

## خلافت انسان و مبانی قرآنی آن از دیدگاه ملاصدرا

مرتضی شجاری\*

### چکیده

در آیاتی از قرآن کریم، انسان خلیفه خداوند معرفی شده است. از نظر ملاصدرا، آنچه موجب شده از میان مخلوقات الهی تنها انسان دارای چنین صفتی باشد، ضعف او در خلقت و ظلوم و جهول بودن اوست که این خصیصه در آیات کتاب الهی، دلیل اصلی استحقاق آدمی برای دریافت امانت الهی معرفی شده است. به باور ملاصدرا، این امانت نوری است که بر همه موجودات عرضه شد؛ اما فقط انسان توانست آن را حمل کند و به واسطه این نور، خلافت الهی به انسان اختصاص یافت. وی میان خلافت در زمین و خلافت در عالم تفاوت قائل است. خلیفه در زمین، نوع بشری (حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و اولاد او) است؛ اما خلیفه در تمام عالم حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که واسطه در خلقت کل عالم و مشکاتی است که تمام علوم و معارف از او دریافت می‌شود.

### واژگان کلیدی

انسان، امانت الهی، خلیفه الهی، نبوت، ولایت.

mortezashajari@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۲۰

\*. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۱۹

### طرح مسئله

قرآن کریم خطابِ خداوند به انسان است و بنابراین انسان یکی از محوری‌ترین موضوعات مطرح در آیات این کتاب الهی است. خداوند در آیه کریمه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء / ۷۰) آدمی را تکریم کرده است. بنابر تفسیری مشهور از آیه‌ای در قرآن کریم (بقره / ۳۰) خداوند آدمی را خلیفه خود در زمین قرار داد.<sup>۱</sup> این خلافت، کرامتی بود که جز انسان، موجودی شایستگی آن را نداشت. آدمی چه ویژگی‌هایی دارد که خلافت الهی، نصیب وی گشته است؟ مسئله اصلی این پژوهش، بررسی و تحلیل پاسخ ملاصدرا به این سؤال است که در ضمن آن، دو سؤال مهم دیگر مطرح می‌شود و پاسخ صدرالمآلهین به آنها - مبتنی بر اصول فلسفی وی - تبیین می‌گردد: یکی اینکه با وجودی که خداوند همواره حاضر است و هیچ‌گاه غایب نیست، وجود خلیفه الهی چه ضرورتی دارد؟ دیگر اینکه خلیفه خداوند بودن چه لوازمی دارد؟

### مقدمه

انسان موجودی متفاوت با آفریده‌های دیگر خداوند و دارای ویژگی‌های خاصی است. در قرآن کریم صفات مختلفی برای انسان ذکر شده است که گاهی بر شرافت انسان دلالت می‌کنند، مانند: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره / ۲۹) و گاهی به‌ظاهر مذموم و بیانگر ضعف انسان هستند، مانند: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا». (نساء / ۲۸) ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری - که به باور پیروان وی از شاهکارهای فلسفی اوست - و استفاده از آن در تفسیر آیات قرآن، تعدادی از آیاتی را که انسان را نکوهش کرده‌اند، به‌معنای کرامت انسان تفسیر کرده است؛ برای نمونه، ضعف آدمی همراه با ظلوم و جهول بودن وی کرامتی است که

۱. اکثر مفسران «خلیفه» را در این آیه به خلیفه خداوند تفسیر کرده‌اند؛ اما ابن‌عباس آدمی را خلیفه فرشتگانی می‌داند که پیش از وی در زمین ساکن بوده‌اند. عده‌ای وی را خلیفه جن‌هایی می‌دانند که در زمین فساد می‌کردند و به خون‌ریزی می‌پرداختند که خداوند آنها را هلاک نمود و آدمیان را جانشین ایشان کرد. حسن بصری نیز خلیفه را فرزندان آدم می‌داند که جانشین یکدیگر می‌شوند. (بنگرید به: طوسی، بی‌تا: ۱ / ۱۳۱)

موجب شده تا استعداد تحمل امانت الهی را یافته، به مقام خلافت الهی نائل آید. از نظر ملاصدرا (۱۳۶۱ الف: ۲ / ۳۱۳ - ۳۱۲) آدمی برای رسیدن به کمال آفریده شده است و همین دلیلی بر این است که پیوسته باید در ضعف و عجز و احتیاج باشد؛ زیرا موجودی می‌تواند واردات الهی و خلعت‌های نورانی را دریافت کند که در مقام احتیاج و عجز باشد. آنچه مانع رسیدن به کمال می‌شود، توهّم غنی بودن و افتخار بدان است که وصفی شیطانی و موجب استکبار و رانده شدن از بارگاه الهی است. به تعبیر سعدی:

ز دعوی پُری زان تهی می‌روی      تهی آی تا پر معانی شوی  
(۱۳۵۶: ۳۱۳)

تفاوت آدمی با موجوداتی مانند آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها در همین ضعف و عجز اوست؛ تفاوتی که همراه با ظلوم و جهول بودن انسان، کرامتی از خداوند به انسان است تا شایسته قبول امانت الهی شود و از آن طریق به مقام خلافت الهی برسد.

به‌باور ملاصدرا، فضیلت آدمی بر فرشتگان و اجنه، نه از جهت روح است - آن‌گونه که فرشتگان تصور می‌کردند - و نه از جهت ماده - آن‌گونه که شیطان توهّم کرد و خود را که از آتش آفریده شده بود، برتر از انسان که از خاک آفریده شده بود، دانست - که این فضیلت بنا بر آیات «بَايْتَهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً \* فَادْخُلِي فِي عِبَادِي \* وَادْخُلِي جَنَّتِي» از جهت غایت و عاقبتی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ الف: ۲ / ۳۱۳) که همان ضعف و عجز آدمی موجب نیل به آن است.

غایت آدمی که یکی از مهم‌ترین مقاماتی است که می‌تواند بدان نائل آید، مقام خلافت الهی است و در برخی از آیات قرآن به آن اشاره شده است. نگارنده در پژوهش حاضر می‌کوشد تفسیر ملاصدرا از این مقام را که مبتنی بر نظام فلسفی وی است، تبیین و تحلیل کند؛ مقامی که به باور وی، تنیده با آیاتی از قرآن کریم است که به ضعف بودن آدمی و قبول امانت الهی اشاره دارند. از این رو قبل از بحث درباره خلافت الهی، به مبانی قرآنی آن از دیدگاه ملاصدرا، یعنی ضعف بودن آدمی و قبول امانت الهی و تفسیر خاص ملاصدرا از آیات قرآن در این موارد اشاره می‌شود.

## ۱. ضعیف بودن انسان

در آیه «وَوَخَّلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا» (نساء / ۲۸) ضعفِ خلقت به آدمی نسبت داده شده است. از نظر ملاصدرا، ضعیف بودن در خلقت، مختص آدمی و کرامتی برای اوست و موجودات دیگر چنین ضعفِ خلقتی ندارند؛ زیرا هر موجودی دارای حدی معین، مقامی معلوم و صورتی تام است؛ اما انسان بنابر آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (دهر / ۱) مسافری است که زمانی چیز قابلِ ذکری نبود. صورت ابتدایی انسان «ماء مهین» است و به تدریج و با حرکت جوهری (بعد از هر فنا و زوالی) به کمال می‌رسد؛ یعنی دائماً از حالی به حال دیگر درمی‌آید تا به غایت کمال برسد.

در قرآن کریم فقط در مورد خلقت انسان، تعبیر «لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» آمده است. به‌باور ملاصدرا دلیل این امر، ضعفِ خلقتِ آدمی است؛ زیرا ضعیف‌تر از «لاشیء» چیزی نیست. انسان در آغاز خلقت در غایت ضعف است و بنابر قاعده «جسمانیة الحدوث بودن نفس»، پدید آمدن آدمی از ماده پست و ظلمت هیولا است؛ همچنان که خداوند می‌فرماید: «يَخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره / ۲۵۷) و خداوند است که نفس آدمی را از نقص به کمال رسانده، از ظلمت مرتبه هیولانی به نور عالم عقل رهنمون می‌شود. (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ الف: ۵ / ۶۴)

از نظر ملاصدرا (بنگرید به: همان: ۳ / ۶۴ - ۶۳) آدمی گرچه یکی از انواع حیوانات است و از دیگر مخلوقات، با صورتی حیوانی و شریف متمایز می‌گردد، افراد بشر از جهت حس و حرکت در مرتبه ضعیفی از حیوانیت هستند؛ زیرا برای محفوظ ماندن از گرما و سرما نمی‌توانند به پوستِ طبیعی خود اکتفا کنند. همچنین طعام، معده و کبد که مطبخِ طبیعی حیوانات دیگر است، برای آدمی کافی نیست و او به مطبخی خارجی نیاز دارد. مقصودِ خداوند از آیه «وَوَخَّلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا» همین ضعفِ قوای حیوانی است؛ ضعفی که منشأ انتقال آدمی از پست‌ترین مرتبه به بالاترین آنها می‌شود.

ملاصدرا تأکید می‌کند که با تأمل در احوال موجوداتِ دیگر غیر از انسان درمی‌یابیم که آنها یا در مقام خود ثابت هستند و هیچ‌گونه حرکتی به سوی کمال ندارند یا در حرکت به سوی غایتِ مطلوب، بسیار کند هستند:

الف) فرشتگان مقرب، احتیاجی به استكمال و حرکت کردن به سوی کمال ندارند؛ زیرا آنها دارای قُربِ دائمی به معبودِ اعلا هستند.

ب) فرشتگان سماوی نیز هریک دارای مقامی در عبودیتِ دائمی خود هستند و انگیزه‌ای برای خروج از آن مقام ندارند. ایشان مانند اهلِ بهشت در منازل و مقامات خود هستند که اشراقات متوالی خداوند، لذت و ابتهاج دائمی در آنها ایجاد می‌کند.

ج) شیاطین از آتش آفریده شده‌اند و قوتِ آتش، موجبِ خودبینی و حب ریاست در آنهاست. از این رو به عبودیت تن نداده، از استکبار و تفاخر دست نمی‌کشند. حال اجنه نیز چنین است و گرچه عده‌ای از آنها مسلمان‌اند، از آتش آفریده شده‌اند و آتش قوی‌ترین عنصر و بسیار دور از تأثیرپذیری است.

د) جمادات بر دو گونه‌اند. برخی از آنها - بنابر حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس آدمی - در مسیر انسان شدن قرار گرفته، تبدیل به انسان می‌شوند و برخی چنین نیستند. قسم دوم یا مانند سنگ و یاقوت دارای قوتِ جمادی‌اند و به دلیل صلابت به چیز دیگری تبدیل نمی‌شوند یا چنین نیستند و به صورتی دیگر تبدیل می‌شوند که نهایتِ آن صورتی محکم مانند سنگ است.

ه) گیاهان و حیوانات غیر از انسان نیز حکمی همانند جمادات دارند.

بنابراین فقط انسان است که چون بین قوه صرف و فعلیت محض واقع شده است، می‌تواند دائم در حرکت باشد تا به مقصد نهایی خود برسد و به همین دلیل، رجوع و توبه و سلوک در آدمی وجود دارد. از این رو او افضل موجودات است و دلیل این فضیلت همان قوه و نقصانی است که عده‌ای مانند صابئان را به گمان انداخته که درجه آدمی از درجه فرشتگان پست‌تر است؛ در حالی که همین نقصان، دلیل فضیلت آدمی بر فرشتگان است و موجب می‌شود از آنها فراتر رود.

در بین مخلوقات، تنها آدمی استحقاق ارتقا به عالم قدس و رضوان خداوند را دارد؛ به گونه‌ای که می‌تواند مقامی برتر از فرشتگان یابد. به باور ملاصدرا، منشأ این امر همان ضعف، عجز، فقر و کثرتِ آفات و امراض است. مخلوقی که در آغاز خلقت بدین گونه نباشد، کمالی را

در خود تصور می‌کند و حالت انتظار برای رسیدن به کمال در او به‌وجود نخواهد آمد.  
(همان: ۵ / ۲۷۰)

## ۲. امانت الهی و ظلوم و جهول بودن آدمی

از دیدگاه صدرا، یکی دیگر از مبانی قرآنی خلافت الهی برای آدمی، قبول امانت الهی است و دلیل پذیرش این امانت نیز ظلوم و جهول بودن انسان است. بنابر آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب / ۷۲) خداوند امانتی را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کرد؛ اما آنها از پذیرفتن آن امتناع کردند و انسان که ظلوم و جهول بود، بار این امانت را پذیرفت.

### ۲ - ۱. ظلوم و جهول بودن انسان

خداوند آدمی را به «ظلوم» و «جهول» توصیف کرده است. مفسران کلام الهی در معنای ظلوم و جهول و اینکه خداوند با چنین توصیفی، انسان را مذمت کرده است یا مدح، اختلاف نظر دارند.<sup>۱</sup> به‌باور ملاصدرا، این دو از صفات مدح آدمی هستند که انسان از آن طریق

۱. بسیاری از مفسران قرآن کریم، ظلوم و جهول را از صفات ذم می‌دانند که توصیف نوع انسان و به این اعتبار است که اغلب آدمیان چنین هستند؛ (برای نمونه بنگرید به: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴ / ۲۴۰) زیرا آنها با انجام گناهان به خود ظلم کرده، جاهل به موضع امانت و استحقاق عقاب بر ارتکاب معاصی هستند. (بنگرید به: طوسی، بی تا: ۸ / ۳۶۷) اما عده‌ای همچون ملاصدرا - چنان که در متن مقاله آمده است - با معنایی خاص از ظلوم و جهول، بر این باورند که خداوند با بیان این دو صفت، آدمی را مدح کرده است. از نظر ابن عربی، ظلوم و جهول بودن، هم مذمت انسان و هم مدح اوست؛ زیرا نفس آدمی دارای دو اعتبار است: نفس منسوب به عید و نفس منسوب به حق. به‌اعتبار اول، ظلوم و جهول بودن او مذمت و به‌اعتبار دوم مدح انسان است: «انسان دو حالت دارد: حالت عقلی و نفسی‌ای که مجرد از ماده است و حالت عقلی و نفسی‌ای که مدبر ماده است، اگر در حالت تجرید از نفس خود باشد - گرچه در حس متلبس به آن باشد - در بهترین حالت (احسن تقویم) است و اگر لباس نفس او ماده باشد، همان گونه که در عالم حس است، در زیان خواهد بود و آیات شریفه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ»، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ»، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ»، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» و «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» در مورد او صادق خواهد افتاد.» (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۶۱۶)

علامه طباطبایی نیز معتقد است ظلم و جهل، گرچه ملاک ملامت آدمی و عتاب خداوند بر اوست،

می‌تواند امانت الهی را پذیرفته، به مقام خلافت الهی برسد.

و أما قوله: إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا عَلَى صِيغَةِ الْمُبَالَغَةِ ففیه الإشارة إلى أن الظالم من يظلم غيره، و الظلوم من يظلم نفسه، و كذا الجاهل من يجهل غيره، و الجهول من يجهل نفسه. (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۳ الف: ۱۶۲)<sup>۱</sup>

تفاوت ظلوم با ظالم در این است که ظالم به دیگری ظلم می‌کند؛ اما ظلوم بر خود ستم روا می‌دارد. ظلم بر خود همان قبول امانت الهی است؛ زیرا در تعریف ظلم گفته‌اند: «وضع الشيء في غير موضعه». نفس انسان طالب لذت‌هایی است که با قبول امانت الهی، آنها را ترک می‌کند و هیچ موجودی غیر از انسان نمی‌تواند از لذت‌های نفسانی درگذرد. انسان مسجود ملائکه شد؛ چراکه با قبول این امانت، بر خود ستم روا داشت. (همو، ۱۳۷۸ ج: ۱۴۹ - ۱۴۸) چنین تفاوتی میان جاهل و جهول نیز وجود دارد. جاهل کسی است که از غیر خود ناآگاه است؛ اما جهول کسی است که به خود جهل دارد:

ظلم او آنکه هستی خود را	ساخت فانی بقای سرمد را
جهل او آنکه هرچه جز حق بود	هستی او ز لوح دل بزدود
نیک ظلمی که عین معدلت است	نغز جهلی که مغز معرفت است
(سبزواری، ۱۴۱۳: ۵ / ۱۵۵)	

همین ظلم و جهل است که مصحح حمل امانت و ولایت الهی است: «الظلم و الجهل في الإنسان و إننا كانا بوجه ملاك اللوم و العتاب فهما بعينهما مصحح حمله الأمانة و الولاية الإلهية فإن الظلم و الجهل إنما يتصف بهما من كان من شأنه الاتصاف بالعدل و العلم فالجبال مثلاً لا تتصف بالظلم و الجهل فلا يقال: جبل ظالم أو جاهل لعدم صحة اتصافه بالعدل و العلم و كذلك السماوات و الأرض لا يحمل عليها الظلم و الجهل لعدم صحة اتصافها بالعدل و العلم بخلاف الإنسان.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۳۵۰)

۱. ملاصدرا در عبارتی دیگر می‌گوید: «هنگامی که خداوند امانت را بر مخلوقات عرضه کرد، هر مخلوقی که به تابش نور الهی منور نبود، شرافت امانت را نشناخت و قصد آن نمود: اجسام به خاطر بُعد مناسبت [توان پذیرش نداشتند] و ارواح فرشتگان و غیر آنها نیز چون مرکبی [مانند بدن آدمی] نداشتند که با نیروی ظلومی و جهولی آن را حمل کند، قصد آن امانت نکردند و به حقیقت آن معرفت نیافتند ... اما آدمی به خاطر استعداد جسمانی و قوه ظلومی و جهولی، آن را پذیرفت. بنابراین ظلومی و جهولی در حق حامل امانت و کسی که حق آن را ادا کند، مدح است و در حق خیانت‌کنندگان به آن امانت، مذمت است.» (۱۳۶۳ ب: ۱۶۴ - ۱۶۳)

به تعبیر قیصری، تنها جهول است که به درک معنای واقعی «لا إله إلا الله» نائل می‌شود؛ زیرا معنای این شهادت، چیزی جز فراموش کردن و جهل به خود و ماسوی‌الله نیست. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۹)

## ۲-۲. امانت الهی

مفسران آیات الهی در ماهیت امانتی که خداوند بر آدمی عطا کرد، اقوال مختلفی دارند.<sup>۱</sup> ملاصدرا با ذکر شماری از اقوال و رد آنها<sup>۲</sup> می‌گوید: حقیقت امانت الهی که گاه بنا بر آیه «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (حدید / ۲۱) از آن به فضل الهی تعبیر شده است، فیض بی‌واسطه و تام الهی است و مراد از آن فانی شدن از غیر خدا و بقای بالله است که در میان ممکنات، صفتی ویژه انسان است. این فیض بی‌واسطه، «امانت» نامیده شده است؛ زیرا از صفات خداوند است و تنها آدمی می‌تواند حامل آن باشد.

۱. ابن عباس امانت الهی را طاعت و عبادت می‌داند. (ابن عباس، بی‌تا: ۳۵۸) بیضاوی با قبول این قول می‌گوید چون انجام عبادات بر انسان واجب است، خداوند آن را «امانت» نامیده است. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴ / ۲۴۰) فخررازی در تفسیر امانت، چهار وجه بیان می‌کند: تکلیف، قول «لا إله إلا الله»، اعضای انسان و معرفت‌الله؛ در پایان بدون ترجیح وجهی، خداوند را دانانتر به این امر می‌داند. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۵ / ۱۸۷) مفسران شیعی مذهب با بیان روایاتی از امامان معصوم، امانت الهی را ولایت حضرت علی علیه السلام و امامان پس از وی می‌دانند. (برای نمونه بنگرید به: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۰۷ - ۲۰۶) فیض کاشانی منافاتی میان این قول و سخن ابن عباس نمی‌بیند؛ زیرا مقصود از امانت «تکلیف» است و بزرگ‌ترین تکلیف، خلافت الهی برای اهلسنن یعنی امامان معصوم است. (همو، ۱۴۱۸: ۲ / ۱۰۰۶؛ برای آگاهی بیشتر بنگرید به: شجاری، ۱۳۸۷: ۸۶ - ۸۵)

۲. ملاصدرا چند قول از علما و مفسران در ماهیت امانت بیان کرده و بر آنها اشکال گرفته است: ۱. عقل؛ این قول با وجود فرشتگان که دارای عقل‌اند، نقض می‌شود. ۲. تکلیف؛ با وجود جن، این قول نیز نقض می‌شود؛ زیرا جن نیز همانند انسان، مکلف است. ۳. ترکیب بین روح و جسد؛ که فلک مورد نقض آن است؛ زیرا فلک نیز دارای ماده و نفس است. ۴. هیئت اجتماعی که از ترکیب قوای فاعلی، انفعالی، نفسانی و بدنی که دارای انواع ادراکات فکری، ارادی، طبیعی، کمی، کیفی و آینی و وضعی است و خلاصه اینکه ذاتی واحد است که نمونه‌ای از تمام اشیا در او موجود باشد. این قول نیز با وجود عالم کبیر نقض می‌شود؛ زیرا عالم نیز شخص واحدی است که وحدتی طبیعی دارد. از طرف دیگر، تمام این احتمالات در بیان مصداق امانت باطل است؛ زیرا در آنها معنا و مفاد امانت رعایت نشده است؛ یعنی اینکه مدتی عاریه باشد و باید به صاحب اصلی آن بازگردانده شود. (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۱۶۰)



به‌باور ملاصدرا (۱۳۶۳ الف: ۱۶۲ - ۱۶۱) هر ممکنی غیر از انسان، از آنجاکه مقید به وجود خاص خود است، استعدادی برای قبول امانت الهی را ندارد. فلک، زمین و کوه و نیز ممکنات دیگر، غیر از انسان<sup>۱</sup> نمی‌توانند از حقیقت خود جدا شده، غیر خود را قبول کنند؛ زیرا تحمل فیض وجودی از جانب خداوند به‌صورت امانت و برگرداندن آن به صاحب اصلی‌اش مختص انسان است که در آغاز خلقت دارای ضعف و عجز وجودی است و از تمامی مشغولیت‌های وجودی آزاد است و می‌تواند از غیر محبوب مطلق، یعنی خداوند قطع تعلق و التفات کند؛ چنان‌که در قرآن از ابراهیم خلیل‌الله حکایت شده است: «فَأَيُّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ» (شعراء / ۷۷) و نیز: «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّئِينَ». (صافات / ۹۹)

ملاصدرا با تأویل آیه «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ» (احزاب / ۱۳) اهل یثرب را نوع انسان می‌داند؛ زیرا انسان مادامی‌که در این دنیاست، دارای مقام خاصی نیست که نتواند از آن عبور کند:

مادام‌که حیات دنیوی ادامه دارد، آدمی دارای مقام خاصی در وجود نیست که نتواند از آن گذر کند: «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ» و به‌سبب این ویژگی است که توانایی سیر در اطوار مختلف و خروج از وجود عاریه‌ای دارد و می‌تواند از این دنیا به عالم آخرت منتقل شود ... و چون دارای مقام معینی نیست، سیر کردن در تمام مقامات او راست و چون صورتی معین ندارد، به تمام صورت‌ها درآمده و به همه زیورها آراسته می‌شود. چنان‌که شاعر می‌گوید:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة  
فمرعي لغزلاًن و ديراً لرهبان  
(۱۳۶۳ الف: ۱۶۱)

### ۳. خلافت الهی

وی انسان را «کون جامع»، (۱۹۹۰: ۵ / ۳۵۰) «نسخه الهی» (همان: ۶ / ۲۹۶) و «خلیفة‌الله» (همان: ۸ / ۱۴۰) می‌داند:

۱. ملاصدرا بر این باور است که امانت الهی بر تمامی ممکنات عرضه شده است و همگی به‌جز انسان از قبول آن امتناع کرده‌اند: «إذ المراد من الآية عرض الأمانة على كل الممكنات لا على بعضها، و التقدير أنا عرضنا الأمانة على أهل السماوات و الأرض و الجبال». (۱۳۶۳ الف: ۱۶۱)

انسان کامل، جامع تمام عوالم عالیه و کتب الهیه و صحف ربانیه است؛ چون او نسخه و دست‌نویس عالم کبیر است؛ یعنی از جهت روح و عقلش، کتاب عقلی و از جهت قلب - یعنی نفس ناطقه‌اش - کتاب لوح محفوظ و از جهت نفس حیوانی‌اش - یعنی قوه خیالی - کتاب محو و اثبات است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام به این معنا اشاره کرده است:

و انت الكتاب المبين الذي بآياته يظهر المضمَر  
(همان: ۶ / ۲۹۶)

تمام آنچه در عالم کبیر موجود است، در انسان نیز وجود دارد. در عالم کبیر، جواهر و اعراض، آسمان و زمین و ستارگان، فرشته و جن و حیوان و غیر اینها وجود دارند که نمونه تمام اینها در انسان موجود است: ذات انسان جوهر است؛ صفاتش اعراض است؛ سرش آسمان، حواسش ستارگان، قلبش خورشید و بدنش زمین است؛ استخوان‌های او کوه، قوای ادراکی او پرندگان و قوای تحریکی‌اش درندگان هستند. پس انسان مظهر جمیع اسمای الهی و در نتیجه خلیفه‌الله است و تمام آنچه در ملک و ملکوت وجود دارد، مستخرّ او و مأمور سجده به او هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ الف: ۴ / ۴۰۹)

### ۳-۱. ضرورت وجود خلیفه

خداوند انسان را خلیفه خود بر زمین قرار داده است. (بقره / ۳۰) خلیفه کسی است که بعد از مستخلف‌عنه واقع می‌شود و نائب اوست. ملاصدرا در اینجا سؤالی را مطرح می‌کند که خداوند همواره حضور دارد و هیچ‌گاه غایب نیست، پس چگونه برای خود خلیفه قرار داده است؟ (همان: ۱ / ۳۰۰) اگر انسان را جدای از خداوند تصور کنیم و خداوند را محدود و متناهی بدانیم، خلافت انسان قابل تصور خواهد بود؛ اما ذات ازلی و نامتناهی حق محدود نیست و بر هر چیزی احاطه دارد. (فصلت / ۵۴) بنابراین فرض غیبت خداوند محال است. او معتقد است احتیاج به خلیفه به دلیل نقصان خداوند و قصور در فعل او نیست؛ زیرا حق تعالی تمام هر حقیقتی و کمال هر موجودی است؛ بلکه مستخلف‌علیه (موجودات عالم) از قبول بی‌واسطه فیض او قاصر هستند؛ نظیر این مطلب در عالم طبیعت، واسطه بودن نفس میان عقل و

طبیعت است که عقل با واسطه نفس، فعل خود را در طبیعت انجام می‌دهد. (همان: ۱ / ۳۰۱) به عبارت دیگر، خلافت انسان به معنای غیبت خداوند یا تفویض امر به انسان نیست؛ بلکه انسان مظهر و مرآت حق تعالی است و خداوند در او ظهور کرده و از آنجاکه محیط بر همه چیز است، آثار احاطه و قدرتش از مجاری نیروهای ادراکی و تحریکی انسان کامل - که خلیفه اوست - ظهور می‌کند.

ملاصدرا در تفسیر آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره / ۳۰) بیان می‌کند که وجود خلیفه در عالم ضرورت دارد؛ زیرا اقتضای ذات ازلی و صفات والای خداوند، ظهور مخلوقات است و اقتضای ربوبیت او نیز تدبیر و حفظ آنهاست و انجام این امر بدون واسطه از ذات قدیم حق تعالی ممکن نیست؛ چون مناسبتی بین عزتِ قَدَم - که مختص خداوند است - و ذلّتِ حدوث - که نصیب ممکنات است - وجود ندارد. بنابراین حکمت خداوند بر آن واقع شد که جانشینی در عالم قرار دهد. (همان: ۱ / ۳۰۲) این خلیفه «انسان» است که دارای تمام صفات الهی می‌باشد. او به حکم اسم «باطن»، حقیقتی باطنی و به حکم اسم «ظاهر»، صورتی ظاهری دارد و می‌تواند در ملک و ملکوت تصرف کند.

تفسیر این نکته در کتب عرفانی آمده است. برای نمونه، در تمهید القواعد ضرورت وجود انسان کامل با بیان وحدت ذاتی حق تعالی که مجالی برای ظهور کثرت باقی نمی‌گذارد و کثرت ممکنات که وحدت ذاتی خداوند در آن ظهوری ندارد، تبیین شده است. خلیفه الهی یا انسان کامل، صورت اعتدالی است که در او هیچ‌یک از وحدت ذاتی و کثرت امکانی بر دیگری غلبه ندارد. او از طرفی با عالم الوهیت مرتبط است و از طرف دیگر، به عالم طبیعت وابسته است.<sup>۱</sup>

### ۳-۲. خلافت در زمین و خلافت در عالم

ملاصدرا بر این باور است که انسان کامل، خلیفه خداوند در تمامی عوالم است:

به یقین می‌دانم کسی نمی‌تواند آن‌گونه که خداوند استحقاق دارد، او را عبادت

۱. برای تفصیل بنگرید به: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۵۵ - ۵۴۷.

کند؛ مگر به واسطه انسان کامل که دارای اسم اعظم است و خلافت کبرا در دو عالم ملک و ملکوت و نیز ملکوت اسفل و اعلا و دو نشئه دنیا و آخرت دارد. (۱۳۶۱ ب: ۲۸۵)

وی میان خلافت در زمین و خلافت در عالم تفاوت قائل است. خلیفه در زمین، نوع بشری (حضرت آدم علیه السلام و اولاد او) است. حقیقت باطنی افراد بشر یا به عبارتی تجلی «اسم باطن» حق تعالی در افراد بشری، «روح جزئی» است که از «روح اعظم» در او دمیده شده است و صورت ظاهری - یعنی تجلی «اسم ظاهر» حق تعالی در افراد بشری - نسخه‌ای منتخب از صورت عالم است. از هر جزئی از اجزای عالم - چه لطیف و چه کثیف - بهره‌ای در انسان وجود دارد: «فسیح - انه من صانع جمع الكل في واحد كما قبل»:

لیس من الله بمستنکر أن یجمع العالم فی واحد  
(همو، ۱۳۶۱ الف: ۱ / ۳۰۳)

اما خلیفه در تمام عالم حضرت محمد صلی الله علیه و آله است (همان: ۱ / ۳۰۱) که واسطه در خلقت کل عالم و مشکاتی بوده، تمام علوم و معارف از او دریافت می‌شود. (همو، ۱۹۹۰: ۹ / ۱۷۹) هر فردی از افراد انسان با حرکت جوهری می‌تواند با نور محمدی متحد گردد و خلیفه خدا بر تمام عالم شود. مبدأ خلافت فرد انسانی زمین است؛ یعنی قوس صعودی از زمین شروع می‌شود. (همان: ۷ / ۱۲۷) در ابتدای خلقت، انسان در مرتبه عقل هیولانی است (همان: ۳ / ۴۲۰) که استعداد یافتن تمام حقایق و رسیدن به مقام خلافت الهی در ملک و ملکوت را داراست. سپس او با حرکت جوهری می‌تواند تمام استعدادهای خود را به فعلیت برساند و به مرتبه عقل بالملکه، عقل بالفعل و در نهایت عقل مستفاد برسد. (همان: ۳ / ۴۲۶) در مرتبه اخیر، تمام استعدادهای انسان به فعلیت می‌رسد و او جلوه تام حق تعالی می‌گردد.

#### ۴. لوازم خلافت انسان

خلافت الهی امری است که در میان موجودات اختصاص به نوع انسان دارد؛ یعنی هر فردی اگر استعدادهای خویش را به فعلیت برساند، جامع حقایق عالم می‌گردد و به مقام ولایت

می‌رسد. از آنجاکه جامعیت انسان و ولایتِ وی امری جدانشدنی از مقام خلافت است، می‌توان آنها را از لوازمِ خلافت دانست. ولایت نیز یا همراه با امری تشریحی به‌نام «نبوت» است یا فارغ از آن. در اینجا دیدگاه ملاصدرا را در مورد جامعیت انسان، نبوت و ولایت بررسی می‌کنیم.

#### ۴ - ۱. جامعیت انسان

جامعیت انسان به واسطه روح الهی است که در این نوع دمیده شده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». (حجر / ۲۹) هنگامی که بدن انسان با حرکت جوهری به مرحله «تسویه» رسید، استعداد لازم را برای نفخه حق می‌یابد و آنگاه روح الهی با همه اسما و صفاتش، در حد استعداد و قوه در ترکیب بدنی انسان جلوه می‌کند و انسان خلیفه الهی می‌گردد. خلیفه خدا بودن، امری تکوینی برای انسان است و در نظام هستی و در میان تمام موجودات - حتی ملائکه که مقربان درگاه الهی هستند - هیچ موجودی از این امتیاز بهره‌مند نیست که روح الهی با تمام اسما و صفات در او تجلی کند. پرسش ملائکه: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره / ۳۰) تنها برای سؤال بود، نه اعتراض. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ الف: ۲ / ۳۰۸) انسانی که از خاک آفریده شده و در ابتدای خلقت، وجودش در نهایت ضعف است و مرتبه وجودی‌اش از همه جواهر عقلی و نفسانی و طبیعی نازل‌تر است، چگونه به مقام خلافت و مسجودیت ملائکه نائل می‌شود؟ ملاصدرا به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد که هر صورتی از صورت‌ها و طبقه‌ای از طبقات و فرشته‌ای از فرشتگان دارای مقامی معلوم هستند که از آن حد فراتر نمی‌روند؛ اما انسان که به دلیل ضعف وجود ابتدایی‌اش برای پایان کار خلق شده است، مقام معلومی ندارد؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ». (احزاب / ۱۳)

وی در توضیح این مطلب، موجود را به دو دسته تقسیم می‌کند: موجودی که از تمام جهات بالفعل است (خداوند) و موجودی که از برخی جهات بالفعل و از برخی جهات بالقوه است که این قسم خود یا موجودی است که امکان انتقال از صورتی به صورت دیگری را ندارد، مانند اجرام آسمانی و نیز موجودی که این امکان انتقال را دارد، مانند اجسام عنصری که انتقال آنها از صورتی به صورت دیگر یا به‌سختی است، مانند کوه‌ها و فلزات یا به‌آسانی

است، مانند انسان و حیوان و گیاه. تنها انسان می‌تواند با این حرکت به فعلیت تام برسد و خلیفه خداوند در عالم گردد. (همان: ۲ / ۳۱۱ - ۳۱۰)

بنابراین انسان خلیفه الهی و جامع تمام اسما و صفات حق است؛ هم صفات تنزیهی مانند سبح و قدوس و هم صفات تشبیهی، مانند خالق و رازق؛ اما فرشتگان مظهر برخی از صفات حق هستند. آنها خداوند را تنزیه و تقدیس می‌کنند؛ ولی فاقد صفاتی نظیر خالق و رازق هستند. (همان: ۳۱۶ - ۳۱۵)

از آنجاکه خداوند آدم علیه السلام را از اجزای مختلف و قوای متباین آفرید، به او عداد ادراک تمام مدرکات (معقول، محسوس و متخیل) را عطا کرد. (همان: ۳۱۹)

در نتیجه انسان می‌تواند تمام حقایق کلی و جزئی و خواص و اسمای آنها را بشناسد و بنابر اتحاد عالم و معلوم، جهانی عقلانی شبیه به جهان خارجی گردد و این معنای جامعیت انسان و خلافت الهی است. ملاصدرا در *اسرار الآیات* می‌گوید:

الله اسم ذات الهی است به آن اعتبار که جامع تمام صفات کمالی است. صورت این اسم، انسان کامل است؛ چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «أوتیت جوامع الکلم» ... کلمات همان حقایق و اعیان موجودات و خصوصاً صورت‌های مجرد آنهاست، چنان که عیسی صلی الله علیه و آله کلمه خداوند نامیده شده و مفارقات عقلی را نیز کلمات تام الهی می‌گویند ... تمام این کلمات در حقیقت جامع انسانی گنجانیده شده است. (۱۳۶۳ الف: ۴۳)

#### ۴-۲. نبوت

صدرا انسان کامل را حاکمی می‌داند که بر جمیع اسما و صفات الهی و مظاهر آنها حکومت می‌کند:

پس امر الهی، محتاج مظهري حاکم و عادل است که بین آنها حکومت کند و نظام آنها را در دنیا و آخرت حفظ نماید و به حکم رتیش که او نیز بین اسما، رب الارباب است، به عدالت حکمرانی کند و هریک را به کمال ظاهر و باطن خود برساند. این مظهر و حاکم، همان نبی حقیقی و قطب ازلی و ابدی و ظاهری و باطنی است. او همان حقیقت محمدیه است که به آن چنین اشارت فرموده است: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين.» (۱۳۶۱ الف: ۲ / ۳۲۷)

از نظر وی، نبوت تنها به هدایت‌گری در عالم طبیعت تعلق ندارد؛ بلکه حقیقتی ساری در تمام مراتب خلقت - از مقام احدیت تا واحدیت و سرانجام تا عالم ماده و طبیعت - است و مختص به عالم انسان نیست. بنابراین نبوت دو اعتبار دارد: نبوت مطلق و نبوت مقید. نبوت مطلق برای حقیقت محمدی در حضرت احدیت ثابت است و به معنای انبای ذاتی و اظهار حقایق از کنه غیب به مرتبه ظهور است؛ اما نبوت مقید عبارت است از اخبار از غیب و تبلیغ احکام که در عالم شهادت رخ می‌دهد.

نبی مطلق همان حقیقت انسان کامل است که به وجود مطلق خود، معدل و حاکم بین اسما و به حکم آنکه مظهر اسم ربّ است، مدبّر آنها خواهد بود؛ اما دامنه تدبیر و ربوبیت او به عالم اسما و اعیان ثابت و صفات محدود نمی‌گردد؛ بلکه به عالم اعیان و حقایق خارجی نیز کشیده خواهد شد؛ بنابراین نبوت مطلق هنگامی که در مقام تدبیر حقایق خارجی و عالم ماده باشد و در صدد حکومت و هدایت در طبیعت برآید، با نبوت مقید پیوند خواهد خورد و در مظهري از مظاهر طبیعت، یعنی ابدان انبیا ظهور و تجلی خواهد کرد؛ اما از آنجاکه تجلی تمام و کامل آن محتاج مظهري است که استعداد تمام برای مظهریت او داشته باشد و چنین مظهري نادر است، هر زمان و به تناسب همان زمان به صورتی خاص و با برخی از اسمای پیچیده در خود، در شخصی تجلی می‌کند. بنابراین هر یک از انبیای الهی قبل از خاتم الانبیا از جهتی، مظهري از مظاهر آن حقیقت محمدی یا نبی مطلق هستند تا اینکه در نهایت در عالم طبیعت، مظهري تمام - که همان وجود طبیعی حضرت ختمی مرتبت باشد - قابلیت مظهریت کامل آن را پیدا کرد و آن حقیقت در وجود او متجلی شد و با تجلی تام آن، سلسله انبیا ختم گردید؛ در نتیجه رسول اسلام، مظهر کامل اسم اعظم یا حقیقت محمدی است. (بنگرید به:

صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۱؛ همو، ۱۳۶۱ الف: ۷ / ۴۰۳)

بنابراین منشأ و حقیقت همه انبیا یکی است و همه آنها مظهري از یک حقیقت واحد هستند؛ بلکه: «جمع انبیا در شئون، تابع و از فروعات و اغصان و مظاهر این اسم اعظم الهی‌اند که آینه تمام‌نمای حق و حاکی از جمیع اسما و صفات اوست.» (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۸۵۷) ملاصدرا در آثار خویش، سخن درباره نبوت و ضرورت آن را گاهی مانند ابن عربی مرتبط

با انسان کامل و ضرورت وجود او در عالم هستی بیان می‌کند و گاهی مانند ابن‌سینا مرتبط با جامعه انسانی و لزوم وجود قانون الهی در جامعه مطرح می‌نماید.

از نظر صدرا، شریعت و حکمت در هماهنگی کامل هستند و هیچ تعارضی بین آنها وجود ندارد. مقصد و مقصود هر دو، معرفت به حق تعالی و شناخت صفات و افعال اوست. این مقصود گاهی از طریق وحی و رسالت تحقق می‌یابد که به آن «نبوت» می‌گویند و گاهی از طریق سلوک و اندیشه حاصل می‌شود که «حکمت و ولایت» نامیده می‌شود. (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۷ / ۳۲۷)

وی درخت نبوت را نوعی تنها و بین انسان و فرشته می‌داند که مقام آن در مرز مشترک بین جهان ملک و ملکوت قرار دارد. انبیا در آگاهی بر ملکوت و باطن آسمان‌ها و زمین مانند فرشتگان و همچنین در حالات مختلف خوردن و آشامیدن و ازدواج همانند بشر هستند. مثل پیامبران همچون مرجان است که سنگی شبیه سنگ‌های دیگر بوده، مانند گیاهان شاخه‌هایش به اطراف پخش شده است؛ یا مانند درخت خرما که از جهت بارداری شبیه حیوان است؛ زیرا محتاج به مایه درخت خرما می‌نرود. بنابراین پیامبران گرچه از جهت بدن بشر زمینی‌اند، از جهت روح از عالم فرشتگان و آسمانی‌اند که با نیرویی روحانی و قدسی که اختصاص به آنها دارد، تأیید و یاری شده‌اند؛ چنان که درباره عیسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: «و او را به روح القدس قوت و توانایی بخشیدیم.» (بقره / ۸۷) اختصاص پیامبران به این روح برای آن است که بتوانند از فرشتگان که با آنان مناسبت و نزدیکی روحی دارند، بگیرند و به امت که با آنان مناسبت بشری دارند، برسانند. (بنگرید به: همان: ۳۲۷ - ۳۲۶)

ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* در تعریف «نبی» می‌گوید:

هو المبعوث من الله لارشاد الخلق و هدايتهم، المخبر عن ذاته و صفاته و افعاله، و احكام الآخرة من الحشر و النشر، و الث - و اب لل - حسن و العقاب للمسيء. (۱۳۶۳ د: ۴۸۵)

از نظر وی، با علوم تعلیمی و استدلال صرف نمی‌توان به حق تعالی رسید و هدایتی یافت که اطمینان قلبی حاصل شود. معرفت به خدا از طریق استدلال، معرفت از ورای حجاب است



که به این وسیله هیچ‌گاه حقیقت حق و تمام صفات حقیقی او شناخته نمی‌شود. بنابراین تنها دو راه برای معرفت حقیقی به حق تعالی و اطمینان قلبی وجود دارد: یکی خبر دادن خدا از خود با زبان رسولان و دیگر تجلی خداوند بر بندگان خویش و نشان دادن خود به آنها. این بندگان همان انبیا و اولیا یا «صفوة الله» و «خلاصة اهل الوجود و الشهود» هستند. (بنگرید به: همان: ۴۸۵ - ۴۸۳)

صدرا سعادت انسان را وابسته به دو چیز می‌داند: یکی آگاهی از حقائق و معقولات کلی و دیگر اتصاف به صفات نیکو و پاک گشتن از قیدها و پستی‌ها. (بنگرید به: همو، ۱۳۶۱ الف: ۶ / ۲۷۵) بر مبنای فلسفه وی، انسان در ابتدا موجودی ضعیف است و برای اینکه به کمال برسد و طریق نجات پیماید، احتیاج به موجودی دارد که واسطه میان او و خدا باشد. به تعبیر ملاهادی سبزواری: «دو چیز را که در میانه ایشان غایت بعد است، در رفعت و دنائت ناچار است از رابطه که واسطه باشد در تبلیغ اثر عالی به سافل.» (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳۷۸) این واسطه، علوم و کمالات را مستقیم - بدون تعلم یا تقلید - از طریق مکاشفه عقلی از خداوند دریافت می‌کند. مکاشفه عقلی یکی از اجزای نبوت و مشترک بین انبیا و اولیاست. (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ الف: ۶ / ۲۷۶) صدرا در مورد اجزای مختص نبی می‌گوید:

و للنبوة جزئان مختصان: أحدهما أن يكون النبي مأموراً من السماء بإصلاح النوع و الثاني طاعة الهیولی العنصرية له، بل طاعة هیولی الأفلاك ... (همان)

ابن عربی نیز در مورد پیامبر ﷺ می‌گوید: «إذا جاءه جبرئیل بالقرآن بادر بقرائته قبل أن يقضي إليه وحيه، و ذلك لقوة كشفه. (۱۹۹۶: ۳۱)

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که: «نحن ولاة أمر الله و خزنة علم الله و عیبة وحي الله.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۹۲) ملاصدرا در شرح این حدیث شریف می‌گوید خزائن علم خداوند، جواهر عقلی و ذوات نوری هستند که از جهت علم و عقل کامل‌اند و هیچ‌گونه نقص و قوه انفعالی و استعدادی ندارند. در نتیجه مصداق آنها نفوس و صورتهای منطبق در اجرام نیست؛ زیرا نفس در ابتدا امری بالقوه است و برای اینکه عقل بالفعل گردد، احتیاج به چیزی دارد که او را از قوه به فعل برساند. بنابراین در عالم هستی، ذوات قدسی و جواهری عقلی

وجود دارد که بالفعل و به صورتی مقدس و عقلی - و به نحو بساطت - صورت تمام موجودات در آنها موجود است و نفوس به واسطه آنها به کمال می‌رسند. این ذوات، واسطه میان خدا و خلق در افاضه دائمی خیرات و نزول برکات و کلمات تام الهی هستند که فانی نمی‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷: ۲ / ۶۱۷ - ۶۱۶) او در پایان می‌گوید: «أما بیان صیورت الذوات الكاملة الإنسانية خزائن علم الله تعالى فيحتاج إلى أصلين شريفين بل بحرين عظيمين من بحار علوم المكاشفة.» ملاعلی نوری - حاشیه‌نگار آثار صدر المتألهین - اعتقاد دارد که مقصود از این دو اصل، یکی «حرکت جوهری» و دیگر «اتحاد عاقل و معقول» است. (همان: ۶۱۸ - ۶۱۷، حاشیه ملاعلی نوری) نفس ناطق انسانی - که جسمانیة الحدوث و در ابتدای خلقت، قوه محض است - می‌تواند با حرکت جوهری استکمال یابد و با آن ذوات مقدس متحد گردد و خزانه علم الهی شود.

از نظر ملاصدرا، انسان دارای سه قوه است: تعقل، تخیل و احساس که با هریک از این قوا می‌تواند در عالمی از عوالم سه‌گانه وجود (دنیا، آخرت و عالم وحدت) تصرف کند. کمال هریک از این قوا موجب تصرف در عالم مختص به آن می‌شود. «نبی» انسانی است که این قوای سه‌گانه، در نهایت قوت و کمال و شدت در او وجود دارد که:

۱. با قوه عاقله، متصل به قدیسان و هم‌نشین مقربان می‌شود؛ بلکه - هنگام اتصال به حق و فنای از خلق - از آنها نیز پیشی خواهد گرفت؛ چنان که پیامبر ﷺ فرمود: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل.»

۲. با قوه خیال، اشباح مثالی و اشخاص غیبی را مشاهده کرده، اخبار جزئی را از آنها دریافت می‌کند و بر حوادث گذشته و آینده اطلاع می‌یابد.

۳. با قوه حساسه که مساوق با قوه محرکه است، بر افراد بشر مسلط می‌شود، توانایی تأثیر بر مواد خارجی را می‌یابد و طبیعت مادی و قوای آن در برابر او خاضع خواهند بود؛ آن‌چنان که فرودست در مقابل عالی خاضع است. (همو، ۱۳۶۱ الف: ۶ / ۲۷۷)

#### ۴ - ۳. ولایت

ملاصدرا بر این باور است که نبوت و انبیا اختصاص به ظاهر دارد و امری ظاهری است. آنچه

باطن نبوت را شکل می‌دهد، همانا ولایت است. به تعبیر دیگر، وجود انبیا دارای دو وجه است: وجهی به سوی خداوند و عالم ملائکه - که به واسطه این وجه به عالم اعلا و خداوند مربوط هستند - و وجهی به جانب خلق - که با این وجه به تدبیر انسان‌ها و ابلاغ شریعت می‌پردازند - که وجه ملکی آنها جنبه نبوت و وجه ملکوتی آنها جنبه ولایت ایشان خواهد بود. به بیان دیگر، حیثیت قرب به مقام حق و تخلق به اسما و اوصاف الهی و مظهریت اسما و فنای در حضرت او را «مقام ولایت» گویند؛ اما مقام آنها را از حیث نظر به مادون، تکمیل غیر و توجه به خلق بعد از غرق در حق و مقام صحو بعد از محو «مقام نبوت» نامند.

صدرا ولایت را باطن نبوت می‌داند: (همو، ۱۳۶۳: ۴۸۵) «[الولاية] هو الفناء في الله ذاتاً و صفةً و فعلاً، فالولي هو الفاني في الله، القائم المتخلق باسمائه و صفاته تعالى.» (همان: ۴۸۷) ولایت اصالتاً مختص به خاتم‌الانبیا است؛ زیرا او فانی در حق و باقی به حق است؛ چنان‌که در حدیثی آمده: «إن الأنبياء كلهم يوم القيامة يقولون نفسي نفسي، و النبي صلي الله عليه و آله يقول: أمي أمي» و این دلیل بر فانی بودن وجود پیامبر اسلام در حق تعالی است (همو، ۱۳۶۱ الف: ۱۶۲ / ۷) و از این رو مقام پیامبر اسلام برتر از مقامات انبیای دیگر است و دین وی نیز کامل‌ترین دین است: «أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي.» (همان: ۱۶۲ - ۱۶۱) کمال دین اسلام به واسطه تعیین خلافت و نصب امامت علی عليه السلام است که در «حجة الوداع» پیامبر اسلام صلى الله عليه وآله خبر داد که او امام مسلمین و ولی مؤمنین است. (همان: ۱۶۲ - ۱۶۱)

ملاصدرا بر این باور است که باطنیت مقام ولایت نسبت به نبوت به این معنا نیست که مقام نبی پایین‌تر از مقام ولی است؛ بلکه امر برعکس است؛ زیرا مقام نبوت هیچ‌گاه از مقام ولایت جدا نخواهد بود. هر نبی‌ای ولی است؛ اما وصول به مقام ولایت لزوماً نبوت را در پی ندارد. بنابراین عارفان همگی مقام نبوت را عطای الهی دانسته‌اند؛ هرچند ولایت گاه با کسب نیز به دست می‌آید. (بنگرید به: همو، ۱۳۶۳: ۴۸۷)

وی در شرح حدیثی از امام صادق عليه السلام می‌گوید قرآن - که بر رسول الله نازل شده است - اصل و فرع و برهان و تبیان تمام علوم حقیقی را به‌طور اجمال داراست و کشف رموز آیات، اسرار بینات، تأویل متشابهات و تبیین مجملات آن مختص اوصیای رسول الله است. بنابراین

باید در هر زمانی یک ولی باشد که حافظ قرآن و عارف به رموز و اسرار آن باشد. دلیلی که ملاصدرا به صورت قیاس استثنایی بر این مطلب اقامه می‌کند، چنین است: «اگر هادی مخلوقات در تمام زمان‌ها موجود نباشد، لازم می‌آید با مرگ وی که حامل قرآن است، قرآن نیز بمیرد؛ لکن قرآن حی است و هیچ‌گاه نمی‌میرد. پس هدایتگر به قرآن نیز در تمام زمان‌ها زنده است و تا قیامت، مرگ او را فرا نخواهد گرفت.» (همو، ۱۳۶۷، ۲ / ۶۱۲ - ۶۱۱)

بیان ملازمه این قیاس چنین است: همچنان که مرگ علم، جز موت عالم نیست، مرگ و حیات کتاب نیز چیزی جز مرگ و حیات حامل آن - که عارف به مقاصد و معانی آن باشد - نخواهد بود؛ زیرا کتاب همان علم است که در صحائف لوحی و قدری نفسانی یا خارجی مکتوب است و علم قائم بالنفس نیست؛ بلکه در نفس حامل آن موجود است؛ چنان که خداوند فرمود: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ». (عنکبوت / ۴۹)

وی در مورد نفی تالی و اثبات اینکه قرآن تا قیامت زنده است، می‌گوید: مقصود از نازل کردن قرآن بر رسول الله این است که قرآن هادی انسان‌ها و نوری است که قلوب آنها را منور می‌کند و حکمتی است که نفوس آنها را کامل کرده، ارواح آنها را از ظلمات حیرت و جهالت به نور علم و معرفت رهنمون می‌گردد. شکی نیست که انسان‌ها در هر زمانی به آن محتاج‌اند و در این مورد تفاوتی میان انسان‌های گذشته و آینده نیست: «فالحاجة إلى من عنده علم الكتاب مستمرة إلى يوم القيامة.» (بنگرید به: همو، ۱۳۶۷، ۲ / ۶۱۲ - ۶۱۰)

وی در تفسیر آیه ۲۷ سوره حدید آن را دلالتی بر این می‌داند که عالم هیچ‌گاه از حجت خدا خالی نیست؛ زیرا سنت الهی از زمان آدم و نوح و آل ابراهیم تا پیامبر ما بر این قرار بوده است و سنت الهی تغییر نمی‌کند؛ اما نبوت با رسول اسلام خاتمه یافت و ولایت که باطن نبوت است، تا روز قیامت باقی است.<sup>۱</sup>

۱. «فلا بد في كل زمان - بعد زمان الرسالة - من وجود ولي يعبد الله على الشهود الكشفي من غير تعلم، و يكون عنده مأخذ علوم العلماء و المجتهدين، و له الرئاسة العامة في امر الدين و الدنيا، و هو الداعي للخلق بحسب الفطرة من قبل الله، سواء اطاعته الرعية او لا، و الناس اجابوه او انكروه، و سواء كان ظاهراً مشهوراً، او مستتراً مغموراً - كأكثر الائمة الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين - . و كما أن النبوة و الشريعة قد

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نهج البلاغه به کمیل بن زیاد نخطی می‌فرماید:

زمین خالی از کسی که حجت و قائم (به امر) خدا باشد نیست. او یا آشکار و مشهور است یا پنهان و محجوب تا آنکه حجت‌های الهی و دلایل او باطل نشود ... خداوند بدیشان حجت‌ها و دلایل روشن خود را حفظ می‌کند، آنان در زمین جانشینان و خلفای الهی‌اند که مردم را به سوی دین او می‌خوانند. (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷)

ملاصدرا معتقد است از این حدیث چند مطلب برمی‌آید: نخست آنکه عالم حقیقی، ولایت بر دین و ریاست آن را برعهده دارد. دوم آنکه، زنجیره عرفان الهی و ولایت مطلقه هیچ‌گاه قطع نمی‌شود. سوم آنکه، آبادانی جهان بستگی به وجود عالم ربانی دارد. پس باید به وجود امامی که نگهدارنده دین در هر زمانی باشد، اعتراف کرد. چهارم آنکه، این قائم به حجت الهی لازم نیست ظاهر و مشهور - مانند حضرت علی علیه السلام در زمان عهده‌داری خلافت ظاهری - باشد؛ چه بسا مانند فرزندان معصومش پنهان و پوشیده باشد. (همو، ۱۳۶۱ الف: ۶ / ۳۰۰ - ۲۹۹) سپس وی عبارتی از فتوحات مکیه نقل می‌کند و می‌گوید ابن عربی نیز همانند شیعیان معتقد به وجود مهدی علیه السلام بوده است. عبارت فتوحات چنین است: «و ان الله خلیفة یخرج من عترة رسول الله صلی الله علیه و آله من ولد فاطمة علیها السلام یواطی اسمها اسم رسول الله صلی الله علیه و آله، جده الحسین بن علی علیهما السلام، ینایع بین الرکن و المقام.» (همان: ۳۰۲؛ ابن عربی، بی تا: ۳ / ۳۲۷)

### نتیجه

۱. به‌باور ملاصدرا، ضعف خلقت که در آیه «خلق الإنسان ضعیفاً» به انسان نسبت داده شده، مختص انسان است و موجودات دیگر چنین ضعف خلقتی ندارند. همین ضعف بودن در خلقت، موجب خلافت انسان در زمین است؛ زیرا هر موجودی، حدی معین، مقامی معلوم و صورتی تام دارد؛ اما انسان مسافری است که زمانی، چیز قابل‌ذکری نبود و سپس صورت

---

ختمت برسولنا صلی الله علیه و آله فالولاية التي هي باطنها تختم بآخر اولاده المعصومين، و هو الذي یواطی اسم رسول الله صلی الله علیه و آله، و معناه معناه، و بوجوده أقيمت البلاد، و رزقت البلاد، و ظهوره یبلى الله الارض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت ظلماً و جوراً.» (۱۳۶۱ الف: ۶ / ۲۹۸)

ابتدایی او «ماء مهین» بوده او به تدریج و با حرکت جوهری (بعد از هر فنا و زوالی) به کمال می‌رسد و همیشه از حالی به حال دیگر درمی‌آید تا به غایت کمال برسد. این ضعف باعث می‌شود در بین موجودات، تنها انسان، استعداد تحمل امانت الهی را داشته باشد.

۲. از نظر صدرا، احتیاج به خلیفه به دلیل نقصان خداوند و قصور در فعلش نیست؛ زیرا حق تعالی تمام هر حقیقتی و کمال هر موجودی است؛ بلکه مستخلف‌علیه (موجودات عالم) از قبول بی‌واسطه فیض او قاصر هستند. نظیر این مطلب در عالم طبیعت، واسطه بودن نفس میان عقل و طبیعت است که عقل با واسطه نفس، فعل خود را در طبیعت انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، خلافت انسان به معنای غیبت خداوند یا تفویض امر به انسان نیست؛ بلکه انسان مظهر و آینه حق تعالی است و خداوند در او ظهور کرده است. خداوند از آنجاکه محیط بر همه چیز است، آثار احاطه و قدرت او از طریق نیروهای ادراکی و تحریکی انسان کامل - که خلیفه اوست - ظهور می‌کند.

۳. از نظر ملاصدرا، نبوت امری نیست که تنها تعلق به هدایت‌گری در عالم طبیعت داشته باشد؛ بلکه حقیقتی ساری در تمام مراتب خلقت، از مقام احدیت تا واحدیت و سرانجام تا عالم ماده و طبیعت است و نیز مختص به عالم انسان نیست. بنابراین نبوت دو اعتبار دارد: مطلق و مقید. نبوت مطلق برای حقیقت محمدی در حضرت احدیت ثابت است و عبارت از انبای ذاتی و اظهار حقایق از کنه غیب به مرتبه ظهور است؛ اما نبوت مقید، اخبار از غیب و تبلیغ احکام است که در عالم شهادت رخ می‌دهد.

### منابع و مأخذ

۱. نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، تصحیح صبحی صالح، قم، انتشارات هجرت.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۶۵، شرح مقدمه قیصری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن عباس، عبدالله بن عبدالمطلب، بی تا، تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس، بیروت، المكتبة الشعية.

۴. ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۹۶ م، *الاسفار فی نتائج الاسفار*، به کوشش عبدالرحمن حسن محمود، قاهره، بی‌نا.
۵. \_\_\_\_\_، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ ق، *أنوارالتنزیل و أسرارالتأویل*، به کوشش محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد*، تهران، الزهراء.
۸. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۲، *اسرار الحکم*، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ ق، *شرح المنظومه*، با تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشرناپ.
۱۱. سعدی، مصلح بن عبدالله، ۱۳۵۶، *بوستان سعدی*، در کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۲. شجاری، مرتضی، ۱۳۸۷، «امانت الهی از دیدگاه عرفای ایرانی و ابن عربی»، در *زیان و ادب فارسی*، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۵۱، بهار و تابستان ۸۷، شماره مسلسل ۲۰۴، ص ۱۰۵ - ۸۵.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *رساله سه اصل*، به کوشش حسین نصر، تهران، مولی.
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱ الف، *تفسیر القرآن الکریم* ۷ ج، به کوشش محمد خواجهوی، قم، بیدار.
۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱ ب، *العرشیه*، تهران، انتشارات مولی.
۱۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳ الف، *اسرار الآیات*، به کوشش محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳ ب، *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، د، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، شرح *اصول الکافی*، کتاب الفضل العلم و کتاب الحجة، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، ج، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية*، تصحیح سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۹۹۰، م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷، ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵، ق، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر، چاپ دوم.
۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۸، ق، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، به کوشش محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. قیصری، داود، ۱۳۵۷، *رسائل قیصری*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۲۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، شرح *فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب ابن اسحاق، ۱۴۰۷، ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.