشناسانه اثبات می‌کنند.

در رویکرد مشائی و متعالیه به ضرورت وجود امام در میان مردم و واسط میان دریافت خیرات و فیوضات از عالم بالا و متعالی اتفاق نظر دارند؛ اما در رویکرد متعالیه و رویکرد عرفانی بیشتر حیثیت معنوی امام منشأ این دریافت می‌شود، ولی در رویکرد مشائی الزامات رهبری امام از جامعه و هدایت مردم تا سرحد کمالاتی که مستعد آن هستند، مدنظر قرار می‌گیرد. در رویکرد متعالیه و رویکرد عرفانی اگرچه امام شأن و حیثیت سیاسی نیز دارد، توجه به حیثیت معنوی او بیش از توجه به حیثیت سیاسی و هدایتی اوست (یوسفی‌راد، ۱۳۸۸: ۸۹). فلاسفه مشائی وجود امام را از طریق نقش او در تکمیل نفوس (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۶۲)، سرپرستی مدینه فاضله و نیاز جامعه به ناظم و برقراری عدالت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۴۱) ضروری می‌دانند. فارابی معنای فیلسوف، رئیس اول، واضع نوامیس و امام را یک چیز می‌داند که بر معنای واحد دلالت دارند (فارابی، ۱۴۱۳ق: ۱۱۹). او امام را امام می‌داند، خواه کسی آن را بپذیرد، خواه نپذیرد؛ خواه اطاعت شود و خواه اطاعت نشود (فارابی، ۱۴۱۳ق: ۱۱۹). سهروردی نیز تصریح دارد که زمین هیچ‌گاه از خلیفه الهی خالی نیست (شیخ اشراق، ۱۳۷۵ق: ۲: ۱۳).

استدلال از طریق نظام احسن نیز استدلالی وجودشناسانه است. این استدلال در صدد است اثبات کند که اگر نظام احسن، نظام احسن باشد، ضرورتاً انسان کامل در آن تحقق دارد. فرض نظام احسن بدون انسان کامل، عدم تصور دقیق نظام احسن است.

### استدلال دیگر بر ضرورت وجود حجت خدا: استدلال از طریق فطرت

صورت‌بندی این استدلال به شرح زیر است:

**مقدمه اول:** انسان‌ها فطرتاً به انسان کامل گرایش دارند؛

**مقدمه دوم:** هر گرایش فطری دارای مابازاء در جهان خارج است؛

**نتیجه:** انسان کامل دارای مابازاء در جهان خارج است.

**اثبات مقدمه اول:** بر اساس این مقدمه، یکی از گرایش‌های اصیل انسان، گرایش به انسان کامل است. گرایش به انسان کامل، گرایش عمومی ثابت و پایدار در نهاد بشر است. انسان‌ها فطرتاً طالب و محبّ انسان کامل هستند. البته این گرایش نیز ممکن است مانند سایر گرایش‌های فطری غبار غفلت، ظلم و گناه مانع شکوفایی آن شود، به طوری که در مواردی به ضد آن تبدیل می‌گردد و از گرایشی فطری به دشمن غالی انسان کامل تبدیل شود؛ همان‌گونه که در طول تاریخ، افرادی با سایر گرایش‌های فطری نظیر گرایش به خداپرستی به مبارزه برخاسته‌اند. «ملاک فطری بودن در عقل عملی به آن است که انسان بالطبع به طرف آن کارها گرایش دارد؛ کارهایی که اولاً، با ساختاری درونی انسان هماهنگ است و ثانیاً، با هدفی که در پیش دارد مناسب و سازگار است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۲). گرایش به انسان کامل با نظام درونی و قوای انسان و غایت و مطلوب او سازگاری دارد؛ بلکه اساساً انسان کامل موجب شکوفایی استعدادها و تعدیل قوای روحی و وصول به سعادت می‌شود. بشر ذاتاً به کمال گرایش دارد. مصداق کمالات نامتناهی، خداوند رحمان است و مظهر تامّ کمالات او در انسان کامل است؛ بنابراین گرایش به انسان کامل در طول گرایش به خدای رحمان، به عنوان گرایش اصیل فطری، در نهاد انسان‌ها تعبیه شده است.

انسان‌ها همواره در بعدی کامل و در بعدی دیگر ناقص و در پوششی از خطا، لغزش و عیب قرار دارند؛ لذا افراد، طالب وجود فردی هستند که فاقد خطا و لغزش و جامع جمیع صفات و کمالات باشد؛ که مصداق آن، همان انسان کامل یا حجت الهی است.



**اثبات مقدمه دوم:** اکنون این سؤال قابل طرح است که به چه دلیل گرایش به انسان کامل بر وجود مصداق خارجی آن دلالت دارد؟ آیا صرف وجود گرایش و تقاضایی در انسان مُصحح تحقق خارجی متعلق آن می‌تواند باشد؟ این سؤال درباره همه استدلال‌های فطری قابل طرح است و به این مسئله اختصاص ندارد، زیرا در کبرای همه استدلال‌های فطری این مقدمه نهفته شده است و همان پاسخی که در سایر مسائل فطری داده می‌شود، در این جا نیز صادق است. در استدلال بر این مسئله، پاسخ‌های متعددی گفته شده است. برای نمونه، علامه طباطبائی رحمته معتقد است، گرایش‌هایی که در درون انسان وجود دارد مانند حب، اراده، جذب و حقیقت، ذات اضافه هستند که متعلق آن‌ها باید در خارج وجود داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴ق، ۱۲: ۲۷۲).

معنای «حقیقت ذات اضافه» آن است که متعلق و طرف اضافه، بالفعل موجود است. رابطه بین محب، محبوب، رجا و مرجو از این قبیل است. اگر محب به فعلیت رسید، محبوب بالفعل می‌خواهد؛ اگر اراده بالفعل موجود بود، مراد آن نیز بالفعل موجود است. بازگشت همه این‌ها به این است که حقیقت ذات اضافه، بدون متعلق وجود نخواهد داشت.

**نتیجه:** بنابراین اگر گرایش به انسان کامل در انسان‌ها وجود دارد، متعلق آن نیز باید موجود باشد و تا زمانی که انسان وجود دارد این گرایش نیز در نهاد او تعبیه شده و مصداق آن نیز همواره موجود است.

میزان کارایی استدلال فطرت مانند برهان فطرت بر مسئله خداشناسی است. صغرای مقدمه آن حاکی از شهود درونی انسان‌ها و کبرای آن نیز قابل اثبات فلسفی است. بر اساس این استدلال، اساساً گرایش به انسان کامل مانند سایر امور فطری، امری فطری تلقی می‌شود. اثبات وجود امام از طریق فطرت، نظیر اثبات وجود خدا از این طریق است؛ همان‌گونه که خدا از طریق فطرت اثبات می‌شود، انسان کامل که خلیفه و حجت الهی و مظهر است نیز از طریق فطرت قابل اثبات است. همان‌گونه که فطرتاً انسان به خدا گرایش دارد، فطرتاً نیز به انسان کامل گرایش دارد.

### مهدویت؛ استمرار حجت الهی

بعد از اثبات وجوب وجود مستمر حجت الهی در هر دوره‌ای، به دو مسئله برمی‌خوریم:

۱. نوعی یا شخصی بودن مهدویت و بیان آن نسبت به موضوع محل بحث؛ ۲. تعیین مصداق

عینی برای حجت الهی در این دوره. بر اساس مسئله اول، استدلال‌های وجود حجت الهی، وجود حجت الهی را در هر زمان به صورت زنده در نشئه عالم ماده با بدن مادی اثبات می‌کند. بنابراین بر اساس این موضوع، مهدویت نوعی که اعتقاد برخی اهل سنت است باطل می‌گردد، زیرا بر اساس مهدویت نوعی، مهدی به عنوان یک حجت خدا هنوز به دنیا نیامده و در زمان دیگری به لحاظ شرایط مناسب به وجود خواهد آمد، و لازمه این دیدگاه خلّو زمین از حجت خدا در دوره‌ای است که عقل و نقل آن را رد می‌کنند. اما بحث دوم مربوط به تعیین مصداق برای حجت الهی در این دوره است. چنان‌که در علوم عقلی گفته شده تعیین مصداق، از طریق برهان عقلی راه ندارد و راه‌بایی به آن از طرق دیگری است. عقل در این‌گونه موارد می‌تواند با کنار هم قرار دادن مجموعه‌ای از کلیات، ویژگی‌ها و خصوصیات حجت الهی را دریابد، اما تعیین مصداق خارج از حوزه علوم عقلی است. اکنون این سؤال پیش می‌آید که تعیین مصداق حجت و امام بر عهده کیست؟ دو فرض برای این مسئله وجود دارد؛ این‌که از ناحیه خداوند منصوب شود و یا از ناحیه بشر صورت گیرد. فرض دوم نیز صورت‌های مختلفی برای آن متصور است. از آن‌جا که دلیل بطلان به اصل فرض وارد می‌شود، لذا همه شقوق متصور در آن نیز باطل می‌شود. تعیین مصداق حجت الهی در هر دوره‌ای از شئون الهی است؛ یعنی این امر از ناحیه خدا صورت می‌گیرد. یکی از ادله این مسئله، قاعده لطف است. همان‌گونه که اصل وجود امام از طریق قاعده لطف قابل اثبات است، نصب امام نیز از طریق این قاعده قابل اثبات است. بر اساس این قاعده، نصب امام لطف است و لطف نیز بر خداوند واجب است؛ بنابراین حجت الهی از ناحیه خدا و تعیین آن نیز از جانب خدا صورت می‌گیرد.

چنان‌که در علم کلام اثبات شده، یکی از ویژگی‌های حجت الهی «عصمت» است. عصمت از دیدگاه متکلمان، ملکه یا صفت راسخه نفسانی است که مانع ارتکاب گناه می‌شود، هرچند قدرت بر انجام آن را دارد (تفتازانی، ۱۹۹۲ق، ۱: ۳۱۲). تشخیص مصداق معصوم نیز از اموری است که از عهده بشر خارج است، زیرا احراز عصمت متوقف بر آگاهی تام به همه حالات جوانحی و جوارحی فرد در همه دوران زندگی و احاطه به قابلیت و شایستگی فرد برای دریافت این منصب عظیم الهی است، و تشخیص چنین امری نیز برای بشر میسر نیست.

طبق نصّ روایاتی فراوانی که از طریق عامه نیز نقل شده است، بعد از پیامبر ﷺ، ائمه دوازده‌گانه تشیع علیهم‌السلام، مصادیق حجت الهی‌اند و حجت خداوند در این دوره نیز حضرت

مهدی علیه السلام از نسل امام حسین علیه السلام و فرزند امام حسن عسگری علیه السلام است (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۸۰).

بسیاری از فلاسفه و عرفا نیز مصداق حجت الهی را در این دوره حضرت مهدی علیه السلام می‌دانند. ابن عربی که درباره مذهبش اختلاف شدیدی وجود دارد، در باب سیصد و شصت و ششم فتوحات مباحثی را درباره حضرت مهدی علیه السلام مطرح می‌کند. او در عبارات مختلفی از وجود آن حضرت و قیام او بعد از ظلم و جور و این که اسم او، اسم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و جد او حسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام است، سخن می‌گوید (ابن عربی، بی تا، ۳: ۳۲۷).

### نتیجه

مسئله «ضرورت وجود حجت الهی» علاوه بر تصریح آموزه‌های دینی، از طریق عقلی نیز قابل اثبات است. این مسئله از طریق فلسفه، عرفان و کلام با ادبیات‌هایی گوناگون اثبات می‌شود.

بر این اساس، زمین هیچ‌گاه از حجت و خلیفه الهی خالی نیست و حضور او مایه قوام هستی و دوام فیض است. تمامیت آثار و برکات حجت الهی نیز به حضور او در کسوت بدن عنصری و نشئه مادی است. این مسئله از طریق قاعده لطف، واسطه فیض، برهان تجلی و علت غائی قابل اثبات است. استدلال‌های مذکور وجود حجت الهی را در تمامی دوره‌ها اثبات می‌کند و با صرف تحقق یک فرد در یک دوره یا چندین دوره، ادعا اثبات نمی‌شود. برهان علت غائی، امکان اشرف و واسطه فیض از جهت استحکام و قوام از دقیق‌ترین برهان‌ها بر این مسئله است. این استدلال‌ها تبیین وجودشناختی از ضرورت وجود حجت الهی هستند و مسئله وجود امام را صرف نظر از مذهب خاص به روش عقلی و برهانی اثبات می‌کنند. در استدلال از طریق قاعده لطف، آثار و فواید وجود امام حد وسط برهان قرار می‌گیرد.

اثبات حجت الهی ملازم با اثبات مهدویت نیز هست، زیرا مهدویت در امتداد استمرار حجت الهی است و با اثبات عقلی این مسئله، این پرسش مطرح می‌شود که در زمان ما حجت الهی کیست؟ با توجه به این که تعیین مصداق از حوزه فلسفه و استدلال خارج است، لذا با رجوع به متون دینی و تصریح روایاتی که از طریق عامه نیز نقل شده، به این مطلب می‌رسیم که وجود عنصری حضرت حجت علیه السلام در زمان ما در امتداد حجج الهی است.

## منابع

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، (۱۳۷۷ق)، *اساس التوحید، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی*، تهران، امیرکبیر.
۲. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۷ق)، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، تهران، توس، چاپ دوم.
۳. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی، (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن‌سینا*، قم، بیدار.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الالهیات)*، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۵. ابن‌عربی، محیی‌الدین، (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
۶. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان‌العرب*، بیروت، دار صادر، چاپ سوم.
۷. الترهک، صائن‌الدین علی، (۱۳۸۶ق)، *تمهید القواعد*، قم، ولیعصر، چاپ دوم.
۸. التفتازانی، سعدالدین، (۱۹۹۲ق)، *شرح المقاصد*، بیروت، دارالمشرق، چاپ دوم.
۹. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، *نقد النصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، *تحریر تمهید القواعد*، قم، اسراء.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء، چاپ پنجم.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *ادب فنای مقربان*، قم، اسراء، چاپ هفتم.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *تسنیم*، قم، اسراء، چاپ پنجم.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *امام مهدی علیه السلام موجود موعود*، تحقیق: سید محمد حسینی مخبر، قم، اسراء، چاپ ششم.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم، اسراء، چاپ سوم.
۱۶. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۶۷-۱۳۶۴)، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، تهران، اسلامیه، چاپ چهارم.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *عیون مسائل النفس*، تهران، امیرکبیر.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، *نهج‌الولایه*، قم، الف لام میم، چاپ دوم.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهارم.
۲۰. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، مولی، چاپ دوم.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات*، دمشق - بیروت، دار العلم - الدار الشامیه، چاپ اول.
۲۲. رضی، ابوالحسن محمد، (۱۴۱۴ق)، *نهج‌البلاغه*، قم، هجرت، چاپ اول.
۲۳. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۰)، *مجموعه رسائل، تصحیح و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۲۴. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۲۵. شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، (۱۲۵۰ق)، تنزیه الأنبياء، قم، شریف رضی.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ق)، الذخيرة في علم الكلام، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۷. شهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۷۲ق)، شرح حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۲۸. شیخ صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، کمال‌الدین و تمام النعمة، تهران، اسلامیه، چاپ دوم.
۲۹. شیخ مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۳۰. صدرالدین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۵ق)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح: حامد ناجی، تهران، حکمت، چاپ سوم.
۳۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳ق)، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۳۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶ق)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: محمد خواجوی، قم، بیدار، چاپ دوم.
۳۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶ق)، شرح أصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۳۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰ق)، المبدأ و المعاد، تصحیح و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۳۵. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۱ق)، اسفار، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۳۶. صدوق، (۱۳۹۵ق)، کمال‌الدین، قم، دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
۳۷. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه النشر الإسلامی.
۳۸. طوسی، خواجه نصیر، (۱۳۷۷ق)، تلخیص المحصل، به کوشش: محمدرضا جوزی، تهران، بی‌نا.
۳۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الأضواء، چاپ دوم.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، مصباح‌المتجهج، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.
۴۱. فارابی، ابونصر، (۱۳۷۱ق)، التعليقات، تحقیق: جعفر آل یاسین، تهران، حکمت.
۴۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳ق)، تحصیل السعاده، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت، دار الاندلیس.
۴۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق)، الاعمال الفلسفیه، بیروت، دار المناهل، چاپ اول.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، قم، هجرت، چاپ دوم.
۴۵. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۷ق)، المحجة البیضاء فی تهذیب الإحیاء، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ چهارم.
۴۶. قونوی، درالدین، (۱۳۷۵ق)، التفحات الإلهیة، تهران، مولی، چاپ اول.

۴۷. قیصری رومی، محمد داوود، (۱۳۷۵ق)، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۴۸. کلینی، (۱۳۶۵ق)، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۴۹. مجلسی، (بی تا)، بحار الأنوار، تهران، اسلامیه.
۵۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، معارف قرآن، قم، مؤسسه امام خمینی رحمته.
۵۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، انسان کامل، تهران، صدرا، چاپ چهل و هفتم.
۵۲. یوسفی راد، مرتضی، (۱۳۸۸)، «امامت در مقایسه دو رویکرد حکمت متعالیه و فلسفه مشاء»، مجله حکومت اسلامی، ش ۴، ص ۷۵-۹۴
۵۳. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۳)، «چیستی و حقیقت امامت»، مجله موعود، ش ۴۳، ص ۱۹-۱۲.