

خلافت انسان و مبانی قرآنی آن از دیدگاه ملاصدرا

*مرتضی شجاعی

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 یافتد. 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؛ اما خلیفه در تمام عالم حضرت محمد^{علیه السلام} 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.

morteza.shajari@gmail.com

*. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۱۹

طرح مسئله

قرآن کریم خطاب خداوند به انسان است و بنابراین انسان یکی از محوری‌ترین موضوعات مطرح در آیات این کتاب الهی است. خداوند در آیهٔ کریمہ «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَّنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيَّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِنْ حَلَقْنَا 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.^۱ این خلافت، کرامتی بود که جز انسان، موجودی شایستگی آن را نداشت. آدمی چه ویژگی‌هایی دارد که خلافت الهی، نصیب اوی 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 صدرالمتألهین به آنها - مبتنی بر اصول فلسفی اوی - 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 به ظاهر مذموم و بیانگر ضعف انسان هستند، مانند: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا». (نساء / ۲۸) ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری - که به باور پیروان اوی از شاهکارهای فلسفی اوست - و استفاده از آن در تفسیر آیات قرآن، تعدادی از آیاتی را که انسان را نکوهش کرده‌اند، به معنای کرامت انسان تفسیر کرده است؛ برای نمونه، ضعف آدمی همراه با ظلم و جهول بودن اوی کرامتی است که

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

موجب شده تا استعدادِ تحمل امانت الهی را یافته، به مقام خلافتِ 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، توهی غنی بودن و افتخار بدان است که وصفی شیطانی و موجبِ استکبار و رانده شدن از بارگاه الهی است. به تعبیر سعدی:

ز دعویٰ پُری زان تھی می‌روی تھی آی تا پر معانی شوی
(۳۱۳: ۱۳۵۶)

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.

به باور ملاصدرا، فضیلتِ آدمی بر فرشتگان و اجنہ، نه از جهت روح است - آن گونه که فرشتگان تصور می‌کردند - و نه از جهت ماده - آن گونه که شیطان توهی کرد و خود را که از آتش آفریده شده بود، برتر از انسان که از خاک آفریده شده بود، دانست - که این فضیلت بنابر آیات «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً * 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.

غايت 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 ضعیف 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 ضعیف بودن آدمی و قبول امانت الهی و تفسیر خاص ملاصدرا از آیات قرآن در این موارد اشاره می‌شود.

۱. ضعیف بودن انسان

در آیه «وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء / ۲۸) ضعف خلقت به آدمی نسبت داده شده است. از نظر ملاصدرا، ضعیف بودن در خلقت، مختص آدمی و کرامتی برای اوست و موجودات دیگر چنین ضعف خلقتی ندارند؛ زیرا هر موجودی دارای حدی معین، مقامی معلوم و صورتی تام است؛ اما انسان بنابر آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانَ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» (دھر / ۱) مسافری است که زمانی چیز قابل 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 دائمًا از حالی به حال دیگر درمی‌آید تا به غایت کمال برسد.

در قرآن کریم فقط در مورد خلقت انسان، تعبیر «أَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» آمده است. به باور ملاصدرا دلیل این امر، ضعف خلقت 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: «يَخْرُجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى الظُّرُورِ» (بقره / ۳۵۷) 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 پوست طبیعی خود اکتفا کنند. همچنین طعام، معده و کبد که مطبخ طبیعی حیوانات دیگر است، برای آدمی کافی نیست و او به مطبخی خارجی نیاز دارد. مقصود خداوند از آیه «وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» همین ضعف قوای حیوانی است؛ ضعفی که منشأ انتقال آدمی از پست‌ترین مرتبه به بالاترین آنها می‌شود.

ملاصدا ر تأکید می‌کند که با تأمل در احوال موجودات دیگر غیر از انسان درمی‌یابیم که آنها یا در مقام خود ثابت هستند و هیچ‌گونه حرکتی بهسوی کمال ندارند یا در حرکت بهسوی غایت مطلوب، بسیار کند هستند:

الف) فرشتگان مقرب، احتیاجی به استکمال و حرکت کردن بهسوی کمال ندارند؛ زیرا آنها دارای قُربِ دائمی به معبدِ اعلا هستند.

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

ج) شیاطین از آتش آفریده شده‌اند و قوّتِ آتش، موجبِ خودبینی و حبِ 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 حركت جوهري و جسمانيه الحدوث بودن نفس آدمي – در مسیر انسان شدن قرار گرفته، تبدیل به انسان می‌شوند و برخی چنین نیستند. قسم دوم یا مانند سنگ و یاقوت دارای قوّتِ جمادی‌اند و به دلیل صلابت به چیز دیگری تبدیل نمی‌شوند یا چنین نیستند و به صورتی دیگر تبدیل می‌شوند که نهایت 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 حركت باشد تا به مقصد نهایي خود برسد و به همین دلیل، رجوع و توبه و سلوک در آدمي 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 اندخته که درجه آدمي از درجه فرشتگان پست‌تر است؛ درحالی‌که همین نقصان، دلیل فضیلت آدمي بر فرشتگان است و موجب می‌شود از آنها فراتر رود.

در بین مخلوقات، تنها آدمي 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 به وجود نخواهد آمد.

(همان: ۵ / ۲۷۰)

۲. امانتِ الهی و ظلوم و جهول بودن آدمی

از دیدگاه صدرا، یکی دیگر از مبانی قرآنی خلافتِ الهی برای آدمی، قبولِ امانتِ الهی است و دلیل پذیرش این امانت نیز ظلوم و جهول بودن انسان است. بنابر آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيَنَ أَنْ يُحْمِلُنَّهَا وَأَشْفَقُنَّهَا 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، با این امانت را پذیرفت.

۲ - ۱. ظلوم و جهول بودن انسان

خداوند آدمی را به «ظلوم» و «جهول» توصیف کرده است. مفسران کلامِ الهی در معنای ظلوم و جهول و اینکه خداوند با چنین توصیفی، انسان را مذمت کرده است یا مدح، اختلاف نظر دارند.^۱ به باور ملاصدرا، این دو از صفاتِ مدح آدمی هستند که انسان از آن طریق

۱. بسیاری از مفسران قرآن کریم، ظلوم و جهول را از صفاتِ ذم می‌دانند که توصیف نوع انسان و به این اعتبار است که اغلبِ آدمیان چنین هستند؛ (برای نمونه بنگرید به: بیضاوی، ۱۴۱۸ / ۴) زیرا آنها با انجام گناهان به خود ظلم کرده، جاھل به موضع امانت و استحقاق عقاب بر ارتکابِ معاصی هستند. (بنگرید به: طوسی، بی‌تا: ۳۶۷ / ۸) اما عده‌ای همچون ملاصدرا - چنان‌که 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 ابن‌عربی، ظلوم و جهول بودن، هم مذمت انسان و هم مدح اöst؛ زیرا نفس آدمی دارای دو اعتبار است: نفسی منسوب به عبد و نفس منسوب به حق. به اعتبار اول، ظلوم و جهول بودن او مذمت و به اعتبار دوم مدح انسان است: «إِنَّسَانَ دُوَّهَتْ حَالَتْ دَارَدْ؛ حَالَتْ عَقْلَى وَ نَفْسَ اِيَّى كَمْ جَرَدَ اَزْ مَادَهْ اَسَتْ وَ حَالَتْ عَقْلَى وَ نَفْسَ اِيَّى كَمْ مَدَرَ مَادَهْ اَسَتْ. اَكْرَجَهْ دَرَ حَسْ مَتَلَبِسَ بَهْ آنَ باشَدْ - در بهترین حالت (احسن تقویم) اَسَتْ وَ اَكْرَجَهْ لَبَاسَ نَفْسَ او مَادَهْ باشَدْ، همان‌گونه که در عالم حس است، در زیان خواهد بود و آیات شریفه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكُفُورٌ»، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كُفَّارٌ»، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكُنُودٌ»، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» و «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» در مورد او صادق خواهد افتاد.» (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲ / ۱۶)

علامه طباطبائی نیز معتقد است ظلم و جهل، گرچه ملاکِ ملامتِ آدمی و عتابِ خداوند بر اوست،

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

و أما قوله: إِنَّهُ كَانَ ظَلْمًا جَهُولًا عَلَى صِيغَةِ الْمَبَالَغَةِ فَفِيهِ الإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ الظَّالِمَ مِنْ يُظْلَمُ غَيْرُهُ، وَ الظَّلْمُ مِنْ يُظْلَمُ نَفْسَهُ، وَ كَذَا الْجَاهِلُ مِنْ يُجْهَلُ غَيْرَهُ، وَ الْجَهُولُ مِنْ يُجْهَلُ نَفْسَهُ. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۱۶۲)^۱

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:

ظالم او آنکه هستی خود را	ساخت فسانی بقای سرمد را
جهل او آنکه هرچه جز حق بود	هستی او ز لوح دل بزدود
نیک ظلمی که عین معدلت است	نفر جهله که مفرز معرفت است
(سبزواری، ۱۴۱۳: ۵ / ۱۵۵)	(سبزواری، ۱۴۱۳: ۵ / ۱۵۵)

همین ظلم و جهل است که مصحح حمل امانت و ولایت الهی است: «الظلم والجهل في الإنسان وإن كانا بوجه ملاك اللوم والعتاب فهما بعينهما مصحح حمله الأمانة والولاية الإلهية فإن الظلم والجهل إنما يتتصف بهما من كان من شأنه الاتصاف بالعدل والعلم فالجبال مثلاً لا تتصف بالظلم والجهل فلا يقال: جبل ظالم أو جاهل لعدم صحة اتصافها بالعدل والعلم وكذلك السماوات والأرض لا يحمل عليها الظلم والجهل لعدم صحة اتصافها بالعدل والعلم 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 نشنخت و قصد آن ننمود: 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 «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نائل می‌شود؛ زیرا معنای این شهادت، چیزی جز فراموش کردن و جهل به خود و ماسوی‌الله نیست. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۹)

۲- امانت الهی

تفسران آیات الهی در ماهیت امانتی که خداوند بر آدمی عطا کرد، اقوال مختلفی دارند.^۱ ملاصدرا با ذکر شماری از اقوال و رد آنها^۲ می‌گوید: حقیقت امانت الهی که گاه بنابر آیه «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمُ» (حديد / 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 «لَا إِلَهَ إِلَّهُ»، اعضای انسان و معرفت‌الله؛ در پایان بدون ترجیح وجهی، خداوند را داناتر به این امر می‌داند. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۵ / ۱۸۷) مفسران شیعی‌مذهب با بیان روایاتی از امامان معصوم، امانت الهی را ولایت حضرت علی^{علیہ السلام} و امامان پس از او می‌دانند. (برای نمونه بنگرید به: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۰۷) فیض کاشانی منافقانی میان این قول و سخن ابن عباس نمی‌بیند؛ زیرا مقصود از امانت «تکلیف» است و بزرگ‌ترین تکلیف، خلافت‌الله برای اهلهش یعنی امامان معصوم است. (همو، ۱۴۱۸: ۲ / ۱۰۰۶؛ برای آگاهی بیشتر بنگرید به: شجاعی، ۱۳۸۷: ۸۶ - ۸۵)
۲. ملاصدرا چند قول از علماء 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 اینی و وضعی است و خلاصه اینکه ذاتی واحد است که نمونه‌ای از تمام اشیا در او موجود باشد. این قول نیز با وجود عالم^{عالی} نقض می‌شود؛ زیرا عالم نیز شخص واحدی است که وحدتی طبیعی دارد. از طرف دیگر، تمام این احتمالات در بیان مصدق 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)

به باور ملاصدرا (۱۳۶۳ الف: ۱۶۲ - ۱۶۱) هر ممکنی غیر از انسان، از آنجاکه مقید به وجود خاصی خود است، استعدادی برای قبول امانت الهی را ندارد. فلک، زمین و کوه و نیز ممکنات دیگر، غیر از انسان^۱ نمی‌توانند از حقیقت خود جدا شده، غیر خود را قبول کنند؛ زیرا تحمل فیض وجودی از جانب خداوند به صورت امانت و برگرداندن آن به صاحب اصلی اش مختص انسان است که در آغاز خلقت دارای ضعف و عجز وجودی است و از تمامی مشغولیت‌های وجودی آزاد است و می‌تواند از غیر محظوظ مطلق، یعنی خداوند قطع تعلق و التفات کند؛ چنان‌که در قرآن از ابراهیم خلیل الله حکایت شده است: «فَإِنَّهُمْ عَدُوُّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ» (شعراء / ۷۷) و نیز: «إِنَّمَا يَذَاهِبُ إِلَى رَبِّي سَيَّهَدِينَ». (صفات / ۹۹)

лагаصلدا با تأویل آیه «یا أَهْلَ يَثْرَبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ» (احزاب / ۱۳) اهل یشرب را نوع انسان می‌داند؛ زیرا انسان مادامی که 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: «یا أَهْلَ يَثْرَبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ» و به سبب 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 قلبی قابلاً كل صورة فمرعي لغزلان و ديرأً لرهبان
(۱۳۶۳ الف: ۱۶۱)

۳. خلافت الهی

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

۱. ملاصدرا بر این باور است که امانت الهی بر تمامی ممکنات عرضه شده است و همگی به جز انسان از قبول آن امتناع کرده‌اند: «إِذْ الْمَرَادُ مِنَ الْآيَةِ عَرْضُ الْأَمَانَةِ عَلَى كُلِّ الْمُكَنَّاتِ لَا عَلَى بَعْضِهَا، وَالتَّقْدِيرُ أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجَبَالِ». (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. امیر المؤمنین علی^{علیه السلام} به این معنا اشاره کرده است:

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

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؛ سرشناس آسمان، حواسش ستارگان، قلبش خورشید و بدنش زمین است؛ استخوانهای او کوه، قوای ادرارکی او پرندگان و قوای تحریکی‌اش درندگان هستند. پس انسان مظہر جمیع اسمای الهی و درنتیجه خلیفة الله است و تمام آنچه در ملک و ملکوت وجود دارد، مسخر او و مأمور سجده به او هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ الف: ۴ / ۴۰۹)

۳-۱. ضرورت وجود خلیفه

خداؤند انسان را خلیفه خود بر زمین قرار داده است. (بقره / ۳۰) خلیفه کسی است که بعد از مستخلف عنه 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 بهدلیل نقصان خداوند و قصور در فعل او نیست؛ زیرا حق تعالیٰ تمام هر حقیقتی و کمال هر موجودی است؛ بلکه مستخلف علیه (موجودات عالم) از قبول بی‌واسطه فیض او قادر 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 مظہر و مرآت حق تعالی است و خداوند در او ظهرور کرده و از آنچاکه محیط بر همه چیز است، آثار احاطه و قدرتش از مجاری نیروهای ادراکی و تحریکی انسان کامل - که خلیفه اوست - ظهرور می‌کند.

ملاصدرا در تفسیر آیه «إِنَّى جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره / ۳۰) بیان می‌کند که وجود خلیفه در عالم ضرورت دارد؛ زیرا اقتضای ذات ارزی و صفات والای خداوند، ظهرور مخلوقات است و اقتضای ربویت او نیز تدبیر و حفظ آنهاست و انجام این امر بدون واسطه از ذات قدیم حق تعالی ممکن نیست؛ چون مناسبتی بین عزت قدر - که مختص خداوند است - و ذلتی 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 تمہید القواعد ضرورت وجود انسان کامل با بیان وحدت ذاتی حق تعالی که مجالی برای ظهرور 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.^۱

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 خلافتِ 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 ﷺ 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 - بپرهای در انسان وجود دارد: «فسیح - انه من صانع جمع الكل في واحد كما قبل»:

لیس من الله بستنکر أَن يجْمِعُ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ
(همو، ۱۳۶۱ الف: ۱ / ۳۰۳)

اما خلیفه در تمام عالم حضرت محمد ﷺ 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 متحدد گردد و خلیفه خدا بر تمام عالم شود. مبدأ خلافت فرد انسانی زمین است؛ یعنی قوس صعودی از زمین شروع می‌شود. (همان: ۱۲۷ / ۷) 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 تمام 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 ولايت

می‌رسد. از آنجاکه جامعیت انسان و ولایت‌وی امری جدانشدنی از مقام خلافت است، می‌توان آنها را از لوازم خلافت دانست. ولایت نیز یا همراه با امری تشریعی به نام «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 به‌واسطه روح الهی است که در این نوع دمیده شده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَحْثُتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي». (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 مقریان 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 الدَّمَاءَ» (بقره / ۳۰) تنها برای سؤال بود، نه اعتراض. (صدرالدین شیرازی، الف: ۱۳۶۱ / 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 به‌دلیل ضعف وجود ابتدایی‌اش برای پایان کار خلق شده است، مقام معلومی ندارد؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «يَا أَهْلَ يَثْرَبَ لَا مَقَامَ 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 به سختی است، مانند کوه‌ها و فلزات یا به‌آسانی

است، مانند انسان و حیوان و گیاه. تنها انسان می‌تواند با این حرکت به فعالیت تمام 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 سبوح و قدوس و هم صفات تشیبیه‌ی، مانند خالق و رازق؛ اما فرشتگان مظہر برخی از صفات حق هستند. آنها خداوند را تنزیه و تقدیس می‌کنند؛ ولی فاقد صفاتی نظری خالق و رازق هستند. (همان: ۳۱۵ - ۳۱۶)

از آنجاکه خداوند آدم^{صلی الله علیه و آله و آله و آله} را از اجزای مختلف و قوای متباین آفرید، به او عدد ادراک تمام مدرکات (معقول، محسوس و متخیل) را عطا کرد. (همان: ۳۱۹)

درنتیجه انسان می‌تواند تمام حقایق کلی و جزئی و خواص و اسامی 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 صفاتِ کمالی است. صورت این اسم، انسان کامل است؛ چنان که پیامبر^{صلی الله علیه و آله و آله و آله} فرمود: «أوتیت جوامع الكلم» ... کلمات همان حقایق و اعیان موجودات و خصوصاً صورت‌های مجرد آنهاست، چنان که عیسی^{صلی الله علیه و آله و آله و آله} کلمه خداوند نامیده شده و مفارقات عقلی را نیز کلمات تمام الهی می‌گویند ... تمام این کلمات در حقیقتِ جامع انسانی گنجانیده شده است. (۱۳۶۳ الف: ۴۳)

۲- نبوت^۴

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

پس امر الهی، محتاج مظہری حاکم و عادل است که بین آنها حکومت کند و نظام آنها را در دنیا و آخرت حفظ نماید و به حکم ریش که او نیز بین اسما، رب‌الارباب است، به عدالت حکمرانی کند و هریک را به کمال ظاهر و باطن خود برساند. این مظہر 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: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین». (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 احادیث 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 احادیث ثابت است و به معنای انبیای 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 اسماء و به حکم آنکه مظہر اسم رب است، مدبر آنها خواهد بود؛ اما دامنه تدبیر و رویت او به عالم اسماء 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 مظہری از مظاہر طبیعت، یعنی ابدان انبیا ظهور و تجلی خواهد کرد؛ اما از آنجاکه تجلی تمام و کامل آن محتاج مظہری است که استعداد تمام برای مظہریت او داشته باشد و چنین مظہری نادر است، هر زمان و به تناسب همان زمان به صورتی خاص و با برخی از اسماء پیچیده در خود، در شخصی تجلی می‌کند. بنابراین هریک از انبیای الهی قبل از خاتمه انبیا از جهتی، مظہری از مظاہر آن حقیقت محمدی یا نبی مطلق هستند تا اینکه در نهایت در عالم طبیعت، مظہری تمام – که همان وجود طبیعی حضرت ختمی مرتبت باشد – قابلیت مظہریت کامل آن را پیدا کرد و آن حقیقت در وجود او متجلی شد و با تجلی تمام آن، سلسله انبیا ختم گردید؛ درنتیجه رسول اسلام، مظہر کامل اسم اعظم یا حقیقت محمدی است. (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۴۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۴۰۳ / ۷)

بنابراین متشاً و حقیقت همه انبیا یکی است و همه آنها مظاہری از یک حقیقت واحد هستند؛ بلکه: «جمیع انبیا در شئون، تابع و از فروعات و اغصان و مظاہر این اسم اعظم الهی اند که آینه تمام‌نمای حق و حاکی از جمیع اسماء و صفات اوست.» (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۸۵۷)

ملاصدرا در آثار خویش، سخن درباره نبوت و ضرورت آن را گاهی مانند ابن‌عربی مرتبه

با انسان کامل و ضرورت وجود او در عالم هستی بیان می‌کند و گاهی مانند ابن سینا 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. 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. متأثر پیامبران همچون مرجان است که سنگی شبیه سنگ‌های دیگر بوده، مانند گیاهان شاخه‌هایش به اطراف پخش شده است؛ یا مانند درخت خرمای نر است. 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 عیسیٰ صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «و او 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. (بنگردید به: همان: ۳۲۷ - ۳۲۶)

ملاصدرا در مفاتیح الغیب در تعریف «تبی» می‌گوید:

هو المبعوث من الله لارشاد الخلق و هدايتهم، الخبر عن ذاته و صفاته و افعاله، و احكام الآخرة من الحشر و النشر، والث - واب لله - حسن و العقاب للمسيء. (٤٨٥: ١٣٦٣)

از نظر وی، با علوم تعلیمی و استدلال صرف نمی‌توان به حق تعالیٰ رسید و هدایتی یافت که اطمینان، قلیه، 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: ۴۸۳ - ۴۸۵)

صدراعادت 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: ۲۷۵) بر مبنای فلسفه‌ی انسان در ابتداموجودی ضعیف است و برای اینکه به کمال برسد و طریق نجات پیماید، احتیاج به موجودی دارد که واسطه میان او و خدا باشد. به‌تعییر ملاهادی سبزواری: «دو چیز را که در میانه ایشان غایت بعد است، در رفت 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 مکافتفه عقلی از خداوند دریافت می‌کند. مکافتفه عقلی یکی از اجزای نبوت و مشترک بین انبیا و اولیاست. (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ الف: ۶ / ۲۷۶) صدراعادت انسان را مختص نبی می‌گوید:

و للنبوة جزئان مختصان: أحدهما أن يكون النبي مأموماً من السماء بإصلاح النوع والثاني طاعة الميولي العنصرية له، بل طاعة هيولي الأفلاك (همان)

ابن‌عربی نیز در مورد پیامبر ﷺ می‌گوید: «إِذَا جَاءَهُ جَرْئِيلٌ بِالْقُرْآنِ بَادِرْ بِقِرَائِهِ قَبْلَ أَنْ يَقْضِي إِلَيْهِ وَجْهَهُ، وَ ذَلِكَ لَقْوَةُ كَشْفِهِ. (۳۱: ۱۹۹۶)

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که: «نَحْنُ وَلَا أَمْرُ اللَّهِ وَخَزْنَةُ عِلْمِ اللَّهِ وَعِبَةُ وَحْيِ اللَّهِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ / ۱: ۱۹۶) ملاصدرا در شرح این حدیث شریف می‌گوید خزانه علم خداوند، جواهر عقلی و ذوات نوری هستند که از جهت علم و عقل کامل‌اند و هیچ‌گونه نقص و قوه انفعالی و استعدادی ندارند. درنتیجه مصدق آنها نفوس و صورت‌های منطبع در اجرام نیست؛ زیرا نفس در ابتدامری 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: ۶۱۶) او در پایان می‌گوید: «أما بيان صدور ذات الذوات الكاملة الإنسانية خزائن علم الله تعالى فيحتاج إلى أصلين شريفين بل بحريين عظيمين من بحار علوم المكاشفة.» ملاعلی نوری - حاشیه‌نگار آثار صدرالمتألهین - 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 جسمانیّة 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 عالم سه‌گانه وجود (دبی، 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 مقریان می‌شود؛ بلکه - هنگام اتصال به حق و فنا از خلق - از آنها نیز پیشی خواهد گرفت؛ چنان که پیامبر ﷺ فرمود: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا 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 مساوی با قوه محركه است، بر افراد بشر مسلط می‌شود، توانایی تأثیر بر مواد خارجی را می‌یابد و طبیعت مادی و قوای آن در برابر او خاضع خواهد بود؛ آن چنان که فروندست در مقابل عالی خاضع است. (همو، ۱۳۶۱ الف: ۶ / ۲۷۷)

۴-۳. ولایت

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

باطن نبوت را شکل می‌دهد، همانا ولايت است. به تعبير دیگر، وجود انبیا دارای دو وجه است: وجهی بهسوی خداوند و عالم ملائکه – که بهواسطه این وجه به عالم اعلا و خداوند مربوط هستند – و وجهی به جانب خلق – که با این وجه به تدبیر انسانها و ابلاغ شريعت می‌پردازند – که وجه ملکی آنها جنبه نبوت و وجه ملکوتی آنها جنبه ولايت ايشان خواهد بود. به بیان دیگر، حیثیت قرب به مقام حق و تخلق به اسماء و اوصاف الهی و مظہریت اسماء و فنای در حضرت او را «مقام ولايت» 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.

صدرولايت را باطن نبوت می‌داند: (همو، ۱۳۶۳: ۴۸۵) «[الولایة] هو الفناء في الله ذاتاً وصفةً و فعلًا، فالولي هو الفاني في الله، القائم المتخلف باسمائه و صفاتاته تعالى.» (همان: ۴۸۷) ولايت اصالتاً مختص به خاتم الانبياء است؛ زیرا او فانی در حق و باقی به حق است؛ چنان‌که در حدیثی أَمْدَهُ: «إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ كُلَّهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُونَ نَفْسِي نَفْسِي، وَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَقُولُ: أَمْتِي أَمْتِي» و این دلیل بر فانی بودن وجود پیامبر اسلام در حق تعالی است (همو، ۱۳۶۱ الف: ۷ / ۱۶۲) و از این‌رو مقام پیامبر اسلام برتر از مقامات انبیاء دیگر است و دین وی نیز کامل‌ترین دین است: «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نَعْمَيْ». (همان: ۱۶۲ - ۱۶۱) کمال دین اسلام بهواسطه تعیین خلافت و نصب امامت علی^{علیه السلام} است که در «حجۃ الوداع» پیامبر اسلام^{علیه السلام} خبر داد که او امام مسلمین و ولی مؤمنین است. (همان: ۱۶۲ - ۱۶۱)

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

وی در شرح حدیثی از امام صادق^{علیه السلام} می‌گوید قرآن – که بر رسول‌الله 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 رسول‌الله 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، ۶۱۲ / ۲ - ۶۱۱)

بیان ملازمه این قیاس چنین است: همچنان که مرگِ علم، جز موت عالم نیست، مرگ و حیاتِ 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 آيَاتُ بَيِّنَاتٍ 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 القيمة.» (بنگرید به: همو، ۱۳۶۷، ۶۱۲ / ۲ - ۶۱۰)

وی در تفسیر آیه ۲۷ سوره حديد 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.^۱

۱. «فَلَا يَدْ فِي كُلِّ زَمَانٍ - بَعْدَ زَمَان الرَّسُولَةِ - مَنْ وَجَدَ اللَّهَ عَلَى الشَّهُودِ الْكَشْفِيِّ مِنْ غَيْرِ تَعْلُمِ، وَ يَكُونُ عِنْدَهُ مَأْخُذُ عِلْمِ الْعُلَمَاءِ وَ الْمُجَاهِدِينَ، وَ لِهِ الرَّئِسَةُ الْعَامَّةُ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَ الدُّنْيَا، وَ هُوَ الدَّاعِيُ لِلْخَلْقِ بِحَسْبِ الْفَطْرَةِ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ، سَوَاءَ اطْعَاطَهُ الرَّعْيَةُ أَوْ لَا، وَ النَّاسُ اجْسَابُهُ أَوْ انْكَرُوهُ، وَ سَوَاءَ كَانَ ظَاهِرًا مَشْهُورًا، أَوْ مَسْتَرًّا مَغْمُورًا - كَأَكْثَرِ الائِمَّةِ الطَّاهِرِينَ سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ - . وَ كَمَا أَنَّ النَّبُوَةَ وَ الشَّرِيعَةَ قَدْ

امیرالمؤمنین علی ﷺ در نهج البلاغه به کمیل بن زیاد تخطی 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 بر عهده 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 ﷺ در زمان عهدداری خلافت ظاهري - باشد؛ چه بسا مانند فرزندان معصومش پنهان و پوشیده باشد. (همان، ۱۳۶۱ الف: ۳۰۰ - ۲۹۹) سپس وی عبارتی از فتوحات مکیه نقل می‌کند و می‌گوید ابن عربی نیز همانند شیعیان معتقد به وجود مهدی ﷺ بوده است. عبارت فتوحات چنین است: «وَإِنَّ اللَّهَ خَلِيقَةٌ يُخْرِجُ مِنْ عَتْرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِي مِنْ وَلَدِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ يَوَاطِئُ اسْمَهُ اسْمَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْحُسَينَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، يَبَايِعُ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ». (همان: ۳۰۲؛ ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۳۲۷)

نتیجه

۱. به باور ملاصدرا، ضعف خلقت که در آیه «خلق الإنسان ضعيفاً» به انسان نسبت داده شده، مختص انسان است و موجودات دیگر چنین ضعف خلقتی ندارند. همین ضعیف 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 قابل ذکری نبود و سپس صورت

ختمت برسولنا صلی الله عليه و آله فالولاية التي هي باطنها تختتم بآخر اولاده المعصومين، و هو الذي يواطئ اسمه رسول الله صلی الله عليه و آله، و معناه معناه، و بوجوهه أقيمت البلاد، و رزقت البلاد، و بظهوره يلأ الله الأرض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت ظلماً و جوراً.» (۱۳۶۱ الف: ۶ / ۲۹۸)

ابتداي او «ماء مهين» 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 بهدلیل نقصان خداوند و قصور در فعلش نیست؛ زیرا حق تعالی تمام هر حقیقتی و کمال هر موجودی است؛ بلکه مستخلف علیه (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 مظہر 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 ملا صدرا، نبوت امری نیست که تنها تعلق به هدایت‌گری در عالم طبیعت داشته باشد؛ بلکه حقیقتی ساری در تمام مراتب خلقت، از مقام احادیث 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 احادیث 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، ۱۴۱۴ق، تصحیح صباحی صالح، قم، انتشارات هجرت.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۶۵، شرح مقدمه قیصری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن عباس، عبدالله بن عبدالمطلب، بی‌تا، تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس، بیروت، المکتبة الشعیّة.

۴. ابن عربی، محیی الدین، ۱۹۹۶ م، *الاسفار فی تتابع الاسفار*، به کوشش عبدالرحمن حسن محمود، قاهره، بی‌نا.
۵. ———، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ ق، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، به کوشش محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دارآحیاء التراث العربی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، تحریر تمھید القواعد، تهران، الزهراء.
۸. رازی، فخر الدین ابو عبدالله محمدبن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاید الغیب*، بیروت، دار آحیاء التراث العربی.
۹. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۲، *سرار الحكم*، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۱۰. ———، ۱۴۱۳ ق، *شرح المنظومه*، با تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران، نشرناب.
۱۱. سعدی، مصلح بن عبدالله، ۱۳۵۶، *بوستان سعدی*، در کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۱۲. شجاعی، مرتضی، ۱۳۸۷، «امانت الهی از دیدگاه عرفای ایرانی و ابن عربی»، در زبان 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 خواجه‌ی، قم، بیدار.
۱۵. ———، ۱۳۶۱ ب، *العرشیة*، تهران، انتشارات مولی.
۱۶. ———، ۱۳۶۳ الف، *اسرار الآیات*، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. ———، ۱۳۶۳ ب، *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجه‌ی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۸. ———، ۱۳۶۳، د، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. ———، ۱۳۶۷، شرح اصول الکافی، کتاب الفضل العلم و کتاب الحجۃ، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. ———، ۱۳۷۸، ج، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۲۱. ———، ۱۳۸۷، المظاہر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، 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 سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۲۸. ———، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحكم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب ابن اسحاق، ۱۴۰۷ ق، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.