

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۵۸ - ۲۲۷

بررسی تطبیقی نظر گاه ابن عربی و نجم الدین رازی درباره خلافت آدم

مهناز میزبانی^۱

محمدتقی فعالی^۲

هادی وکیلی^۳

چکیده

خلیفه الله بودن آدم مقامی است که خداوند قبل از خلقت آدم (ع) برای او و ذریاتش اعلام کرد؛ چگونگی اعطای این مقام و جایگاه آدم در خلقت، اهداف خلقت و ترسیم چگونه زیستن آدمی همه در سر خلافت آدمی نهفته است. شایان ذکر است کتب و مقالات متفاوتی به موضوع خلافت انسان پرداخته‌اند که در اغلب آن‌ها صرفاً به رویکرد قرآنی و یا در باره مفاهیم و مصادیق و اصل موضوع خلافت و کرامت انسان پرداخته شده است. در این مقاله مفهوم خلافت از نظر هر یک و تبیین این معنا در جایگاه آدم (ع)، نقش روح الهی و معرفت و امانت الهی در این رابطه تبیین و چگونگی رسیدن به این مرحله و ادله آن و دلایل استحقاق خلافت الهی حضرت آدم بررسی و مطابقت داده شده است.

واژگان کلیدی

خلقت، خلافت، روح، اسماء الهی، صورت الهی.

-
۱. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: mahnaz.miz123@gmail.com
 ۲. دانشیار گروه عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: m.faali@yahoo.com
 ۳. دانشیار گروه عرفان، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
Email: drhvakili@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۹/۲۲

طرح مسأله

خداوند متعال در بیان مقام و جایگاه آدم در میان مخلوقات و لیاقت و شایستگی او برای کرنش و سجده ملائک و تعلیم اسماء الهی نکاتی در آیات ۲۹ تا ۳۱ سوره بقره آورده است: *واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسيح بحمدك و تقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون*. خلیفه الله بودن آدم مقامی است که در این آیات و دیگر آیات مربوطه بیان شده است. خداوند طی آن به ملائک اعلام می‌کند که من می‌خواهم موجودی در روی زمین خلق کنم که جانشین من در زمین باشد و ملائک با درک و بینش محدود خود آن سخنان را بیان کردند و آدم را به خونریزی و فساد بر زمین مهم نمودند و پنداشتند که خود تسبیح گو و تنزیه گوی خداوندند و از مقام و منزلت انسان و تسبیح و تنزیه او و اراده و قدرت او بی اطلاع بودند بی خبر از اینکه خداوند به او اسماء را تعلیم کرده بود و از غیب آسمان‌ها و زمین به او یاد داده بود و او را مظهر تجلی همه اسماء الهی کرده بود. اما خلافت شایسته آدمی بود و سر آن در سرشت و خمیر مایه و روح الهی بود که در او دمیده شده بود و خلقتی دیگر و متمایز از آن‌ها داشت. این خلقت آدم که در مراحل جسمانی و روحانی با دو دست الهی انجام گرفته بود و در مسیر تکوین با بارقه‌های نور الهی و محبت و عشق آمیختگی یافته بود، آدم را به این مقام نشانید. سر این شایستگی و و کمال، مقامی که عالی‌ترین مقام در هستی است و همواره از سوی اندیشمندان دینی و عرفانی بحث و تعابیر مختلفی پیدا کرده است از این روست که موضوع این مقاله "بررسی تطبیقی دیدگاه ابن عربی و نجم الدین رازی در باره خلافت آدم" رقم خورده است.

در باب بیان پیشینه این پژوهش، ذکر این نکته ضروری است که هیچ مقاله و کتبی به صورت خاص دیدگاه این دو عارف را در باب خلافت حضرت آدم بیان نکرده و عمده کتب و مقالات در خصوص خلافت انسان با رویکردهای قرآنی تفاسیر و یا مفاهیم و مصادیق است که بیشتر به موضوع خلافت انسان و یا آدم بصورت کلی و یا بر اساس تفاسیر آیات قرآنی پرداخته‌اند. مقالات مرتبط با این موضوع نیز ضمن بررسی قرآنی، گاه

تنها به ذکر خصوصیات از انسان خلیفه اللی و مصادیق آن‌ها و یا بخشی از نظرات این دو عارف پرداخته‌اند: مانند کتاب خلقت و خلافت آدم در المیزان که برگرفته از تفسیر المیزان علامه طباطبایی است (نورفاطمه، ۱۳۶۱) و به کوشش شمس الدین ربیعی جمع آوری شده و حاوی مطالبی چون: معانی خلقت، امر، روح، آفرینش انسان از خاک و برگشت نوع انسان‌ها از آدم و حوا، چگونگی تولد و تناسل، انواع جانشینی و جایگاه خلیفه الهی و تناسب شأن وجودی آدم با حضرت حق، تعلیم اسماء و... است. همچنین: انسان و خلافت الهی، (مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲) از محمد شجاعی که به تفصیل در باره معانی خلافت، خلافت از جانب خداوند نه دیگر موجودات، قلمرو خلافت، عدم منافات با توحیداناب، بالقوه بودن خلافت در همه نوع آدم، برتری خلافت بر سایر کمالات انسانی و ویژگی‌های خلیفه الهی: (مقام ولایت، امامت، عامل وجود خلاق و مایه دوام وجودی آنها، خداگونه بودن، نمایش قرب به خداوند) و... بیان مستدل دارد و مقالاتی چون: خلافت الهی از دیدگاه ابن عربی، معارف عقلی (سال پنجم شماره دوم، پاییز ۱۳۹۸) که به همت جوادی والا محمود، به رشته تحریر در آمده و مباحثی مطرح کرده است: خلیفه الله انسان کامل و جامع اسماء و صفات است. خلیفه باید مرجع علمی در احکام شریعت پیشوای اجتماع رابطه خلافت با نبوت و موهبتی بودن آن و با شمردن خلفای بعد از نبی اکرم، آرائی او را با شیعه نزدیک دانسته تا جایی که از او نقل کرده امام مهدی (ع) از نسل امام حسین (ع) است. همچنین مقاله‌ای از محسن قرائتی با عنوان کرامت انسان و خلافت آدم (بشارت، ۱۳۷۷، شماره ۹) که با پژوهشی در قرآن جایگاه آدم را در خلاق بررسی کرده است و یا مقاله خلافت انسان در قرآن (پژوهش‌های تاریخی، ۱۳۷۸، شماره ۱۹ و ۲۰) به قلم محمد هاشم زمانی که به تبیین جایگاه آدم و خلافت وی با رویکرد قرآن و تفاسیر مربوطه پرداخته است؛ آیت الله جعفر سبحانی نیز در مقاله (مجله معارف، مهر ۱۳۸۸، شماره ۶۹) مفاهیم و مصادیق خلافت بر اساس ادله قرآنی را به تفصیل بررسی و تبیین کردند و نیز مقاله تبیین و تحلیل مبانی تفسیر عرفانی آیات خلافت انسان و نقش او در بسط هستی که به قلم مهدی نجیبی (پژوهشنامه معارف قرآنی زمستان ۱۴۰۰، شماره ۴۷) که تفسیری عرفانی از آیات قرآنی مرتبط با خلافت انسان را بیان کردند. نوآوری پژوهش

حاضر را می‌توان در تطبیقی بودن آن و همچنین توجه به شناخت انسان (که جهت شناخت هر موجود یا «باشنده‌ای»، شناخت خالق و علت خلق امری مهم و تعیین کننده است) به حساب آورد.

اما نکته مهمی که در این مباحث مطرح می‌شود خلافت آدم و مطالعه تطبیقی نظرگاه این دو عارف در این موضوع است و مهم در این مبحث، تبیین رابطه دو سویه آدم در جهان است: از طرفی آدم مظهریت تام خلیفه الهی در عالم است پس خلیفه الله باید تناسبی با حضرت حق داشته باشد یعنی مظهر تام او باشد و از طرفی دیگر تناسبی با عالم هستی و آن کون جامع بودن است که همه عوالم را در خود دارد.

لذا این پژوهش بر آن است تا ضمن خوانش مجدد رویکردهای صوفیانه، متغیر وابسته این نوشتار را محل کاوش قرار دهد؛ از آن سو، به دلیل گستردگی مثنوی صوفیانه در دامان اسلام، دو تن از نام‌آوران طریقت کبرویه و وحدتیه شامل نجم‌الدین رازی و ابن عربی و نظرگاه‌های ایشان پیرامون مقوله خلافت، مسیر پژوهش حاضر را مشخص خواهند کرد؛ مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا تفاوت‌های دو دیدگاه رازی و ابن عربی، تشتت موجود پیرامون مبحث خلافت را افزون‌تر نخواهد کرد؟ متمرکز بر مسئله پژوهش، سؤال اصلی این نوشتار آن است که رویکرد تصوف بالأخص کبرویه و وحدتیه در مورد خلافت چیست؛ و تفاوت‌ها و شباهت‌های نگرشی آن‌ها شامل چه مواردی می‌شود؟

خلافت آدم از نظرگاه ابن عربی

از نظر ابن عربی مفهوم خلافت هم راستا با معانی عمیق عرفانی خود بوده و در ادامه مسیر خلقت آدمی است و البته هدف از خلقت و وجود آدمی و جایگاه او در هستی در این بحث معنا می‌شود:

از نظر ابن عربی خلافت نیابت است که افرادی که خلیفه‌اند به تعداد فعل جانشین انجام می‌دهند و این نیابت‌ها متعدد است:

الف - خلیفه همان خداست (فتوحات، ۲۹۹/۳) خلافت از آن خداست علی الاطلاق و بر همین اساس، همانطور که انسان خلیفه است برای حق در همه احوال جانشین اوست مانند و کیلی برای او که به این خلافت مطلق می‌گویند.

ب- خلافت نوع انسانی: خلفای خداوندند (رسولان و یا جانشینان رسولان خداوند را در زمین جانشینانی است، اینان رسولان هستند) (فصوص الحکم، ۶۲/۱)

خلافت نوع انسانی بر شش وجه است: الف: ولایت (خلافت در رسالت و سپس ولایت)، ب: نبوت (نبوت تشریح و نبوت عام)، ج: رسالت، د: امامت، ه: امر (به آن امر می‌کند)، ملک: ظاهرو باطن را تصرف می‌کند

اما این استحقاق از منظر ابن عربی بر چند وجه است:

۱- جامعیت اسماء در وجود آدم

خلیفه باید دارای تمام صفات حق باشد و چون ابن عربی انسان را جامع اسماء الهی می‌داند و مظهر اسم الله لذا آدم دو سویه است حقی و خلقی؛ لذا کون جامع و صاحب مقام جمع است و شایستگی مقام خلافت را دارد: "فهو (ای الانسان) الحق الخلق و قد علمت نشأه رتبته هی المجموع ذی به الستحق الخلافه" (همان، ۹۳-۹۴).

انسان حق و خلق است هم به لحاظ باطن خود بهره‌ای از حق داشته و هم به لحاظ ظاهرش نشئات خلقی را به جمع در خود دارد. پس انسان جامع اسم و مظهر اسم جامع الله است و همه اسماء و صفات حق را در خود دارد لذا شایسته خلافت است.

از این رو خداوند در پاسخ به ملائک در آیه ۳۱ سوره بقره فرمود: "و علم الادم الاسماء کلها". خداوند کل اسماء الهی را به آدم تعلیم نمود و این یعنی آدم مظهر اسم جامع "الله" است.

لذا خلیفه نمی‌شود مگر اینکه استحقاق اسمای الهیه را داشته باشد یعنی به ترکیب خاصی آن‌ها را پذیرا باشد زیرا هر ترکیبی پذیرفتنی نیست. (فتوحات، ۴۴۱/۳)

۲- وجود دو جنبه الهی و کونی در آدم

خداوند پس از خلق عالم به فرشتگان گفت انی جاعل فی الارض خلیفه این خلافت دوشرط دارد: الهی و کونی. یعنی همه حقایق حق و عالم در ذات موجودی باشد که آن انسان کامل است.

"جز این نیست که خلافت از آن آدم (ع) بود نه دیگر جنس‌های عالم که خداوند او را

بصورت خویش آفرید. " (فتوحات، ۳۶۳/۱)

در باره دو وجه کونی والهی ابن عربی تعابیر متفاوتی مطرح کرده: جامعیت و فردیت، ظاهر و باطن، صورت الهی و تجلی اسماء الهی و... و بیان می‌کند که: چون خداوند کمال نشئه انسانی را خواست همه چیز را برای او آماده ساخت و همه حقایق عالم را به او عطا کرد و در همه اسما بر او تجلی کرد پس صورت الهی و صورت کونی را در تصرف آورده است در آنجا که اسم جامع برای انسان قرار داده شده در ذات خودش پذیرای دو حضرت الهی و کونی گردید و در نتیجه خلافت و تدبیر عالم برای او فراهم شد (فتوحات، ۴۶۸/۲). در این تعبیر ابن عربی جمع بین صورت الهی و تجلی همه اسماء الهی را که تأییدی بر استحقاق آدم بر پذیرش مرتبه خلافت است بیان کرده که دو صورت الهی و کونی را در خود دارد

به تعبیر دیگر، ایشان آدم را به جمع بین حقایق عالم و حقایق حق معرفی می‌کند. وی در این فراز واژه انسان حیوان را بیان می‌کند واژه‌ای که به فصل ممیز انسان بودن و قوه مفکره انسان اشاره می‌کند و از طرفی به شایستگی خلافت آن می‌پردازد:

انسان حیوان خلیفه انسان کامل است و در صورت ظاهری است که همه حقایق عالم را گرد آورده است انسان کامل کسی است که به جمعیت حقایق عالم، حقایق حق را اضافه کند و با آن خلافت برای او فراهم آمد. (فتوحات، ۴۳۰/۳)

وی در جایی دیگر با اشاره به تفسیر آیه و ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی (سوره ص/آیه، ۷۵) به دو دست الهی برای صورت حق و خلق اشاره می‌کند که:

خداوند برای خلقت آدم، دو دستش را جمع نکرد مگر به جهت ارج نهادن و تکریم او و به ابلیس گفت چه چیز مانع شد که بر آنچه که با دو دست خود خلق کردم سجده نکردی و این جز جمع دو صورت حقی و خلقی (اسماء کونی و اسماء الهی) نیست که ابلیس این جامعیت را نداشت (فصوص الحکم فص آدمی، همان، ۵۵).

البته ابن عربی این استحقاق را استحقاق مرتبه‌ای می‌داند وی در بیان این مطلب بین استحقاق ذات و استحقاق مرتبه تفاوت می‌نهد مثال وی برای تبیین این معنا علم الهی است که در انسان مرتبه‌ای و در خداوند ذاتی است.

“علم ذاتی خداوند است و در انسان مرتبه‌ای است و آنچه مرتبه را متمایز می‌سازد قابلیت عزل و جدایی از حاملش است لذا می‌گوید او را خلیفه خوانده (بقره، ۳۰) چون تولیت و نیابت در چیزی به حکم استحقاق است آن هم استحقاق متداوم و برای آنان استحقاق، قبول نیابت و خلافت عاریتی است و برای خدا ذاتی“ (فتوحات، ۱۳۵/۴)

۳- خلق آدم بر صورت الهی

همه عالم صورت و وجه خداست و همه عالم جلوه و تجلی حق است و همه صورت اویند اما آدم صورت کامل خداوند است و لذا مخلوقی است که بر صورت خدا خلق شده است و مظهر تام کمالات الهی است، شایسته خلافت می‌باشد.

الخلیفه من حیث ما هو خلیفه لابد ان يظهر بصوره المستخلف له و لهذا قال: ان اله خلق آدم علی صورته (همان، فص آدمی)
خلیفه باید به صورت حق ظاهر شود و از این روست که خداوند انسان را به صورت خود خلق کرد.

۴- مظهریت تام خداوندی و خلافت

ابن عربی بحث مظهریت تام خلیفه الهی را در این باب توضیح می‌دهد: چون خلیفه باید کمالات الهی را منعکس کند و تنها انسان است که مظهر همه اسماء و صفات حق است و می‌تواند همه صفات حق را جلوه بدهد این مقام شایسته اوست. از طرفی خلیفه الله برای تصرف در عالم نیازمند اسماء الهی است و اینکه باید بگونه‌ای باشد که عالم منقاد و مطیع او گردند. (فتوحات، ۱/ ۲۶۳؛ ۲/ ۶۷ و ۵۷۳)

۵- وجود تدبیر و الوهیت در اسم جامع الله

الوهیت و ربوبیت و تدبیر در اسم جامع "الله" پنهانند و همه عالم با این اسم‌ها اداره می‌شوند و آدم که مظهر این اسم و عین ثابت "الله" است نسبت به همه موجودات عالم جنبه ربوبیت و تدبیر دارد و این خاص مقام آدمی و ابناء اوست در کسب مقام خلافت.
آدم در مقایسه با خداوند عبد اوست و در نسبت با عالم رب آنهاست لذا از این جهت خداوند او و فرزندانش را خلیفه و جانشین خود قرار داده است. هرچند این خلافت ذاتی

آدم نیست بلکه تبعی است و چون جانشین رب است به تبع حق تعالی این قدرت را دارا است.^۱

۶- خلقت انسان با دو دست الهی

به معنای وجود صفات باطن و ظاهر و خوف و رجاء و جمال و جلال و هر آنچه که در این باب خلقت به دو دست خداوند (یدان) از آن تعبیر می‌شود نشانگر متمایز بودن خلقت انسان و صلاحیت او برای دریافت این مقام خواهد بود (فصوص الحکم، همان، فص آدمی، ۵۵).

۷- شروط شایستگی خلافت عن الله

خلافت در زبان ابن عربی ظهور انسان کامل است که با دو شرط بالا به این مقام می‌رسد که آن مقام قرب نوافل^۲ است که حق گوش و چشم و همه قوای او می‌شود.

۱. از ائمه معصومین نیز روایتی در این باب ذکر شده است که نحن صنایع ربنا و الخلق بعد صنایعنا یعنی ما صنایع و مخلوق و ساخته خداییم و خلاق ساخته شده ما هستیم (بحارالانوار، ج ۵۳/ ۱۷۸ که از تویح شریف حضرت ولی عصر (عج) شده است و در جای دیگری از حضرت امیرالمؤمنین (ع) با همین مضمون در جلد ۳۳ بحارالانوار باب ۲۶، ۵۷ نقل شده است)

۲. این قرب نوافل برگرفته از حدیثی است که بعد از حدیث قدسی گنج پنهان از محوری ترین اندیشه‌های عرفان است و در بحث ولایت و خلیفه الهی شدن نیز مطرح است و از مراتب عالییه ای از مقامات انسانی حکایت می‌کند که شخص به ولایت الهی می‌رسد این ولایت جهاتی دارد که هر فردی می‌توان برای رسیدن به این مقامات تلاش کند.

حدیث قرب نوافل در کافی و دیگر جوامع روایی شیعه و در جوامع روایی اهل سنت نیز روایت شده و حدیثی معتبر و صحیح می‌باشد طبق این حدیث خداوند در شب معراج به پیامبر (ص) فرموده است: همواره بنده مومن به من نزدیک می‌شود تا آنکه من او را دوست می‌دارم یعنی اگر تا کنون او محب و من محبوب بودم اکنون من محب او و محبوب من می‌شود و چون من محب او شدم من در مقام فعل، گوش او می‌شوم که با آن می‌شود و دیده او که با او می‌بیند و زبان او که با او سخن می‌گوید و....

در عرفان گفته می‌شود که چون منصور ندای انا الحق داشت زبان منصور نبود که انا الحق می‌گفت بلکه آن زبان زبان خداوندی است که عهده دار گفتار او ست این همان زبانی است که از وادی مقدس طور از درختی مبارک شنیده شد.

ابن عربی نیز در بیان قرب نوافل و فرایض بیان مجمل و پر نغزی دارد که این معنا و مراتب جامعیت انسان و به نوعی وحدت وجود را بیان می‌دارد:

خداوند در قرب نوافل، خود را چشم تو قرار داده است و در قرب فرایض تو را چشم خود قرار داده است پس در واجبات به وسیله تو، تو را می‌بیند و در مستحبات به وسیله او می‌بینی. (فتوحات، ۴/۳۴۲)

البته همانطور که در بحث نیابت آمد به زعم ابن عربی، آدم از طرف خدا تنها زمانی نایب است که گوش و چشم و همه قوای او گردد و آن زمان که از این صفات برخوردار شد نایب و خلیفه او خواهد شد. (فتوحات، ۳/۲۸۰)

۸- مقام امر و نهی آدم

خلیفه دارای مقام امر و نهی است چون به صورت مستخلف عنه (خداوندی است) در این باره آورده است:

خلیفه ناگزیر از آن است که در آنچه جانشین قرار داده شده به صورت مستخلف عنه ظاهر شود و گرنه در میان آنان خلیفه نیست پس او را امر و نهی اعطا کرد و خلیفه خواند. (فتوحات، ۱/۲۶۳)

مشاهده خدا در همه آیات و نشانه‌های او از قرب نوافل حاصل می‌شود که به تعبیر صدرالدین قونوی همان طلیعه ولایت می‌باشد. (تعلیقات بر رساله النصوص قونوی، ص ۱۰).

در این قرب، خدا عهده ار سمع و بصر و فعل و کار بنده خود می‌شود و بنده نیز با چشم و گوش که به وجود الهی موجود شده جز حق نمی‌بیند و نمی‌شنود و فردی که به این مقام رسیده است جامعیت لازم را دارد. عرفا این حدیث را نشانه وحدت وجود و بیانگر مقام فنای در صفات خدا می‌دانند اما در قرب فرایض که بالاتر از آن است چشم بنده چشم خدا و گوش او گوش خدا و... می‌شود. یعنی مقام عبد به حدی بالا می‌رود که اراده او و اراده خدا و نگاه او نگاه خدا می‌شود.

حضرت امام خمینی نیز در کتاب چهل حدیث خود قرب نوافل راناظر به فنای افعالی صفاتی و ذاتی دانسته و قرب فرایض را بر بقای پس از فنا دانسته است. وجه تسمیه نوافل موكول به نافلة‌های نماز است که وسیله تقرب و محبوبیت برای محبوب خود خواهد بود.

۹- خصوصیات خلیفه

ابن عربی در تفسیر صفات خلیفه ذیل این آیه به واژه جعل که اعم از خلق است اشاره می‌کند. به زعم ایشان به کار بردن واژه جعل اعم از ابداع و تکوین است چون انسان از دو عالم روحانی و جسمانی تشکیل شده لذا "خلیفه" باید دارای این صفات باشد:

- ۱- متخلق به اخلاق الهی است. ۲- به اوصافی الهی متصف است. ۳- امرش نافذ است.
- ۴- هماهنگ‌کننده مخلوقات است. ۵- امر مردم را تدبیر می‌کند. ۶- نظم و مقررات ایجاد می‌کند. ۷- مردم را به سوی طاعت پروردگار دعوت می‌کند.

۱۰- خلیفه اعم از زن و مرد

ابن عربی با بیان اینکه ملاک خلافت، کمال و داشتن صورت الهی است نه حیوانیت آن‌ها و نه در انحصار مردان می‌گوید: انسانیت هم جامع ذکوریت و انوئیت است. او با اشاره به حدیثی از پیامبر (ص) که: کمل من الرجال کثیرون و کملت من النساء اربع: مریم بنت عمران و آسیه ام‌راه فرعون و خدیجه و فاطمه (قیصری، ۴۵۲) به تعمیم و اشتراک مردان و زنان، در رسیدن به کمال تأکید می‌کند.

در فتوحات نیز به این امر اشاره دارد:

اعلم ایدک الله ان الانسانیه لما کانت حقیقه جامعه اللرجل و المرأه لم یکن للرجال علی النساء درجه من حیث الانسانیه (فتوحات، ۳، ۴۵۲)

۱۱- جایگاه خلیفه در عالم

ابن عربی می‌گوید آدم و خلیفه چون عمودی مقوم آسمان‌ها و زمین است و بدون او عالم هستی قوام و پایدار نمی‌باشد:

وی در بیان جایگاه انسان در عالم آورده که: در دایره هستی عالم انسان آخرین مخلوق است و اولین مخلوق نیز عقل است و در این قوس و نزول، آدم بر عقل منطبق می‌شود و اینجاست که معنای هو الاول و الاخر و... معنا می‌یابد پس آدم همان عقل است و اول و انجام یکی است. از طرفی انسان عین مقصود عالم است و عالم برای وجود آدم خلق شده است و اگر آدم نباشد عالم پدید نمی‌یافت پس خلیفه که محل ظهور اسماء و جامع حقایق

الهی است چون (فرشته، فلک، روح و جسم و...).

"آدم از آن جهت در پایان است که آدم و پیشوای ما باشد بالفعل. چون در ایجاد وجودش والی و سلطان بود و اما پس از ایجاد کارگزارانش، جسدش را متاخر بود و آن حضرت آدم بود که خلیفه و جانشین خداوند بود و او را دو ولد کرد و در هر زمانی خلیفه و جانشینانی معین کرد تا به جسم پاک محمد (ص) رسید و حقیقتش چون خورشید منور گشت پس او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او گنجینه کلمات تامه است". (فتوحات، ۴۶۳/۲)

۱۲- خلیفه چون سایه خدا بر زمین است

ابن عربی در بحث سایه‌ها مطلبی ارائه کرده است مبنی بر اینکه هر چیزی از اصل خود جدا شده باشد به سوی نور می‌رود و سایه‌اش بر محل می‌افتد و آنجا را آباد می‌کند لذا این جدا شده هیچگاه از اصل خود دور نمی‌شود و همه سایه‌ها در اطاعت و بندگی اند چه سایه شخص مؤمن باشد و چه سایه فرد سرکش باشد که به نیابت از آن فرد سرکش عبادت می‌کند.

در اینجا ابن عربی بیان می‌دارد که خلیفه خدا سایه خداوند بر زمین است و باعث عمران و آبادی عالم است و این سایه معنوی و پایدار می‌باشد

۱۳- خلیفه بودن رمز وجود عرش رحمان در قلب مؤمن

ابن عربی با اشاره به حدیثی مبنی بر جایگاه خداوند در قلب مؤمن به سعه و فراگیری آن اشاره و این راز را در خلافتش می‌جوید؛ رازی که سبب عظمت و گستردگی آدم از آسمان‌ها و زمین است:

خداوند فرموده است «ما وسعنی ارضی و لا سمایی و وسعنی قلب عبدی المؤمن» نه آسمانم و نه زمینم مرا فرا نمی‌گیرند بلکه قلب بنده مؤمن من فراگیر من است. در تبیین این مطلب به «یاء» اضافه (فراگیری و عبودیت) اشاره شده و اینکه فراگیری دو علم دارد: علمی که خداوند از اسم الرحمن به بنده مؤمنش می‌دهد و علمی که در آن راز اضافه به حرف «یاء» یعنی رازی که الرحمن به ذات پروردگار دارد، یعنی صورتی که انسان بر آن آفریده

شده است.

این سعه و فراگیری را بنده مؤمن پذیرفته است چون بر صورت الرحمن است و این پذیرش از آن جهت است که در خلقتش امری است که جلال و عظمت الهی را فرا گرفته است. البته این فراگیری که از آسمان‌ها و زمین برای آن تنگی دارد از جهت جرمیت آن‌ها نیست بلکه از جهت امری است که خدا انسان را بدو برتری داده است و اینگونه است که تا انسان به این فراخی و گستردگی مغرور شد آیه آمده که خلق السماوات والارض اکبر من خلق الناس (غافر، ۵۷)

همچنین چون آسمان‌ها و زمین به این آیه تفخر و کبر کنند این بیان مطرح می‌شود که و ما وسعتی.....لذا فخر و تکبر را زایل و بسوی پروردگار روی می‌آورند. (فتوحات، ۴۶۴/۲)

۱۴- ابن عربی و امانت الهی^۱

ابن عربی امانت را صورتی می‌داند که آدم بر همان اساس آفریده شده است و استحقاق خلافت یافته است. این صورت همان غایت وجود است.^۲

ابن عربی دلایلی برای خلافت انسان بیان کرد که در بالا آمد: داشتن صورت الهی جامع صفات الهی که بتواند شایستگی خلافت را داشته باشد و... اما معنای نیابت گویای این امر است که نیابت عاریه‌ای است و باید روزی به صاحبش برگردد و این همان خلافت الهی است که از سوی خداوند به انسان امانت داده شده است. وی مثلی برای این امر

۱. امانت اصطلاح عرفانی بر اساس آیه ۷۲ سوره احزاب است که می‌فرماید: «انا عرضنا السموات والارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا» با اینکه عرفا و مفسران تفاسیر متفاوتی دارند برخی آن را حدود و تکالیف و فرائض الهی و برخی زکات، روزه، حج و کلمه لا اله الا الله، کلمه توحید، عدالت، عقل می‌دانند. علمای شیعه از آن به امامت تعبیر می‌کنند و عرفا نیز برخی آن را امامت و برخی سر توحید اما غالب عرفا معنای حملها را خیانت تعبیر نمی‌کنند برخی آن را به عشق، برخی عقل و برخی اختیار و برخی عظمت و شأن انسان می‌دانند.

۲. ابن عربی، شق الجیوب، مصر، مطبع السعاده، ۱۳۲۵، به نقل از مقاله امانت الهی از نظر ابن عربی و عرفای دیگر (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۲۰۴، سال ۵۱، بهار و تابستان ۷۸)

می‌زند که خورشید و ماه هر دو منورند اما نور ماه عاریتی است و در واقع امانتی است که حمل می‌کند. (فتوحات، ۶۰/۱)

از طرفی ابن عربی با اشاره به نظریه وحدت وجود و اینکه هر کدام از مظاهر عالم تجلی صفاتی از حضرت حق‌اند و تنها انسان کامل است که مظهر اسم جمع الهی (الله) است و تنها آدم است که آئینه تمام‌نمای جهان است و تمامی کمالات الهی را می‌نمایاند پس انسان امانتی از سوی عالم غیب است یعنی حقیقت انسان کامل امانتی است در مرحله عالم غیب که با ظهورش این امانت ادا می‌شود. پس انسان دارای صورت الهی، خلیفه خداوند است و امانتی از عالم غیب می‌باشد.

بر این اساس انسان کامل امانتی است که از غیب که با ظهورش این امانت ادا می‌شود و ظهور انسان کامل خلیفه الله امانت خداوند است که با قرار گرفتن در عالم شهادت و جایگاه واقعی خود این امانت ادا شده است.^۱ پس ادای امانت به این است که آدمی وجه حق بودن خود را بشناسد و به آن آگاه باشد و عمل کند

اما در معنای ظلومی و جهولی با اینکه دو معنای ذم و مدح در بین عرفا دارد عده‌ای انسان را به سبب حمل این بار ذم می‌کنند و برخی انسان را مدح و سبب امتیاز آن از دیگر مخلوقات می‌شمرند. ابن عربی هر دو را جایز می‌شمرد: درجایی که انسان به اعتبار عبد است مذموم و جایی که انسان به اعتبار حق است ممدوح شمرده می‌شود.

به اعتباری دیگر آسمان‌ها و زمین داناتر از آدمی بودند که این امانت را نپذیرفتند و این انسان که از روی جهل این امانت را پذیرفت اگر نتواند این بار را حمل کند خطر عظیمی کرده که هم به خود و هم به دیگران ضرر زده است. (فتوحات، ج ۳)

به زعم وی عقل خودبین مزاحم درک و معرفت واقعی انسان شده و عقلی که به نظر علم را به دنبال دارد، در حالی که همان جهول بودن را برای انسان به ارمغان می‌آورد.

اما در تعبیر دیگر انسان نیابت از خدا یعنی خلیفه الهی بودن را پذیرفت. وی این را ظلم

۱. ابن عربی، محیی الدین، التدریبات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه، لیدن ۱۳۶۶، به نقل از مقاله امانت الهی از نظر ابن عربی و عرفای دیگر (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۲۰۴، سال ۵۱، بهار و تابستان ۷۸)

انسان به خود می‌داند که مستوجب عذاب الهی است و چون این عذاب الهی نفی خود است عذابی است که مایه لذت و همان عشق است (فتوحات، ۱۴۰/۴).

به عبارت دیگر آسمان‌ها و زمین حی و عالمنده و می‌دانستند که این بار امانت چیست اما چون نامحرم و غیره بودند ترسیدند اما انسان بر صورت الهی بود و درخود این شایستگی را دید و بدین معنا به خود ظلم کرد و پای بر خون خود نهاد و به خوشی رسید.

تنها انسان است که معنای حقیقی لا اله الا الله را می‌فهمد و خود و ما سوی الله را فراموش و نفی کرده و خدا را اثبات می‌کند. (فتوحات، ۳/ ۶۳۰) این یعنی ذات خود را در ذات الهی فنا می‌کند این یعنی جهول لذا این دو صفت مدح اوست نه مذمتش^۱

مفهوم دوم اینکه آدمی که بر صورت حق تعالی خلق شده اگر این بار را بر نگیرد به خود ظلم می‌کند و همچنین چون توانایی معرفت خدا را دارد، اگر این را نپذیرد جهول می‌شود.

این معنا را به گونه‌ای دیگر نیز بیان می‌دارند، اینکه معنای معرفت به خداوند عین جهل ایشان بود یعنی عجز از ادراک به درک خداوند، ادراک حقیقی است.

۱۵- اشکال خلافت

ابن عربی پس از بیان اشکال خلافت به دو نکته اشاره کرده است:

- ۱- واژه خلیفه نکره است یعنی مقصود آن است که هر انسانی خلیفه است.
- ۲- دو نوع خلافت برای انسان متصور است خلافت کبری و خلافت صغری که در خلافت کبری که هیچ چیز از آن بزرگتر نیست و تنها امامت برعالم مطرح است و در خلافت صغری خلافت بر نفس خود است و میان آن دو، که در نسبت با بالاترین صغرا و

۱. سید حیدر آملی در جامع الاسرار و منبع الانوار در این باره نظری دارد:

مراد به انسان، نوع انسان است نه همه افراد انسان و مراد از حمل استعداد و قابلی اوست از برای حمل، و این آن معنایی است که مطابق است با امانت و عرض و حمل و قبول کردن و ابا کردن را اجمالا نه غیر آن. و الا امانت شیء محسوسی نبوده است که عرضه داشته است بر هر یک از موجودات حسا و شهادتا و نبود ابا و امتناع آن‌ها از آن امانت از جهت گفتار و کردار چنانچه رسوخ دارد در اذهان محجوبین از آنها (آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، ترجمه سید جواد هاشمی علیا، تهران، قادر ف ۱۳۷۵: ۲۶)

در نسبت با پایین ترش کبرا نامیده می‌شود (فتوحات، ۳/۴۰۸)

خلافت آدم (ع) از نظرگاه نجم الدین رازی

نجم الدین رازی در خلال خلقت آدم از مراحل جسمانی و روحانی همواره بحث خلافت را به عنوان هدف، دلیل اعزاز و اکرام آدم و جایگاه بلند او در عالم مخلوقات مطرح می‌کرد.

۱- خلافت دلیل اعزاز و اکرام آدم (ع)

نجم الدین رازی بیان داشت که خداوند قبل از خلقت جسم انسان به قصد خلافت آدم و جانشینی او بر زمین او را خلق کرده است و این امر دلیل اعزاز و تکریم آدم بر دیگر موجودات است:

«خداوند جل و اعلی در مسیر تکوین قالب جسمانی چندین بار آوازه خلافت را به ملائک داده بود و دلیل تفحص آن‌ها وجود نشانه‌ای در خور این مقام در او بود که «انی جاعل فی الارض خلیفه» (مرصاد العباد، ۷۸) و همه خلائق منتظر قدوم خلیفه‌اند که با نزول روح در مسند خلافت و ولایت باید مراتب اعزاز و تکریم او فراهم شود و به همین دلیل خداوند به هنگام نشستن او بر تخت خلافت، به مقربان درگاهش فرمود که او را سجده کنند تا اثر اعزاز و اکرام خداوند دیده شود.» (همان، ۸۵)

از این سخن نجم الدین نکاتی برمی‌آید:

- ۱- مقام خلافت از آن روح است که به محض نزول بر قالب تن بر این مسند می‌نشیند
- ۲- اعزاز و اکرام حضرت حق به خلیفه خود، در میان ملائک جایگاه بلند خلیفه را تصویر می‌کند
- ۳- روح با نفخه الهی که از آن به مرکب تعبیر شده به عالم انسانی می‌آید و این نفخه همان دم خلقت الهی است
- ۴- روح پس از نشستن در قالب تن شایسته سجده ملائک می‌شود.

۲- مراحل تربیت و اکمال روح جهت شایستگی مراحل خلافت

نجم الدین رازی در ادامه بیان چگونگی خلقت آدم و امتیاز او به داشتن روح و شایستگی برای خلافت و مسجود فرشتگان شدن به نکته‌ای اشاره می‌کند و آن تربیت و رشد و تعلیم روح برای خلافت و جایگزینی حضرت حق است.

به بیان دیگر وی در صدد است این معنا را بیان کند که وجود همین تعالیم حضرت حق و پذیرفتن اسماء الهی و یا به تعبیر ایشان تعبیه کردن آئینه‌ها و یا پنهان نمودن گنج‌ها و دینه‌ها و یا حتی رسوم زمامداری و خلافت ... این روح شایستگی خلافت می‌یابد تا جایی که همه ملائک از کروبیان و روحانیان بر درگاهش سجده کردند و به هریک از ملائک منصبی دادند جبرئیل نگهبان و میکائیل خزانه داروی شد و همه ملک و فلک را به خدمت او در آوردند و هر کدام را به شغلی منصوب کردند:

«پس روح پاک را پس از اینکه چندین هزار سال در خلوت خانه حظیره القدس اربعینات برآورده بود و در مقام بی واسطگی منظور نظر عنایت بوده و در آداب و خلافت و شرایط و رسوم و نیابت از خداوند و منوب خویش گرفته، که تا نایب و خلیفه پادشاه عمری در حضرت پادشاه تربیت و رسوم جهاننداری نیاموزد اهلیت نیابت و خلافت نیابد بر مرکب خاص نفخت فیه من روحی سوار کردند و و با خلعت اضافت «باء» من روحی بر جملگی ممالک روحانی و جسمانی عبور دادند و در منزل و مرحله آنچه زیده بود و جملگی و خلاصه دفاین و ذخایر آن مقام بود در موکب او روان کردند و او را در مملکت انسانیت بر تخت قالب به خلافت نشانندند.» (همان، ۸۶)

از این سخن نکاتی چند به دست می‌آید:

۱- روح آدمی همان روح الهی است که بواسطه خلقت بی واسطه (باء روحی) به آداب خلافت آشنا شده و گنج‌ها و اسرار خلقت و اسماء الهی را در منازل مختلف پذیرا می‌شود تا در قالب پرورش یافته حضرت حق ماوا گیرد.

۲- روح در مسیر تکوین و عبور از عوالم اسراری از رموز خلافت را از حضرت حق می‌آموزد تا در مقام خلیفه الهی با معرفت و عشق و اسماء الهی قرار گیرد.

۳- جمله ملائک در خدمت خلیفه الهی در آمدند و این از اسباب خلقت است که

ملائک هر کدام به کاری در عالم مشغول شدند.

۴- یای من روحی همان ضمیر روح من است و در اصل همان روح منتسب به خداوند است که مابه الامتیاز انسان با دیگر مخلوقات است.

۵- خداوند در خلوت و با دو دست خویش روح را پرورش داد.

۶- آداب خلافت و شرایط زعامت و خلافت همان اسماء و صفات الهی است که در روح انسانی تعبیه شده است.

۷- این روح بواسطه نفخه الهی یا امر الهی به جانب بدن خواهد رفت.

۸- گذر روح در مسیر تکاملی اش همان تعبیه خزاین الهی یا همان اسماء الهی بود

۹- روح در قالب انسانیت به خلافت نشسته است.

۳- معنای ظل الهی بودن سلطان

نجم الدین رازی در مطلبی که در باره وجود حضرت محمد در جایگاه زعامت و دولت، به این نکته اشاره می کند که ایشان سایه نداشتند. وی دو دلیل برای آن بر می شمرد: یکی اینکه ایشان آفتابی است که سایه ندارد (سراجا منیرا) و دیگر اینکه او سلطان دین است و سلطان خود، سایه حق است و سایه، خود سایه ندارد.

نکته مهم آن است که ایشان چون سرو کارش با خلق بود آفتاب نور بخش بود. همچنین اولین و آخرین مخلوقات را از نور او گرفتند و او سایه خدا بر خلق بود لذا سرگشتگان ضلالت در پناه دولت او قرار می گرفتند. (همان، ۱۳۴)

۴- معنای امانت الهی در پذیرش خلیفه الهی

نجم الدین رازی معنای امانت الهی را معرفت حضرت حق و صفات خداوندی می داند وی با اشاره به یکی از اهداف خلقت که همان وجود انسان می باشد به حدیث کنز مخفیا اشاره می کند و دلیل اینکه آسمان ها از تحمل بار امانت سر باز زدند را کنایه به وجود ملائک و ابای زمین را به وجود جنیان و دیگر موجودات و کوه ها را به وجود وحوش و. تعبیر می کند.

وی می گوید: چون انسان بر صورت الهی آفریده شده است و مظهر صفات الهی است

لذا چون مغز عالم آفرینش بود این امانت را به جان دل پذیرفت. دلیل ظلومی و جهولی انسان نیز او را مستعد پذیرفتن این بار کرده است به زعم وی آدمی چون دارای دو عالم روحانی و جسمانی است:

«آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه و در سفت جان کشد و این جز ولایت دو رنگ انسان نبود.» (همان، ۴۱)

۵- ولایت دورنگی آدمی در جهان

نجم الدین معتقد است که چون ملائک روحانی اند و از نور می‌باشند و قوت جسمانی ندارند اما انسان دارای قوای جسمانی و روحانی است و به این دلیل او را به حمل امانت کرامت دادند و این سر لقد کرمانا بنی آدم بود. (همان، ۴۲)

بدین ترتیب نجم الدین ضمن اشاره ضمنی به امتیاز انسان بر دیگر موجودات به قابلیت او در دو بعدی بودن و رابطه بودن بین خدا و خلق اشاره می‌کند این همان معرفت الهی یا همان ولایت دو رنگی است که وی به آن اشاره می‌کند.

مطالعه تطبیقی خلافت آدم از نظرگاه ابن عربی و نجم الدین رازی

۱- هدف از خلقت آدم رسیدن آن به مقام خلافت الهی است

هر دو در این امر متفق القولند: ابن عربی با بیان اینکه در دایره هستی عالم، آدم آخرین مخلوق است و اولین مخلوق عقل می‌باشد، لذا در قوس و نزول خلقت مخلوقات، آدم که جامع همه عوالم جهان است بر نقطه اول خلقت یعنی عقل منطبق می‌شود لذا آدم عین مقصود عالم می‌شود و به این معنا عالم برای وجد آدم خلق شده است. ابن عربی به این امر اشاره می‌کند که آدم از آن جهت در آخر آمده است که پیشوای ما بالفعل باشد. همچنین آدم در ایجاد وجودش والی و پس از ایجاد جهان در وجود آدم متجسد شده است.

همچنین خداوند در هر زمانی خلیفه و جانشینی از نسل آدم معین کرد تا به جسم پاک محمد (ص) رسید پس اول و آخر و ظاهر و باطن اوست و اوست که گنجینه کلمات تامه می‌باشد.

در فصوص الحکم نیز ابن عربی آدم را مجلای مشاهده حضرت حق در خلقت

موجودات نام می برد آدمی که جانشین او و چشم او در زمین می باشد و چونان نگین انگشتری خاتم و هستی بخش جهان خواهد بود...

نجم الدین رازی در بیان هدف از خلقت آدم و در مرحله تکوین قالب جسمانی آدم این نکته را به ملائک می گوید که خداوند چندین بار آوازه خلافت را به ملائک داده بود و راز حیرت و سرگردانی ابلیس و جستجو در میان اعضا و جوارح آدم همین بود که از چه جهت شایستگی خلافت دارد. او معتقد است بدین سبب ملائک جملگی در حیران به سر می بردند و خداوند این راز را از آن ها پنهان می دارد تا اینکه به او از روح خود می دمد و آدم شایسته این خلقت می شود.

خلافت انسان در زمین از جمله موضوعاتی که مورد توجه صوفیان متعددی از جمله ابن عربی واقع شده است؛ اما از دیدگاه ابن عربی، خلافت انسان عامل قوام عالم هستی است؛ ابن عربی معتقد است که اگرچه انسان بر «نفس خویش ظلوم و جهول است» (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۷) اما همین آدم «ختم خزائن دنیوی و اخروی» (همان) است. در واقع از دیدگاه ابن عربی اگرچه ملائک اعظم بر بسیاری از اسرار اشراف داشتند، اما «حقایق و اعیان ثابته» (همان) که بر انسان ارزانی شده و عامل و حافظ نظام هستی بود، بر آن ها مکشوف نبود. از همین رو خود ملائک نیز در زمره امدادگران آدمی تلقی می شوند، چراکه نظم و نظام عالم هستی بدون تردید نیازمند یاورانی است که از بالاترین سنخ تا پایین ترین سطوح را شامل می شود؛ و این خلافت نیز دقیقاً برای اتحاد اعوان آدمی جهت نظام بخشی به عالم هستی است.

۲- مقام خلافت آدم از آن روح است

در تعالیم هر دو عارف مذکور آمده است که روح انسانی جامع صفات و اسماء الهی است و پرورده خاص رب العالمین است و شایسته پذیرش مقام خلافت الهی است. ابن عربی نیز ضمن بر شمردن دو وجه کونی و الهی انسان که از آن به جامعیت و فردیت، ظاهر و باطن صورت الهی، اسماء الهی و... نام می برد که چون خداوند کمال وجودی انسان را خواسته لذا همه حقایق عالم را به او عطا کرد (وجه کونی) و همه اسماء را بر او تجلی داد (وجه الهی) لذا آدم تجلی نام جامع الله شد و در نتیجه خلافت و تدبیر

عالم برای او فراهم شد و این همان صورت الهی است که انسان بر آن خلق شده و ابن عربی از آن به دمیدن روح و خلق اخر و نشئه آخر یاد کرده است.

نجم الدین رازی بر آن است که روح پس از نزول بر قالب آدم سبب شد آدم بر مسند و تخت خلافت بنشیند و همین امر را شایسته اعزاز و اکرام آدم در میان ملائک مقرب بر می‌شمرد و شایستگی مسجود شدن ملائک را دارا می‌باشد وی به این امر اشاره می‌کند که روح الهی با خلقت بی واسطه (یاء من روحی) به آداب خلافت و زمامداری در مسیر گذر از میان دوست و دشمن، آشنا شده و بر قالب انسانی تن آدمی فرود می‌آید. همچنین وی به ولایت دو رنگی که همان قابلیت آدم در دو وجه حقی و خلقی است اشاره دارد.

۳- جامعیت اسماء و خلافت آدم

ابن عربی جهت شرح دلایل اعطای رذای خلافت بر قامت حضرت آدم به وجود صفات و اسمای الهی در آدم اشاره می‌کند. وی این معنا را بسط داده و آدم را مظهر اسم "الله" می‌داند. لذا آدم دو سویه است: حقی و خلقی و مظهر اسم جامع "الله" و دارای مقام خلافت است.

آدم نیز به همین دلیل جامع همه صفات و اسماء الهی است و همه نشئات خلقی را نیز در خود دارد، لذا استحقاق پذیرش همه اسماء الهی را داشته است و به همین دلیل است که می‌تواند همه صفات و اسماء الهی را جلوه دهد، لذا خلیفه خدا باید برای تصرف در عالم اسماء الهی را داشته باشد تا جهان مطیع و منقاد او شود. وی این معنا را به عنوان مظهریت تام خداوندی نام می‌برد. همچنین تدبیر و الوهیت همه در اسم جامع الهی نهفته است و آدم که مظهر این اسم و عین ثابت الله است نسبت به دیگر موجودات عالم جنبه الوهیت و تدبیر دارد و این لازمه مقام خلافت اوست.

نجم الدین رازی نیز در بیان آموختن اسماء الهی و ر موز خلافت برای روح، این نکته را بیان کرده است. وجود همین تعالیم الهی و یا تعبیه شدن آینه‌ها در مسیر گذار روح در عالم ملکوت، پس از چندین هزار سال است که روح در مقام بی واسطه منظور نظر حضرت حق بود و آداب خلافت و شرایط و رسوم نیابت را از خداوند فرا گرفته و خلاصه دفاین و خزاین غیب را مرحله به مرحله در وجود او تعبیه و جلا دادند تا او شایسته خلافت

خداوندی شد.

۴- مفهوم سایه در تبیین خلافت آدم

با توجه به گستردگی معنای سایه و نور در مکاتب عرفا، آنچه در اینجا مطمح نظر است بحث سایه‌ها و ظل الهی بودن آدم بر زمین است که همان معنای خلافت می‌باشد. ابن عربی با بیان ویژگی‌های سایه که جدانشدن آن از نور، آبادانی محل جداشده و اطاعت و بندگی است، در این مورد بیان می‌دارد که خلیفه خدا سایه خداوند بر زمین است و باعث آبادانی و عمران عالم می‌شود، لذا سایه، معنوی و پایدار است. نجم الدین رازی نیز ضمن اشاره به جایگاه زعامت و دولت، به این نکته اشاره می‌کند که حضرت محمد (ص) سلطان دین است و سایه نداشت چون سراجا منیرا بود و آفتاب عالم و هستی بخش وجودعالم بود اما این سلطان، خود سایه حضرت حق است و سایه نیز سایه ندارد.

نکته دیگر در بحث سایه‌ها شمول چتر ولایت و خلافت بر سر مؤمنین و گمراهان و همه موجودات عالم است که نجم الدین آنرا اینگونه بیان می‌دارد: به نظر وی همه عالم از این وجود هستی بخش بهره‌مندند چون همه از اول و آخر از نور او موجود شدند و حضرت محمد (ص)، سایه خدا بر خلق خدا بود، لذا همه گمراهان نیز در پناه دولت او قرار می‌گرفتند.

این جامعیت خلافت را ابن عربی به گونه‌ای دیگر بیان می‌دارد اینکه طبق اصل دور نشدن هیچ سایه‌ای از اصل خود و اطاعت و بندگی سایه‌ها از مبدأ خود حال چه سایه شخص مؤمن و چه سایه شخص سرکش به نیابت از آن سایه عبادت خواهند کرد.

۵- خلافت، امانت الهی

با توجه به معانی متفاوت امانت نزد عرفا و علما و... ابن عربی امانت را صورتی می‌داند که خداوند آدم را بر همان اساس آفریده است و به همین دلیل شایستگی خلافت یافته است. او این صورت را همان غایت وجود می‌داند که به هنگام خلقت آدم آنرا به امانت نزد ملائک مقرب داده بوده است همان حقیقت روح و صورت الهی که در جریان خلقتش

آدم را ممتاز و شایسته خلافت کرد.

یعنی خلافت آدم بر جهان به دلیل تبیین این معنای نیابت است که انسان صورت الهی است گو این نیابت عاریه‌ای است یعنی بالذاته نیست و باید به صاحبش برگردانده شود و این همان خلافتی است که خداوند به نیابت به آدم داده است.

ابن عربی در این مورد مثالی می‌زند و آن نور ماه و نور خورشید و نسبت میان آن‌ها است نور ماه عاریتی است و از خورشید گرفته شده است لذا امانتی است که حمل می‌کند ابن عربی این معنا را به گونه‌ای دیگر نیز بیان می‌دارد اینکه بر اساس نظریه وحدت وجود هر یک از مظاهر عالم تجلی صفاتی از صفات حضرت حق‌اند و انسان کامل مظهر اسم جمع الهی است و آئینه تمام‌نمای جهان است پس حقیقت آدمی امانتی از سوی عالم غیب است که با ظهورش این امانت ادا می‌شود از این رو چون آدم دارای صورت الهی و خلافت الهی است امانتی از عالم غیب می‌باشد و با قرار گرفتن در عالم شهادت به جایگاه واقعی خود و ادای این امانت نایل می‌شود. پس ادای امانت به این است که انسان وجه حق بودن خود را بشناسد و به آن آگاه باشد و عمل کند.

نجم‌الدین نیز در معانی نسبتاً مشترک با ابن عربی این امانت را همان معرفت الهی و وجود صفات خداوندی در آدم می‌داند. وی با اشاره به حدیث کنت کنزاً مخفياً... و در تفسیر آیه امانت، ابای آسمان‌ها و زمین از پذیرش آن امانت را وجود ملائک در آسمان‌ها، اجنه در زمین و وحوش در کوه‌ها ذکر می‌کند و اینکه انسان مظهر صفات الهی بوده و مغز عالم آفرینش است لذا این امانت را به دل پذیرفته است.

از سوی دیگر ابن عربی قوام عالم هستی را با مبحث خلافت پیوند می‌زند و معتقد است که چنین موضوعی نیازمند آن است که خلیفه حضرت حق علاوه بر داشتن تناسب با خداوند، امکان احاطه بر عالم هستی را نیز داشته باشد؛ وی تبیین می‌کند که: «از آنجاکه انسان جامع همه حضرات و مراتب است، به عنوان حضرت کون جامع مطرح است؛ چرا که اصل تعیین او از مقام احدیت و تعیین اول آغاز می‌گردد و به مراتب واحدیت، عوالم عقول، عوالم و مراتب مثال و عالم اجسام منتهی می‌شود که در بین موجودات، تنها انسان در عین اینکه از اکوان است، می‌تواند تمام حضرات را در خود جمع نماید». رازی نیز از موضوع

خلافت انسان سخن می‌گوید، اما از دیدگاه وی خلافت انسان، به منظور قوام بخشی به عالم هستی نبوده؛ بلکه هدفی دیگر را دنبال می‌نموده است «چون روح را به خلافت می‌فرستم و ولایت می‌بخشم و مدتی است تا آوازه‌ی اِنِّی جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَه در جهان انداخته‌ام، جمله دوست و دشمن آشنا و بیگانه منتظر قدوم او مانده‌اند؛ او را به اعزاز تمام باید فرستاد. مقربان حضرت خداوندی را فرموده‌ام که چون او به تخت خلافت بنشیند، جمله پیش تخت او سجده کنید.» درواقع از دیدگاه رازی، علت خلافت انسان در زمین، اعزاز او به دلیل مقام شامخی است که نزد حضرت حق دارد؛ به عبارت دیگر، نجم الدین یکی از اهداف اصلی کل خلقت، نه فقط خلقت آدمی را معرفت حق می‌داند و معتقد است چنین عبادتی از جنس معرفت است؛ که اگر غیر از آن باشد راهی به سوی سعادت نخواهد داشت؛ در ادامه حد عبادت را به آدمی نشان می‌دهد که فرشتگان از سر معرفت و تسلیم به سجده شدند و ابلیس از سر تکبر و عدم شناخت به گمراهی گرایید و کارش بدان جا رسید که: «در مُلْک و ملکوت کسی دیگر دم از مخالفت با این خلافت نیارد زد. آن مغرور سیاه گلیم را که وقتی به فضولی، بی‌اجازت دزدیده به قالب آدم دررفته بود و به چشم حقارت در ممالکِ خلافتِ او نگریسته و خواسته تا در خزانه‌ی دل آدم نقبی زند، میسر نشده بود، او را به تهمت دزدی بگرفتند و به رسنِ شقاوت بر بستند تا وقت سجود، جمله ملائکه سجده کردند، او نتوانست کرد.»

۶- معانی ظلومی و جهولی

ابن عربی ظلومی و جهولی را با دو معنای ذم و مدح برای انسان برمی‌شمرد. در جایی که انسان به اعتبار عبد است او را ذم و جایی که به اعتبار حق است او را مدح می‌کند به عبارت دیگر آسمان‌ها و زمین دانایتر از آدم بودند که این امانت را نپذیرفتند و انسان از روی جهل آن را پذیرفت و چون نتوانست حق آن را ادا کند به خود ظلم کرد و به دیگران ضرر رسانده است در این تعبیر عقل انسان حجابی برای درک واقعی انسان شده است عقلی که علم را دنبال دارد و سبب جهول بودن او می‌شود.

اما به تعبیر الهی بودن آدمی، چون انسان نایب خداست و خلیفه امور است و این ظلم انسان به خود مستوجب عذاب الهی است و این عذاب الهی نفی خوداست گویی عذابی

که مایه لذت و همان عشق است به عبارت دیگر آسمان‌ها و زمین زنده و دانایند و این امانت را می‌دانستند اما چون نامحرم و غیر خودی بودند بر پذیرش آن ترسیدند اما انسان که بر صورت الهی بود این شایستگی را در خود دید و پای بر خون خود نهاد و به لذت رسید.

به تعبیر دیگر این تنها آدمی است که معنای لا اله الا الله را می‌فهمد و ما سوی الله را فراموش و وجود خدا را اثبات می‌کند این یعنی ذات خود را در ذات خداوند فنا می‌کند و معنای جهول در واقع صفت مدح اوست نه مذمتش.

از این روست که معنای معرفت به خداوند عین جهل و عجز او بود به ادراک خداوندی و این همان ادراک حقیقی است.

نجم الدین رازی نیز دلیل ظلومی و جهولی را وجود دو بعد روحانی و جسمانی در آدم می‌پندارد. اینکه آدمی محبت و بندگی و علم و کمال را به کمال در خود دارد، لذا امانت را مردانه و عاشقانه پذیرفت و این همان ولایت دو رنگ آدمی است. به زعم وی ملائک از جنس نورند و روحانی محض‌اند لذا قوت جسمانی ندارند لذا انسان هم جسمانی و هم روحانی است لذا با حمل امانت به او کرامت دادند و این همان سرلقد کرمنای بنی آدم است. به عبارت دیگر نجم الدین ضمن اشاره نسبی به امتیاز انسان بر دیگر موجودات ولایت دو رنگی‌اش را شایسته حمل بار امانت ذکر کرده است.

نتیجه گیری

مبحث خلافت آدم یکی از مهم ترین مباحث تصوف است که صوفیانی هم چون محی الدین عربی و نجم الدین رازی آرای مهم و ارزشمندی پیرامون آن مطرح نموده اند. خلیفه الله بودن آدم مقامی است که خداوند قبل از خلقت آدم (ع) برای او و ذریاتش اعلام کرد؛ چگونگی اعطای این مقام و جایگاه آدم در خلقت، اهداف خلقت و ترسیم چگونگی زیستن آدمی همه در سر خلافت آدمی نهفته است. شایان ذکر است کتب و مقالات متفاوتی به موضوع خلافت انسان پرداخته اند که در اغلب آنها صرفاً به رویکرد قرآنی و یا در باره مفاهیم و مصادیق و اصل موضوع خلافت و کرامت انسان پرداخته شده است. در این مقاله مفهوم خلافت از نظر هر یک و تبیین این معنا در جایگاه آدم (ع)، نقش روح الهی و معرفت و امانت الهی در این رابطه تبیین و چگونگی رسیدن به این مرحله و ادله آن و دلایل استحقاق خلافت الهی حضرت آدم بررسی و مطابقت داده شده است.

ابن عربی بحث خلافت را به تفصیل بیشتری بیان کرده است: جایگاه خداوند در قلب مؤمن، انواع خلافت، نعمیم خلافت برای زنان و مردان و فضایل و خصوصیات خلیفه و... از جمله مواردی است که ابن عربی به کرات در متون خود از آن‌ها نام برده است. این گسترده‌گی و و تفصیل در آثار نجم الدین یافت نشد:

الف- گسترده‌گی قلب مؤمن: ابن عربی در جای جای مراجع خلقت آدم به خصوصیات و دلایل فزونی و ارجحیتش بر دیگر موجودات و آسمان‌ها و زمین اشاره دارد. گسترده‌گی قلب مؤمن از آسمان‌ها و زمین از آن جمله است. وی با نقل این حدیث که خداوند فرموده است «ما وسعنی ارضی و لا سمایی و وسعنی قلب عبدی المؤمن»

نه آسمانم و نه زمین مرا فرا نمی گیرند بلکه قلب بنده مؤمن من فراگیر من است که این امر به دلیل فراگیری روح آدم (یاء اضافه من روحی) می باشد.

به زعم ابن عربی فراگیری دو علم دارد: علمی که خداوند از اسم الرحمن به بنده مؤمنش می دهد و علمی که در آن راز یاء اضافه (صورتی که انسان بر آن آفریده شده است) به ذات پروردگار دارد.

این سعه و فراگیری را بنده می‌پذیرد چون صورت الرحمن است. هر چند این سعه و فراگیری مؤمن بر آسمان‌ها و زمین به علت جرمیت آن‌ها نیست بلکه آن امری است که خدا به انسان برتری داده است. اما اگر این امر سبب غرور آدمی شود به آیه لخلق السماوات والارض اکبر من خلق الناس و لکن اکثر الناس لا یعلمون (غافر، ۵۷) اشاره می‌کند و فخرو تکبر آن‌ها را زایل و دعوت به سوی خداوند می‌کند که و ماخفت الجن و الانس الا لیعبدون (ذاریات، ۵۶)

ب- انواع خلافت: ابن عربی دو نوع خلافت برای انسان بر می‌شمرد: خلافت کبری و صغری و خلافت و امامت بر عالم را خلافت کبری و خلافت بر نفس خویش را صغری می‌نامد.

ج- تعمیم خلافت: ابن عربی ملاک خلافت را کمال آدمی و صورت الهی می‌داند لذا این امر در انحصار مردان نبوده بلکه با اشاره به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) از مردان با کلمه "کثیرون" و از زنان با ذکر ۴ زن مؤمنه: مریم، آسیه، خدیجه، فاطمه (سلام الله علیهم) یاد می‌کند.

د- خصوصیات خلیفه: ابن عربی با اشاره به دو صفت روحانی و جسمانی آدم، خلیفه را دارای اخلاق الهی، اوصاف الهی، امری نافذ، هماهنگ کننده مخلوقات، مدبر امور مردم، ایجاد کننده نظم و مقررات و دعوت کننده به سوی طاعت پروردگار، دارا بودن مقام قرب نوافل و... می‌داند بگونه‌ای که آدم تنها از طرف خدا نیابت او را دارد که چشم و گوش و همه قوای او شود و در آن صورت است که نایب و خلیفه می‌شود.

همچنین خلق انسان با دو دست الهی که از آن به (یدان) تعبیر می‌شود نشانگر متمایز بودن خلقت انسان و صلاحیت او برای دریافت این مقام خواهد بود.

ه- استحقاق مرتبه‌ای: ابن عربی استحقاق مرتبه خلقت را در آدمی مرتبه‌ای می‌داند نه ذاتی چرا که مانند علم که ذاتی خداوند است و در انسان مرتبه‌ای است لذا خداوند انسان را خلیفه خوانده چون نیابت به دلیل میزان استحقاق آدمی است که در آن تجلی یافته و بصورت مداوم در او وجود یافته است (وجود اسما و صفات الهی در آدم) و قبول آن برای انسان عاریتی و نیابتی است و برای خداوند ذاتی است.

و- مقام امر و نهی: به نظر ابن عربی خلیفه دارای مقام امر و نهی است چون به صورت مستخلف عنه (خداوند این مقام را به او داده است) و برای تدبیر امور لازم است..
نهایتاً اینکه ابن عربی در بررسی خلافت انسان به عنوان قوام عالم هستی، این مقوله را عامل اصلی ایجاد انسجام در عالم ملک می‌داند؛ این در حالی است که از دیدگاه ابن عربی، موضوع خلافت نه تنها هدف خلقت نیست؛ بلکه عاملی است که جهت نمایاندن روش عبادت به آدمی از یک طرف و نشان دادن مقام والای او بین تمامی موجودات از سوی دیگر مورد استفاده قرار گرفته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آملی، سید حیدر، (۱۳۷۵). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. ترجمه سید جواد هاشمی علیا، تهران، قادر.
۲. آملی، سید حیدر، (۱۳۷۵). *نص النصوص در شرح فصوص الحکم*. ترجمه محمدرضا جوزی تهران، روزبه.
۳. ابن عربی، محی الدین، (بی تا). *رساله تلبیس ابلیس التعیس*، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، انتشارات شفیع‌ی.
۴. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. ترجمه و شرح صمد موحد، جلد ۱، تهران، نشر کارنامه.
۵. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۰). *شرح فصوص الحکم*. با مقدمه قیصری، و کوشش جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. ابن عربی، محی الدین، (۱۴۲۲ ق). *تفسیر القرآن*. بیروت.
۷. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۱۵ ق). *تعلیقات بر رساله النصوص*. به کوشش محمد بن اسحاق، تهران.
۸. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۱). *الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المالکیه*. ترجمه محمد خواجوی، جلد ۱ و ۲ و ۳ و ۴، تهران، نشر مولی.
۹. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۶). *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه*. دمشق.
۱۰. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۷۷). *شرح فصوص الحکم*، تاج الدین حسین خوارزمی، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، مرکز انتشارات و تبلیغات اسلامی، قم.
۱۱. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۹). *رساله شطرنج العارفین*. شارح با نام شرح جدول عارفان: مریم زارعی، قم، بیان جوان.
۱۲. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۷۸). *شارح: حسن زاده آملی، حسن، ممد اللهم (شرح فصوص الحکم)*. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۳. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۹). *رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*. ترجمه و شرح میر آخوری، قاسم، تهران، فهرست.
۱۴. ابن بابویه، (شیخ صدوق)، (۱۳۶۹). *من لا یحضره الفقیه*. تهران، نشر صدوق.
۱۵. انصاری، خواجه عبدالله، (میبدی، احمد بن احمد قرن ۶)، (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عده الابرار*، چاپ نهم، جلد ۱، تهران، نشر امیر کبیر.
۱۶. *الحکیم الشعاء*، (۱۳۹۴). *المعجم الصوفی*، (دانشنامه ابن عربی). ترجمه سید ناصر طباطبایی، ویراستار مهناز رئیس زاده، تهران، مولی.
۱۷. اخوان هزاره، نوشین، محمود طاووسی، و علی عین علی لو، (۱۴۰۰). مقاله معرفت شناسی روح بر اساس منارات السائین و آثار شاخص عرفانی. *فصلنامه علمی عرفان اسلامی*، سال ۱۷، شماره ۶۷.
۱۸. اعوانی، غلامرضا، اصغر دادبه، و حسن بادنج، (۱۳۸۹). انسان کامل به روایت ابن عربی. *فصلنامه اندیشه دینی*، شیراز، دانشگاه.
۱۹. اصغر زاده، نسرین، (۱۳۹۲). *بررسی اندیشه های عرفانی نجم الدین رازی*. دانشگاه شهید مدنی آذربایجان پایان نامه ارشد.
۲۰. بخشنده بانی، عباس، (۱۳۹۴). *بررسی تطبیقی دیدگاه محی الدین عربی و ملاصدرا پیرامون انسان کامل با تأکید بر نقش این جهانی و کارکردهای آن*. پایان نامه دکتری، رشته فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران.
۲۱. باخزری، یحیی، (۱۳۶۵). *اوراد الاحباب و فصوص الاداب*. به کوشش ایرج افشار، دانشگاه تهران.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵). *تفسیر تسنیم*. جلد ۳، قم، مرکز نشر اسرا.
۲۳. جوادی والا، محمود، (۱۳۸۹). *خلافت الهی از دیدگاه ابن عربی*. نشریه معارف عقلی، سال دوم، پیاپی ۱۶.
۲۴. جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵). *محی الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۵. حاجی اسماعیلی، محمدرضا، مهدی مطیع، و اعظم السادات حسینی، (۱۳۹۰). مقاله

- داستان آفرینش و سرگذشت حضرت آدم (ص) در قرآن. مجله مطالعات قرآن و حدیث، سال پنجم، شماره اول، پیاپی ۹.
۲۶. حلبی، علی اصغر، (۱۳۹۴). *مبانی عرفان و احوال عارفان*. تهران، اساطیر.
۲۷. حیدری، حوا، (۱۳۹۴). *بررسی تطبیقی داستان آفرینش آدم در مرصاد العباد نجم الدین رازی و ترجمه و تفسیر طبری با تکیه بر آموزه‌های قرآن کریم*. ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی ساوه، پایان‌نامه ارشد.
۲۸. خوشحال دستجردی، طاهره، (۱۳۸۸). *جایگاه حضرت محمد (ص) در جهان بینی عرفانی نجم الدین رازی در کتاب مرصاد العباد و مقایسه آن با جهان بینی محی الدین عربی*. پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، سال اول، شماره دوم.
۲۹. خیاطیان، قدرت الله، و طناز رشیدی نسب، (۱۳۹۷). *بررسی هستی‌شناسی عرفانی از منظر نجم الدین رازی و عزیز نسفی*. دو فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال هفتم، شماره ۱۴.
۳۰. رازی، نجم الدین، (۱۳۶۴). *عقل و عشق، (مقدمه و حاشیه از حمید حمید)*. تهران، نشر زوار.
۳۱. رازی، نجم الدین، (۱۳۶۶). *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، نشر علمی فرهنگی.
۳۲. روضتیان، سیده مریم، سید علی اصغر میر باقری فرد، و مهنوش مانی، (۱۳۹۱). مقاله نقد و تحلیل کهن الگوی سایه با توجه به مفهوم نفس در عرفان. *نشریه ادب و زبان دانشگاه شهید باهنر کرمان*، سال ۱۵، شماره ۳۲.
۳۳. زمانی، محمد هاشم، (۱۳۷۸). *خلافت انسان در قرآن*. پژوهش‌های تاریخی، شماره ۱۹ و ۲۰.
۳۴. زرعی، زهرا، آذر امیر اسماعیل، و رقیه صدرایی، (۱۳۹۸). *تجلی عرفان در اندیشه نجم الدین رازی*. مجله عرفان اسلامی، شماره ۵۹.
۳۵. ساعدی روحی، محمد رضا، محمد رضا صرفی، و عنایت الله شریفپور، (۱۳۹۷). مقاله بررسی تطبیقی تأویلات آیه نور در دیدگاه ابن عربی و مولانا. *نشریه ادبیات تطبیقی*،

- دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱۰، شماره ۱۸.
۳۶. سایت اندیشه قم. مقاله سجده بر آدم، ۹۵/۱۰/۱۵.
۳۷. سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات عرفانی. تهران، شفیع.
۳۸. سعیدی، گل بابا، (۱۳۹۱). فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی با تکیه بر آثار ابن عربی. تهران، زوار.
۳۹. سلمی، عبدالرحمن، (۱۴۲۱ ق). حقایق التفسیر. بیروت، دارالکتاب العلمیه.
۴۰. سلمی، عبدالرحمن، (۱۳۶۹). (مجموعه آثار) بخش‌هایی از حقایق التفسیر و رسائل دیگر. جلد اول، جمع آوری نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۱. سیوطی، عبدالرحمن، (۱۳۹۸). الاتقان فی علوم القرآن. قاهره، مکتبه المصطفی.
۴۲. سیدی، الهام، (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی مراتب ارواح از منظر عزیز نسفی. مجله ادیان و عرفان، سال ۵۱، شماره ۱.
۴۳. شجاری، مرتضی، و زهرا گوزلی، (۱۳۹۲). مقام دل آدمی و مراتب آن در عرفان اسلامی. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۹، شماره ۳۳.
۴۴. شبستری، محمود، (۱۳۷۷). نسایم گلشن راز. به اهتمام احمد حسینی، تهران، الهام.
۴۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۳). خلقت و خلافت آدم در المیزان. به کوشش شاه محمود داعی شیرازی، تهران، نور فاطمه.
۴۶. طبری، محمد بن حریر، (۱۳۳۰ ق). تفسیر طبری. قاهره، دایره المعارف محمود محمد شاکر.
۴۷. عباسی، حسن، (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی حکومت از دیدگاه مرصادالعباد نجم الدین رازی و بوستان سعدی. بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، پایان‌نامه ارشد.
۴۸. فیض، سید رضا، (۱۳۹۰). مقاله کرامت ذاتی انسان در عرفان ابن عربی. فصلنامه اخلاق زیستی، سال اول، شماره اول.
۴۹. قرائتی، محسن، (۱۳۷۷). مقاله کرامت انسان و خلافت آدم، بشارت، شماره ۹.
۵۰. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۱). اصطلاحات صوفیه. تهران، حکمت.
۵۱. گوهری رفعت، مجید، (۱۳۹۳). مقاله غایت آفرینش در حدیث کنت کنزا مخفیا.

۸. فصلنامه حکمت عرفانی، سال سوم، شماره دوم، پیاپی ۸.
۵۲. لرنی، نجیبه، (۱۳۹۷). *راز آفرینش*. تهران، هورمزد.
۵۳. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، دانشنامه بزرگ اسلامی، جلد ۴.
۵۴. میرباقری فرد، سید علی اصغر، عاطفه نادری، و محمد حسین حیدری، (۱۴۰۰). مقاله بازشناسی مؤلفه‌های شاگرد پروری در عرفان اسلامی با تأکید بر منش معلمی جنید بغدادی، بایزید بسطامی، و نجم الدین کبری. *تربیت اسلامی*، سال ۱۶، شماره ۳۵.
۵۵. مهریزی، مهدی، (بی تا). مقاله آفرینش انسان در تفسیر المیزان. *بینات*، سال اول، شماره ۲.
۵۶. مهدوی، محمدجواد، محمد جاوید صباغیان، و جواد میزبان، (۱۳۹۲). انعکاس داستان آدم و انسان در برخی از متون ادب عرفانی فارسی تا قرن نهم. *جستارهای ادبی (ادبیات و علوم انسانی سابق)*، شماره ۱۸۱.
۵۷. موحدی، محمد رضا، (۱۳۸۵). *حکایت آینه*. میراثیان، تهران.
۵۸. موحدی، محمدرضا، (۱۳۸۵). نگاه سید حیدر آملی به تفسیر عرفانی نجم الدین رازی. *مجله علوم ادبی*.
۵۹. نجیبی مهدی، (۱۴۰۰). تبیین و تحلیل مبانی تفسیر عرفانی آیات خلافت انسان و نقش او در بسط هستی. *پژوهشنامه معارف قرآنی*، شماره ۴۷.
۶۰. نوشین اخوان هزاره، محمود طاووسی، و علی عین علی لو، (۱۴۰۰). مقاله معرفت شناسی روح بر اساس منارات السائرین و آثار شاخص عرفانی. *فصلنامه علمی عرفان اسلامی*، سال ۱۷، شماره ۶۷.
۶۱. و کیلی، الهه، و دکتر محمد محمد رضایی، (۱۳۸۸). مقاله آفرینش حوا از دیدگاه قرآن. *مندرج در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، پیاپی ۳۲.
۶۲. یوسفی اشکوری، حسن، (۱۳۷۶). *بازخوانی قصه خلقت*. تهران، انتشارات قلم.