

تبیین ساختار وجودی تمدن مهدوی بر اساس الگوی رابطه نفس و بدن از منظر فلسفه و عرفان اسلامی

حسنعلی رحیقی*

ابراهیم خانی**

چکیده

در این نوشتار، با تکیه بر برخی مبانی فلسفه و عرفان اسلامی تلاش شده است از منظری عمیق و به نحو برهانی نشان داده شود که ساختار وجودی تمدن مهدوی ساختاری فرا اعتباری است و نسبت امام و امت در آن مشابه نسبت روح و بدن است و تمامی آثار و برکات وجودی تمدن مهدوی نیز برآمده از چنین نسبت عمیقی میان امام و امت خواهد بود. به این منظور، ابتدا نسبت نفس و بدن در فلسفه و عرفان اسلامی بررسی شده و افزون بر تبیین مکتب صدرایی از تفاوت بدن عنصری و بدن برزخی با تکیه بر مبانی عرفانی به این نتیجه دست یافته‌ایم که بدن عنصری از مقام فنای افعالی و بدن برزخی از مقام فنای ذاتی نسبت به نفس برخوردار است. آن‌گاه بر مبنای این تحلیل، از کیفیت و نسبت بدن و نفس توضیح داده شده است که در تمدن مهدوی نیز با محوریت مودت و تولی نسبت به حضرت جت^{علیه السلام} اهالی آن تمدن به مقام فنای افعالی نسبت به آن حضرت دست می‌یابند و در نتیجه به نحوی فراتمثیلی حیات اجتماعی به عنوان بدن عنصری برای آن حضرت، محل ظهور تفصیلی کمالات ایشان خواهد بود. در نهایت نیز پس از تثبیت رابطه روح و بدن میان امام و امت در تمدن مهدوی به برخی از مهم‌ترین ثمرات آن اشاره شده است و از این منظر، برخی از تحولات شگرف در تمدن مهدوی مورد تحلیل هستی‌شناسانه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

تمدن مهدی، نفس، بدن، فنای افعالی، فنای ذاتی.

مقدمه

گرچه تمدن مهدوی به عنوان بهترین بستر برای سعادت حداکثری انسان‌ها شناخته می‌شود اما پیرامون کیفیت و ساختار وجودی این تمدن که چنین سعادت همه جانبه‌ای را به ارمغان می‌آورد، ابهامات فراوانی وجود دارد. ابهاماتی که ممکن است برخی با وجود آن، تفاوت تمدن مهدوی با سایر ساختارهای اجتماعی را در حیطه نحوه مدیریت اجتماعی صرفاً در اموری نظیر امور اعتباری و ظاهری، کیفیت قوانین و اجرا شدن آن جست‌وجو نمایند. در حالی که به نظر می‌رسد اساساً ساختار مدیریت اجتماعی در این تمدن متفاوت با سایر تمدن‌هاست و تفاوت‌های آن صرفاً به تفاوت‌های قالبی محدود نمی‌شود. برای تبیین تفصیلی این مدعا راه‌های گوناگونی را می‌توان پیمود. اما در این مقاله با تکیه بر برخی مبانی فلسفه و عرفان اسلامی تلاش می‌گردد تا از منظری عمیق و به نحو برهانی نشان داده شود که ساختار وجودی تمدن مهدوی ساختاری فرا اعتباری است و نسبت امام و امت در آن مشابه نسبت روح و بدن است و تمامی آثار و برکات وجودی تمدن مهدوی برآمده از چنین نسبت عمیقی میان امام و امت خواهد بود.

به این منظور لازم است ابتدا نسبت نفس و بدن در فلسفه و عرفان اسلامی مورد بررسی قرار گیرد تا آن‌گاه بر مبنای کیفیت این نسبت بتوان نشان داد که چگونه چنین نسبتی به نحوی حقیقی میان امام و امت در تمدن مهدوی قابل تحقق است و در نهایت نیز پس از اثبات چنین نسبتی برخی از مهم‌ترین ثمرات تحقق آن در تمدن مهدوی را پی‌گیری نماییم.

* استاد سطوح عالی فلسفه و عرفان اسلامی حوزه علمیه قم.

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (u.khany@yahoo.com).

تبیین فلسفی بدن عنصری و بدن برزخی

بدنی را که ما در انواع حیوانات مشاهده می‌نماییم و مورد مطالعه زیست‌شناسان و پزشکان قرار می‌گیرد بدن عنصری آن‌هاست که از انتظام میلیاردها سلول و در قالب دستگاه‌های زیستی مختلف سامان پذیرفته است. به عنوان مثال بخشی از سلول‌های بدن تشکیل دهنده اندام چشم هستند و محل ظهور قوه بینایی قرار می‌گیرند. اما قوه بینایی در اصل وجود خود، تجردی برزخی دارد و حتی بدون معدّات مادی اندام چشم نیز امکان رویت را داراست و می‌تواند در خواب و زمانی که اندام عنصری چشم بدون فعالیت است به مشاهده صوری نظیر صور حسی بپردازد. همان طور که در خواب سایر قوای ما بدون بدن عنصری همچنان دارای آثار خود هستند و تشکیل دهنده بدن برزخی و مثالی ما هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۴۹). پس در حقیقت بدن برزخی آن نحو ظهوری از قوای انسانی است که نیازی به بدن مادی و عنصری ندارد و علاوه بر ادله فلسفی و عرفانی، شاهد عینی بر وجود چنین بدنی، تحقق خواب‌ها و رؤیاهایی است که در آن قوای ما دارای آثار خویش هستند اما بدن عنصری، در حالت سکون و عدم فعالیت است.

در ادامه به نحو خلاصه به اهم خصوصیات و تفاوت‌های بدن عنصری و بدن برخی اشاره می‌شود.

بدن مثالی از لوازم نفس است و برخلاف بدن طبیعی از نفس جدایی‌ناپذیر است و به همین دلیل بدن مثالی را بدن برزخی، بدن اخروی و یا بدن معلق نیز می‌نامند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۸ و ۱۹ و ۳۱ و ۲۷۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۱۷؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۵۱). بدن مثالی فقط به جهت فاعلی نیازمند است و حیثیت قوه و هیولا در آن موجود نیست. در حالی که بدن طبیعی علاوه بر جهت فاعلی به جهت قابلی و ماده نیز نیازمند است و از همین رو حصول بدن مادی مشروط به ماده سابقی است که مستعد بدن شده باشد (همو، ۱۳۶۳: ۶۰۰؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۸ و ۱۹ و ۳۱ و ۲۷۰).

نفس به دلیل مقارنت با بدن طبیعی امکان تکامل عرضی و یا ذاتی را پیدا می‌کند و برای این که مستعد حصول کمالات خود گردد با تدبیر و تصرف در بدن طبیعی و به کارگیری اندام‌های ادراکی و تحریکی بدن طبیعی نظیر چشم و گوش و ... شرایط استکمال خود را مهیا می‌نماید (همو، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۸ و ۱۹ و ۲۷۰). و اما مقارنتش با بدن مثالی مجوز استکمال او نیست به همین دلیل نفس پس از مرگ با وجود دارا بودن بدن مثالی تغییر و تکامل ذاتی و جوهری از طریق حرکت مادی و استکمال طبیعی نمی‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۰؛ عبودیت، ۱۳۹۱: ج ۳، ۱۳۱).

از سوی دیگر بدن مثالی واسطه تصرف نفس در بدن طبیعی است و مبدأ قریب آثار حیات حیوانی که شامل ادراکات جزئی و حرکات ارادی می‌شود بدن مثالی است و در حقیقت قوای حیوانی که تجرد مثالی دارند تشکیل دهنده بدن مثالی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۲۸۱ و ج ۸، ۲۴۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۹ و ۲۴۰).

بر اساس اوصاف مطرح شده برای بدن عنصری و بدن برزخی، باید دانست که این دو بدن در عرض یکدیگر نیستند و در نتیجه نفس دو بدن ندارد بلکه نفس در مرتبه مثالی عالم و مرتبه مادی عالم ظهوری جسمانی دارد که یکی منجر به ظهور بدن مثالی و دیگری منجر به تشکیل بدن عنصری می‌شود و نسبت این دو بدن به یکدیگر نسبت باطن و ظاهر یک حقیقت است.

تبیین عرفانی از تفاوت بدن عنصری و بدن برزخی

برای تبیین عرفانی تفاوت بدن عنصری و بدن برزخی ابتدا لازم است تا در مقدمه‌ای مهم به تبیین عرفانی مقام فناء افعالی و فناء ذاتی بپردازیم.

تبیین فناء افعالی و فناء ذاتی از منظر عرفان اسلامی

در مراحل سیر و سلوک عرفانی از مراحل با نام فناء افعال، فناء صفاتی و فناء ذاتی یاد می‌شود. سالک در مسیر قرب خود به حق تعالی، با کم رنگ شدن جهات خلقی و انانیت‌هایش به

مرور به مقامی می‌رسد که این حقیقت را در می‌یابد که افعال و آثار وجودی او همگی از جانب حق تعالی و منسوب به اوست و به واسطه او تحقق می‌یابد و به بیان دیگر همه افعال خود را در همان موطن وقوع فعل، فعل حق تعالی می‌بیند. این سلوک و قرب آن‌گاه که قوت می‌گیرد سالک را بدانجا می‌رساند که ملکات و صفات خویش را هم ظهور صفات الهی در خود می‌یابد و با فناء در توحید صفاتی همه صفات خود و دیگران را از آن حق تعالی می‌بیند. از این مقام به مقام قرب نوافل نیز یاد می‌شود (قیصری، ۱۳۶۱: ۳۵۰ و ۳۵۱؛ همو، ۱۳۷۷: ۳۲ و ۱۷۴؛ جندی، ۱۳۸۱: ۳۶۴؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۹۲ و ۹۲۶؛ ابن عربی، ۱۹۹۴: ج ۲، ۵۵۹)؛ زیرا طبق روایات اثر انجام نوافل این خواهد بود که بنده می‌یابد که با چشم و گوش حقانی می‌بیند و می‌شنود و به بیان دیگر حق تعالی گوش و چشم بنده و به تعبیر دقیق‌تر بینایی و شنوایی او می‌شود (شعیری، ۱۴۰۵: ۸۱؛ حر عاملی، ۱۳۸۰: ۳۴۴).

سالک در ادامه راه با پیمودن مسیر قرب به مرحله‌ای می‌رسد که حجاب آنانیت‌هایش کاملاً برطرف می‌گردد و درمی‌یابد که حتی ذات او نیز جز به واسطه نور ذاتی حق تعالی موجود نیست و در حقیقت ذات مخلوق موجودیتی حقیقی ندارد و بنابر این در این مقام نه تنها افعال و صفات سالک، بلکه ذاتش نیز حقانی می‌گردد. از این مرحله تعبیر به فناء ذاتی و یا قرب فرائض می‌نمایند؛ زیرا اثر نمازهای واجب این است که سالک به مقامی دست می‌یابد که دیگر ذاتی مستقل از حق تعالی برای خود نمی‌پندارد و در نتیجه افعال و آثار او، افعال و آثار حق تعالی می‌شود و او خود چشم و گوش حق تعالی می‌گردد. در حقیقت در فناء افعالی حق تعالی چشم و گوش بنده‌اش می‌شود اما در فناء ذاتی این بنده است که چشم و گوش حق تعالی می‌شود؛ زیرا جهت خلقی ذات او مستهلک در جهت حقانی گشته است و در نتیجه افعال او همان افعال حق تعالی شده و حق تعالی به واسطه او اراده‌اش را در عالم اعمال می‌نماید (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۰ و ۵۰۸ تعلیقه امام خمینی ره؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۹۰؛ قیصری، ۱۳۷۷: ۱۷۵؛ جامی، ۱۳۸۳: ۴۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۷۴).

بحث تطبیقی میان مقامات فناء عرفانی با بدن عنصری و بدن برزخی

آن‌چه در مورد این دو مقام بیان گردید در عرفان در نسبت ما بین خلق و حق مطرح گردیده است. اما از آن‌جا که خود عارفان نیز قائلند که شناخت حقیقت و ابعاد وجودی نفس، شناخت حق تعالی است (سید حیدر آملی، ۱۳۵۲: ۶۱؛ همو، ۱۳۶۸: ۲۷۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۴۷، تعلیقه سبزواری؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۸۸؛ قیصری، ۱۴۲۵: ۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۶، ۲۵۱ و ۲۵۲) می‌توان در حیات نفسانی انسان و نسبت میان بدن و نفس نیز به گونه‌ای از تحقق این دو مقام سخن گفت. کاری که می‌تواند برکات قابل توجهی در حوزه مسائل نفس‌شناسی داشته باشد و شاید تا کنون نیز به این صورت تفصیلی به آن پرداخته نشده است.

برای پرداختن به تبیین عرفانی در مسئله رابطه نفس و بدن ابتدا مناسب است که محل نزاع فلاسفه پیرامون آن به طور اجمال معین گردد تا نقش تبیین عرفانی به خوبی روشن شود.

در میان فلاسفه همواره این موضوع مطرح بوده است که آثار و افعالی را که نفس به واسطه قوای خود دارد، چگونه در آن واحد هم به نفس منتسب است و هم به قوای آن.

در این میان همه آن‌ها مشترک در این عقیده بوده‌اند که همه این آثار حقیقتاً منتسب به نفس است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۲۳؛ رازی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۴۰۴-۴۰۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۷۱)، اما در نحوه واسطه‌گری قوا اختلاف نظر وجود داشته است. به عنوان مثال برخی بیانات فیلسوفان مشائی دال بر نقش اعدادی قواست به این معنا که خود قوای ادراکی، مدرک نیستند، بلکه تنها محلی برای انطباق صوری هستند که نفس آن‌ها را ادراک می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۰۴الف: ۲۳ و ۷۸؛ طوسی، ۱۳۷۵: ج ۲، ۳۲۱)؛ لیکن این نظریه مشکلاتی دارد که نمی‌توان به آن قائل بود (عبودیت، ۱۳۹۱: ۲۲۵-۲۲۹). از سوی دیگر در تبیین عمیق‌تری که در برخی موارد دیگر مورد اشاره فیلسوفان مشائی قرار گرفته است نفس فاعلی تسخیری نسبت به قواست. به این معنا که قوا هرچند خود فاعل و مدرک‌اند اما این فاعلیت و ادراک

تحت تسخیر نفس صورت می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۵۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۴۴) اما همچنان تبیین هستی‌شناسانه این تسخیر در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.

در مقابل ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود توانست این معضل را به خوبی برطرف نماید. او نفس را یک حقیقت ذوالمراتب می‌داند و بر این اساس قوای نفس نه اجزای وجودی آن‌اند و نه در عرض یکدیگر و نه موجوداتی وجوداً جدا، اما تحت تسخیر نفس، بلکه همه آن‌ها مراتبی از مراتب نفس‌اند که نسبت مراتب مادون به مرتبه عالی‌تر آن‌ها و به ویژه نسبت همه مراتب به عالی‌ترین مرتبه آن نسبت رقیقه و تنزل یافته یک حقیقت به خود حقیقت است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۳-۵۵۴؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۲۵ و ج ۸، ۱۲۰ و ۱۲۴ و ۱۴۷ و ۲۲۰ و ۲۲۲). بر این اساس، بدن برزخی یا بدن عنصری، همگی مراتبی از نفس هستند و به بیان دیگر بدن بما هو بدن، همان نفس است در مرتبه تجسم و تجسد. او بر این اساس وحدت حقه ظلیه نفس را تبیین نمود که بر اساس آن هر فعل و انفعالی از قوای نفسانی از همان جهت که فعل و انفعال آن قوه هستند بعینه فعل و انفعال خود نفس نیز هستند اما نه در مقام ذات نفس بلکه در مقام فعل نفس (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۷-۸۸؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۸، ۱۳۴-۱۳۵).

فنا‌ی افعالی بدن عنصری در برابر نفس

ظهور حقیقت مجرد و ملکوتی نفس در عالم ماده به این منظور است که نفس کمالات و استعدادات ذاتی خود را به ظهور رساند و بالفعل نماید. حقیقت نفس به این منظور در ابتداء با تدبیر ماده‌ای مستعد که همان نطفه تشکیل شده از پدر و مادر است، بدنی مادی برای خود مهیا می‌نماید تا این بدن بتواند محل ظهور کمالات و قوای مختلف او باشد و او از طریق این بدن و ظهور قوای خود در آن، شرایط استکمال خود را مهیا سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۰؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۸ و ۱۹ و ۳۱ و ۲۷۰).

این بدن مادی که همان بدن عنصری است، گرچه از لحاظ تدبیری کاملاً تحت اختیار نفس بوده و به حسب اغراض او عمل می‌نماید و در حقیقت ظهور تنزل یافته حقیقت نفس در عالم ماده است؛ اما همچنان نوعی دوگانگی میان بدن و نفس وجود دارد و همین دوگانگی سبب می‌شود بدن در اثر این‌که در استخدام نفس است همواره خسته گردد و نیاز به استراحت یابد. در صورتی که اگر این دوگانگی میان نفس و بدن نبود و بدن کاملاً حتی به لحاظ اصل موجودیت خود در اختیار نفس بود نباید هیچ‌گاه در اثر انجام اغراض نفس خستگی و فرتوتی برای آن پدید می‌آمد؛ زیرا هیچ موجودی موجب تحقق ضد خود نمی‌شود و اگر نفس و بدن یکی بودند نفس موجب فرتوتی بدن نمی‌توانست باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۹؛ رازی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۲۳۰ و ۲۳۱).

افزون بر این، بدن عنصری با مرگ از نفس جدا می‌گردد و این شاهدهی دیگر بر دوگانگی میان نفس و بدن خواهد بود. اما در عین حال بدن عنصری تحت تدبیر و تصرف نفس است و افعال و آثار او بر اساس خواست و تدبیر نفس سامان می‌پذیرد و به بیان دیگر اعضا و ارگان‌های بدن در حیطة افعال و آثار وجودی در برابر نفس کاملاً فانی هستند و تماماً آن‌چه را که نفس می‌خواهد و تدبیر می‌نماید بروز می‌دهند.

گرچه این دوگانگی میان نفس و بدن، در فلسفه نیز مورد توجه است اما تعبیر عرفانی فنا‌ی افعالی جایگاه وجودی چنین ارتباطی میان نفس و بدن را بهتر بازگو می‌کند.

آن‌چه را که عرفا در مورد نسبت عبد و حق تعالی در مقام فنا‌ی افعالی بیان نموده‌اند، می‌توان به عنوان یک قاعده عمومی در رابطه برخی مراتب عالم در قوس صعود تعمیم داد. به این صورت که در برخی موجودات مادون که ذاتاً و فعلاً به موجود برتری وابسته‌اند، به دلیل غلبه کثرت در مرتبه وجودی آن‌ها و پندار استقلالی که از آن ناشی می‌شود، ممکن است خود را در حیطة ذات یا افعال مستقل از مرتبه بالاتر بیندارد. اما با طی مدارج کمالی و سیر از کثرت به سوی وحدت و کم شدن اُنانیّت وجودی، به مرور می‌یابند که افعالشان به صورت مستقلی از مراتب وجودی بالاتر محقق

نمی‌شود بلکه در حقیقت فاعل حقیقی افعال منتسب به آن‌ها، موجودی برتر است. مرحله‌ای که از آن می‌توان تعبیر به فناء افعالی آن مرتبه مادون نسبت به مرتبه برتر نمود. یعنی مرحله‌ای که آنانیت موجود در حیطه افعالش می‌میرد و می‌یابد که افعال او منتسب به موجودی برتر است و به واسطه او تحقق می‌یابد.

حال در مورد رابطه نفس و بدن نیز این حقیقت جاری است؛ زیرا بدن طبق براهین حکمت متعالیه تنزل یافته حقیقت نفس است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸۷-۸۸؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۸، ۱۳۴-۱۳۵) و وجود او فعلاً وابسته به اوست. اما در مسیر استکمالی که تدبیر نفس برای او مهیا نموده است ابتدا تا مرحله فناء افعالی رشد نموده است و لذا تنها در حوزه افعال، خود را وابسته و فانی در نفس می‌یابد و لذا تنها در همین حوزه تحت اختیار نفس قرار می‌گیرد و همچنان دوگانگی جوهری خود با نفس را حفظ می‌نماید و به عنوان امری مادی در برابر نفس مجرد قرار می‌گیرد و در این میان، نفس تنها افعال بدن را تحت تدبیر خود دارد.

فناء ذاتی بدن برزخی در برابر نفس

در مقابل بدن عنصری، همان‌گونه قبلاً اشاره شد؛ بدن مثالی قرار دارد که در حقیقت غایت بدن عنصری است و ظهور بسیار قوی‌تر و شفاف‌تر قوا و کمالات نفس در آن امکان‌پذیر است. چنین بدنی با فاقد بودن هر گونه جنبه مادی کاملاً ملازم و تحت اختیار نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۸ و ۱۹ و ۳۱ و ۲۷۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۱۷؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۵۱). این بدن در اثر حیات مادی نفس و متناسب با ملکات گوناگون اعتقادی و اخلاقی که هر فردی به مرور به آن‌ها دست می‌یابد شکل می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۳۲ و ۲۳۳؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۸ و ۳۱) و از لوازم وجودی نفس می‌گردد و در نتیجه از او جدایی‌ناپذیر است و پس از حیات مادی نیز در قبر و قیامت او را همراهی می‌نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۸ و ۱۹ و ۳۱ و ۲۷۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۱۷؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۵۱).

بر این اساس می‌توان بیان نمود که در حقیقت بدن برزخی فراتر از بدن عنصری، نسبت به نفس، فناء ذاتی دارد و هیچ پندار استقلالی نسبت به نفس ندارد و در نتیجه علاوه بر حیطه افعال در حیطه ذات نیز کاملاً در اختیار نفس است و به بهترین نحو می‌تواند تجلی‌گاه خصایص وجودی نفس باشد و محدودیت‌های بدن عنصری را در این زمینه ندارد. راز ملازمت او با نفس حتی پس از مرگ نیز در همین حقیقت است؛ زیرا تفاوت جوهری با نفس مجرد ندارد و پس از جدایی نفس از بدن مادی همچنان ملازم نفس خواهد بود. به بیان دیگر این‌که بدن مثالی جهت مادی و قابلی ندارد به این دلیل خواهد بود که اساساً بدن مثالی وجود مستقلی از نفس ندارد تا برای موجودیت مستقل خود نیازی به قابل و ماده داشته باشد. و همان‌گونه که طبق بیان دینی در فناء ذاتی، عبد مجرا و تجلی‌گاه اراده الهی می‌گردد و حق تعالی با او می‌بیند و با دست او اراده‌اش را در این عالم به ظهور می‌رساند بدن برزخی نیز با دارا بودن مرتبه فناء ذاتی در قبال نفس تجلی‌گاه کمالات نفس خواهد بود و نفس اراده خود را از طریق بدن برزخی بروز می‌دهد؛ زیرا تجلی حقیقی قوای نفس همان بدن برزخی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۴۹ و ج ۹: ۲۸۱).

فناء افعالی واسطه میان کثرت و وحدت

گرچه در عرفان اسلامی به خوبی به جایگاه کلیدی و واسطه‌ای فناء افعالی توجه شده است اما در تبیین‌های هستی‌شناسانه فلسفی توجه چندانی به این حقیقت نشده است. عارفان اسلامی به این نکته توجه نموده‌اند که یک سالک در قوس صعود و در مسیر گذر از کثرت و رسیدن به وحدت، در میانه راه به مقامی دست می‌یابد که در آن گرچه هنوز ذاتش از کدورت عالم کثرات به طور کامل فاصله نگرفته است، اما به حسب افعالش از عالم کثرات خارج شده است و حقانی می‌گردد و می‌یابد که افعالش در حقیقت فعل حق تعالی است. به بیان دیگر گذر از کثرت به وحدت دفعتاً و یکباره نیست، بلکه نخست لایه‌های بیرونی‌تر وجود سالک یعنی افعال او از غلبه کثرت رهایی

می‌یابد و در نهایت با نفوذ این وحدت در لایه‌های درونی وجود او، عارف ذاتاً نیز به مقام وحدت دست می‌یابد.

حال این قاعده مهم و اساسی در هر حرکتی که حقیقتاً از کثرت به سوی وحدت باشد قابل تطبیق خواهد بود. امری که توضیح آن در مورد رابطه نفس و بدن و حرکتی که در آن نفس از کثرت به سوی وحدت دارد بیان گردید و اینک در پی آنیم تا این قواعد گذر از کثرت به وحدت را در قیاس با تمدن مهدوی به نحو تطبیقی بررسی نماییم؛ زیرا در حقیقت تمدن مهدوی نیز مسیر گذر حیات اجتماعی بشر از اوج کثرات و تزاخمت و ظلم‌ها و فسادهای ناشی از آن به سوی وحدت خداپرستی و تمام آثار و برکات بلند فردی و اجتماعی آن است و می‌توان در این مسیر گذر از کثرت به سوی وحدت، جایگاه فنای افعالی و به تبع آن جایگاه وجودی تمدن مهدوی را جست‌وجو نمود. برای دستیابی به این هدف مقدمه‌ای دیگر نیز لازم است که در فرع بعدی به آن اجمالاً خواهیم پرداخت.

تمدن مهدوی: اجتماع مجذوب سالک

عارفان در تبیین انواع سلوک در یک تقسیم‌بندی کلان سالکان را به دو دسته سالکان مجذوب و مجذوبان سالک تقسیم می‌نمایند. سالکان مجذوب آن دسته از سالکانی هستند که با طی مدارج سلوک که از مرحله یقظه و بیداری شروع می‌شود و با توبه و تخلیه رذایل و تخلیه و کسب فضایل ادامه می‌یابد، به مرور مهیای دریافت عنایت و توجه الهی می‌گردند و در نهایت با طی مدارج کمالی و قرب به حق تعالی، مجذوب جمال و جلال الهی می‌شوند. به عبارت دیگر چنین عارفانی ابتدا سالک‌اند و بعد مجذوب. اما دسته دوم گروهی هستند که ابتدا جذبه‌ای ربّانی وجود آن‌ها را دربر می‌گیرد و باعث تحوّلی آنی و بنیادین در آن‌ها می‌شود به گونه‌ای که آن‌ها در اثر این جذبه الهی ناگاه از حسیض توجه به عالم مادون، به توجه به حق تعالی منتقل می‌گردند و جمال و جلال این جذبه تمام توجه وجودی آنان را به سوی خود جذب می‌نماید. آن‌گاه بعد از بروز چنین جذبه‌ای مشتاق سلوک مراحل قرب به سوی حق تعالی می‌گردند و آن‌چه را که به نحو اجمالی در آن جذبه یافته بودند در مسیر سلوک به نحو تفصیلی و با طی مدارج گوناگون طلب می‌نمایند (قیصری، ۱۳۷۷: ۶۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۹۷-۲۹۹؛ ترمذی، ۱۴۲۲: ۵۰۳؛ نسفی، ۱۳۵۲: ۲۲۶؛ کاشانی، بی‌تا: ۱۰۸).

حال بر این اساس می‌توان تبیینی نوین از نحوه‌های سلوک اجتماعی، برای دستیابی به تمدن ایده‌آل اسلامی ارائه نمود که مشابه سلوک فردی عارفان، جذبه و سلوک در آن تقدم و تأخری متفاوت داشته باشند.

از این منظر تحقق تمدن ایده‌آل اسلامی از طریق ولایت و تدبیر انسان کامل به دو صورت امکان‌پذیر است. نخست این‌که با حضور انسان کامل و ولیّ مطلق الهی پس از پیامبر اکرم یعنی امیرالمؤمنین علی علیه السلام، جامعه ولایت حضرت را می‌پذیرفت و در نتیجه در ذیل تربیت همه‌جانبه ایشان قرار می‌گرفت. اگر چنین اتفاقی محقق می‌شد جامعه وارد سلوکی می‌گشت که در آن با تربیت و رهبری امیرالمؤمنین به مرور مدارج کمال و فضایل را می‌پیمود و شایسته ظهور مقامات کامل‌تری از انسان کامل می‌گشت و در نهایت با طی چنین مسیری، مجذوب انسان کامل و حقیقت توحیدی او می‌شد. به بیان دیگر ابتدا جامعه با رهبری امیرالمؤمنین به سلوکی جامع می‌پرداخت و آن‌گاه آماده دریافت جذبات و عنایات خاص الهی می‌گشت. اما مکر شیطانی منافقان و جهالت عمومی مسلمانان مانع تحقق چنین وضعیت گشت. راه دوم، راهی است که شواهد گوناگون و از جمله برخی روایات (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ۳۳۵ و ج ۵۳، ۶۲ و ۶۳؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۱۷؛ دوانی، ۱۳۷۸: ۱۱۱۵). مؤید این حقیقت است که تحقق تمدن ایده‌آل اسلامی، در آینده تاریخ بر اساس آن محقق می‌شود. یعنی راهی که در آن ابتدا جذبه ولایت الهی حضرت جنت علیه السلام، بشریت را در خود می‌ریابد و آن‌گاه با تمرکز توجهات به سوی ایشان، سلوک همگانی در جهت تحقق تمدن ایده‌آل اسلامی رقم می‌خورد.

البته علت بروز چنین جذبه‌ای در ابتدای تحقق مسیر تحقق تمدن ایده‌آل اسلامی را که همان تمدن

مهدوی است، در غیبت طولانی قبل از آن باید جست‌وجو نمود؛ زیرا این غیبت طولانی با شدت ابتلائاتش، چنان طلب‌های وجودی په سوی نجات‌بخش حقیقی از این همه تصادمات کثرات را از یک سو و طلب حضرت حجت^{علیه السلام} به تجلی کمالات الهی خود را از سوی دیگر، متراکم نموده است که با فرارسیدن موعد ظهور حضرت حجت^{علیه السلام}، پس از طی مراحل مقدماتی ابتدا به صورت جذبه‌ای ربانی همه را مبهوت خود خواهد نمود و آن‌گاه که توجهات به صورت کامل به سوی آن جذب شد، سلوک در مسیر تحقق کمالات انسانی در بستر حیات اجتماعی شروع می‌گردد. به بیانی دیگر تمدن مهدوی در بستری از ظهور شدید تولی نسبت به ولایت و تبری از طاغوت پدید می‌یابد و به رشد و بالندگی می‌رسد. این مقدمه هرچند نیازمند توضیح تفصیلی است اما به دلیل مجال اندک به همین اشاره به عنوان یک پیش‌فرض برای ادامه مباحث اکتفاء می‌نماییم.

تمدن مهدوی: حاصل فناء افعالی افراد جامعه نسبت به مقام ولایت حضرت حجت^{علیه السلام}

در فرع قبلی اجمالاً به نقش محوری تولی و مودت نسبت به انسان کامل در شکل‌گیری تمدن مهدوی اشاره شد. حال از منظری عرفانی و بر اساس آنچه در مورد رابطه نفس و بدن بیان شد این حقیقت را باید بیان نمود که تحقق و تشدید تولی نسبت به ولایت الهی حضرت حجت^{علیه السلام}، موجب ذوب شدن آنانیّت‌ها در آتش محبت ولی خدا می‌گردد و با تحقق اجتماعی چنین تولایی، جامعه از بسیاری از آنانیّت‌های فردی و اجتماعی و لوازم تاریک آن نجات می‌یابد و به حدی از رشد و سلوک معنوی می‌رسد که یکی از پرده‌های غیب از دید او کنار می‌رود و حقیقتاً می‌یابد که تدبیر حقیقی او به دست حضرت حجت^{علیه السلام} است و هرآنچه از کمالات که به فرد و اجتماع می‌رسد حاصل اراده و تدبیر ایشان است. در چنین حالتی جامعه در حیطه عملکرد و تدبیرات اجرایی کاملاً تسلیم و در اختیار حضرت حجت^{علیه السلام} قرار می‌گیرد و همان‌گونه که نفس با تدبیر بدن عنصری شرایط را برای استکمال اعضا و در نهایت ظهور کمالات خود مهیا می‌نماید حضرت حجت^{علیه السلام} نیز با تدبیر حیات انسانی جامعه شرایط را برای استکمال تمامی افراد جامعه و در نهایت بروز کمالات ذاتی خود فراهم می‌آورد. بر این اساس تشکیل تمدن مهدوی توسط حضرت حجت^{علیه السلام} همچون مرحله‌ای است که در آن نفس برای ظهور کمالات خود، بدنی عنصری را تحت تدبیر خود موجودیت می‌بخشد و شرایط را برای تکامل آن فراهم می‌سازد.

آنچه در مورد نحوه ارتباط نفس و بدن و همچنین نحوه تحقق حیات انسانی بیان شد، برای اثبات این حقیقت بود که رابطه حضرت حجت^{علیه السلام} با تمدن ایده‌آل اسلامی فراتر از یک تمثیل، نظیر رابطه نفس و بدن عنصری است و با لحاظ دقت‌های فلسفی و عرفانی، می‌توان وجود قواعد یکسان وجودی را در هر دوی آن‌ها نشان داد. اشاراتی کوتاه و گذرا به این حقیقت را در کلام برخی بزرگان نیز می‌توان مشاهده نمود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۶؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۹) که در این مقاله تلاش گردید شاید برای اولین بار به صورت مبنایی و تفصیلی به آن پرداخته شود و در قالبی فلسفی عرفانی اثبات گردد.

اثبات این حقیقت شرایط را مهیا می‌نماید که تا بسیاری از احکام ظریف و عمیقی که در مورد رابطه نفس و بدن در فلسفه و عرفان اسلامی بیان شده است، به صورت تطبیقی در مورد حیات انسانی جامعه تبیین گردد.

پیوند ظاهر و باطن در سلسله مراتب مدیریتی تمدن مهدوی

همان‌گونه که نسبت حضرت حجت^{علیه السلام} با تمدن مهدوی همچون نسبت روح با بدن است نسبت مدیران چنین اجتماعی نیز همچون نسبت قوای نفس با بدن خواهد بود. در تبیین هستی‌شناسانه تمدن مهدوی بیان شد که آن اجتماع، محل ظهور فناء افعالی عموم انسان‌ها در برابر حضرت حجت^{علیه السلام} خواهد بود. به این معنا که با تحقق و تکمیل معرفت انسان‌ها نسبت به مقام حضرت

حجت^{علیه السلام} و کاهش اُنانیّت آن‌ها در مقابل او، جامعه محل ظهور تدبیر و کمالات ایشان می‌گردد. حال طبعاً تحقق مقام فناء افعالی در قبال حضرت حجت^{علیه السلام}، در افشار جامعه به صورت تشکیکی و با مراتب گوناگون صورت می‌پذیرد و در نتیجه کسانی که از استعداد و توان بیشتری برای دستیابی به این مقام و ظهور مقامات حضرت حجت^{علیه السلام}، برخوردار باشند؛ طبعاً در نظام اجرایی اجتماع نیز در موقعیتی بالاتر قرار می‌گیرند و به عنوان مدیران اجرایی چنین اجتماعی نقش قوا و بازوان اجرایی حضرت حجت^{علیه السلام} را ایفا می‌نمایند.

بر این اساس در چنین اجتماعی جایگاه هر مدیر در نظام اجرایی به صورتی فرا اعتباری مشخص می‌شود. به بیان دیگر میزان تحقق مقام فناء افعالی در برابر حضرت حجت^{علیه السلام} و ظرفیت وجودی حاصل شده از آن، در اظهار وجوهی از کمالات ایشان، معین می‌نماید که هر فرد در کدامین سطح و مختصات از نظام اجرایی می‌تواند مدیریت نماید. و حضرت حجت^{علیه السلام} با علم به کنه استعداد و توان افراد و میزان تبعیت وجودی افراد، آن‌ها را در موقعیت‌هایی که با آن مناسبت دارند قرار می‌دهد تا نظام اجرایی جامعه به صورتی کاملاً حقیقی و فرا اعتباری شکل پذیرد. البته این امر منافاتی با استعدادات گوناگون ظاهری و ویژگی‌های علمی و عملی افراد ندارد و در واقع مکمل آن تلقی می‌شود. به بیان دیگر نه استعدادات ظاهری شرط کافی برای احراز مدیریت‌های اجتماعی در تمدن ولایی است و نه صرف مقام باطنی و معنوی؛ بلکه این ظاهر و باطن در طول یکدیگر و به صورت ملازم عمل می‌کنند و جدایی آن‌ها از یکدیگر نه برای فرد و نه برای اجتماع در چنان فضایی قابل تحمل نخواهد بود و مقام ولایت نیز این دو را به صورت یک اصل در اعطای مسئولیت‌ها مورد نظر قرار می‌دهد.

بر این اساس سلسله مراتب مدیران متناظر با سلسله مراتب مقامات باطنی آن‌ها خواهد و از این حیث ظاهر و باطن عالم همسان و هماهنگ با یکدیگر خواهد شد. امری که خود برطرف کننده بسیاری از مشکلات مدیریتی خواهد بود.

تمدن مهدوی: بستر ظهور آثار شدید وجودی انسان‌ها

یکی از ثمرات مهم اثبات چنین نسبتی میان امام و امت در تمدن مهدوی، تبیین چرایی ظهور آثار شدید وجودی انسان‌ها در چنین تمدنی است. برای تبیین این ثمره مهم ابتدا لازم است تا علت بروز آثار متفاوت و شدیدتر از بدن در ذیل تدبیر نفس مشخص گردد تا آن‌گاه بتوان بر اساس آن و طبق مبانی پیشین به طور فرا تمثیلی علت ظهور آثار شدید وجودی انسان‌ها نیز در بستر تمدن مهدوی مشخص گردد.

بروز آثار متفاوت و شدیدتر از بدن در ذیل تدبیر نفس

میزان قدرت نفس در کیفیت و شدّت آثار بدن نقش بسیار چشم‌گیری دارد به گونه‌ای که تفاوت نفوس قوی و نفوس ضعیف را به وضوح در بدن آن‌ها می‌توان مشاهده نمود. به عنوان مثال نفسی که گرفتار افسردگی باشد بدنش نیز گرفتار خمولی و در معرض انواع بیماری‌ها خواهد بود و در مقابل نفسی که قوی و پر امید باشد حتی می‌تواند بیماری و ضعف بدنش را نیز جبران کند و به تعبیر زیبایی روایت در موردی که نیّت و اراده آدمی قوی باشد بدن دچار ضعف و ناتوانی نمی‌گردد (صدوق، ۱۴۰۰: ۳۲۹).

علت این امر آن است که بدن قوای بالقوه فراوانی دارد که تنها با تدبیر نفس امکان فعلیت یافتن می‌یابد. به عنوان مثال بدن بسیاری از افراد توانایی تبدیل شدن به بدن یک ورزشکار حرفه‌ای را دارد اما عمدتاً به دلیل تدبیر ضعیف نفس است که چنین قوه‌ای بالفعل نمی‌شود و یا توانایی مغزی انسان‌ها بسیار فراتر از فعالیت‌های روزمره است و تنها بخش اندکی از توان آن، با فعالیت‌های معمول انسان‌ها بالفعل می‌شود و مابقی این استعدادها تنها در افراد بسیار اندکی امکان بروز

می‌یابد. بر این اساس قوت نفس و کیفیت تدبیر او نسبت به بدن در میزان فعلیت یافتن قوای بدن نقشی محوری دارد و حتی نفس می‌تواند کمبودها و نقصان‌های بدن را با تدبیر و همت خود جبران نماید.

قرآن کریم نیز به گونه‌ای به این حقیقت اشاره نموده است که یک سرباز مؤمن می‌تواند با بیست سرباز کافر بجنگد و بر آنها پیروز شود (انفال: ۶۵) و طبعاً علت این امر ایمان قوی او و تجلی اثر ایمان او در قدرت بدنش خواهد بود.

به علاوه اگر دو بدن به یک اندازه فعالیت داشته باشند، در این میان بدنی که تحت تدبیر نفسی قرار دارد که نیت عمل او عمیق‌تر و ربّانی‌تر است از بهره بسیار بیشتری برخوردار خواهد شد؛ زیرا این بدن مهیا کننده مقدمات عملی شده است که ارزش وجودی برتری دارد و به تبع بدن او نیز که مهیا کننده مقدمات چنین عملی گردیده است ارزش بسیار بیشتری در قبال بدن فرد دیگر می‌یابد. به عنوان مثال اگر دو نفس قوی که هر دو موجب فعلیت یافتن قوای بدنی خود می‌شوند را با یکدیگر مقایسه نماییم و در این مقایسه یکی از این نفوس قوی، قوای بدنش را در راه بندگی حق تعالی بالفعل نموده است و دیگری در راه معصیت الهی. گرچه بنا بر فرض قدرت هر دو نفس در بالفعل نمودن قوای بدن برابر بوده است اما بهره بدنی که در راه بندگی حق تعالی قوایش بالفعل شده است بسیار فراتر از بدن دیگر خواهد بود؛ زیرا باطن بدن فرد عبادت کننده به عنوان بدن اخروی او در قیامت متنعم خواهد بود در حالی که باطن بدن فرد معصیت کار در قیامت معذب خواهد بود. و روشن است که میان بدن یک فرد بهشتی و بدن یک فرد جهنمی تفاوت بسیاری وجود دارد.

بحث تطبیقی: تحقق سیر تکاملی جامعه در تمدن مهدوی، فراتر از استعدادهاى فردی

طبق آنچه در فروع قبلی بیان شد نسبت حضرت جت علیه السلام به تمدن مهدوی نسبت روح به بدن است و حال می‌توان بر این اساس، فراتر از یک تمثیل تبیین نمود همان گونه که قوت روح در بدن تجلی می‌یابد و آثار وجودی بدن را با توجه به بیشترین استعداد آن بالفعل می‌نماید، وجود حضرت جت علیه السلام در بستر حیات اجتماعی موجب ظهور حداکثری آثار وجودی افراد اجتماع می‌گردد و قوت روح ایمانی ایشان چنان در بدنه حیات اجتماعی ظهور می‌یابد که تمامی خمولی‌ها و بیماری‌های فردی و اجتماعی حاصل از ضعف ایمان را بر می‌کند و جامعه حیاتی قوی و شاداب و پر انرژی می‌یابد.

به بیان دیگر همان گونه که نفسی قوی، بدن را به سوی اهداف خود با بیشترین توان به حرکت در می‌آورد و از هدر رفتن آن جلوگیری می‌کند؛ نیت و همت حضرت جت علیه السلام نیز که در اوج مقام توحیدی، خالصانه‌ترین انگیزه را در جهت بندگی حق داراست، در جامعه تحت اشراف او تسری می‌یابد و جنبشی معرفتی و عملی در جامعه پدید می‌آورد که جامعه را با نهایت سرزندگی به سوی اهداف بلند توحیدی پیش می‌برد.

البته همان گونه که اثر نفس در بدن تنها کمی نیست و کیفیت نیت نفس، در بهره وجودی بدن از نعمت و یا عذاب الهی تأثیر مستقیم می‌گذارد، اثر حضرت جت علیه السلام در تمدن ایده‌آل اسلامی نیز تنها شدت گرفتن قوای حیات انسانی نخواهد بود، بلکه از آنجا که قوای حیات انسانی جامعه در خدمت اهداف و نیت بسیار بلند حضرت جت علیه السلام قرار می‌گیرند و به عنوان مقدمات و ادوات تحقق اهداف ایشان نقش‌آفرینی می‌کنند، بهره باطنی آنها از کمالات بسیار بیشتر خواهد بود. به حدی که هرگز بدون وجود ایشان به این حد از کمالات امکان دستیابی ندارند.

برای درک این حقیقت می‌توان در قالب مثال، دو لشکر جنگی را در نظر گرفت که هر دو تحت تدبیر دو رهبر بسیار قوی، شجاع و مدبر قرار گرفته باشند و قوای رزمی آنها در اثر تدبیر فرماندهانشان در اوج شکوفایی باشد. حال بسته به این که این فرماندهان، قوای لشکر خود را در راه تحقق چه هدفی به جنگ وارد نمایند بهره وجودی لشکریانشان متفاوت خواهد بود. اگر یکی از این

فرماندهان به منظور احقاق حق و بندگی خدا لشکرش را وارد جنگ نماید و دیگری برای ظلم و زور گویی به دیگران چنین کند گرچه هر دو لشکر در اوج قدرت خواهند جنگید اما بهره جودى آن‌ها بسیار متفاوت خواهد بود؛ زیرا در اثر پیروزی لشکر اول و تحقق اهداف بلند فرماندهی آن، همه افراد لشکر در آثار پر ارزش این پیروزی تا ابد سهیم خواهند بود و در مقابل در اثر پیروزی لشکر دوم نیز همه افراد آن در عذاب تمامی ظلم‌هایی که در ادامه آن پیروزی اتفاق می‌افتد سهیم خواهند بود.

حال در حیات تمدن ایده‌آل اسلامی نیز اثر حضور و تدبیر حضرت حجت علیه السلام تنها این نخواهد بود که استعداد فردی و جمعی اجتماع در حد خود به صورت کاملی بروز یابد بلکه فراتر از حدود استعداد فردی و یا جمعی و فراتر از میزان رشدی که حاصل فعلیت یافتن استعدادهاست جامعه به خاطر وجود حضرت حجت علیه السلام و سیر وجودی ایشان، سیر و تکامل وجودی می‌نماید و این ارتقاء وجودی که فوق توان افراد اجتماع است به این دلیل است که در چنین اجتماعی قوای انسان‌ها در خدمت اهداف و نیات حضرت حجت علیه السلام قرار می‌گیرد و فراتر از نیات فردی انسان‌ها که هرگز به حد اخلاص و نیت توحیدی حضرت حجت علیه السلام نمی‌رسد اعمال انسان‌ها در چنین جامعه‌ای رنگ و بوی نیت انسان کامل به خود می‌گیرد و به واسطه اوج شرافت نیت او فراتر از نیت فردی آن‌ها رشد و صعود می‌نماید. به همین دلیل است که قرار گرفتن در ذیل وجود حضرت حجت علیه السلام سبب می‌گردد تا فرد و همچنین کلیت اجتماع به کمالی فراتر از آنچه استعداد و توان آن را داراست برسد و مقاماتی را درک نماید که جز به واسطه ایشان هرگز شایستگی درک آن‌ها را پیدا نمی‌کرد و این مزیتی بسیار گران مایه و قابل توجه است که در تمدن مهدوی همگانی می‌گردد و افراد به کمالاتی دست می‌یابند که حتی فراتر از تصور و استعداد آن‌ها بوده است.

شاید بتوان گفت که باطن این حقیقت نیز که در بستر تمدن مهدوی ظهوری تام می‌یابد، در قیامت در قالب مقام شفاعت اهل بیت علیهم السلام تبلور می‌یابد که در اثر این شفاعت، فرد به مقاماتی می‌رسد که فراتر از استحقاق و تلاش او بوده است.

نتیجه‌گیری

بر اساس مبانی مطرح شده ظهور حضرت حجت علیه السلام به معنای تحقق یک اتفاق ظاهری که تنها در حوزه اعتبارات اجتماعی تغییر ایجاد نماید نیست. بلکه فراتر از اصلاح اعتبارات اجتماعی به معنای ظهور یک حقیقت غیبی بسیار بلند، یعنی ولایت انسان کامل در بستر حیات اجتماعی است. درست همان گونه که با شکل‌گیری بدن عنصری، حقیقت ملکوتی نفس که تا قبل از آن در غیب عالم مکنون بود؛ در نشئه مادی امکان ظهور و بروز می‌یابد و در عالم ظاهر به گونه‌ای منشأ اثر می‌گردد که از آثار بسیار زیاد او در بدن می‌توان به وضوح به وجود و کیفیت کمالات او پی برد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶، ۲۵۱ و ۲۵۲). حال با تحقق تمدن مهدوی، ولایت حضرت حجت علیه السلام که در باطن وجود ایشان مکنون است و غیب و باطن تمامی امور را در دست دارد، در این عالم ظهور می‌یابد و درست همان گونه که با دیدن هر بدنی به وجود نفسی که تدبیر کننده آن است پی برده می‌شود تمدن مهدوی شرایطی را فراهم می‌کند که عموم مردم به مقام ولایت الهی انسان کامل آگاه می‌گردند؛ زیرا این ولایت از غیب عالم ظهور یافته است.

منابع

- _ آشتیانی، سید جلال، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰ش.
- _ آملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۲ش.
- _ _____، أنوار الحقيقة و أطوار الطريقة و أسرار الشريعة، قم، انتشارات نور علی نور، ۱۳۸۲ش.
- _ _____، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، انتشارات علمی فرهنگي، ۱۳۶۸ش.
- _ ابن سینا، التعليقات، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق _ الف.
- _ _____، الشفاء، قم، مكتبة آية الله مرعشي، ۱۴۰۴ق _ ب.
- _ ابن عربی، الفتوحات المكية، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴م.
- _ جامی، عبدالرحمن، أشعة اللمعات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ش.
- _ _____، نقد النصوص، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۰ش.
- _ جندی، شرح فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
- _ جوادی آملی، عبدالله، اسلام و محیط زیست، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸ش.
- _ _____، رحيق مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ش.
- _ حر عاملی، محمد بن حسن، الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، تهران، انتشارات دهقان، ۱۳۸۰ش.
- _ رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبيعیات، قم، انتشارات بيدار، ۱۴۱۱ق.
- _ شعیری، تاج الدین، جامع الأخبار، قم، انتشارات رضی، ۱۴۰۵ق.
- _ شهرزوری، شمس الدین، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.
- _ طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها ت مع المحاکمات، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.
- _ عبودیت، عبدالرسول، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۱ش.
- _ فارابی، ابونصر، آرای اهل مدینه فاضله، بیروت، مكتبة الهلال، ۱۹۹۵م.
- _ قیصری، داوود، رسائل قیصری، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۷ش.
- _ _____، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- _ _____، شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات علمی فرهنگي، ۱۳۷۵ش.
- _ کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بيدار، ۱۳۷۰ش.
- _ کاشانی، عزالدین محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران، نشر هما، بی تا.
- _ ملاصدرا، الأسفار الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- _ _____، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، مشهد، المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش.
- _ _____، العرشية، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ش.
- _ _____، المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ش.
- _ _____، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگي، ۱۳۶۳ش.
- _ میرداماد، القیسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بی تا.