

# تبیین حقیقت امانت الهی از دیدگاه صدرالمتألهین و علامه طباطبائی

محمد حسین نائیجی\*  
معصومه سلطانی\*\*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۲

## چکیده

تثبیت رابطه حق - سبحانه و تعالی - با ماسوا نیازمند تبیینی هماهنگ با بیان وحیانی است. آیه ۷۲ سوره احزاب معرف امانت الهیه‌ای است که انسان به رغم ظلومیت و جهولیت حامل آن است. چیرستی این امانت با رویکردهای مختلف روایی کلامی معرفتی تحلیل شده است؛ مفسران پیش از صدرالمتألهین احتمالاتی در این زمینه مطرح کرده‌اند؛ اما از دیدگاه صدرالمتألهین و علامه طباطبائی همه آنها در حد حدس و گمان بوده و ملاحظاتی بر آنها وارد است؛ زیرا در همه آنها معنای امانت و تحفظ بر آن در بازگرداندن سالم آن به صاحبش مغفول مانده است. هدف این نوشتار نقض اقوال نادرست و تبیین حقیقت امانت الهیه بر اساس مبانی حکمت متعالیه است. طبق تحلیل معرفتی قرآنی، امانت الهیه ولایت الهیه رسول خدا ﷺ و امیر مؤمنان ﷺ یا کمال مرتبه عبودیت است و قوه ظلومیت و جهولیت انسانی بستر افاضه عدل و علم است و معنای مدحی دارد؛ گرچه در تحلیلی دیگر خالی از معنای مذمتی نیست. حمل امانت مذکور مبدأ و اساس تمام کمالات و تجسم عینی همه خیرات و تمثیل تمامی کمالات انسانی است. نتیجه این مقاله مبدأ و مبنای تمام مطالعات در حوزه فلسفه دین است. روش توصیف و تحلیل داده‌ها کتابخانه‌ای - اسنادی است.

**واژگان کلیدی:** عرضه، حقیقت امانت الهی، انسان کامل، ولایت الهیه، صدرالمتألهین، علامه طباطبائی.

\* استاد عرفان حوزه علمیه قم. Mhnaji1338@gmail.com

\*\* دانش پژوه سطح ۴ تفسیر تطبیقی موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه قم. Soltani\_12@yahoo.com

## مقدمه

ضرورت ابتدای اصول اعتقادی بر بنیان‌های مستحکم معرفتی، مستدعی لزوم وجود عرفان هماهنگ با شریعت است؛ همچنان‌که تطابق قواعد معرفتی با متون شرع ضروری است. تبیین صحیح امانت الهیه از سویی مبین رابطه حق - سبحانه و تعالی - با ماسوای اوست و از سویی مبنای فهم حقایق دینی بسیاری است و از سوی سوم بیانگر جایگاه حقیقی انسان در عالم هستی است؛ پس باید بر مبانی خلل‌ناپذیری استوار باشد. تفاسیر معرفتی در اثبات مبانی دینی و مقابله با جمود بر ظاهر آیه و استفاده سوء سیاسی از آن همواره نقش مهمی ایفا می‌کنند. تفسیر القرآن الکریم صدرالمتألهین و المیزان فی تفسیر القرآن علامه طباطبایی از مهم‌ترین تفاسیر جامع جهان اسلام می‌باشند که در قرن یازده و چهارده هجری تألیف شده‌اند. پای‌بندی مفسران نام‌برده به مبانی حکمت متعالیه و اهتمام وافر در تعهد به روش تفسیری ائمه هدی علیهم‌السلام، تفاسیر مذکور را واجد اعتباری برتر نموده است و از آنجا که نسبت قرآن با عرفان، نسبت مطلق به مقید است، تفاسیر نام‌برده ارزش علمی فراتر و نتایج افزون‌تری داشته است و این مهم، انگیزه‌گزینش تفاسیر مذکور است.

خداوند در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) تأکید بر عرضه امانتی دارد که همه موجودات از پذیرش آن امتناع ورزیده و به هراس افتاده‌اند؛ اما انسان به لحاظ ظلومیت و جهولیت آن را حمل کرده است. چپستی حقیقت امانت الهیه از دیدگاه دو مفسر حکیم و متأله شیعه مد نظر این نوشتار است.

در تفاسیر پیش از صدرالمتألهین در تفسیر آیه فوق اقوال متناقضی مشاهده می‌شود. در برخی تفاسیر ادبی و کلامی عرضه امانت به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها مخاطبه با جماد و ناصحیح تلقی شده است؛ لذا بعضی عرضه را امری اعتباری شمرده (طوسی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۳۶۷) و برخی به تقدیر «لو» و «أهل» قایل شده و برخی آن را فراتر از معنای ظاهری کلام و در راستای بیان شأن عظیم امانت دانسته‌اند و برخی نیز به مجاز قایل شده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۶ / زمخسری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۶۵ / فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۸۷). همچنین تفاسیر مذکور در

معنای حمل صرفاً به تضييع، وزر و وبال و پذیرش بدون استرداد و خیانت در امانت اکتفا شده است (همان منابع).

وجه وفاق این تفاسیر بیان عظمت شأن امانت و تضييع آن توسط انسان ظالم به خویش و جاهل به حق امانت است که گاه به منافق و کافر نیز توصیف شده و رویکرد غالب در آنها مذمت انسان است؛ لذا طرفداران این قول به ناچار انبیا و اولیا و مؤمنان را از عموم آیه خارج دانسته‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۵) و این خلاف صریح آیه و بیان روایات است.

در تفاسیر عرفانی پیشین نیز امانت به توحید (سلمی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۵)، معرفت (قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۳، ص ۱۲)، حدود دین و فرایض شرعی و طاعت الهی (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۹۲)، حقیقت هویت در حجاب تعینات (ابن عربی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۵۸)، عقل (مهائمی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۶۵)، طاعت (کاشفی، [بی تا]، ص ۹۴۹)، خلافت و نیابت (علوان، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۶۶) تفسیر شده و در برقراری تناسب میان امانت و معنای عرضه و حمل انسان و تعلیل آن به ظلم و جهل اقوال مختلف اما متقارب گفته شده است. رویکرد غالب در تفاسیر نام برده معنای مدحی حمل امانت است. در تفسیر عبدالرزاق ظلومیت و جهولیت به فنای از غیر حق تعالی تفسیر شده است (ابن عربی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۵۸).

امانت در تفاسیر روایی شیعه «اطاعت»، «امامت و امر و نهی»، «خلافت آل محمد ﷺ»، «ولایت امیر مؤمنان علی ﷺ» (ر.ک: مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۵۱۰/قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۸/فرات، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴۳/طوسی، [بی تا]، ج ۸، ص ۳۶۷/استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۵۹) معرفی شده است و تفاسیر اهل سنت امانت را «اطاعت»، «اوامر و نواهی خداوند»، «واجبات»، «امانات مردم و وفای به عهد» و «خلافت آل محمد ﷺ» دانسته‌اند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۳۸/سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۲۴).

موضع وفاق تفاسیر روایی فریقین روایات راجع به اطاعت و «خلافت آل محمد ﷺ» است که از ابن عباس نقل شده است (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۵۱۰/طوسی، [بی تا]، ج ۸، ص ۳۶۷/فرات، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴۳). پس انتظار می‌رود روایات مورد نظر با تکیه بر مبانی مستحکم عقلی تبیین شوند؛ چون در تفسیر قرآن خصوصاً در تبیین آیات اعتقادی، اعتماد به حدس و گمان امری غیر معقول و مردود است.

نقض اقوال نادرست و ارائه تبیینی معرفتی در جهت تثبیت مدعای شیعه و تبیین روایات مورد اتفاق فریقین و نیز پاسخ به چالش‌های اساسی درباره آیه مذکور انگیزه این نوشتار است. بنابراین در جهت تأمین این غرض لازم است حقیقت عرضه امانت و غایت آن به درستی تبیین شود و سؤالاتی از این قبیل که عامل اساسی ابای موجودات و پذیرش انسان در مواجهه با عرضه امانت چیست، عرضه امانتی که حمل آن خارج از مقدور موجودات است، چگونه با حکمت حکیم سازگار است، رابطه ظلوم و جهول بودن انسان با عرضه امانت و حمل آن چیست و اینکه اساساً ظلوم و جهول بودن مدح انسان است یا ذم او یا هر دو، حقیقت امانت الهیه چیست، پاسخ داده شود.

آیه امانت پیش از این نیز موضوع مطالعات تطبیقی متعددی قرار گرفته است؛ اما تطبیق میان تفاسیر نام‌برده یافت نشده است. نوآوری این نوشتار ناظر به تبیین معرفتی آیه مورد بحث و نتیجه این مقاله است که مبدأ و مبنای تمام موضوعات تحقیق شده در حوزه فلسفه دین است. روش توصیف و تحلیل داده‌ها کتابخانه‌ای-اسنادی است.

## الف) دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین قبل از ورود به تفسیر آیه ابتدا احتمالات تفسیری رایج را مطرح و موارد نقضشان را بیان نموده، سپس طبق مبانی معرفتی حقیقت امانت الهیه را اثبات می‌کند.

### ۱. معناشناسی

«امانت» در لغت از امن، ضد خوف و نقیض خیانت است و مفعول آن مأمون و امین است (فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۳۸۸/ ابن منظور، [بی تا]، ج ۱۳، ص ۲۱) و گاه به شئی معنا شده که به انسان به امانت سپرده شده است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۶، ص ۲۰۲) صدرالمتألهین «امانت» و «امن» و «امان» را مترادف دانسته است. از نظر وی اطلاق امانت به شئی که به امانت سپرده شده، از روی مبالغه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۶۶). «عرضه» در لغت به معنای اظهار و ابراز شئی به دیگری است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۰۸۲/ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۷/ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۰۲) و «ابا» به معنای امتناع و شدت امتناع است (ابن منظور،

[بی تا]، ج ۱۴، ص ۴۰۲ / طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۱۶ / راغب، ۱۳۱۶ ق، ص ۵۸) و «اشفاق» توجه و عنایت همراه با خوف و بیم است (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۳۱۸ / ابن منظور، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۱۹). امانت در اصطلاح دانش تفسیر معنای خاصی دارد و از آنجا که مفسران هر کدام معنای ویژه ای از آن ارائه کرده اند، در این موضع و پیش از تعیین معنای حق، بیان معنای اصطلاحی آن روا نیست.

## ۲. نقض احتمالات تفسیری رایج

اقوال تفسیری رایج پیش از صدرالمتألهین در بیان چیستی امانت الهیه از نظر ایشان مردود است؛ چراکه تصریح آیه در اختصاص حمل امانت به انسان، احتمالاتی چون عقل، تکلیف، همبستگی بین روح و بدن و شکل و هیئت اجتماعی بودن امانت را باطل می کند؛ همچنین وجود ملائکه نظریه عقل بودن امانت را نقض می کند و وجود جنّ نظریه تکلیف بودن را و وجود فلک، همبستگی بین روح و بدن را و وجود عالم کبیر ناقض شکل و هیئت اجتماعی بودن امانت است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۰).

عمده ایراد صدرالمتألهین این است که در حدس و گمان های مطرح شده، معنای امانت و وجه عاریه بودن آن و دلیل حفظ و ردّ آن در تفسیر آیه مغفول مانده است. پس به طور طبیعی می بایست در تبیین ایشان این اشکال مرتفع شود.

## ۳. عرضه عام امانت و رابطه آن با ابا و حمل

پیش تر بیان شد که تفاسیر رایج چون عرضه امانت را مخاطبه با جماد تلقی نموده و ناصحیح دانسته اند، ناچار به تقدیر «لو» و «اهل» پناه برده اند؛ در حالی که اصل بر عدم تقدیر است. از دیدگاه صدرالمتألهین عرضه پاسخ به آن استدعای ذاتی یا سؤال وجودی است که موجودات از خداوند برای ورود به عالم وجود داشته و امر او را پذیرفته اند؛ بنابراین با نظر به غنای ذاتی خداوند امر به تحقق موجودات، امر قسری و قهری نیست، بلکه امر «اذن» است؛ زیرا وجود موجود، مسبوق به طلب وجودی اوست؛ چون اولاً هر جا خداوند به امری قسری امر نماید، آن را بیان

می‌کند؛ ثانیاً در امر قسری ناتوانی از ناحیه جوهر مأمور و استدعای فطری طبع اوست؛ پس رحمت الهی برای او آن است که از مکتون لطف جلال، آن را به او بچشانند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴ ص ۳۷۳)؛ یعنی در امر قسری جلال خداوند که شعاع رحمت اوست، وجود را به وی عطا می‌کند.

لذا ایشان عرضه را رحمت و عدالت خداوندی دانسته، بر آن است که از سوی خداوند هیچ شیئی به قهر و زور به کسی تحمیل نمی‌شود، بلکه عرضه می‌شود، اگر پذیرفت، به او وا می‌گذارد، وگرنه وادار به پذیرش نمی‌کند پس عرضه حق تعالی نماد رحمت و عدالت است؛ از این رو مردم در آخرت همانی را برمی‌گزینند که در دنیا برگزیده‌اند و در دنیا نیز همانی را اختیار می‌کنند که در عوالم پیشین برگزیده‌اند (ر.ک: همان).

همچنین از نظر صدرالمآلهین خدای تعالی هیچ موجودی را جز به خواسته طبعش وانی‌گذارد و این از عدل و رحمت خداوند است که خلق را در ظلمت آفرید، سپس فرمود هر کس برای خود صورتی انتخاب کند تا بر آن صورت بیافرینمش (ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ص ۲۰۴). پس قبل از هر ناشناخته‌ای شناختی و قبل از هر لعنتی رحمتی است و این رحمت تمام موجودات را فراگرفته است؛ چون خداوند هر موجودی را به خواسته‌اش وانی‌گذارد (همان).

پس طبق این بیان هر آنچه از ازل بر مبنای حکمت بالغه مقدرگردیده، همان ظهور خواهد یافت بی‌آنکه زور و قسری در میان باشد؛ به تعبیر دیگر با این بیان عوالم وجودی فرودست سایه عوالم بالاترند.

از تحلیل مذکور معلوم شد که اولاً عرضه نماد رحمت و عدالت است بی‌آنکه زور و قسری در میان باشد؛ ثانیاً همه موجودات دارای شعور و اختیار تکوینی می‌باشند. بدیهی است این اختیار غیر از اختیار متعارف است؛ مقصود از آن اختیار تکوینی متناسب طبع و خلقت موجودات است که ذاتی آنها بوده و بیانگر رتبه وجودی آنهاست؛ ثالثاً انسان دارای شعور و اختیار ممتاز و واجد برترین رتبه وجودی است. در عین حال از نظر ایشان عرضه امانت، ارائه عاریه‌ای امانتی است که گرفته می‌شود و درنهایت به اهلش بازگردانده می‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲) و با این بیان امین بودن انسان و عاریه‌ای بودن امانت تثبیت می‌شود؛ چون اگر امانت در دست انسان سالم نماند نه انسان امین است و نه رد آن به صاحبش ممکن است. در نتیجه رویکرد اولیه آیه به حامل بودن انسان به

خلاف گمان غالب، رویکردی مدحی است؛ اما تعلیل عاریه‌ای بودن آن نیازمند بیان مقدماتی است که در مباحث آتی خواهد آمد.

همچنین طبق مقدمات یادشده و با استناد به عمومیت عرضه و ابای عام، از سویی اختصاص حمل امانت به انسان کامل تثبیت می‌شود و از سوی دیگر تمکن غیر او بر حمل و حفظ و ردّ سالم آن به صاحبش ابطال می‌گردد و همچنین عظمت امانت و جلالت قدر امین‌الله به اثبات می‌رسد. البته حامل بودن انسان امری تشکیکی است و اختصاص آن به انسان کامل در بیان صدرالمتألهین ناظر به مصداق تامّ و اتمّ آن است.

حاصل آنکه از نظر صدرالمتألهین موطن عرضه، موطن تکوین است و غایت آن ظهور و بروز رتبه وجودی موجودات و امتیاز تکوینی انسان بر اساس اختیار تکوینی اوست، و الاّ عرضه عام امانتی که سایر موجودات استعداد حمل آن را ندارند، لغو و از ساحت حکیم دور است؛ زیرا اختیار صرفاً در جایی معنا می‌یابد که قبول و ردّ ممکن باشد. پس ابای اشفاقی عام نیز اولاً وجود این نوع اختیار و شعور را به اثبات می‌رساند؛ ثانیاً مرتبه‌ای از عالم که در آن تمامی موجودات دارای حیات و شعور و اختیارند، تثبیت می‌گردد؛ ثالثاً عظمت امانت و جلالت قدر حامل آن در آن مرتبه وجودی آشکار می‌شود؛ پس غلبه رویکرد مدحی آیه که دیدگاه صدرالمتألهین است، تقویت می‌شود.

اما اینکه چگونه می‌توان انسان کامل را به ظلوم و جهول بودن توصیف نمود در مباحث آتی روشن خواهد شد.

#### ۴. مبانی حکمی معرفتی حاملیت انسان

صدرالمتألهین در بیان دیدگاهش درباره آیه امانت، نخست مبانی معرفتی آن را این گونه مطرح نموده است:

##### (۱) حرکت جوهری

تمامی موجودات به استثنای انسان، دارای حدّ معینی از وجودند؛ پس هرگز نمی‌توانند از حدّ وجودی خود فراتر روند؛ یعنی در آنها قوه انتقال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر نیست؛ چون رتبه وجودی

همه موجودات ثابت است؛ یعنی هر یک از موجودات در غایتی از کمال و فعلیتی که برایشان معین شده، ثابت اند، غیر از انسان کامل که در همه کمالاتی که به آن دست یافته، ما بین قوه محض و فعل محض قرار دارد؛ چنان که شأن متحرک از آن جهت که متحرک است، چنین است (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰)؛ به عبارت دیگر موت از هر نشئه‌ای حیات برتر در نشئه دوم است و به عبارت برتر هر صورتی از صور و هر طبقه‌ای از طبقات و هر ملکی از ملائکه دارای مقام معلومی است که به جهت قوت وجودی و شدت فعلیت نمی‌تواند از آن تعدی کند؛ اما انسان گرچه موجودی است که برای رسیدن به نهایی خلق شده، در وجود اول مقامی برایش جعل نشده است: «یا أَهْلَ یَثْرَبَ لَأُمُقَامَ لَکُمْ» (احزاب: ۱۳ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۰۹). پس تا حیات دنیایی ادامه دارد، مقام و مرتبه خاصی در وجود نیست که انسان از آن گذر نکرده باشد. به سبب همین ویژگی است که انسان قدرت سیر در مراتب وجودی و خروج از وجود عاریتی دارد و چون برایش مرتبه و مقام وجودی معینی نیست، می‌تواند در تمام مراتب و مقامات سیر کند و چون صورت معینی برایش نیست، می‌تواند به تمام صور درآمده، به همه زیورهای وجودی آراسته شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱).

در این مبنا ظلم بودن به معنای قوه خروج از وجود و قابلیت سیر در تمام مراتب و مقامات وجودی تثبیت می‌گردد و جهولی بودن که متفرع بر آن است، به این معناست که انسان از نهایت بی‌نهایت سیر وجودی خود آگاه نیست؛ پس انسان بالقوه ظلم و جهول است.

## ۲) عین ربط بودن، فقر، عجز و ضعف انسان

دومین مبنای ایشان عین فقر، عین تعلق و عین ربط بودن انسان به علت هستی بخش خویش است. طبق این مبنا علت و معلول دو موجود مستقل دارای رابطه علیت نیستند؛ بلکه وجود انسان عین نیاز و وابستگی به خدای تعالی است که در حکمت متعالیه از این وابستگی وجودی به امکان فقری تعبیر می‌شود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۱۲).

از سویی انسان از لحاظ جسمی مانند کوه‌ها و معادن و از نظر رشد و تولید همانند درختان و در قوه حس و حرکت همانند حیوانات نیست؛ پس محتاج محافظت است؛ به همین لحاظ خداوند فرموده است: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸) و «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً»



(انعام: ۶۱/ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۱۲)؛ یعنی به رغم آنکه خداوند در میان موجودات به آنچه بخواهد بدون مانع حکم می‌کند، به قهر و احاطه اش اکتفا نمی‌کند و برای شما نگهبانانی می‌فرستد تا شما را از شر شیاطین سرکش و سایر آفات محفوظ دارند. ذکر حفظه و ارسال حفظه به صورت مطلق بر این معنا دلالت دارد که کار آنها حفظ آدمی از تمامی بلیات و مصائب است نه بلای مخصوص و وجه نیاز آدمی به آنها این است که نشئه دنیا، نشئه اصطکاک و تزامم است و هیچ موجودی در جهت تکامل خود سهم بیشتری کسب نمی‌کند، مگر آنکه به همان اندازه از سهم دیگران می‌کاهد. یکی از این موجودات، انسان است که ترکیب وجودی اش لطیف‌ترین و دقیق‌ترین ترکیبات عالم است. مسلمًا دشمنان وجودی او بیش از موجودات دیگر است؛ لذا خداوند فرشتگانی را مأمور کرده تا رسیدن اجلس او را حفظ کنند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۳۱).

مطابق این مبنا فقر و عجز ذاتی انسان و نیازمندی او به حفاظت تثبیت می‌گردد و به تبع آن اهمیت فوق العاده سیر وجودی او معلوم می‌شود. معلوم است که اهمیت سیر انسانی به ارزش ذاتی غایت آن است که طبق آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمَلَأَ قِيَه» (انشقاق: ۶) لقای حق - سبحانه و تعالی - و فنای در او و بقای به اوست.

### ۳) اتحاد محب و محبوب

اتحاد محب و محبوب سومین مبنای صدرالمستألهین است و آن بنا بر مشهود عینی عارفان، فنای عبد از خویش و بقا به نور حق تعالی است که برای اثبات آن برهان اقامه شده است. چنین اتحادی با نظر به معرفت نفس و کیفیت تطورات آن در اطوار سیر و اتحادش در مدارج استکمال با عقل فعال، امر مسلمی است که مذهب حکمای متقدم است و مثال آن حال پروانه با شمع و اشتعالش به شعله اوست آنگاه که وجودش را بذل شمع کند، به مقصودش نایل می‌گردد. مثال دیگرش آهن‌گداخته به آتش است که نزدیک و شبیه آتش می‌شود و هویت آهن بودنش زایل و در وجود آتش فانی می‌شود؛ سپس فعل احراق و اضائه آتش از آن سر می‌زند. پس نفس انسانی نیز چون به نور الهی اشراق یافته، به عالم ربوبی متصل و به اخلاق الهی متخلّق می‌گردد، هر آنچه انجام می‌دهد، به قدرت الهی است نه به قدرت خود و هر چه می‌شنود، به سمع الهی است و هر چه می‌بیند، به چشم الهی است؛ پس شایسته است که بگوید: «مَنْ رَأَىٰ فَقَدْ رَأَىٰ الْحَقَّ» (بخاری، ۴۱۰، ج ۱،

ص ۳۶۶ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۹۰).

مطابق این مبنا انسان کامل واجد معرفتی می‌گردد که هرگز شائبه شرک در آن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۱۴۹) و چنین معرفتی حاصل سیر او از قشر وجودی تا ذات خویش است و آن ذات به شهادت آیه «يَجِبُهُمْ وَ يَجِبُونَهُ» (مانده: ۵۴) محبوب حق تعالی است و در این مقام محبوب طرفین واحد است و آن مقام خلّت و آیین ابراهیمی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۸۳) و چون محبت الهی از عالم وحدت است، هرگز به غیر تعلق نمی‌گیرد و اساساً قبول شرکت نمی‌کند (همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۵۹)؛ بنابراین عشق به خدای تعالی، بزرگ‌ترین عشق است و تنها برای متألّهین کاملی است که فنای کلی برایشان حاصل گردیده است و در آیه «يَجِبُهُمْ وَ يَجِبُونَهُ» به این حقیقت اشاره شده است و چون برای خداوند جز ذات خود محبوب نیست، پس محبوب طرفین واحد است (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۸۳).

همچنین با مبنای اتحاد محبّ و محبوب، انجذاب بی‌واسطه انسان کامل تثبیت می‌شود. این گونه که نفوسی که میان آنها و اول تعالی واسطه‌ای نیست، همانند انجذاب آهن از آهن ربا به مغناطیس نیروی لایتناهی به جناب او جذب می‌شوند و آیه «يَجِبُهُمْ وَ يَجِبُونَهُ» کنایه از این جذب و انجذاب است؛ همچنان‌که آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» کنایه از طرد و دفع از جناب قدس به جانب بعد است (همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۸).

صدرالتألّهین طریق نیل انسان غیر کامل به این مرتبه وجودی را معرفت نفس می‌داند که آن نیز جز به حضور ذات نزد ذات محقق نمی‌شود؛ زیرا تحصیل این معرفت، جز از راه تبدیل وجود ظلمانی نفسانی به وجود نورانی روحانی، نه ممکن است نه متصوّر و حدیث نبوی «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْحَلَقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ فَمَنْ أَصَابَهُ ذَلِكَ النُّورُ فَقَدْ اهْتَدَى» اشاره به همین حقیقت است. ظلمت اشاره به اشخاص نفسانی قبل از خروج از قوه به فعل و پیش از خروج از ظلمت به نور است و مخرج خدای تعالی است و نور همان فیض وارد بر نفوس قابلی است که از ظلمت به نور خارج شده‌اند (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۳).

پس طبق این تبیین نفس هر انسانی مستعد نیل به مقام نورانی ذات خویش است و این استعداد همان قوه ظلومی و جهولی است که انسان به سبب آن و با تولّی انسان کامل به معرفت و محبت و نور حق دست می‌یابد.

## ۵. ظلم و جهل مصحح حمل امانت

پیش تر بیان شد که سؤال از رابطه حمل امانت با ظلوم و جهول بودن انسان از سؤالاتی است که تا زمان صدرالمتألهین پاسخی بسزا نیافته است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۶/ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۶۵/ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۸۷). اگرچه ریشه‌های تفسیر صدرایی در تفاسیر عرفانی پیش از وی یافت می‌شود (کاشفی، [بی تا]، ص ۹۵۰/ کاشانی، [بی تا]، ج ۷، ص ۳۴۱) و از مباحثی که به نحو اجمال روشن گردید که از نظرایشان ظلوم و جهول بودن مصحح پذیرش امانت الهیه است. ایشان ضمن بیان دو تأویل برای این دو صفت دیدگاه خود را بیان می‌کند. ابتدا تأویل مدحی و سپس تأویل نکوهشی و ذمی این دو صفت را به اثبات می‌رساند.

### (۱) معنای مدحی ظلوم و جهول بودن

صدرالمتألهین در بیان معنای مدحی با مذاقّه در هیئت ظلوم آن را اشاره به ظلم انسان بر خود دانسته و ظلم انسان بر خود را فنای ذات و میراندن ارادی خویش معنا می‌کند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۴) و چون جهول بودن متفرّع بر ظلوم بودن است، اگر انسان به این معنا ظلوم باشد، به طور قطع نسبت به خود و نهایت بی نهایت سیر کمالی خویش جهول نیز خواهد بود. لذا درباره جهول بودن نیز می‌گوید:

جهول بودن انسان به این است که خود را نشناسد و نداند که صفات حیوانی قشر ذات اوست و این قشر مغزی دارد به نام روح و روحش نیز پوسته‌ای است که مغز دیگری دارد که آن روح روح او و محبوب خداوند است: «يَجِبُهُمْ وَيَجِبُونَهُ». بنابراین جهل انسان به خود، بالاترین جهل هاست؛ چون نتیجه آن جهل به خداوند است؛ چنان‌که فرموده است: «تَسُوا اللَّهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹) و این آیه به منزله عکس نقیض حدیث نبوی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» است (آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۸۸) و در حکمت قدیم نیز آمده است که نتیجه معرفت نفس، «تَالَهُ» است؛ پس هر کس خود را نشناسد، نهایت ظلم را به خود روا داشته است: «مَنْ عَرَفَ ذَاتَهُ تَالَهُ فَمَنْ جَهَلَ نَفْسَهُ فَقَدْ ظَلَمَ عَلَى نَفْسِهِ غَايَةَ الظُّلْمِ» (همان).

اما در صورتی که انسان به خود معرفت یابد، به پروردگارش معرفت می‌یابد و بر اثر معرفت پروردگارش محبّ او می‌شود و چون محبّ او شد به برترین سعادت دست می‌یابد؛ زیرا محبوب و

مجدوب او می‌گردد و از طریق سیر حَبّی به توحید و لقای او بار می‌یابد. پس طبق این تبیین دو صفت مذکور در صدد مدح انسان حامل امانت است.

## ۲) معنای ذمّی ظلوم و جهول

معنای مذمّتی ظلوم و جهول بودن انسان در بیان صدرالمتألّهین با دو مقدمه برهانی شده است. در مقدمه اول اثبات می‌شود غیر از انسان هر موجودی نوعی وصول و شهود به خداوند دارد؛ یعنی به گونه‌ای فنای از ذات خود دارد. چون وجود موجودات از وجود علّت و فاعل خویش است و فاعل هر شیئی عین غایت آن است؛ لذا وجود هر معلول و مخلوقی شعاعی از وجود علّت و خالق اوست و وجود هر علّتی تمام وجود معلول خویش است و سخن در وجود علة‌العلل نسبت به آن علّت و وجود معلول معلول نسبت به آن معلول نیز چنین است. پس ثابت می‌گردد وجود تمام ممکنات مجعول در وجود قیوم تعالی و انوارشان در غلبه انوار او محو است؛ الاً افراد انسانی که به سبب غلبه نیروی وهم و جهل به کیفیت صنع و ایجاد گمان می‌کند وجود، خودبودن و قدرت مستقل دارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۶۴) و در مقدمه دوم اثبات می‌شود هر موجود جسمانی و روحانی در عالم سلوکی وجودی و انقلابی ذاتی و حرکتی معنوی به سوی حق تعالی دارد؛ بنابراین وجود هر موجود امکانی امانتی است که در نهایت به صاحبش باز می‌گردد؛ اما در بین موجودات غیر از انسان کسی نیست که از سلوک در راه حق عقب بماند و آنها کسانی هستند که از تحمّل این امانت سر باز می‌زنند (ر.ک: همان).

بر اساس این دیدگاه اولاً اثبات شد که شهود و وصول همه موجودات بالفعل محقق است؛ اما فعلیت شهود انسانی مواجه با غلبه قوه وهم و جهل اوست و انسان توهم استقلال وجودی دارد. ثانیاً شهود و وصول انسان از طریق معرفت نفس و ادراک نیاز و مجاهده انسان فعلیت می‌یابد؛ لکن غلبه توهم استقلال و جهل به فقر عبودی خویش و غنای ربوبی حق تعالی او را از این سیر باز می‌دارد؛ از این رو ظلومیت و جهولیت تأویل منفی و نکوهشی هم می‌پذیرد.

صدرالمتألّهین می‌گوید: از آنجا که نور وجود حق تعالی تنها نور در عالم است و انوار وجودی ممکنات قائم به نور اویند، آن‌گاه که امانت عرضه شد، ابتدا همه موجودات مانند انسان غیر کامل به گمان آنکه وجودی غیر از وجود حق دارند، از حمل آن نور سر باز زدند؛ سپس همه موجودات از

آن گمان خارج شدند؛ چون پای‌بندی به وجود خاص امکانی، مناظ ظلمت و دوری از منبع فیض است؛ اما انسان غیر کامل به سبب ظلم بر خود و به سبب عدم خروج از ظلمت دوری از عالم نور و قرب و جهل به اینکه سعادت در خروج از وجود ظلمانی و سیر به سوی عالم قرب حق تعالی است، از آن ظلمت خارج نشد. طبق این تأویل جمله مذکور نکوهش انسان است. هر دو تأویل قابل قبول است (ر.ک: همان، ص ۱۶۵)؛ زیرا لفظ از پذیرش هیچ یک از دو تأویل ابا ندارد.

با این بیان دو مطلب روشن گردید: اولاً یک مرتبه از حیات که برتر از حیات ظلمانی ظاهری است، برای تمام موجودات جز انسان غیر کامل حاصل است؛ ثانیاً حیات نورانی انسان غیر کامل نتیجه سیر ارادی اوست و شقاوتش محصول اسارت او در وهم و جهل اوست.

همچنین ریشه غلبه وهم بر انسان غیر کامل در دیدگاه صدرالمتألهین این است که به خلاف حیوانات که در لباس و مسکن و خوراک به امور طبیعی خود اکتفا می‌کنند، انسان در امور نام‌برده به ملحقیات و ضمایمی نیاز دارد تا وی را حفظ کنند و این امور جز به باری موجودات دیگر ایجاد نمی‌شود؛ لذا به قوه عقل، سایر موجودات برایش مسخرند و دلیل آن تلازم ذات انسان با افتقار و ذلت و نیاز به خالق است که اسباب را برایش آماده کرده است؛ لکن به سبب قوه تدبیری که برایش عارض می‌شود، از انبیا و اصل خود دور می‌شود و «منم» می‌گوید؛ در حالی که اگر پشه‌ای نیشش زند، جزع کند. پس ذات انسان فقیر قرار داده شده است تا بداند که اقدامش به امور بزرگ به تأیید غیر اوست نه به سبب ذات او: «وَ أَيْدِنَاهُ» (بقره: ۸۷). به همین لحاظ در هر رکعت از نماز «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» تشریح شده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۱).

طبق مبانی و براهینی که ارائه شد، اولاً ظلوم و جهول بودن استعداد انسانی در خروج از ظلمت وجود امکانی و قرارگرفتن در مسیر جاذبه حق تعالی است؛ ثانیاً معنای مدحی و تامّ این دو صفت ناظر به ولیّ الله مطلق است؛ اما به تشکیک اولیای الهی را نیز در بر می‌گیرد؛ ثالثاً این دو صفت به جهت تباہ ساختن استعداد انسانی خالی از معنای ذمی و نکوهشی نیست چون به سبب غلبه وهم و جهل دچار متیّت و اسیر ظلمت و محروم از حیات باطنی نورانی است.

## ۶. حقیقت امانت الهی

حقیقت امانت الهیه در آثار صدرالمتألهین تبیین عمیق و جامعی داشته و از زوایای مختلفی مطالعه و بررسی شده است.

### ۱) فیض اتم بی واسطه

صدرالمتألهین با استناد به آیه «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (جمعه: ۴) امانت را فیض اتم بی واسطه می داند. فیض اتم فنای از هر شیء و بقای بالله است که انسان کامل از میان تمامی ممکنات مخصوص به آن است. وجه تسمیه فیض اتم به امانت این است که بقا از صفات حق تعالی است و اختصاص آن به انسان دو وجه دارد و آن این است که اولاً ماسوای انسان به دلیل تقید به وجود خاص مستعد قبول آن نیست؛ ثانیاً مراد از عرضه امانت، عرضه عام به جمیع ممکنات است نه به بعضی از آنها. عامل اصلی ابای موجودات و حمل انسان خصوصیت وجودی موجودات است یعنی موجودات چون نمی توانند از وجود خاص خود منخلع شوند، امانت را نپذیرفتند و انسان کامل آن را پذیرفت؛ چون واجد خصوصیت فقر، عجز، ضعف قوه و امکان عاری شدن از شواعل وجودی و انقطاع از غیر حبیب مطلق بود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۶۱).

درباره بیان فوق ذکر دو نکته لازم است: اول آنکه حامل بودن انسان تشکیکی است، وگرنه باید امانت کامل فرض شود و تنها انسان کامل حامل امانت باشد، در حالی که چنین نیست. دیگر آنکه رابطه فقر ذاتی و استعداد رهایی از شواعل وجودی و استعداد پذیرش امانت الهیه در مبانی بحث به اثبات رسیده است و در مباحث آتی از زاویه دیگری به مناسبت بیان خواهد شد.

### ۲) مقام عبودیت مطلقه یا مقام احدی جمیع اسماء الله

صدرالمتألهین در تبیین سرّ مسجودیت انسان و وساطت ملائکه می گوید: چون فطرت ملائکه غیر از فطرت انسان است، مرتبه عبودیت مطلق و امینیت صادق خالص ایجاب می کند ملائکه واسطه ایصال فیض الهی و امانت او به امینش که مسماً به محمد امین ﷺ است، باشند و چون هر ملکی مقام معلومی دارد، متمکن از قبول و حفظ و برگرداندن تام و تمام آن امانت جامع به صاحبش

نیست؛ همچنین فطرت ملکی صلاحیت حمل امانت مقام احدی جمعی تمام اسما غیرقابل احصا و بی‌منتها را ندارد، فطرت خدمت و وساطت در ایصال امانت به حامل امانت به وی عطا شده و او از جانب خداوند عهده‌دار نازل کردن آن به امین‌الله است (ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ص ۷۵۷). روشن است که این وساطت در ایصال مربوط به عالم ملک است.

همچنین ایشان در وجه جمع میان عدم تمکن ملائکه از حمل امانت و تمکن از ایصال آن به امین‌الله می‌گوید: تفاوت بسیاری است میان صلاحیت روح ملکی و صلاحیت حمل کلی امانتی که جامع جوامع امانات است؛ زیرا صلاحیت ملکی در نازل کردن امانت اولاً به میزان حال و مقام معلوم محدود الحمل است؛ ثانیاً به نحو حمل جزء یا جزئی از امانت جامع است؛ ثالثاً به نحو خدمت و آلیت و ابزار است. اما صلاحیت حمل کلی آن امانتی که ملاک صحت خلافت مطلقه محیط بر جوامع خلافت‌ها و ملاک عبودیت مطلق و ملاک سلطنت کبرای محیط بر کلّ و قهرمان عام فراگیر است، به انسان عطا شده است و آیه «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴) شامل تمامی ملائکه اعم از عالین و غیر عالین است؛ پس به این آیه گره این مقام گشوده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۷۵۷).

پس در این تحلیل امانت اسماء‌الله است و حامل بودن بر امانت واجدیت مقام احدی جمعی اسماء‌الله است که در اصطلاح عرفان از آن به تعیین اول یا حقیقت محمدیه تعبیر آورده می‌شود که آن در قوس نزول اولین مقام انسان کامل و در قوس صعود برترین مقام عبودی و کمال نهایی انسان است و این معنا موافق با آن تحلیلی است که صدرالمتألهین در بحث از عرضه ارائه کرد.

### ۳) نور حق

صدرالمتألهین در بیان شرافت انسان و سرّ مسجودیت وی، به جنبه دیگری از امانت توجه داشته و آن را نور صفات حق تعالی معرفی می‌کند که در حدیث نبوی «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ» بیان شده است؛ از این روست که اولاً احدی از مخلوقات نمی‌تواند مالک آن باشد؛ ثانیاً اصابت آن نور اختصاص به انسان کامل دارد؛ ثالثاً این نور مصحح اختصاص خلافت الهیه به انسان در میان تمام مخلوقات ذی‌روح است و پاسخ ربّانی «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰) اشاره به نور مذکور است که در آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) به مرور آن نور از همه

عوامل و نیز به اتّصاف مظاهر اسما به آن اشاره شده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۲).

نور صفات، همان است که پیش تر فیض اتم بی واسطه نامیده شد و واجد آن دارای مقام احدیت جمعی اسماء الله است و اختصاص آن به انسان کامل با وجود رشد عام نور با نظر به سعه وجودی انسان کامل در قبول بی واسطه و انعکاس آن در همه عوامل و مظاهر اسما توجیه می پذیرد؛ همچنان که نور سایر انسان ها به وساطت انسان کامل است که آن نیز به میزان حدّ وجودی خود توانایی انعکاس آن را دارد؛ پس ظلوم و جهول بودن امری تشکیکی است.

لذا صدرالمتألّهین تعبیر به امانت از آن مرتبه وجودی عظیم را اشاره لطیفی می داند به اینکه باید آئینه را از شخص و سایه را از اصل تمییز داد؛ چون انسان همانند آئینه امانت دار صورت و سایه نور صفات حق تعالی است و امانت به صاحبش بازگردانده خواهد شد و اساساً هر صفت وجودی و کمال نوری که خداوند بر ممکنی یا ماهیتی افاضه نماید، امانتی از جانب خداوند است؛ زیرا ممکن به سبب ماهیت امکانی غیر از انصبغ و مجاورت به آن نور حق دیگری ندارد؛ پس اتّصاف به آن نور اتّصاف حقیقی نیست؛ زیرا هنگام ادای امانت و رجوع کلّ به او از انسان منخلع خواهد شد (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۳۶۷).

طبق این تحلیل معنای حدیث «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۰۳) و آئینه تمام نمابودن انسان کامل آشکار می شود؛ همچنان که توجه به تعبیر امانت شائبه غلو را می زداید.

#### ۴) معرفت و توحید

صدرالمتألّهین در کتاب مبدأ و معاد معرفت و توحید را امانت الهیه دانسته، می گوید: نفس ناطقه به حسب خلقت دارای صلاحیت معرفت به حقایق اشیاست و به شهادت آیه امانت نفس امر ربّانی شریف فارق از همه جواهر این عالم است. پس امانتی که انسان به سبب حمل آن از همه موجودات ممتاز گردیده، معرفت و توحید است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۷۰). سپس تذکر می دهد که نفس هر انسانی مستعد حمل این امانت است؛ اما موانع و اسباب صارفه آن را از تحمّل بار امانت و وصول به تحقیق آن باز می دارد. حدیث نبوی «لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَيَّ



قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لِنَظَرُوا إِلَىٰ مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۳۳۲) هم به این استعداد تکوینی و هم به اسباب حایل بین نفوس انسانی و عالم ملکوت اشاره دارد (همان). این بیان ایشان می‌تواند در راستای تعلیل اختصاص معرفت تامّ و شهود توحید به انسان کامل قرار گیرد؛ کما اینکه می‌تواند تشکیکی بودن ظلوم و جهول بودن را نیز تثبیت نماید.

## ۵) خلافت الهیه

صدرالمتألهین ذیل آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره: ۳۰) درباره خلیفه می‌گوید: خلیفه کسی است که به دلیل مناسبت تامی که مختص او و سبب استحقاق خلافت است، از غیر نیابت دارد، و الاّ وضع شیء در غیر موضع می‌گردد و «هائ» خلیفه برای مبالغه است. سپس می‌افزاید: برترین دلیل بر خلافت آدم ﷺ جامعیت ایشان بر جمیع مظاهر اسمایی است.

صدرالمتألهین درباره فلسفه جعل خلیفه می‌گوید: خدای تعالی در هر عالم و نشئه‌ای خلفایی دارد و برای آن خلفا نیز خلفایی است و این سنّت الهی است؛ البته این به علّت نیازمندی فعل الهی در تحقّق نیست؛ چون خداوند تمام کلّ حقیقت و کمال کلّ وجود است و از قصور در فعل متعالی است، بلکه به لحاظ ناتوانی مستخلف علیه از تلقی امر و قبول فیض بی‌واسطه اوست؛ پس طبق آیه «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا...» (انعام: ۹) حتی ملکی از ملائکه عالین از جانب خداوند در زمین نبوّت نداشته است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۰۰)؛ پس استعداد خلافت مختص انسان است.

ملاعلی نوری در تعلیقه بر این بیان صدرالمتألهین می‌نویسد: آن جهت جامع جهات اسمایی آن امانتی است که از آن در آیات قرآن به «کُن» تعبیر می‌شود؛ لذا ائمه ﷺ فرموده‌اند: «نَحْنُ كَلِمَاتُ اللَّهِ التَّامَّاتُ» و فرموده‌اند: «نَحْنُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» و در حدیث نبوی است: «أَوْتِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ»؛ پس آن کلمه است که جامع جمیع کلمات و امانت‌ها و سرّ خلافت در ولایت حق تعالی است. بنابراین خلیفه ولیّ مطلق در کلّ خلقت است؛ البته به وجه خلافت نه اصالت. پس انسان محمّدی و علوی [مثل آن] خلیفه حقّ و محلّ ولایت الهیه است و از این ولایت به امانت تعبیر شده است؛ چون ردّ آن به مالکش واجب است (ر.ک: همان، ص ۴۰۳).

اصل ولایت الهیه از نظر صدرالمتألهین علم شهودی برهانی به خداوند و صفات و آیات و

ملائک و کتب و رسل و روز جزاست (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۸۸) و آن از ولیّ به معنای قرب است؛ از این رو حبیب به لحاظ قرب به محبّ، ولیّ نامیده می‌شود و در اصطلاح عرفان قرب حق - سبحانه و تعالی - است که عامّ آن برای همه مؤمنان حاصل است و خاصّ آن فنای ذاتی و وصفی و فعلی در حق - تبارک و تعالی - است. پس ولیّ فانی در حق تعالی و قائم به او و متخلّق به اسما و صفات اوست و ولایت ولیّ گاه اعطایی و گاهی کسبی است. ولایت اعطایی به قوه انجذاب به حضرت الهی قبل از مجاهده حاصل می‌شود و کسبی پس از مجاهده است. اولی محبوب نامیده می‌شود؛ چون حق تعالی وی را به خود جذب می‌کند. دومی محب گفته می‌شود؛ چون انجذاب او پس از تقرّب اوست. کمال محبوب اتمّ از کمال محب و مقامش رفیع تر از اوست (ر.ک: همان، ص ۴۸۷).

همچنین از نظر وی آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» اشاره به مقام سیر الی الله و تقرّب به عبودیت تامّ است و آن همان مرتبه ولایتی است که در حدیث «لَا يَزَالُ يَتَقَرَّبُ الْعَبْدُ إِلَى الْوَأْفَلِ حَتَّى أَحَبَّتَهُ...» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۰۰) به آن اشاره شده است و «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» نیز اشاره به مقام صحو بعد از محو است که مرتبه نبوت است که در حدیث «فَإِذَا أَحَبَّتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ...» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۱۳) بدان اشاره شده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۶).

ملاعلی نوری نیز در تعلیقه بر این سخن می‌نویسد: «فَإِذَا أَحَبَّتَهُ...»؛ یعنی به نور او حقایق اشیا را می‌بیند و این مرتبه نبوتی است که دون ولایت و فوق رسالت است. پس رسالت فرع علم به حقایق اشیاست و آن علم نیز فرع بر ولایتی است که حمل امانت متوقف بر آن است (همان، ج ۱، ص ۴۷۲).

همو در ادامه در وجه تقدّم «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» می‌نویسد: چون محو که شأن عبودیت است، ملاک صحو در حق و شهود او به عین یمنی است و صحو در خلق بعد از صحو در حق است که ملاک شهود به عین یسری است و صحو در حق ملاک این شهود یسرایی است و یمنین مقدّم بر یسار است؛ پس عبادت نیز مقدّم بر استعانت است؛ همچنان که مقتضای تقدّم ولایت بر نبوت و رسالت چنین است (همان).

همچنین در تبیین سرّ ولایت می‌گوید: سرّ ولایت آن است که حقیقت و تمام و کمال شیء از خود آن شیء به شیء در شئییت اولویت داشته باشد و تمام و کمال شیء غایت آن و عین مبدأ آن

است؛ پس سرّ ولایت عین حقیقت و تمام و کمال آن شیء است؛ بنابراین ولایت به وجوه سه‌گانه تقدّم یعنی شدّت و علیّت و اولویت مقدّم است (همان). بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که مجموع تمام مقاماتی که بیان شد، جلوات ولایت مطلقه خداوند سبحان در ولی‌الله مطلق است. از تمامی مباحثی که گذشت، تجلّی ولایت مطلقه خدای سبحان در انسان کامل و نیز جایگاه اختصاصی انسان محمدی ص و علوی ع در تمام مراتب عالم هستی آشکار شد؛ از این رو لازم است در تبیین چگونگی فیض‌رسانی انسان کامل نیز مبحثی به اختصار بیان شود.

صدرالمتألهین تمثیلی برای عرضه عاریتی فیض الهی آورده و می‌گوید: همان گونه که نیروی حیات از روح به قلب و از آن به دیگر اعضا می‌رسد و بدن دارای حیات و حس و حرکت می‌شود و همچنان که فیض روح بر اعضای بدن عامّ است و زمان مرگ به روح برمی‌گردد و پذیرش نیروی حیات صرفاً به قلب اختصاص دارد، عرضه فیض فراگیر نیز چنین است؛ چون زمانی بر آنها تابیده و در قیامت کبری به خالق و فیاض برمی‌گردد؛ آلا آنکه پذیرش بی‌واسطه آن به انسان کامل اختصاص دارد و از او به دیگر موجودات می‌رسد و تمکّن بر فیض‌یابی بی‌واسطه و فیض‌رسانی عام رمز خلافت اختصاصی انسان کامل است (ر.ک: همو، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳).

ایشان ذیل حدیث «نَحْنُ وِلَاةُ أَمْرِ اللَّهِ وَ خَزَنَةُ عِلْمِ اللَّهِ وَ عَيْبَةُ وَحْيِ اللَّهِ» در باره چیستی خزائن و کیستی خزانه داران علم الهی و چگونگی وساطت تحقیقی ارائه داده است؛ به این بیان که ولایة جمع ولیّ به معنای صاحبان امر است و خزائن علم الهی آن جواهر عقلی و ذوات نوری اند که در باب علم و عقل کمال بالفعل دارند و نقص و قوه انفعالی استعدادی ندارند و چون نفس در بدو خلقتش در باب عقل بالقوه است و در بالفعل شدن محتاج به بالفعلی است که او را از حدّ عقل بالقوه به حدّ عقل بالفعل خارج سازد، پس آنکه نفس را بالفعل کامل و عاقل می‌کند، باید در فطرتش عقل بالفعل کامل باشد، و آلا سخن به خروج عقل از قوه به فعل و احتیاج او به کامل و نیز به تسلسل امر تا بی‌نهایت برمی‌گردد که محال است (ر.ک: همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۱۶).

بنابراین در عالم موجوداتی قدسی و جواهری عقلی وجود دارند که صور همه موجودات به نحو بالفعل و به وجه مقدّس عقلی در آنها وجود دارد و نفوس از آنها استکمال یافته و عاقل بالفعل می‌گردند و این ذوات قدسی در افاضه خیرات و نزول برکات واسطه میان خدا و خلق می‌باشند و کلمات تأمّاتی اند که نابود و فانی نمی‌شوند و به اعتبارات مختلف اسامی مختلف دارند، به وجهی

کلمات اللّٰه و به وجهی عالم امر و قضای الهی و به وجهی مفاتیح غیب الهی اند: «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام: ۵۹) و به وجهی خزائن وجودی علم الهی اند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱). فرق خزائن و خزنة مانند فرق عقل و عاقل اعتباری است. صفات ذات باری تعالی هم این گونه اند و تمامی صفات ذات که به وجود ذات موجودند، چنین است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۱۶).

### ب) دیدگاه علامه طباطبایی

از رهگذر مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های صدرالمتألهین و علامه طباطبایی چگونگی روند مباحث تفسیری آیه امانت الهیه معلوم می‌شود و انتظار می‌رود با دست یابی به مواضع اشتراک و افتراق نگاه جامع تفسیری حاصل شود.

#### ۱. امانت امر مرتبط به دین حق

علامه طباطبایی نیز همانند صدرالمتألهین دیدگاه خود را بر معنای امانت متمرکز نموده و می‌گوید: امانت هر چه باشد، شیئی است که نزد غیر به ودیعه بسپارند تا او آن را برای سپارنده حفظ کرده، سپس به وی برگرداند. در آیه مذکور امانت عبارت است از چیزی که خدای تعالی آن را به انسان به ودیعه سپرده تا انسان آن را برای خدا حفظ کند و سالم به صاحبش برگرداند. از آیه بعدی برمی‌آید که نفاق و شرک و ایمان، بر حمل امانت مذکور مترتب می‌شود و حاملان آن به اختلاف کیفیت حمل امانت سه طائفه می‌شوند. پس قطعاً امانت امر مرتبط به دین حق است و از تلبس و عدم تلبس به آن نفاق و شرک و ایمان حاصل می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۳۴۸).

طبق این بیان برخورد اختیاری انسان‌ها با امانت تثبیت می‌شود؛ چنان‌که در بیان صدرالمتألهین برخورد اختیاری موجودات با عرضه امانت به اثبات رسید؛ پس اختیار در این موطن سایه اختیار موطن پیشین است؛ همچنین با نظر به فعلیت بخشیدن ارادی به استعداد حمل امانت سر اختصاص مقام امین‌اللّٰهی به انسان کامل معلوم می‌شود.

## ۲. ناسازگاری احتمالات تفسیری با آیه امانت

علامه طباطبایی با استناد به آیه امانت و آیات دیگر و واقعیت‌های عینی، ناسازگاری احتمالات تفسیری با آیه را این گونه اثبات می‌کند:

با توجه به تصریح قرآن به حمد و تسبیح عمومی موجودات، امانت نمی‌تواند توحید باشد؛ از سویی چون آیه امانت به پذیرش انسان تصریح کرده، احتمال اینکه امانت پذیرش دین حق به نحو تفصیلی باشد نیز صحیح نیست؛ چون همه انسان‌ها دین حق را نپذیرفته‌اند. احتمال اینکه امانت پذیرش دین حق و عمل به آن باشد نیز نادرست است؛ چون خلاف واقعیت‌های عینی است. احتمال اینکه امانت اعتراف ضمنی به توحید باشد نیز مردود است؛ چون همه موجودات پذیرای توحیدند. اما اینکه امانت اتّصاف به کمالات ناشی از اعتقاد حق باشد نیز صحیح نیست؛ زیرا در مورد تمام انسان‌ها صادق نیست (ر.ک: همان، ص ۳۴۹).

## ۳. عرضه امانت

علامه طباطبایی از غایت‌مندی عرضه در جهت تثبیت دیدگاه خود استفاده تفسیری مهمی دارد که محل وفاق ایشان با دیدگاه صدرالمآلهین است. ایشان مراد از عرضه ولایت بر موجودات را مقایسه ولایت با وضع آنها می‌داند (همان، ج ۱۶، ص ۳۴۹)؛ یعنی آنها با وجود عظمت و شدت و قوت، استعداد حمل ولایت الهیه را ندارند؛ پس مراد از امتناع، نداشتن استعداد حمل است؛ اما انسان ظلوم و جهول از حمل آن امتناع نورزیده و به هراس نیفتاد، بلکه با وجود سنگینی و عظمتش آن را حمل کرد و این سبب شد که انسان به سه قسم منافق و مشرک و مؤمن منقسم شود؛ اما آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها دارای این سه قسم نباشند، بلکه همه مطیع و مؤمن باشند. پس از نظر ایشان مقصود از عرضه امانت، ایجادشدن بستر ظهور استعداد و عدم استعداد حمل ولایت الهیه میان موجودات است؛ چون تصریح شده است غایت عرضه تقسیم انسان به گروه‌های سه‌گانه است و این بیان ایشان در راستای دیدگاه صدرالمآلهین است که عرضه امانت در راستای بروز و ظهور شعور و اختیار تکوینی موجودات است.

اما دلیل آنکه جناب علامه در جای دیگر سرانجام این عرضه را تقسیم آدمی به دو دسته منافق و

مؤمن دانسته است (همو، [بی تا]، ص ۸۶). این است که برگشت شرک نیز به نفاق است؛ زیرا شرک هم خلاف حقیقت تکوینی انسان است.

علامه بر اساس «لام» در «لِیَعْدَبَ» درباره غایت حمل بر این نظر است که عاقبت این حمل از سویی عذاب منافق و مشرک است، چون خائنان به امانت غالباً اظهار صلاح و امانت می کنند و از سویی رجوع رحیمانه به مؤمنان است، چون مؤمن در حمل امانت به خدای تعالی خیانت نکند؛ پس خداوند نیز به رحمت بر او رجوع نموده و خود متولی امر او می شود؛ زیرا خداوند خود مولای مؤمنان است و عبد خویش را از طریق ستر بر ظلم و جهل و آراستن به علم نافع و عمل صالح به سوی خود هدایت می کند و در جمله «وَاِتُوبَ اِلَيْهِ...» وضع اسم ظاهر در موضع ضمیر، اشعار به کمال عنایت الهی در حق مؤمنان و کمال اهتمام به امور ایشان دارد (ر.ک: همو، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۳۵۱).

آیه «مَنْ جَاهَدُوا فَاِنَّا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹) مبنای این بیان علامه است. صدرالمتألهین این مرتبه از هدایت الهی را هدایت مطلق می داند و چنین می گوید که پس از کمال مجاهده در عالم ولایت نوری بر مؤمن اشراق می یابد و به ولایت الهیه بار می یابد؛ از این روست که خداوند این هدایت را با تخصیص به خود شرافت بخشیده و فرموده است: «قُلْ اِنَّ هُدٰى اللّٰهِ هُوَ الْهُدٰى» (بقره: ۱۲۰) و سایر مراتب هدایت را حجاب و مقدمات این مرتبه می شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۳۱).

#### ۴. معنای ظلومیت و جهولیت

نظر علامه طباطبایی درباره معنای ظلومیت و جهولیت و رابطه آن دو با حمل امانت، همسو با نظر صدرالمتألهین است. وی ظلومیت و جهولیت را به وجهی ملاک ملامت و عتاب می داند؛ اما در عین حال آن دو را مصحح حمل امانت می داند و در تحلیل آن می گوید فقط موجودی به ظلم و جهل متصف می شود که شائیت اتصاف به عدل و علم داشته باشد. کوه چون به ظلم و جهل متصف نمی شود، اتصافش به عدل و علم نیز صحیح نیست. آسمان ها و زمین نیز محمول ظلم و عدل واقع نمی شوند؛ چون اتصافشان به عدل و علم صحیح نیست به خلاف انسان (ر.ک:

طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۳۵۰). همچنین در تبیین رابطه این دو صفت با حمل امانت افزوده‌ای بر نظر صدرالمتألهین دارد و نقطه مقابل این دو صفت را نیز مد نظر داشته و می‌گوید:

امانت مذکور ولایت الهیه و کمال صفت عبودیت است که تنها به وسیله علم باللّه و عدل [عمل صالح] به دست می‌آید و موضوعی می‌تواند به دو صفت علم و عدل متّصف شود که قابلیت ظلم و جهل داشته باشد. پس انسان بالقوه و به حسب طبعش ظلوم و جهول است و این مصّحح حاملیت امانت الهیه است. به عبارت برتر انسان بالقوه فاقد علم و عدالت بود؛ اما قابلیت آن را داشت که خداوند آن دو را به وی افاضه کند تا از حسیض ظلم و جهل به اوج عدل و علم ارتقا پیدا کند (همان).

این تبیین با توجه به استدلالی که دارد، ناظر به مقام ولایت الهیه و عبودیت مطلق در سیر صعودی انسان است؛ همچنان‌که دیدگاه صدرالمتألهین به مقام ولایت الهیه و عبودیت مطلق ناظر به سیرنزولی است.

## ۵. حقیقت امانت

علامه طباطبائی دیدگاه خود را در قالب احتمال ششم این گونه مطرح می‌کند: امانت کمالی است که از جهت تلبس به اعتقاد و عمل صالح و سلوک در طریق کمال و ارتقا از حسیض ماده به اوج اخلاص برای انسان حاصل می‌شود و اخلاص این است که خدای تعالی عبد را به گونه‌ای برای خود خالص گرداند که برای غیر خدا مشارکتی در ولایت بر او نباشد و خود خدای سبحان متولّی تدبیر امور عبد گردد و این کمال همان ولایت الهیه است و فقط محلی به این دو صفت متّصف می‌شود که قابلیت جهل و ظلم داشته باشد. پس ظلوم و جهول بودن فی حدّ نفسه و به حسب طبع انسانی مصّحح حمل امانت الهیه است. پس معنای آیات ۷۲-۷۳ به وجهی ناظر به معنای آیات «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (تین: ۶) است. پس «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ» یعنی ما ولایت الهیه و استکمال به حقایق علمی و عملی دین حق را عرضه کردیم (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۳۴۹) و این همان است که در دیدگاه صدرالمتألهین در سرّ ولایت گذشت که حقیقت و تمام و

کمال شئی به خود شئیء اولویت داشته باشد؛ یعنی خدای تعالی که حقیقت و کمال بنده است، مولای عبد خود بوده و تمام امورش را خود تدبیر نماید. پس این گونه است که عبد، خلیفه و مظهر خداوند می‌گردد. دیدگاه ایشان نیز پذیرش رویکرد مدحی و ذمی به حمل انسان است. علامه طباطبایی در باره چیستی امانت الهیه کلمات دیگری هم دارد که ذیلاً بیان می‌شود:

### (۱) تکلیف

از نظر علامه طباطبایی اگر آیه امانت اشاره به تمثّل شجره ممنوعه و اکل آن در حال برزخی باشد، ظلم ناشی از این عصیان، از علل هبوط بوده است؛ زیرا «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» حکایت از ظلم و جهالتی سابق بر تحمّل امانت دارد. پس اگر موطن عرضه وجود دنیایی باشد، باید ظلم در نشئه سابق متحقّق باشد. در این صورت مراد از امانت تکلیف است؛ چنان‌که در بعضی روایات تفسیر گشته است. اما اگر موطن این عرضه قبل از وجود دنیایی باشد، به طریق اولی باید ظلم در نشئه ای قبل از دنیا محقّق شده باشد. در این صورت امانت همان ولایت خواهد بود؛ چنان‌که در بعضی روایات وارد شده است و هر دو تفسیر صحیح است؛ چون دنیا بر همان اساسی از سعادت و شقاوت سیر می‌کند که عالم قبل از دنیا بر آن اساس نهاده شده است (ر.ک: همو، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳)؛ زیرا تمایز فعلی که در این عالم حاصل می‌شود، ظهور و بروز تمایزی است که در عوالم قبل به صورت اجمال و کمون وجود داشته است. در عوالم قبل از دنیا، سعادت از شقاوت بالفعل متمایز نیست؛ اما به نحو اجمال و بطون موجود است (ر.ک: همان، ص ۲۵۰).

تکلیف بودن امانت در تفسیر المیزان این گونه توجیه شده است که آنچه عرضه شده و مطلوب بالذات است، ولایت الهیه و کمال بندگی است نه تکلیف که مقدمه حصول ولایت الهیه است (ر.ک: همو، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۳۵۱). پس این بیان جناب علامه در ولایت الهیه ناظر به قوس صعود است.

### (۲) گواهی جان‌ها به توحید

علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه ذرّ، امانت را گواهی جان‌ها به توحید دانسته، می‌گوید: اگرچه طبق آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...» (اعراف: ۱۷۳) موطن ذرّ، گواهی آنها بر ربوبیت را ایجاب می‌کند؛ با این حال خالی از موحد و مشرک نیست (ر.ک: طباطبایی، [بی تا]،



ص ۸۶)؛ زیرا در عوالم قبل از دنیا سعادت از شقاوت به صورت بالفعل متمایز نیست، بلکه به نحو اجمال و بطون است (ر.ک: همو، ۱۳۸۸، ص ۲۵۰). بنابراین يك نحوه توحيد و شرك از آنجا سرچشمه گرفته است و تعبیر از مشرکان به «مبطلون» در پایان این آیات، به وجه انشعاب آنها اشاره دارد به اینکه ابطال توحیدی که جان‌هایشان گواه آن است، موجب شرک‌ورزیدن آنهاست و گواهی جان‌ها به توحید از آیه امانت نیز استفاده می‌شود و این امانت همان میثاق است (ر.ک: همو، [بی‌تا]، ص ۸۶).

این بیان همان معرفت و توحید است که در دیدگاه صدرالمতالیهین نیز مطرح شده است.

### ۳) ولایت امیر مؤمنان \*

در تفسیر المیزان به بیان دو روایت درباره آیه امانت اکتفا شده است. روایت اول در راستای تبیین عظمت امانت، اهمیت حفظ و ادای آن است: «ثُمَّ أَدَاءَ الْأَمَانَةِ فَقَدْ خَابَ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهَا إِنَّهَا عُرِضَتْ عَلَى السَّمَاوَاتِ الْمُنْبِيَةِ وَالْأَرْضِينَ الْمَدْحُورَةِ وَالْجِبَالِ ذَاتِ الطُّوْلِ الْمَنصُوبَةِ فَلَا أُطْوَلُ وَلَا أَعْرَضُ وَلَا أَعْلَى وَلَا أَعْظَمَ مِنْهَا وَلَوْ ائْتَمَّ شَيْءٌ بِطُولٍ أَوْ عَرْضٍ أَوْ قُوَّةٍ أَوْ عِزٍّ لَا مُتَمَعِّنٌ وَلَا كِبْرٌ أَشْفَقْنَ مِنَ الْعُقُوبَةِ وَعَقَلْنَ مَا جَهَلِ مَنْ هُوَ أضعفُ مِنْهُنَّ وَهُوَ الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (نهج البلاغه، خ ۱۹۹) و روایت دوم پاسخ به سؤال از چیستی آن امانت عظیم است: «فی قول الله عزَّ وجلَّ "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ" الآية، قَالَ هِيَ وَلايَةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۳).

علامه در تبیین روایت دوم می‌گوید: منظور از ولایت امیر مؤمنان \* آن ولایتی است که ایشان اولین فرد از این امت بود که فتح بابش کرد. ولایت در این معنا بودن انسان به گونه‌ای است که به سبب جهاد فی الله و اخلاص در عبودیت خدای سبحان متولّی امر او گردد و این ولایت غیر از ولایت به معنای محبت یا ولایت امامت است. اگرچه ظاهر بعضی روایات، ولایت محبت یا امامت بودن است، آن روایات نوعی جری و تطبیق است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۳۵۴).

پس مطابق این بیان مقصود از ولایت الهیه ولایت مطلقه خود خدای سبحان است که ولی الله مطلق مستغرق در آن است و آن مقامی متعالی است که جز حق -سبحانه و تعالی- نیست و مقام لا اسمی و لا رسمی است و ولایت به معنای محبت یا ولایت امامت جلوه‌ای از جلوه‌های آن و قطره‌ای از قطرات آن است.

#### ۴) شفاعت

علامه طباطبایی درباره نسبت روایت «الشُّفَعَاءُ خَمْسَةٌ الْقُرْآنُ وَالرَّحْمَةُ وَالْأَمَانَةُ وَنَبِيِّكُمْ وَأَهْلُ بَيْتِ نَبِيِّكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۴۳). با آیه امانت می‌گوید: شفاعت بودن امانت را از آیه امانت می‌توان استفاده کرد؛ زیرا خدای سبحان غایت عرضه و حمل امانت را رجوع رحیمانه به مؤمنان و عذاب منافقان و مشرکان قرار داد و آن امانت شفاعت است و پیش از این امانت را به ولایت تفسیر کرده‌ایم و این تفسیر منافی آن نظر ما نیست؛ چون آنچه در کلام خداوند آمده، لفظ امانت است نه ولایت؛ لذا تفسیر امانت به ولایت از قبیل اخذ خاص از عام و تطبیق عام بر خاص است (ر.ک: طباطبایی، [بی تا]، ص ۲۸۵).

در بیان صدرالمتألهین مطلبی است که می‌تواند مبنای نظر علامه باشد: «در صعود به سوی حق تعالی انسان‌ها درجات متفاوتی دارند. اشرف و اکمل درجات از آن ارواح انبیاء است که عقل بالفعل اند و در قیامت فعال علوم عقلی و مکمل نفوس و شفیعان خلائق نزد خداوندند» (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۸).

حاصل آنکه از دیدگاه علامه طباطبایی نیز امانت الهیه ولایت الهیه است. تکلیف مقدمه حصول آن و ولایت امیر مؤمنان علیه السلام و گواهی جان‌ها به توحید و شفاعت از جلوات و رشحات این مقام رفیع است.

#### ج) تطبیق دیدگاه‌ها (نتیجه‌گیری)

نتیجه مطالعه تطبیقی دیدگاه صدرالمتألهین با علامه طباطبایی نکاتی است که در پی می‌آید:

۱. تفسیر المیزان به رغم تفاوت روشی، به سبب ابتنای بر مبانی حکمت متعالیه هماهنگ با اندیشه‌های قرآنی صدرالمتألهین است؛ لذا افزوده‌های تفسیری ایشان ضمن توجه به مباحث مهم ناگفته، به تثبیت اصول و قواعدی می‌انجامد که در دیدگاه اول به اثبات رسیده است؛ در عین حال تفاوتی هم مشاهده می‌شود؛ مثلاً ملاحظه شد که طبق دیدگاه اول غایت عرضه امانت، ظهور اختیار تکوینی موجودات و رتبه وجودی آنها در موطن تکوین است و در دیدگاه دوم غایت عرضه ظهور اختیار و تفاوت مواجهه انسان با امانت الهیه و نیز تفاوت برخورد الهی در موطن تشریح است

و معلوم شد که موطن تشریح سایه موطن تکوین است.

۲. یکسانی روش نقض و اثبات مدعا یکی از مواضع وفاق دیدگاه‌هاست. نقض احتمالات تفسیری اولاً با تمسک به آیه مورد بحث و تمرکز در معنای امانت و ثانیاً بر اساس قواعد قرآنی و عقلی و واقعیات عینی است. از جهت محتوایی نیز موضع وفاق دو دیدگاه رویکرد مدحی به ظلومیت و جهولیت بالقوه و تبیین آن است، با وجود آنکه تأویل ذمی و نکوهشی این دو صفت نیز به طور ضمنی در هر دو پذیرفته است.

۳. در این مقاله روایات ناظر به امانت الهیه با میزان قرآن و مبانی حکمت متعالیه تبیین گردید و ولایت الهیه انسان محمّدی ﷺ و علوی ﷺ در سیر نزولی از دیدگاه صدرالمتألهین و در سیر صعودی توسط علامه طباطبائی تثبیت گردید.

۴. نقد وارد بر تفاسیر پیشین به جهت عدم تحفظ بر معنای امانت و حفظ و رد آن به صاحب آن است. آن نیز به لحاظ فقدان نگاه معرفتی است.

## منابع و مآخذ

- \* قرآن کریم.
- \* نهج البلاغه.
١. ابن عربی، محمد بن علی؛ تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)؛ ط١، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٢ق.
  ٢. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی؛ زاد المسیر فی علم التفسیر؛ ط١، بیروت: دار الکتب العربی، ١٤٢٢ق.
  ٣. ابن شهر آشوب، محمد بن علی؛ متشابه القرآن و مختلفه؛ ج١، قم: بیدار، ١٣٦٩ق.
  ٤. ابن عجبیه، احمد؛ البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید؛ ط١، قاهره: حسن عباس زکی؛ ١٤١٩ق.
  ٥. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ١٤٢٢ق.
  ٦. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، [بی تا].
  ٧. ارشد ریاحی، و هنگامه بیادار، علی (١٣٩١). بررسی ظلمیت و جهولیت از دیدگاه ابن عربی، ملاصدرا و امام خمینی. پژوهش نامه متین، ١٧ (٦٩).
  ٨. استرآبادی، علی؛ تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره؛ ج١، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤٠٩ق.
  ٩. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، جمهوریة مصر العربیه، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، لجنة إحياء كتب السنة، مصر - قاهره، ١٤١٠-١٤١١ق.
  ١٠. تیمی، یحیی بن سلام؛ تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی؛ ط١، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ١٤٢٥ق.
  ١١. ثعلبی، احمد بن محمد؛ الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی؛ ط١، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٢ق.

۱۲. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن؛ ط۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح یا تاج اللغة و صحاح العربیة، ناشر: دار العلم للملایین، لبنان- بیروت، ۱۴۰۴ق.
۱۴. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی؛ تفسیر روح البیان؛ ط۱، بیروت: دار الفکر، [بی تا].
۱۵. خازن، علی بن محمد؛ تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل؛ ط۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، سوریه-دمشق، ناشر: دارالقلم؛ ۱۴۱۶ق.
۱۷. زمانی، مهدی (۱۳۹۲). تفسیر آیه امانت در انسان شناسی حکمت صدرایی. دوفصلنامه علمی- پژوهشی تفسیر و زبان قرآن، ۳.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل؛ ط۳، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۹. سلمی، محمد بن حسین؛ حقائق التفسیر؛ ج۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۲۰. سمرقندی، نصر بن محمد؛ تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم؛ ط۱، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
۲۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر؛ الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور؛ ج۱، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۲. شجاری، مرتضی (۱۳۸۷). امانت الهی از دیدگاه عرفای ایرانی و ابن عربی. نشریه زبان و ادب فارسی- (علمی پژوهشی ISC)، ۲۰۴.
۲۳. شیخ علوان، نعمه الله بن محمود؛ الفواتح الإلهیة و المفاتیح الغیبیة؛ ط۱، قاهره: دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹م.
۲۴. صدیق حسن خان، محمد صدیق؛ فتح البیان فی مقاصد القرآن؛ ط۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۰ق.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج۲، قم: نشر بیدار، ۱۳۶۶.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.

۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ اسرار الآیات و الانوار البینات؛ ج ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ اسرار الآیات؛ ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ای؛ تهران: نشر مولی، ۱۳۸۰.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ المبدأ و المعاد؛ ج ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ شرح اصول الکافی؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین؛ ج ۲، تهران: نشر حکمت، ۱۴۲۰.
۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ط ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۳۳. صنعانی، عبدالرزاق بن همام؛ تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق؛ ۲ جلد، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۱ ق.
۳۴. طباطبائی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ط ۳، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۳۵. طباطبائی، محمدحسین؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ ترجمه محمدباقر موسوی؛ ج ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۳۶. طباطبائی، محمدحسین؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ج ۲، قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۳۷. طباطبائی، محمدحسین؛ الشیعة؛ ط ۲، بیروت: موسسه ام القرى للتحقیق و النشر، [بی تا].
۳۸. طباطبائی، محمدحسین؛ الرسائل التوحیدیة؛ ط ۱، بیروت: موسسه النعمان، [بی تا].
۳۹. طباطبائی، محمدحسین؛ رسائل توحیدی؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۴۰. طریحی، فخرالدین بن محمدعلی، مجمع البحرین، تحقیق، حسینی اشکوری، احمد، ناشر: مکتبه المرتضویه، ایران- تهران، ۱۳۷۵ ش.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ط ۱، بیروت: دار إحياء لتراث العربی، [بی تا].
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ ترجمه تفسیر جوامع الجامع؛ ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵.

٤٣. طبرى، محمد بن جرير؛ جامع البيان فى تفسير القرآن (تفسير الطبرى)؛ ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٢ق.
٤٤. طبرانى، سليمان بن احمد؛ التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم؛ ط١، اردن-اربد: دار الكتاب الثقافى، ٢٠٠٨م.
٤٥. فخر رازى، محمد بن عمر؛ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)؛ ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٠ق.
٤٦. فراهيدى، خليل بن احمد، العين، ناشر: مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، ايران-قم، ١٤٠٨ق.
٤٧. فيومى، احمد بن محمد؛ مصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى؛ قم: مؤسسه دارالهجرة، ١٤١٤ق.
٤٨. فيض كاشانى، محمد بن شاه مرتضى؛ تفسير الصافى؛ ج٢، تهران: مكتبة الصدر، ١٤١٥ق.
٤٩. فيض كاشانى، محمد بن شاه مرتضى؛ الأصفى فى تفسير القرآن؛ ج١، قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامى، ١٤١٨ق.
٥٠. كاشفى، حسين بن على؛ تفسير حسيني (مواهب عليّه)؛ ج١، ايران-سراوان: كتابفروشى نور، [بى تا].
٥١. كاشانى، فتح الله بن شكرالله؛ منهج الصادقين فى إلزام المخالفين؛ ج١، تهران: كتابفروشى اسلاميه، [بى تا].
٥٢. كاشانى، فتح الله بن شكرالله؛ زبدة التفاسير؛ ج١، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤٢٣ق.
٥٣. كوفى، فرات بن ابراهيم؛ تفسير فرات الكوفى؛ ج١، تهران: مؤسسة الطبع و النشر، ١٤٠١ق.
٥٤. مقاتل بن سليمان؛ تفسير مقاتل بن سليمان؛ ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٣ق.
٥٥. مهانمى، على بن احمد؛ تبصير الرحمن و تيسير المنان؛ ط٢، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣ق.
٥٦. ميدي، احمد بن محمد؛ كشف الاسرار و عدة الأبرار (تفسير خواجه عبدالله انصارى)؛ ج٥، تهران: اميركبير، ١٣٧١.

