

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و نهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۹۸
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۷۴-۵۳

دلالت آیه عالم الغیب بر گستره علم پیامبر اکرم (ص)*

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shahrudi@um.ac.ir

آسیه جمالی شوراب^۱

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

Email: As.shora@gmail.com

چکیده

مساله علم نبی اکرم و خصوصاً گستره علم غیب ایشان، از مسائلی است که همواره اذهان پژوهشگران را به خود مشغول داشته و پرسش‌هایی را فراروی آن‌ها نهاده است. در این نوشتار با بررسی مفاد آیه عالم الغیب با رویکرد عقلی و عرفانی اثبات می‌شود که لازمه خلافت الهی و مقام اصطفاء، احاطه علمی بر همه حقایق عالم هستی است و نیز اقتضای اشرف مخلوقات عالم هستی بودن اتصاف به صفات خداوند متعال و از جمله اتصاف به علم اوست.

کلیدواژه‌ها: پیامبر اکرم، انسان کامل، علم غیب، خزانه علم، مفاتیح غیب.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۴/۱۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۲/۲۲.

مقدمه

با توجه به این که مقام ختمی مرتبت (ص) فارغ و بی‌نیاز از هرگونه مدح و تعریف است؛ اما در عین حال معرفت و شناخت جلوه‌های صفاتی و کمالات وجودی آن حضرت غیر از آن که جزو وظایف ایمانی است (کلینی، ۱۸/۱)^۱ به انسان آگاهی می‌بخشد و بالاترین کمال و سعادت آدمیان است.

بنابراین در این میان بهترین روایتگری که به زیبایی و به صورت جامع، زوایای مختلف شخصیت حضرت رسول را به ما نشان داده است، قرآن کریم و روایات معصومین (ع) می‌باشد. چنانکه پیامبر گرامی اسلام مکرر بر بهره‌گیری از قرآن تأکید و تمسک به قرآن و اهل بیت (ع) را تنها راه مصون ماندن امت اسلامی از انحراف و گمراهی معرفی کرده است (ر.ک: حر عاملی، ۱۹/۱۸)^۲.

یکی از ساحت‌های وجودی رسول خدا ساحت علمی ایشان است، زیرا خلیفه خدا در زمین باید عالم به تمام علوم هستی و اسرار و رموز آن در ظاهر و باطن باشد، تا خلیفه او باشد و عالم هستی را به سوی خداوند متعال هدایت نماید.

این نوشتار با کاوش در آیه عالم الغیب به بررسی جایگاه علمی پیامبر اکرم می‌پردازد. لازم به ذکر است ساحت علمی آن حضرت گسترده است، به همین دلیل مسائل و مباحث بی‌شماری درباره زوایای مختلف ساحت علمی پیامبر اکرم قابل طرح است اما در این مقاله تنها فقراتی مطرح شده که از بررسی آیه مزبور به دست می‌آید.

پاره‌ای از مسائل عمده که پیرامون علم پیامبر اکرم مطرح گردیده، بدین شرح است: آیا دایره علم پیامبر محدود به بعد تشریح بوده و امتیاز علمی آن حضرت نسبت به دیگران، فقط به واسطه آگاهی به تمام احکام الهی و موضوعات آن می‌باشد و یا قلمرو علم آن حضرت از این محدوده فراتر می‌رود؟ بر این فرض دامنه آن تا کجا امتداد می‌یابد؟ آیا او بعضی از امور گذشته و آینده را می‌داند یا از همه رویدادهای گذشته و حال و آینده و بلکه نسبت به همه حقایق آگاه است؟ و در هر دو صورت آیا علم پیامبر، علم حضوری و بالفعل است؟ به عبارت دیگر، آیا انسان کامل از درون خود با واقعیت هستی ارتباط و اتصال دارد و مستقیمه با واقعیت مواجه می‌باشد یا آنکه صور علمی حوادث و رویدادها در صفحه نفس او نقش می‌بندد و واهب الصور با افاضه این صورت‌های نوری، او را از واقعیات مطلع می‌گرداند؟

تا کنون پژوهشی مستوفی و همه‌جانبه درباره این آیه شریفه از جهت دلالت و بررسی واژگان انجام نشده، یا دست کم نگارنده، آن را نیافته است. در این مقاله نخست مفاد آیه را با استناد به روایات و ادله

۱. لایکون العبد مومنا حتی يعرف الله و رسوله و الانمه کلهم.

۲. انی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتهم بهما لن تضلوا؛ کتاب الله و عترتی اهل بیتی.

عقلی و عرفانی روشن و سپس دلالت آیه بر علم بی‌کران پیامبر تحلیل شده است.

«عالم الغیب فلا یظهو علی غیبه أحدا إلا من اوتضی من رسول» (جن: ۲۶)

«دانای نهران است، و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند، جز پیامبری را که از او خشنود باشد».

مفردات آیه

علم

علم در لغت در برابر جهل به کار می‌رود، (رک: ابن منظور: ۴۱۷/۱۲) همچنین گفته‌اند؛ علم از ریشه علم اخذ شده است، علم به چیزی می‌گویند که بر چیزی دلالت کند و آن را از غیر آن متمایز سازد (ر.ک: ابن فارس، ۱۰۹/۴).

به طور کلی درباره ماهیت علم، تفسیرهای مختلفی ارائه شده است. ملاصدرا بر این باور است که مفهوم علم، مفهومی بدیهی و تعریف آن بی حاصل است، زیرا تعریف در جایی صادق است که ابهامی در لفظ و عبارت یا ماهیت شیء وجود داشته باشد اما در جایی که ابهامی وجود ندارد و مفهوم آن روشن باشد تعریف هم معنا ندارد، علم از همین موارد به شمار می‌آید (رک: صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الربعه، ۲۷۸/۳).

با این وجود در شرح علم گفته می‌شود: «حضور شیء لشیء» و مقصود حضور امری مجرد برای موجود مجرد دیگر است (ر.ک: رازی و صدرالدین شیرازی، ۴۶؛ طباطبایی، بدایه الحکمه، ۲۰۴) از این تعریف روشن است که علم، امری مجرد می‌باشد. اگر مفهوم چیزی به ذهن آید، آن را علم حصولی و اگر وجودش نزد عالم حاضر شود علم حضوری گویند؛ (ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الربعه، ۱۶۳/۶؛ رازی و صدرالدین شیرازی، ۳۰۷) و در حقیقت هر علم حصولی به علم حضوری برمی‌گردد (ر.ک: طباطبائی، نهایه الحکمه، ۱۴۶).

در علم حصولی همیشه صورت ادراکی، بین عالم و معلوم، واسطه می‌شود؛ یعنی نیروی ادراکی آدمی مستقیمه با خود واقع سر و کار ندارد، بلکه صورتی از آن را می‌یابد. اما در علم حضوری، شخص عالم، عین معلوم را می‌یابد؛ یعنی خود واقعیت را دریافت می‌کند و نه صورت ذهنی آن را (ر.ک: سبزواری، ۳۷۵؛ طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۹۷/۱) و از آن جا که در علم حصولی همواره عالم با یک واسطه روبه‌رو است احتمال عدم انطباق صورت با واقعیت خارجی معقول و ممکن است و خطاپذیری به علم حصولی راه پیدا می‌کند. اما علم حضوری خطاناپذیر است چون نفس واقعیت عینی، معلوم و مشهود

است نه این که تصویر یا مفهوم ذهنی معلوم و یا مشهود ما باشد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، المبدأ والمعاد، ۱/ ۱۱۰؛ همو، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الربعه، ۶/ ۱۶۰ و ۲۵۷).

غیب

غیب به معنای چیز ناپیدا و نهانی است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۶۱۶) و در مقابل شهادت به کار می‌رود: «عالم الغیب و الشهاده» (انعام: ۷۳) و در حقیقت به چیزی گفته می‌شود که با حواس ظاهری ادراک نشود (ابن فارس، ۴/ ۴۵۴).

از این رو به کسانی که در جمعی حضور ندارند «غایب» می‌گویند؛ چنان که پیامبر اکرم در غدیر خم فرمودند: «الافللیغ الشاهد الغائب» (مجلسی، بحارالانوار، ۱۵۶/۴۲).

لغت‌شناسان بر این نکته پای می‌فشارند که نهان بودن از دیدگان، به معنای پنهان بودن از دل و جان نیست؛ الغیب ما غاب عن العیون و ان كان محصلا فی القلوب (ابن منظور، ۱/ ۶۵۴؛ ر.ک: طریحی، ۲/ ۱۳۵) بنابراین ایمان به غیب، پذیرفتن اموری است نادیدنی که وجود آن‌ها با دلایلی همچون عقل و فطرت به اثبات رسیده است (ر.ک: بیضاوی، ۱/ ۳۸).

بر این اساس می‌توان گفت تقسیم موجود به غیب و شهادت، به لحاظ معرفت و علمی است که به آن تعلق می‌گیرد؛ یعنی اگر علم به آن تعلق بگیرد، مشهود است و اگر نه غیب خواهد بود.

غیبی بودن امری نسبی و اضافی است؛ (ر.ک: جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه: بخش سوم از ۱۷۶/۶) زیرا اولاً همه آنچه برای ما نهان است، برای خداوند آشکار و عیان است: «کلُّ سورٍ عندک علانیه وکلُّ غیب عندک شهاده» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹؛ ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ۴/ ۸۲) ثانیاً اگر کسی از رویدادی مربوط به آینده خبر دهد، یا از واقعه‌ای که در مکانی دیگر رخ داده، پرده بردارد، بی‌گمان غیب‌گویی کرده است؛ در حالیکه همین رویداد برای کسانی که آن را دیده‌اند یا خواهند دید، غیبی نیست. به تعبیر دیگر، غیب نسبی چیزی است که تنها در برخی از مقاطع وجودی یا برای برخی از افراد غیب باشد؛ مانند:

الف) قیامت که هر چند برای افراد عادی غیب است، ولی بدون تردید برای کسی که می‌فرماید: «لوکشف الغطاء ما ازدددت یقیناً» (ابن ابی الحدید، ۷/ ۲۵۳؛ ۱۱/ ۱۷۹) غیب نخواهد بود.

ب) فرشتگان برای اکثر مردم غیب هستند، اما هر محتضری که در آستانه مرگ است، توان دیدن فرشته را دارد «یوم یرون الملائکه لا بشری یومئذ للمجرمین». (فرقان: ۲۲)

ج) اخبار مربوط به آینده غیب محسوب می‌شود؛ هر چند که برای آیندگان مشهود می‌گردد.

د) اخبار گذشتگان «ذلک من أنباء الغیب نوحیه إلیک» (آل عمران: ۴۴)

ه) شخصیت معنوی انبیاء و ائمه جنبه غیبی داشته است، ولی بعد ظاهری آن‌ها مشهود همگان بوده از این جهت، وجود مبارک امام عصر (عج) و قیام او از مصادیق غیب شمرده شده است؛ «و الغیب هو الحجة» (حویزی، ۱/۳۱) چون نه تنها شخصیت او بلکه شخص او نیز برای اکثر مردم غیر قابل ادراک است. علامه طباطبایی این روایت را از قبیل جری و تطبیق می‌داند، یعنی غیب بودن حضرت حجت (ع) از سنخ تطبیق مصادیق است نه تفسیر مفهومی (ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱/۴۶).

به طور کلی غیب، امری تشکیکی است. بنابراین دارای مصادیق ذو مراتب است به عنوان نمونه غیبی که از حواس پوشیده و پنهان است، غیبی که از نفس و مثال پوشیده است غیبی که از عقل پوشیده است مصادیق این غیب‌های متعدد همان‌هایی است که پیش‌تر تحت عناوین الف و ب آوردیم.

از آن‌جا که غیب از آن جهت که غیب است، متعلق علم واقع نمی‌شود و از آن جهت که متعلق علم است، غیب نخواهد بود. پس منظور از عالم به غیب بودن خدا، پیامبر اکرم و ائمه اطهار این است که آنچه برای دیگران غیب است، معلوم و مشهود آن‌هاست؛ چون غیب بودن شیء معلوم حتی برای خود خدا یا ائمه و انبیاء (ع) که به آن عالم‌اند معنا ندارد (ر.ک: جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۳/۴۲۱).

عالم الغیب

این عبارت، خبری است که مبتدای آن حذف شده، و تقدیر کلام هو عالم الغیب است (ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰/۵۳) و مقصود جمله، علم خداوند به همه حقایق غیبی است (ر.ک: ابن عاشور، ۲۹/۲۳۰) در خصوص الف و لام «الغیب» نظرات مختلفی مطرح است؛ به گفته آلوسی، الف و لام برای استغراق جمیع افراد است، زیرا هر گاه اسم جنس با قرینه‌ای همراه نباشد که آن را به بعضی از مصادیق اختصاص دهد منظور از آن استغراق جمیع افراد است (ر.ک: آلوسی، ۱۵/۱۰۷) یعنی آیه اطلاق دارد و از غیب مطلق و عام حکایت دارد.

در روایتی امام باقر (ع) فرمودند: مقصود از عالم الغیب این است که خدای عز و جل عالم است به آنچه از خلقش غایب است و نیز نسبت به آنچه در علمش تقدیر می‌کند و حکم می‌دهد پیش از آنکه آن را بیافریند و به فرشتگانش افاضه کند. این علم نزد او نگه داشته است و درباره آن مشیت دارد، هر گاه بخواهد، طبق آن حکم دهد (و آن را اجرا کند) و گاهی درباره آن بدا حاصل شود و اجرایش نکند و اما علمی که خدای عز و جل آن را تقدیر و حکم و امضا فرموده، علمی است که ابتدا به پیامبر اکرم و سپس به ما رسیده است (کلینی، ۱/۱۵۶). از جمع صدر و ذیل روایت به این نتیجه می‌رسیم که آنجا که خداوند می‌فرماید (عالم الغیب) اشاره به غیب مطلق است که ضرورتاً کسی از آن اطلاعی ندارد؛ زیرا علم خداوند در این مرحله عین ذات اوست و کسی را توان درک ذات الهی نیست. اما همین علم را خدای متعال طبق

صریح آیه برای برخی از بندگانش آشکار می‌کند وقتی آشکار شد دیگر غیب به آن معنای مطلق نخواهد بود، هر چند بر بسیاری از مخلوقات مخفی است و اطلاعی از آن ندارند (ر.ک: اوجاقتی، ۷۱).
گفتنی است از این غیب مطلق که صفت ذات است به مفاتیح غیب نیز تعبیر می‌شود (ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۲۹/۷) چنان که در آیه شریفه «وعنده مفاتیح الغیب لا یعلمها إلا هو» (انعام: ۵۹) کلیدهای غیب نزد اوست و کسی جز او از آن آگاه نیست. خداوند به صراحت علم غیب و کلیدهای آن را مختص به خود می‌داند و از غیر نفی می‌سازد.

به گفته علامه طباطبایی، مفاتیح جمع مفتاح، به معنای خزانه و یا جمع مفتاح به معنای کلید است و در نهایت هر دو معنا یکی است، زیرا کسی که کلیدهای خزانه‌های غیب را در دست دارد، قهرا به آنچه در آن خزائن است، عالم هم هست و می‌تواند مانند کسی که خود آن خزانه‌ها نزد او است، به دلخواه خود در آن تصرف نماید و بعید نیست که مراد از مفاتیح غیب، همان خزانه‌های غیب باشد، از آن جهت که در سایر آیات مربوط به این مقام، اسمی از مفاتیح برده نشده، و عمدتاً مخزن و خزانه آمده است (ر.ک: همو، ۷/ ۱۲۴) مانند: «ولله خزائن السماوات والأرض» (منافقون: ۷)، «أم عندهم خزائن رحمة ربک»، (ص: ۹).
در آیه «وإن من شیء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم» (حجر: ۲۱) خزانه‌های غیب عبارت‌اند از اموری که مقیاس‌های معهود نمی‌تواند آن را تحدید کند، و بی شک این غیب‌ها از این جهت مکتوم هستند که بی پایان و از اندازه و حد بیرون‌اند و مادامی که از عالم غیب به عالم شهود نازل نشده یعنی به وجود مقدر و محدودش، موجود نگشته است، به شهادت خدا دارای نوعی ثبوت مبهم و غیر مقدرند (ر.ک: همو، ۱۲۸).

بنابراین، خزانه‌های غیب خدا مشتمل بر دو نوع از غیب است: یکی غیب‌هایی که پا به عرصه شهود هم گذاشته‌اند، و دیگری غیب‌هایی که از مرحله شهادت خارج‌اند و ما آن‌ها را غیب مطلق می‌نامیم؛ البته آن غیب‌هایی که پا به عرصه وجود و شهود و عالم حد و قدر نهاده‌اند، در حقیقت و صرف نظر از حد و اندازه‌ای که به خود گرفته‌اند، باز به غیب مطلق برمی‌گردند (همو، ۱۷۹-۱۸۲).

پس مقصود از غیب، در عبارت عالم الغیب، همان مفاتیح غیب است و مراد از مفاتیح غیب، خزانه‌های الهی است که مشتمل بر غیب تمامی موجودات است، چه آن‌ها که به این عرصه پا نهاده‌اند و چه آن‌ها که نهاده‌اند، اینک سؤال می‌شود که مراد از خزانه‌های الهی چیست؟ در پاسخ باید گفت از آنجا که مفسر حقیقی آیات قرآن، احادیث معصومین (ع) می‌باشد، ضروری است برای تبیین بیشتر واژه خازن و روشن شدن مصادیق آن نگاه اجمالی به واژه خازن در روایات داشته باشیم.

در احادیث (ر.ک: کلینی، ۱/ ۱۹۲)^۱ بسیاری آمده است که امامان ولی امر خدا و گنجینه علم خدا و رازدار وحی خدا و خزانه داران علم خدا در آسمان و زمین می باشند. امام صادق (ع) می فرماید: نحن ولاة أمر الله، و خزنة علم الله و عیبة و وحی الله؛ و در حدیث دیگری امام محمد باقر (ع) می فرماید: واللہ إنا لخزان الله فی سمانه و أرضه، لا علی ذهب و لا علی فضة إلا علی علمه. عنوان خازن که گاهی به خزان و زمانی به خزانه جمع بسته می شود، از جهت هیئت، معنای فاعلی را به همراه دارد و از جهت ماده نیز حیثیت استتار و اختفاء در واژه خازن ملحوظ است. از همین رو عنوان خازن، گذشته از صبغه فاعلی داشتن و دارا بودن شیء مخزون، ویژگی مصدر بودن، منشأ افاضه قرار گرفتن، مبدأ نشر معارف بودن، صاحب مفتاح غیب شدن و متولی گنجینه خدا بودن را به همراه دارد (ر.ک: جوادی آملی، ادب فنای مهربان، ۳/ ۸۳).

ملاصدرا در شرح این روایات، بین خزانه علم خداوند با خزانی که در عقل مطرح است تفاوت قائل است. ایشان معتقد است: مراد از خزانه در عرف حکما و موافق با شریعت الهی، همان قوه حفظ کننده صور ادراکی جزئی یا کلی است، یعنی خیال در نزد ایشان، خزانه حفظ کننده صورت های محسوسات، و هم خزانه موهومات و عقل فعال، خزانه عقلیات از علوم است، اما خزائن علم خداوند متعال، جوهر عقلیه و ذوات نوریه است که از آمیختگی با مواد و اجرام میرا می باشد و در باب علم و عقل کمال بالفعل را دارد و در آن هیچ نقص و قوه استعدادی وجود ندارد پس علوم آنان از جنس صورت هایی که در اجرام نقش می بندد نیست (ر.ک: صدرالدین شیرازی، کتاب الحجج، ۳۱۵).

در حقیقت ایشان - حبیب خدا و خاندان مطهرش - بر حسب اعتبارات و وجوه مختلف، اسامی متعددی می پذیرند که از جمله آن ها کلمات الهی، عالم امر و قضای الهی، مفاتیح غیب خداوند و خزائن علم او می باشد (همان).

شایان ذکر است که کلیدداری، به معنای فاعلی آن بالاصاله در اختیار خداوند متعال است «وعنده مفاتیح الغیب» (انعام: ۵۹) و «له مقالید السموات والأرض» (زمر: ۶۳؛ شوری: ۱۲) و آن ذات بی همتا این کلیدها را به مظاهر اسمای حسناى خویش عطا می فرماید. از این رو حضرت رسول اکرم که به اذن خداوند، خازن علم مخزون الهی است، مفتاح آن را به صورت مبدأ فاعلی بالعرض، در اختیار دارد: «فهو (ص)... خازن علمک المخزون» (نهج البلاغه، خطبه ۷۲)؛ «اللهم... اجعل شرائف صلواتک... علی محمد عبدک و رسولک الخاتم لما سبق و الفاتح لما انغلق» (همان) و چون اهل بیت عصمت (ع) نور واحد و وارث علم پیامبر اکرم (ص) جملگی همانند آن حضرت هستند، پس هم عیبه علم و مفتاح آن اند و

۱. أن الائمة عليهم السلام ولاة أمر الله و خزنة علمه.

هم مخزن علم و خازن آن. چنان‌که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «انا الذی عندی مفاتیح الغیب لایعلمها بعد محمد غیری» (شوشتری، ۶۰۸/۷).

فلا یظهر علی غیبه احد!

عبارت مزبور بدین معناست که خداوند احدی را بر غیب خود اظهار نمی‌کند، و اظهار کسی بر هر چیزی به معنای آن است که او را در رسیدن به آن چیز کمک و بر آن مسلط سازد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۳/۲۰).

به مقتضای این بخش از آیه، در صدد بررسی کیفیت اسناد غیب به خداوند هستیم و این‌که اسم ظاهر غیب به جای ضمیر ذکر شده است، بیانگر چیست؟

عنوان غیب، گاهی مطلق به کار می‌رود و زمانی به صورت مضاف به «سماوات» و «الارض» مانند «إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۳۸) و گاهی به حالت اضافه به ضمیری که به خدا بر می‌گردد البته چنین وصفی در قرآن کریم فقط یک مورد یافت می‌شود و آن آیه مورد بحث می‌باشد.

غیب مضاف به ضمیر مفرد مذکر غائب، که به «عالم الغیب» بر می‌گردد، غیب اختصاصی را به همراه دارد؛ مانند اضافه «جنت» به ضمیر متکلم و حده در «و ادخلی جنتی» که بیانگر ویژگی آن جنت است (ر.ک: جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۴/۱۳). ملاصدرا این غیب مخصوص را، غیب الغیب می‌نامد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، تفسیرالقرآن الکریم، ۲/۳۰۷)، که به تعبیری همان غیب ذات است.

علامه طباطبایی در این باره معتقد است که مفاد این بخش از آیه سلب کلی - علم غیب از اشخاص - را می‌رساند، یعنی خدای متعال عالم به تمامی غیب‌ها آگاه است و هیچ کس از مردم را به غیب خود، که اختصاص به ذات مقدسش دارد آگاه نمی‌نماید، و از همین جهت است که خداوند متعال برای نوبت دوم غیب را به خودش نسبت داد و فرمود: کسی را بر غیب خود مسلط نمی‌کند «فلا یظهر علی غیبه» و فرمود: کسی را بر آن مسلط نمی‌کند «فلا یظهر علیه» تا اختصاص علم غیب را به ذات خود برساند (ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۳/۲۰).

لازم است گفته شود که غیب ذات بر همه پوشیده است زیرا غیب ذات منشأ هیچ تعیین و ظهوری نیست، مگر برای خودش بنابراین برای ظهور غیب، اسمایی وجود دارد که مفاتیح غیب یا اسماء مستاثره - اسم اعظم - نام دارد (ر.ک: حسینی شاهرودی، ۷۶). این اسماء به خاطر مفتاح غیب بودن، ویژه ذات حق تعالی هستند و هیچ کس بدان آگاهی و دسترسی ندارد، زیرا عالم الغیب اوست و غیب را بر کسی آشکار نمی‌سازد مگر کسی که مورد تجلی ذاتی حق تعالی قرار گرفته باشد (ر.ک: آشتیانی، ۲۶۱).

در توجیه این حرف می‌توان به روایتی از علی بن محمد نوفلی اشاره کرد، وی می‌گوید: از امام هادی

(ع) شنیدم که فرمودند: اسم اعظم هفتاد و سه حرف است که آصف تنها یک حرف آن را می دانست و به وسیله آن، تخت بلقیس را نزد سلیمان حاضر کرد و نزد ما هفتاد و دو حرف است و یک حرف نیز نزد خدای متعال است که آن را در علم غیبش به خود اختصاص داده و حرف عندالله مستأثر به فی علم الغیب. (کلینی، ۱/ ۲۳۰) شبیه همین روایت با سند دیگری نیز نقل شده است.^۲ بر طبق روایت مزبور اسم اعظم به حسب حقیقت غیبی آن که هیچ کس جز خدا نمی داند همان حرف هفتاد و سوم است که خداوند در علم غیب به خود اختصاص داده است (ر.ک: خمینی، شرح دعاء السحر، ۷۷) امام خمینی معتقد است که این همان غیبی است که خداوند در آیه مورد بحث، بندگان پسندیده خود را از ندانستن آن استثناء فرموده است (همان). ایشان در شرح مطلب می گوید اسم اعظم به حسب مقام الوهیت و واحدیت، عبارت است از اسمی است که جامع همه اسماء الهی و مبدأ همه اشیاء و اصل اسمای خداوند است و این اسم به طور کامل، به حسب این مرتبه، بر هیچ کس جز خداوند و برای بنده‌ای از بندگانش که می پسندد و مظهر تام اوست تجلی نمی کند. در نوع انسانی، تنها حقیقت وجود محمد (ص) و اولیایی که به حسب روحانیت و حقیقت، متحد با آن حضرت اند، شایسته ظهور و تجلی این اسم هستند (همان).

اسم اعظم مانند سایر اسماء الهی، ظهور و تجلی دارد. حال باید دید چه کسی مظهر و تجلی عینی آن اسم مبارک است. امام خمینی ضمن بحث مبسوطی در این باره، به نکته ژرفی اشاره دارد که اسم اعظم به حسب حقیقت عینی، همان انسان کامل است که خلیفه خدا در عالم است و آن عبارت از حقیقت محمدیه (ص) است که به اعتبار عین ثابت خود با اسم اعظم در مقام الهیت متحد است و سایر اعیان ثابت، بلکه اسماء الهی، از تجلیات این حقیقت هستند؛ پس این حقیقت محمدی است که در عوالم (از عقل تا هیولا) تجلی کرده است، یعنی عالم، ظهور و تجلی اوست و هر ذره از مراتب وجود، تفصیل این صورت به شمار می رود که همان اسم اعظم است و این ساختمان وجودی نیز که محمد بن عبدالله نامیده شده و از عالم علم الهی برای رهایی اسیران زندان عالم طبیعت به عالم ملک نازل شده، اجمال و خلاصه آن حقیقت کلی است و همه مراتب در نهاد او نهفته است (همان، ۷۷-۷۸).

بنابراین از رهگذر تحلیل عرفانی حدیث یاد شده روشن گردید مراد از «غیب» در عبارت مورد بحث همان اسم اعظم یا مفاتیح غیب است که مظهر عینی آن، حبیب خدا و خاندان مطهرش می باشد.

ارتضی

از ریشه «ر ض ی» به معنای راضی شدن و خشنود گشتن می باشد. بعضی از لغت پژوهان واژه

۲ «ونحن عندنا من الاسم الاعظم اثنان وسبعون حرفا و حرف واحد عندالله تعالی استأثر به فی علم الغیب عنده. ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم» (کلینی، ۱/ ۲۳۰).

«ارتضی» را به همان معنای ثلاثی مجرد آن دانسته‌اند، (ر.ک: فیومی، ۲/۲۲۹) اما برخی دیگر بر این باورند که «ارتضی» معنای اضافه‌ای را دربردارد که عبارت از داشتن رضایت اختیاری نسبت به یک امر است (ر.ک: مصطفوی، ۴/۱۵۱).

قابل توجه است که برخی از بزرگان در مورد وجه تفاوت این دو کلمه به نکته دقیقی اشاره کرده و گفته‌اند: واژه‌های رضا و ارتضا را می‌توان با قدرت و اقتدار مقایسه نمود؛ بدین معنا که واژه ارتضا در رساندن رضای کامل‌تر به‌کار می‌رود. بنابراین مرتضی بودن، مرتبه‌ای بالاتر از مرضی بودن است. شاید انتخاب این کلمه از آن روست که نیل به علم غیب، کمال برتری را می‌طلبید (ر.ک: جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۳/۴۱).

الامن ارتضی من رسول

در این بخش از آیه، خداوند متعال عده‌ای را از ندانستن علم غیب خود استثناء کرده است. زیرا این عبارت، استثنائی از کلمه «احد» است، و جمله «من رسول» بیان جمله «من ارتضی» است. حال این پرسش مطرح است که مصداق «من رسول» چه کسی می‌باشد.

مفسران در تفسیر عبارت فوق، نظریات مختلفی را بیان نموده‌اند؛ که عمده آن‌ها را می‌توان در سه دسته ارائه داد:

الف) برخی آن را به فرشته وحی تفسیر نموده‌اند (ر.ک: رازی، ۳۰/۶۷۸؛ ابن عاشور، ۲۹/۲۳۰) علامه طباطبایی در نقد این دیدگاه می‌گوید، آنچه ملائکه از وحی آسمانی حمل می‌کنند و یا آنچه از عالم ملکوت مشاهده می‌کنند، نسبت به خود آنان شهود است هر چند که برای دیگران غیب می‌باشد، پس ملائکه مشمول استثناء واقع نمی‌شوند و این در حالی است که جمله «فلا یظهر علی غیبه احد» نیز فقط شامل اهل دنیا می‌شود؛ چون اگر قرار باشد متجاوز از سکنه زمین، شامل ملائکه هم بشود، باید اموات را هم که به نص قرآن کریم امور آخرت را- که غیب این عالم است- مشاهده می‌کنند شامل استثناء بدانیم، و حال آنکه صحیح نیست، چون در این صورت حتی یک نفر هم در تحت عموم «فلا یظهر علی غیبه احد» باقی نمی‌ماند چون روز قیامت که «یوم مجموع له الناس» (هود: ۱۰۳) است، غیب عالم برای همه مشهود می‌گردد «ذلک یوم مشهود» (هود: ۱۰۳). بنابراین ملائکه هم مانند اموات چون عالمشان غیر این عالم است مشمول استثناء واقع نمی‌شوند (ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰/۵۶).

ب) مقصود از رسول، پیامبر اکرم است (ر.ک: همو؛ طبرسی، ۱۰/۵۶۳؛ طبری، ۲۹/۷۷؛ میبدی، ۱۰/۲۵۸). این دیدگاه در روایات امامیه مورد تأیید قرار گرفته است «الامن ارتضی من رسول و کان و الله محمد ممن ارتضاه» (کلینی، ۱/۲۵۶) هر چند که این معنا برای همه برجستگان از دین شناسان روشن و

مبهرن بوده است و اختصاص به عالمان شیعی نداشته است؛ بلکه بزرگان تفسیر و حدیث و تاریخ از اهل سنت هم در مورد آیه مورد نظر معتقدند خداوند غیبش را برای کسانی که برمی‌گزیند و راضی شده است که آن‌ها غیب را بدانند ظاهر می‌سازد و انبیاء الهی خصوصاً نبی اکرم را از مصادیق آن می‌دانند (ر.ک: طبری، ۷۶/۲۹؛ سیوطی، ۲۷۵/۶؛ ابن جوزی، ۳۵۰/۴) گفتنی است در سنن ترمذی بابی به نام: «ما اخبر النبی اصحابه بما هو کائن الی یوم القیامه» (الترمذی، ۳/۳۲۸) وجود دارد که در آن به احاطه علمی پیامبر اکرم به صورت «علم ما کان وما یکون» اعتراف نموده‌اند و حتی معتقدند این علم را به برخی از صحابه آموخته‌اند.

نیز در حدیثی از عمر بن خطاب نقل شده است: «خص رسول الله ابواب الغیب و قال سلونی و لاتسئلونی عن شیء الا انبئکم به» (ابی داود الطیالسی، ۸).

ج) «من رسول» علاوه بر پیامبر اکرم شامل خاندان مطهر ایشان نیز می‌شود که این دیدگاه نیز مورد تأیید روایات شیعه می‌باشد، به عنوان نمونه حضرت علی (ع) در برخی از روایات، خود را یکی از مصادیق «من ارتضی من رسول» می‌شمارد و می‌فرماید: «انا ذلک المرتضی من الرسول الذی اطهره الله - عزوجل - علی غیبه» (مجلسی، بحار الانوار، ۵۳/۴۲؛ مجلسی، مرآه العقول، ۳/۱۱۲) امام رضا (ع) نیز با استشهاد به همین آیه می‌فرماید «فرسول الله عندالله مرتضی و نحن ورثه ذلک الرسول الذی اطهره الله علی ما یشاء من غیبه فعلمنا ما کان و ما یکون الی یوم القیامه» (همان). چنان‌که بر همین اساس، در زیارت جامعه، امامان معصوم را با این جمله خطاب می‌کنیم «وارتضاکم لغیبه و اختارکم لسوه» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۲۸/۹۹).

در منابع موثق اهل سنت آمده است که امیرالمؤمنین فرمودند من وارث علم پیامبر هستم و آن حضرت همه آنچه که می‌دانستند به من آموختند چنان‌که نسایی از قول امیرالمؤمنین چنین آورده است: «والله انی لآخوه و ولیه و ابن عمه و وارث علمه، فمن احق به منی؟» (نسایی، ۱۸؛ ر.ک: طبرانی، ۱۷/۱؛ هیشمی، ۹/۱۳۴).

ممکن است گفته شود چون ائمه اطهار (ع) پیامبر نبودند، لذا ارتضای مزبور بر آن‌ها منطبق نمی‌شود، زیرا در آیه مورد بحث تنها رسولان الهی - پیامبران - استثناء شده‌اند، در پاسخ به این اشکال باید به دو نکته توجه داشت:

الف) آیه در صدد آن است که هرگونه تردیدی را از مقام رسالت بزدايد تا یقین حاصل شود که نه چیزی از وحی در مسیر فرود آمدن از بین می‌رود و نه چیزی بر آن افزوده می‌شود، بلکه رسول الهی هر چه را از سوی خدا می‌آید کامل دریافت و عین همان را به گوش مردم می‌رساند. بنابراین آیه در جایگاه دفاع از مقام

رسالت و محتوای دعوت پیامبران است نه معرفی همه آگاهان بر غیب. (ر.ک: جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۳/ ۴۱۲) این درحالی است که رسالت غیر از نبوت است و هر ماموریتی که رسول دارد امام هم دارد (ر.ک: گنجی، ۲۰۸). چنانکه در فرازی از زیارت جامعه کبیره آمده است: «السلام علیکم یا اهل بیت النبوه و موضع الرساله» (مجلسی، بحارالانوار، ۹۹/ ۱۲۷).

ب) معیار آگاهی یافتن بر غیب، مرتضای خدا بودن است. بدین ترتیب من رسول بیان یکی از مصادیق آن است و از آن جهت که مشرکان علم غیب را برای رسول خدا انکار می‌کردند، خدای منان «من رسول» را بیان کرده است (گنجی، ۲۰۹) و چون اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، امکان دارد در ادله دیگر، کسانی غیر از رسول خدا، همچون ائمه اطهار (ع) استثناء شوند، چنان‌که پیش‌تر اشاره گردید. از مجموع ادله نقلی ذکر شده به خوبی روشن گردید که پیامبر اکرم و ائمه اطهار (ع) مصداق حقیقی استثناء در آیه شریفه هستند. چنان‌که در خصوص حبیب خدا امر بر تمام مسلمانان واضح است و در مورد خاندان مطهر ایشان نیز معلوم گردید که همه مقامات رسول گرامی اسلام غیر از امتیازات ویژه نبوت برای ائمه اطهار (ع) نیز تثبیت شده است.

دلالت آیه بر علم پیامبر اکرم (ص)

با توجه به آنچه در بخش مفردات تبیین شد، به این نتیجه می‌رسیم که در آیه مبارکه، نخست، خداوند به عنوان دانای به غیب توصیف شده و چنین وصفی اصطلاحاً بر کسی اطلاق می‌شود که ذاته بدون نیاز به یادگیری از دیگری دارای چنین علمی باشد، و جمله بعدی، یعنی «فلا یظهر علی غیبه» با عنایت به فاء تفریع و اضافه غیب به خدا شاهد همین حقیقت است که چون خداوند متعال ذاته عالم به غیب و برخوردار از چنین وصف کمالی می‌باشد از این علم غیب فقط آنان را که مورد رضایت باشند، آگاه خواهد فرمود. (ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰/ ۵۳) و اینان چنان‌که بر اساس ادله قطعی روشن شد جز حبیب خدا و خاندان مطهرش کسی نمی‌باشد؛ ذوات نورانی که در روایات - چنان‌که پیش‌تر اشارت رفت - به عنوان مفاتیح غیب و خزائن علم الهی نامیده شدند.

در حقیقت روایات این باب، هم به مبدأ قابلی نظر دارد، یعنی اتصاف آن ذوات قدسی به خازن علم بودن و هم ناظر به مبدأ فاعلی است، یعنی خداوند سبحان آنان را مخزن دانش قرار داده و آن‌ها را برای این مقام والا پسندیده است که خزانه‌دار علم او می‌باشند (ر.ک: جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۳/ ۸۳).

بدین‌سان حبیب خدا و خاندان مطهر ایشان، که کلیددار و خازن منبع لایزال علم الهی‌اند، بر همه عوالم هستی احاطه علمی دارند و چیزی از حوادث و پدیده‌های جهان از دید آن‌ها مخفی نیست. زیرا با

توجه به اینکه هر چه موجود به مبدأ اعلیٰ نزدیک‌تر باشد خود از علو و برتری و کمال بیشتری برخوردار است و بالعکس، پس مرتبه علم خدای متعال که عین ذات اوست، دارای عالی‌ترین کمال و علو و سمو است.

بر همین اساس کسی که خزانه‌دار عالی‌ترین مرتبه وجودی یعنی علم خدای متعال است به طریق اولیٰ بر همه مراتب فروتر از آن نیز حاکم و مسلط است. یعنی نه تنها علم الهی در اختیار اوست و ملائکه علم مانند حضرت جبرئیل علیه السلام کارگزار اوست، بلکه رزق الهی با همه اقسام آن نیز در تحت اختیار اوست و ملائکه رزق مانند حضرت میکائیل علیه السلام کارگزار اوست. مرگ و زندگی نیز با همه اقسام آن در اختیار اوست و ملائکه قبض و بسط و اماته و احیاء مانند حضرت عزرائیل و حضرت اسرافیل علیهما السلام کارگزاران اویند.

قابل توجه است که برخی (ر.ک: طبرسی، ۳/۴۰۳ و ۵/۳۱۳؛ زمخشری، ۴/۶۳۲؛ ابن عاشور، ۲۳۰/۲۹) ضمن تأیید علم غیب برای رسول خدا و ائمه اطهار (ع) بعضی از علوم غیبی - احکام و معارف شریعت که از طریق وحی دریافت می‌شود- را برای آنان اثبات می‌کنند نه همه غیب را، در حالی که آیه اطلاق دارد چنان که بعضی از مفسران معتقدند در لفظ دلالتی بر عموم نیست و الف و لام را الف و لام عهد ذهنی دانسته‌اند که مراد از آن وقت وقوع قیامت است (ر.ک: رازی، ۳۰/۶۷۹).

در حقیقت این افراد در صددند که گستره علمی حضرت رسول را محدود کنند، اما گفته اینان نفی می‌شود زیرا از جهاتی مورد اشکال است:

الف) بیشتر مفسران، علم غیب را به معنی مطلق آگاهی از امور پنهانی گرفته‌اند و هیچ‌کدام غیب را به وحی محدود نکرده‌اند. (ر.ک: طوسی: ۱۵۸/۱۰؛ بیضاوی، ۵/۲۵۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۹/۴۵۶) چون همان‌گونه که پیش از این گفته شد غیب در لغت عرب در برابر شهود و به معنای امر پنهان از حواس به کار می‌رود. قرآن مجید نیز خداوند را چنین توصیف می‌کند: «عالم الغیب و الشهاده» (انعام: ۷۳؛ حشر: ۲۲) و اگر گاهی بر وحی الهی واژه غیب اطلاق شده نه از این جهت است که معنای لغوی واژه غیب باشد بلکه از آن رو که وحی حقیقتی برتر از درک مردم است، یکی از مصادیق و موارد غیب به‌شمار می‌آید و در حقیقت خطایی که صورت گرفته، از قبیل اشتباه مصداق به مفهوم است (ر.ک: سبحانی، ۸/۴۰۰ - ۳۹۶).
ب) در آیه مورد بحث، به سبب آن که در آیات پیشین سخن از آگاهی از وقت قیامت مطرح گردیده قطعاً علم به هنگامه وقوع قیامت مد نظر بوده ولی اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند؛ چون از آنجاکه قیامت را از مهم‌ترین مصادیق غیب، دانسته‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۳/۴۲۳)، اگر معصومین علم به قیامت داشته باشند بقیه موارد غیب، به طریق اولیٰ ثابت می‌شود.

بدین صورت که انسان کاملی همانند حبیب خدا - و ائمه اطهار که در مقام نورانیت بیش از یک نور نیستند (ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ۹۹/۱۳۰؛ ۲۵/۱؛ ۳۶/۳۰۲) و در حکم جان حبیب خدا هستند (ر.ک: آل عمران: ۶۱) - و صادر نخست هستند، در بالاترین مرتبه وجودی قرار دارند؛ از این جهت هر چه در عین مرتبه پیامبر اکرم یا پایین تر قرار دارد، مشهود ایشان است. چون فیض نخست اشرف از همه موجودات است، چنان‌که در روایتی جابر بن عبدالله از پیامبر اکرم سؤال می‌کند: «اول شیء خلق الله تعالی ما هو؟ فقال نور نبیک یا جابر! خلقه الله ثم خلق منه کل خیر...» (مجلسی، بحارالانوار، ۱۵/۲۴). علامه طباطبایی حدیث را برخاسته از منبع علم و حکمت خوانده و کج‌اندیشان را از ایجاد شبهه در آن برحذر داشته‌اند، (ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱/۱۲۲) زیرا روایت مذکور به این مساله که اولین مخلوق همان حقیقت نوری است که در وجود حضرت ختمی مرتبت تجلی کرده به روشنی و زیبایی اشاره دارد و نیز به این نکته ژرف که خداوند از همین نور که نخستین آفریده او در عالم هستی است، همه نیکی‌ها و موجودات و کمالات وجودی آن‌ها را بوجود آورده، اشاره شده است. به بیان دیگر فیض اول و مخلوق نخستین سبب وجود موجودات بعد از خود است و این فیض که نسبت به همه موجودات تقدم وجودی دارد، در وجود پیامبر تجلی کامل نموده است و مبدأ مشیت حق در آفرینش عالم گردیده است (ر.ک: شجاعی، ۱۴۴).

بنابراین اگر در جهان امکان چیزی باشد که زیر پوشش علمی و احاطه وجودی رسول خدا نبوده، برتر از حیطه علمی آن حضرت باشد لازمه‌اش صادر اول و اولین فیض بودن آن موجود است نه پیامبر اکرم و این در حالی است که طبق حدیث مزبور، اولین نور که از خدای سبحان صادر شده وجود مبارک حضرت رسول است؛ اولین مخلوق او بوده آنگاه سایر موجودات جهان امکان با حفظ ترتیب، یافت شده‌اند، پس هر چه در جهان یافت شود زیر پوشش و احاطه علمی آن صادر اول است و همه غیب و شهادت مشهود اوست (ر.ک: جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن مجید، ۸/۲۴۵).

حال این سؤال ممکن است مطرح شود که چرا فیض حق بدون واسطه نصیب عالم نگشته است و جهان خلقت از رهگذر وجود انسان کامل (پیامبر اکرم) به فیض وجود نائل آمده‌اند؟ باید به این نکته اشاره کنیم که در مساله ربط حادث با قدیم، کیفیت پیوند پدیده‌های متغیر و حادث با وجود ثابت و قدیم، از دیرباز ذهن بسیاری از صاحب‌نظران و متفکران را به خود مشغول داشته است چنان‌که از نگاه فلسفه، واسطه فیض میان حادث و قدیم و خالق و خلق یا حرکت فلک الافلاک است و یا حرکت جوهری، در هر دو صورت، حرکت واسطه فیض دانسته شده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الربعه، ۳/۱۳۸)؛ اما عرفا ضرورت واسطه فیض را با رویکرد عرفانی طرح

کرده و معتقدند که فیض از مبدأ قدیم از رهگذر وجود منبسط و حقیقت روحانیت و باطن انسان کامل، نصیب جهان و جهانیان می‌شود؛ یعنی همان‌طور که فیض تشریحی به واسطه پیامبران به آدمیان می‌رسد، فیض تکوینی و وجودی نیز از طریق حقیقت و باطن وجود انسان کامل نصیب عالم و آدم شده است؛ (رک: خمینی، آداب الصلوه، ۱۳۷ و ۱۳۵) زیرا انسان کامل برزخ میان عالم و جوب و امکان است به بیان دیگر انسان کامل واسطه بین حق و خلق است که به وسیله او، فیض حق و مدد الهی - که سبب بقای تمام ماسوی الله است - نصیب عالم هستی می‌شود (رک: آملی، ۱۷۴).

چون اگر برزخیت انسان کامل نمی‌بود، پدیده‌های عالم به جهت عدم سنخیت و ارتباط با واجب تعالی، نمی‌توانستند مدد الهی را بگیرند و هیچ‌گونه فیضی به آن‌ها نمی‌رسید (رک: صادقی ارزگانی، ۹۲) یعنی وجود و حیات و علم و رحمت و بقیه کمالات غیر متناهی از مبدأ فیاض به ممکنات اخس و پست‌تر نمی‌رسد مگر اینکه در مرتبه قبل به اشرف موجودات رسیده باشد.

در روایتی امام صادق (ع) با اشاره به این نکته که خالق ما حکمت مدار و بلند مقام است و روا نیست احدی از خلقش او را ببیند و بساید، ثابت می‌فرمایند که خداوند در خلق خود نمایندگان و واسطه‌هایی دارد که از طرف او برای مخلوقات پیام آورند و مردم را به مصالح و منافع و وسائل بقای آنان و موجبات فنایشان آگاهی دهند، اینان همان پیامبران و برگزیده‌های او از خلقش هستند حکیمانی که حکمت آموخته و بدان مبعوث‌اند، با مردم در خلقت و جسم شریک‌اند ولی با آن‌ها در احوال و اخلاق شریک نیستند و از طرف خدای علی‌ام و حکیم به حکمت و متانت تأیید شدند (کلینی، ۱/۱۶۸).

در شرح و تبیین این روایت آورده‌اند از آنجا که معرفت به خداوند جز از طریق وحی حاصل نمی‌شود، و نیز تلقی وحی برای همه انسان‌ها ممکن نیست، پس چاره‌ای نیست که نوع مناسبی باشد تا بتواند وحی را دریافت کند. بنابراین خداوند سفرایی را فرستاد که در عین حال که منزله از ادناس بشریند ولی از جهت روحانی و تقدس مناسب ملاً اعلی هستند. (رک: مجلسی، مرآة العقول، ۲/۲۵۸) یعنی بشری دو وجهی هستند، وجهی قدسی و الهی دارند و وجهی بشری، انسانی ربانی یا ربی انسانی، اینان خلیفه خدا در عالم می‌باشند. (رک: صدرالدین شیرازی، کتاب الحججه، ۲۱) در حقیقت از دیدگاه چارچوبه بشری، همانند دیگر افراد این نوع هستند، اما به سبب ویژگی خاصشان از تمایز ویژه برخوردارند. موجودی که می‌تواند هم با سرچشمه اصلی وجودها و هم با حلقه‌های پایینی وجود مرتبط باشد موقعیت و جایگاه ممتازی در میان افراد هم نوع و هم ماهیت خود دارد.

به تعبیر عقلی نفس در آغاز فطرتش، امر بالقوه در باب عقل است و برای آن که به عقل بالفعل تبدیل گردد، نیاز به چیزی دارد که آن را از حد عقل بالقوه به حد عقل بالفعل تبدیل نماید، زیرا هیچ شیئی

نمی‌تواند خود را از قوه به فعل و از نقص به کمال برساند و آنچه که نفس را کامل یعنی کامل بالفعل می‌سازد، باید خود، عقل بالفعل و در اصل فطرت کامل باشد و گرنه او خود برای خروج از قوه به فعل، احتیاج به کامل دیگری دارد. پس تسلسل لازم می‌آید که محال است. براین اساس وجود ذوات قدسی و جواهر عقلی که همان خزائن علوم هستند ثابت می‌شود که به واسطه آن‌ها نفوس کمال می‌یابند و از حالت قابل بالقوه به عاقل بالفعل در می‌آیند و ایشان واسطه میان خداوند و خلق در افاضه خیرات و نزول برکات به‌گونه مستمر می‌باشند و ایشان کلمات تام خداوند هستند که فنا نمی‌پذیرند (ر.ک: همان، ۳۱۵).

بنابراین در ارتباط مستقیم با جهان غیب و عالم ربوبی باید انسان برگزیده‌ای وجود داشته باشد، فردی که همه کمالات در او فعلیت یافته است. تا از این طریق واسطه فیض میان عالم ربوبی و نوع انسانی گردد و گرنه حرکت استکمالی افراد انسانی بی‌غایت است و میان عالم ربوبی و نوع انسانی ارتباطی نخواهد بود (ر.ک: همان؛ ابن سینا، ۴۵۵).

چنانکه با توجه به روایات فراوان (ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ۶/۱۵-۵۰ و ۲۵/۳۶-۲۲) درباره ظهور نور انسان کامل و این که عالم و عالمیان جلوه نور وجود او هستند، سر واسطه فیض بودن پیامبر اکرم آشکار می‌شود.

اختلاف در ادله نقلی

ظاهر برخی آیات و روایات نشان می‌دهد که برخی از علوم تنها نزد خدای سبحان است و معصومین از آن آگاهی ندارد؛ مانند این دسته از آیات قرآن کریم که دلالت دارند علم به غیب، مخصوص ذات اقدس خداوند است: «وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها إلا هو» (انعام: ۵۹)، «إنما الغیب لله» (یونس: ۲۰)، «قل لا یعلم من فی السماوات والأرض الغیب إلا الله» (نمل: ۶۵)، «ولا أقول لكم عندی خزائن الله ولا أعلم الغیب» (هود: ۳۱)، «ولو كنت أعلم الغیب لاستکثرت من الخیر» (اعراف: ۱۸۸)، «قل ما كنت بدعا من الواسل وما أدری ما یفعل بی ولا بکم إن أتبع إلا ما یوحی إلی وما أنا إلا نذیر مبین» (احقاف: ۹) و نیز روایاتی مانند آنچه که امیرمؤمنان پیش از شهادت، درباره اجل و زمان مرگ فرمودند: «هر چه تفحص کردم که بدانم مرگم چه موقع است نتوانستم» تا اینکه می‌فرماید: «هیئات علم مخزون». (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۹)

دسته‌ای دیگر از آیات، علم غیب را برای غیر خدا نیز اثبات می‌کند مانند:

«عالم الغیب فلا یظهو علی غیبه أحدا إلا من أوتضی من رسول» (جن: ۲۶)، «وما کان الله لیطلعکم علی الغیب ولکن الله یجتبی من یرسله من یشاء». (آل عمران: ۱۷۹)

چنانکه دسته‌ای از روایات نیز نه تنها آگاهی از این علوم را برای آن ذوات نورانی اثبات می‌کند بلکه آن‌ها را خازن آن می‌داند چنان‌که پیش‌تر اشاره شد «اللهم اجعل شرف صلواتک... علی محمد عبدک... فهو امینک المأمون وخازن علمک المخزون» (نهج البلاغه، خطبه ۷۲)

علاج فنی، تهافت و دوری ابتدایی میان این دو دسته ادله نقلی را به راحتی برطرف می‌کند؛ بدین بیان انسان‌های کامل معصوم (پیامبر و اهل بیت) ذاتاً و اصالتاً واجد چنین علومی نیستند، یعنی، نفی علم در دسته نخست که برخی علوم را مخزون خدای سبحان می‌داند و دیگران، حتی معصوم را از آن محروم می‌خواند به نفی بالاصاله و بالذات باز می‌گردد و اثبات آن در دسته دیگر به افاضه خدای متعال (بالعرض و بالتبع) رجوع می‌کند (رک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰/۵۵؛ جوادی آملی، ادب فنای مقرران، ۴۱۹/۳).

کیفیت علم معصوم

از موضوعات مربوط به علم غیب که اندیشمندان بسیاری را به خود مشغول کرده و رازش برای بسیاری کسان همچنان پوشیده مانده است مطلق یا مشروط بودن و به تعبیر دیگر، فعلی یا ارادی بودن این‌گونه آگاهی است اینکه آیا حضرات معصومین همواره همه چیز را می‌دانند و تنها تفاوت دانش آنان با علم خداوندی در این است که یکی ذاتی است و دیگری غیر ذاتی؟

حضرت ختمی مرتبت و خاندان مطهرش که دارای همه نشئات وجودی‌اند، در مرتبه نورانیت و ولایت کلیه یعنی مرحله تام که حقیقت امامت آن‌هاست به عنایت الهی بر همه عوالم هستی مسلط‌اند و چیزی از احاطه علمی آنان مخفی نیست. به بیان دیگر همه حوادث بزرگ و کوچک نظام هستی در معرض دید آن‌هاست و گذشته، حال و آینده برای آنان معنا ندارد، یعنی هیچ نقطه مجهول و مبهمی در علم و دانش آن حضرات وجود ندارد؛ چرا که لازمه خلیفه خدا بودن علم و دانش کامل و جامع است. چنانکه امام صادق (ع) به یکی از اصحاب خود فرمودند: اتری من جعله الله حجة علی خلقه یخفی علیه شیء من امورهم. (مجلسی، بحارالانوار، ۱۳۸/۲۶) به تعبیر دیگر اگر حضرات معصومین (ع) مخزن علم خدا شوند - چنان‌که پیش‌تر با استناد به آیات و روایات خزانه علم خدا بودن پیامبر اکرم و خاندان مطهرش ثابت گردید - علم وی حضوری است؛ نه حصولی و در علم حضوری عین خارجی معلوم است؛ نه صورتی از آن. از این جهت انسان کامل معصوم (ع) - حبیب خدا و خاندان مطهرش - که مخزن علم خداست، مخزن حقایق اشیای عینی خواهد بود، به گونه‌ای که واجد حقیقت همه آن‌هاست (ر.ک: جوادی آملی، همتایی قرآن و اهل بیت، ۲۲۲). به طور کلی تمامی اوصاف معصوم و کمالات وی در مقام فعلیت و در مرحله

موجودیت است یعنی عالم است فعلاً و در مقام علم فعلی است.^۳

برخی^۴ ضمن اعتراف به این مرتبه، معتقدند که حضرات معصومین در مرحله ماده و عالم طبیعت، یعنی مرحله ناقص، مانند دیگران هستند؛ بدین معنا که شاید نخواهند چیزی را بدانند و از سیطره آن‌ها خارج باشد. از اینرو در روایات آمده است «ان الامام اذا شاء ان يعلم علم». (کلینی، ۱/ ۲۵۸) در پاسخ باید گفت؛ اولاً ارادی بودن به معنای متعارف اگر اراده کنند عالم باشند و اگر اراده نکنند جاهل باشند، چنین چیزی امکان‌پذیر نیست به خاطر اینکه اراده متأخر از علم است.

ثانیاً بر فرض که بپذیریم علم آن‌ها ارادی است باید اراده آن‌ها را مانند مرحوم مظفر، همیشگی بدانیم در نتیجه آن خاندان مطهر، همیشه اراده به علم دارند و همیشه عالم خواهند بود (ر.ک: مظفر، ۷۹-۷۸). در حقیقت، علم از افعال جوانحی است و افعال جوانح، متعلق اراده نیست پس در چنین مواردی باید روایت را تأویل یا تفسیری مطابق با قواعد عقلی نمود. چنان‌که ملاصدرا در شرح روایت چنین بیان می‌دارد که امام دارای دو مقام تفصیل و اجماع است هنگامی که در مقام تفصیل اراده می‌کند که نکته‌ای را بدانند به مقام اجماع خویش که خداوند به ایشان عطا فرموده، رجوع می‌کند و آنچه را که بخواهد بدانند بدست می‌آورد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، ۱/ ۱۶۰). مقام اجماع، اشاره به همان ولایت مطلقه یا خاصه مختص حقیقت محمدیه است. حقیقتی که از جهت باطن ذات خود و مقام کلی ولایتش، بر همه مراتب هستی احاطه دارد و تمام اسماء الهی، اعیان علمی و عینی، همه اجساد، نفوس و ارواح در تمام مراتب هستی، همه اشعات و رشحات وجود سعی آنان می‌باشند، چرا که آن خاندان مطهر، ظهور عینی اسم اعظم «الله» هستند (ر.ک: آشتیانی، ۹۰۵ و ۹۱۴) که خود جامع تمام اسماء جمالی و جلالی حق بوده و بر تمام آن‌ها احاطه قیومی و ولایت وجودی دارد. یعنی بر تمام مظاهر وجودی و بر تمام مراتب هستی، اعتلای وجودی، احاطه قیومی و ولایت تکوینی دارند (ر.ک: خمینی، التعلیقة علی الفوائد الرضویة، ۵۶-۵۷).

بنابراین همان‌گونه که چیزی از حیطة علم بی‌پایان خدا منخفی نمی‌ماند «لا یخفی علیه شیء» (آل عمران: ۵)، «والله یعلم ما فی السماوات وما فی الأرض والله بکل شیء علیم» (حجرات: ۱۶)، «ألا إله بکل شیء محیط» (فصلت: ۵۴) گستره علم پیامبر اکرم و خاندان مطهرش نیز همه موجودات نظام هستی را در بر می‌گیرد و چیزی بر آن‌ها پوشیده نیست «لا یخفی علیهم شیء» (مجلسی، مرآة العقول، ۳/ ۱۲۹).

۳. ر.ک: قاضی طباطبایی، محمد علی، رساله فی علم النبی، (در علم امام «مجموعه مقالات»، ۴۹۵)

۴. ر.ک: جوادی آملی همتایی قرآن و اهل بیت: ۲۲۳؛ طباطبایی، محمد حسین، رساله عربی علم امام، (در علم امام «مجموعه مقالات» ۳۵۲)

۵. «ان الانمه یعلمون علم ما کان وما یکون وانه لایخفی علیهم شیء».

نتیجه‌گیری

در خاتمه لازم است - با اذعان به این سخن امام خمینی که مقام کمال نبی اکرم و اولیای معصومین (ع) با قدم فکر و سیر آفاق و انفس میسور نگردد، زیرا که آن بزرگواران از انوار غیبیه الهی و مظاهر تامه و آیات باهره جلال و جمال‌اند و در سیر معنوی و سفر الی الله به بالاترین درجه فنای ذاتی و آخرین مرحله عروج (قاب قوسین او ادنی) رسیده‌اند (ر.ک: خمینی، امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی، ۱۱۳)- گفته شود که در نتیجه استنباط از آیه عالم الغیب و روایات معصومین (ع) و نیز ادله عقلی و عرفانی، چنین حاصل شد که لازمه خلافت الهی و مقام اصطفاء، داشتن ویژگی‌های خاص این مقام است که از جمله آن‌ها احاطه علمی و آگاهی بر حقایق عالم هستی است. بدین صورت که:

۱- علم غیب در آیه به علم غیب مطلق و به تعبیر دیگر مفاتیح غیب اشاره دارد که به معنای خزائن الهی است.

۲- بر اساس ادله روایی نیز معلوم گردید مقصود از این خزائن، ذوات قدسی پیامبر اکرم و خاندان مطهر ایشان هستند یعنی به تعبیری، ایشان خود غیب و مفاتیح آن هستند.

۳- نیز روشن گردید اگر انسان کامل معصوم - حبیب خدا و خاندان مطهرش - مخزن علم خدا شود، علم وی حضوری است، یعنی عین خارجی معلوم ایشان است، نه صورتی از آن، از این جهت پیامبر اکرم و خاندان مطهر ایشان که کلید دار و خازن منبع لایزال علم الهی‌اند، مخزن حقایق اشیاء عینی خواهند بود، به گونه‌ای که واجد همه آن‌ها هستند. به بیانی دیگر در مقام علم فعلی قرار دارند.

۴- در نگرش عقلی و معیارهای عرفانی نیز معلوم و مبرهن گشت که انسان کامل - پیامبر اکرم و خاندان مطهرش - همان فرد کامل و مرتضای الهی است که برترین جنبه حکایت‌گری از حق را داشته و در نتیجه برترین جلوه صفات خداوند خواهد بود. اگر جلوه و مظهر هر اسم و صفت، بروزدهنده آن صفت و نشانگر آن جنبه از اسم الهی است انسان کامل و خلیفه الهی مظهر و جلوه اسم ذات است که مبدأ و مصدر همه صفات حضرت حق می‌باشد از جمله علم خداوند متعال.

۵- به طور کلی، همان‌گونه که سخن رفت لازمه صادر اول، این است که بر همه حقایق عالم احاطه داشته باشد. چون اولین مخلوق او بوده آنگاه سایر موجودات جهان امکان با حفظ ترتیب، یافت شده‌اند، به همین دلیل بر همه ذرات کائنات احاطه علمی و قیومی دارد.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۷۸.

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۲ ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *شفاء*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، محقق: عبدالسلام محمد هارون، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجعفر یاحقی - محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
- ابی داود الطیالسی، سلیمان بن داود، *مسند ابی داود الطیالسی*، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
- اوجاقی، ناصرالدین، *علم امام از دیدگاه کلام امامیه (قرن اول تا پایان قرن هفتم هجری)*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- آشتیانی، جلال‌الدین، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- آملی، حیدر بن علی، *جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود فی معرفه الوجود*، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، تحقیق عبدالوهاب عبدالطیف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *ادب فنای مهربان*، تحقیق و تنظیم محمد صفایی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
- _____، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، تحقیق و تنظیم حسین شفیعی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۷۹.
- _____، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، تهران، انتشارات الزهرا (س)، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- _____، *همتایی قرآن و اهل بیت*، قم، اسراء، ۱۳۸۹.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق محمد الراجزی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- حسینی شاهرودی، مرتضی، *آشنایی با عرفان اسلامی*، مشهد، آفتاب دانش، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیده‌اشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.

- خمینی، روح الله، *التعلیقه علی الفوائد الرضویة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی (ره)*، تدوین فروغ السادات رحیم پور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱.
- _____، *آداب الصلوه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
- _____، *شرح دعاء السحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
- رازی، فخرالدین بن محمد، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- رازی، قطب الدین محمد و صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *رسالتان فی التصور والتصدیق*، تحقیق مهدی شریعتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۶ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق و بیروت، دارالعلم و الدار الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق عوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل والتنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.
- سبحانی تبریزی، جعفر، *منشور جاوید قرآن*، قم، دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، حواشی محمدتقی آملی، بی جا، دارالمرتضی لنشر، بی تا.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- شجاعی، محمد، *انسان و خلافت الهی*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۲.
- شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
- شوشتری، نور الله بن شریف الدین، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، با تحقیق و تعلیق مرحوم آیه الله سید شهاب الدین مرعشی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۶ ق.
- صادقی ارزگانی، محمد امین، *سیمای اهل بیت علیهم السلام در عرفان امام خمینی رحمه الله*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۷.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الربیعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *المبدا و المعاد*، مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، *شرح اصول الکافی* (صدرا)، با تحقیق و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- _____، *کتاب الحججه*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، بی تا.

- طباطبایی، علی، *انسان کامل و معرفت امام و امامت در کلمات دربار حضرت ثامن الحجج علی بن موسی الرضا علیهما السلام*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
- طباطبائی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *بدایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق با مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طبری، محمدبن جریر، *جامع البیان فی التفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- فیومی، احمدبن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر الرافعی*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، بی‌جا، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
- گنجی، حسین، *امام شناسی*، محقق: مجید فولادی، قم، مجمع جهانی شیعه‌شناسی، ۱۳۸۶.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- مظفر، محمدحسین، *علم امام*، ترجمه علی شیروانی هرنندی، تهران، الزهراء، بی‌تا.
- میبدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار وعده الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
- نادم، محمد حسن، *علم امام (مجموعه مقالات)*، قم، دانشگاه ادیان ومذاهب، ۱۳۸۸.
- نسایی، احمد بن علی، *خصایص امیرالمومنین علی بن ابی طالب رضی الله عنه*، تهران، بی‌نا، بی‌تا.
- هیثمی، علی بن ابوبکر، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۶۷ م.