بررسی معنای دوگانهٔ استخلاف در عرفان اسلامی

محمود یوسف‌ثانی*

فائزه بالایی**

چکیده: خلافت از مفاهیم اصلی عرفان اسلامی است. مفهوم استخلاف عبد از رب که به برخی آیات و روایات نیز مستند است منجر به انسان‌شناسی عمیقی در عرفان نظری شده و بیشتر مورد توجهٔ عرفا بوده است. استخلاف عبد از رب به جهت ویژگی‌های منحصر به فردی چون جامعیت اسما و صفات الهی، وساطت فیض، کون جامع بودن، تناظر با عالم کبیر و دارا بودن بالاترین معرفت نسبت به حق‌تعالی، در وجود این مختصر شریف است. اما نوع دیگری از استخلاف نیز در عرفان اسلامی وجود دارد که براساس ارتباط عبد و رب استنباط می‌شود و برخی از عرفا نیز اشاراتی به آن داشته‌اند. استخلاف رب از عبد رابطهٔ دوسویهٔ عبدی است که به مقام جمع‌الجمعی رسیده و معارف عمیق توحید را درک کرده و به قلهٔ منیع فقر و عجز و عبودیت تامه رسیده است. این دسته از اولیای الهی با وجود داشتن قدرت دخل و تصرف در تمام امور عالم عبودیت و فقر را برمی‌گزینند و از پروردگار خویش استخلاف در جمیع امور خود را مسئلت می‌کنند. مقالهٔ حاضر به شرح و توضیح این دو نوع استخلاف می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: استخلاف، استخلاف رب از عبد، استخلاف عبد از رب، خلافت، خلیفه

---

*استادیار مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران E-mail: yosefsani@yahoo.com

** دانشجوی دورهٔ دکتری عرفان اسلامی E-mail: balaei.1389@ gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۲/۱۸ ؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۷/۲۰

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

مقدمه

مقولهٔ خلافت یکی از مهم‌ترین مفاهیم عرفان اسلامی است. انسان به استناد صریح قرآن و روایات خلیفهٔ خداوند است و مشخصات منحصر به فردی دارد که او را از موجودات دیگر متمایز کرده، بلکه او را بالاتر از ملائکه و کروبیان قرار می‌دهد. چنین نگاه ویژه‌ای به انسان، به انسان‌شناسی عمیق و ظریفی منتهی شده است که بخش عمده‌ای از آثار عرفانی را تشکیل می‌دهد. به‌بیان‌دیگر سراسر عرفان نظری بحث از دو مقولهٔ اصلی «الله» و «خلیفة الله» یا «توحید» و «موحد» است. عارفان مسلمان امتیازاتی را برمبنای مبانی عرفانی برای خلیفهٔ خداوند قائل شده‌اند که از دریچهٔ این تمایزات، ارتباط خلیفهٔ خدا با حق‌تعالی و جهان هستی تبیین می‌گردد. دقت نظر و تعمق در آثار عرفانی نشان می‌دهد که استخلاف در عرفان اسلامی در دو معنا به‌کار رفته است. استخلاف نوع دوم یعنی استخلاف رب از عبد کمتر مورد توجه قرار گرفته و بیشتر به اشاراتی بسنده شده است، اما به یقین چنین ارتباطی بین رب و عبد برقرار است؛ چنانچه برخی از ادعیه نیز به آن تصریح دارند. استخلاف نوع اول، استخلاف عبد از پروردگار خویش است، اما گاهی چنین ارتباطی به‌عکس می‌شود و رب از عبد خود استخلاف می‌یابد و در تمام امورات وی جانشین او می‌گردد. بررسی و تدقیق در استخلاف نوع دوم یعنی استخلاف رب از عبد منجر به شناخت بیشتر و عمیق‌تر ارتباط عبد و رب می‌شود. مقالهٔ حاضر درصدد است که استخلاف نوع دوم در عرفان اسلامی را اثبات کند و به بررسی ویژگی‌های هر دو نوع استخلاف بپردازد.

استخلاف نوع اول: استخلاف عبد از رب

استخلاف نوع اول، استخلاف عبد از رب خویش است. این نوع استخلاف در عرفان اسلامی بسیار مورد توجه قرار گرفته و منجر به انسان‌شناسی خاصی در عرفان اسلامی شده است که جایگاه انسان در این استخلاف به‌نحو منحصر به فردی نسبت به موجودات دیگر حتی ملائکه و روحانیون تبیین می‌گردد.

عرفا طبق آیهٔ شریفهٔ: «وَإِذْ قال رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فی الْأَرْضِ خَلِیفة» (بقره:۳۰)، مقام خلافت الهی را برای انسان تبیین می‌کنند و براساس انسان‌شناسیِ عرفانی ویژگی‌هایی را برای خلیفهٔ الهی می‌شمارند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

ابن‌عربی از این آیهٔ شریفه استفاده‌های مختلفی می‌کند. ازجمله اینکه خداوند حکم خلافت را اعطا کرد و از لفظ خلافة و خلیفة استفاده کرد که دو لفظ مؤنث هستند؛ چرا که مؤنث محل تکوین است و با آنکه به‌لحاظ معنا «نائب» مانند خلیفه است، از نائب استفاده نکرد و همچنین نفرمود انسان یا داعی. چرا که خلیفه اختصاص به انسان کامل دارد و نه انسان حیوان. ابن‌عربی به صراحت اشاره می‌کند که خلیفه مختص انسان کامل است و نه نوع انسان که انسان حیوان است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۹۸ و ۲۹۷).

غزالی در *احیاء علوم‌الدین* تناسب انسان برای پذیرش خلافت الهی را قابلیت روحانی این موجود می‌داند؛ زیرا این مخلوق الهی (روح) که در وجود انسان نیز به ودیعه گذاشته شده است، از عظمت غیرقابل ذکری برخوردار است و آیهٔ شریفهٔ: «وَ يَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ من أَمْرِ رَبِّی» (اسراء: ۸۵)، به همین مطلب اشاره دارد (غزالی، بی‌تا، ج ۱۴: ۶۱).

مهم‌ترین ویژگی‌های خلیفهٔ الهی موارد زیر است:

الف. خلیفهٔ الهی جامع جمیع اسما و صفات الهی است

براساس جهان‌بینی عرفانی، همهٔ موجودات مظهر اسما و صفات‌الهی هستند و هر موجودی که بهره‌ای از وجود دارد از این قاعدهٔ عرفانی مستثنی نیست. تفاوت و تمایز موجودات در مظهریت برای هریک از اسما و صفات الهی است. بنابراین هر موجودی به‌قدر استعداد و قابلیت خود مظهریت برای یکی از اسما و صفات الهی می‌یابد. در میان موجودات مختلف تنها انسان است که استعداد و قابلیت مظهریت برای همهٔ اسما و صفات الهی را داراست (پارسا،۱۳۶۶: ۵۴).

شارحان *فصوص‌الحکم* آیهٔ شریفهٔ: «ما مَنَعَکَ أن تَسجُدَ لما خَلَقتُ بیدَیَّ» (ص: ۷۵) را اشاره به جامعیت انسان می‌دانند. خداوند دربارهٔ انسان می‌فرماید که او را با دو دست خودم آفریدم و منظور از دو دست خداوند صفات جمالیه و جلالیهٔ الهی است. یعنی انسان مظهر تمام اسما و صفات خداوند است و این معنای جامع بودن انسان است که با دو نسخه تطبیق دارد؛ یکی صورت عالم که همان حقایق کونیه است و ظاهر انسان با این نسخه تطبیق دارد؛ و دیگری صورت حق که حقایق الهی است و باطن انسان با این نسخه مطابقت می‌کند. انسان به‌واسطهٔ این جامع بودن، خلیفهٔ خداوند شده و اگر چنین جامعیتی در او نباشد نمی‌تواند خلافت الهی را برعهده بگیرد؛ چرا که ممکن است

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

رعایا چیزی را از وی طلب کنند که در وجود وی نباشد و چنین خلیفه‌ای شایستهٔ خلافت بر عالم نیست (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج۱: ۹۷ و ۹۶).

ابن‌عربی دربارهٔ استخلاف نوع اول که عبد از پروردگار خودش دارد، انسان را شبیه خداوند می‌داند و آیهٔ شریفهٔ: «لَیسَ کَمِثلِه شَیء» را استثنا می‌کند به کسی که جمیع اسمای الهی را بتواند قبول کند. چنین کسی شبیه خدا شده است و به همین دلیل است که خلافت انسان از خداوند صحیح می‌گردد و بر تمام ملائکه فضل و برتری می‌یابد؛ زیرا خلافت و جانشینی درصورتی محقق می‌شود که کلیهٔ احکام مستخلف‌عنه در دست خلیفه باشد و بتواند در امورات وی تصرف کند. چنان‌که خلیفه در جمیع اموال و احوال مستخلف‌عنه، قدرت تصرف دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۹۹).

درواقع می‌توان گفت آدم چون واجد این جمعیت و جامعیت شد، قابلیت خلافت الهی را یافت. پس اگرآدم به‌صورت کسی که او را خلیفهٔ خود قرار داد یعنی (حق‌تعالی) درآنچه خلیفهٔ او شده است ظاهر نباشد خلیفه نیست. در بیان این جامعیت چنین نیز گفته‌اند:

.....اگر آدم متصف به کمالات حق و متّسم به صفات الهی و قادر بر تدبیر عالم نباشد خلیفه نخواهد بود. خلاصه اینکه خلیفه باید به صفت مستخلف باشد تا بتوان گفت جانشین اوست و خدای متعال متصف به صفات کمالیه و مدبر عالم است. پس خلیفه او نیز باید متصف به کمالات او باشد و قادر بر تدبیر عالم، تا جانشین اوگردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ۶۱ - ۶۰).

امام خمینی(ره) دربارهٔ جامعیت خلیفهٔ الهی می‌گوید:

و اول اسمی که به تجلی احدیت و فیض اقدس در حضرت علمیهٔ واحدیه ظهور یابد و مرآت آن تجلی گردد، اسم اعظم جامع الهی و مقام مسمای «الله» است که در وجههٔ غیبیه عین تجلی به فیض اقدس است و در تجلی ظهوری کمال جلا و استجلاء عین مقام جمع واحدیت به‌اعتباری و کثرت اسمائیه به‌اعتباری است و تعین اسم جامع و صورت آن عبارت از «عین ثابت انسان کامل و حقیقت محمدیه (ص)» است. چنانچه مظهر تجلی عینی فیض اقدس، فیض مقدس است؛ و مظهر تجلی مقام واحدیت، مقام الوهیت است و مظهر تجلی عین ثابت انسان کامل، روح اعظم است و سایر موجودات اسمائیه و علمیه و عینیه، مظاهر کلیه و جزئیه این حقایق و رقایق است...و از اینجا معلوم می‌شود که انسان کامل مظهر اسم جامع و مرآت تجلی اسم اعظم است... و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

بالجمله انسان کامل که آدم ابوالبشر یکی از مصادیق آن است، بزرگ‌ترین آیات و مظاهر اسماء و صفات حق و مَثَل و آیت حق‌تعالی است.... همهٔ ذرات کائنات، آیات و مرآت تجلیات آن جمال جمیل هستند، منتها آنکه هریک به‌اندازهٔ وعاء وجودی خود، ولی هیچ‌یک آیت اسم اعظم جامع، یعنی الله نیستند، جز حضرت کون جامع و مقام برزخیت کبری... (امام خمینی،۱۳۸۲: ۶۳۵ - ۶۳۴).

پس خداوند انسان کامل را به‌صورت جامع آفریده و او را آیینهٔ اسما و صفات خویش قرار داده است.

ب. خلیفهٔ الهی واسطهٔ فیض بین حق و خلق است

ازآنجاکه خلیفهٔ الهی جامع جمیع اسما و صفات حق و خلیفهٔ مطلق الهی است، بنابراین با قدرت الهی در عالم تصرف می‌کند و حافظ و مدبر خلق است. به‌عبارت‌دیگر حق به‌وسیله و واسطهٔ او در خلق تدبیر و تصرف می‌کند. همانند روح که مدبر و محافظ جسم است و در آن تصرف می‌کند و سبب حیات و فضلیت جسم است. فضیلت و شرافت و بقا و معنی عالم به خلیفهٔ الهی است. به‌بیان‌دیگر خلیفهٔ الهی باطن و غیب عالم است و عالم ظاهر و شهادت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۲).

ابن‌عربی چنین می‌گوید:

خداوند به‌واسطهٔ انسان کامل به‌سوی عالم نظر کرده و آن‌ها را مورد رحمت خود قرار می‌دهد.... انسان کامل برای عالم مانند نگین انگشتری است که محل نقش و علامتی است که خزانهٔ هستی او حفظ می‌شود و ازاین‌رو خداوند او را خلیفهٔ خود نامیده است زیرا در سایهٔ وجود او جهان و جهانیان را حفظ می‌کند... او رحمت عظیم الهی بر خلق است که واسطهٔ تجلی حق در این عالم و دلیل معرفتی حق‌تعالی است (ابن‌عربی، ۱۳۸۵ ب: ۵۲۳).

جامی وساطت خلیفهٔ الهی را چنین تبیین می‌کند:

انسان کامل واسطهٔ بین حق و خلق است که به‌واسطهٔ او و کسی که در مرتبهٔ او رسیده است، فیض و برکات حق که سبب تعالی تمام هستی است بر آن نازل می‌شود و اگر انسان کامل با توجه به‌واسطهٔ بودنش میان واجب و ممکن وجود نداشته باشد، هرگز

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

عالم هستی فیض الهی را دریافت نمی‌کند، زیرا برای گرفتن فیض الهی رابطه و تناسب شرط است (جامی، ۱۳۷۰: ۹۷).

امام خمینی نیز این وساطت را به‌گونهٔ دیگری بیان می‌کند:

عین ثابت انسان کامل در نظام ظهور به مرتبهٔ جامع و در اظهار صور اسمائی در نشئهٔ علمی، خلیفهٔ اعظم الهی است، زیرا ازآنجایی‌که اسم اعظم، جامع جمال و جلال و ظهور و بطون است، امکان ندارد که با مقام جمعی خود در هیچ مظهری تجلی نماید، زیرا او بزرگ است و در آیینه‌ای کوچک ننماید، بنابراین باید مظهر و آیینه‌ای وجود داشته باشد که بتواند جلوه‌گاه روح او گردیده و انوار قدسی حق در آن آیینه منعکس شود تا زمینهٔ ظهور عالم قضای الهی فراهم گردد و اگر عین ثابت انسان کامل نباشد، هرگز هیچ عینی از اعیان ثابته ظاهر نمی‌گردد و اگر ظهور اعیان ثابته نباشد، هیچ‌یک از موجودات عینی و خارجی ظاهر نشده و فیض وجود را نمی‌توان دریافت کرد (امام خمینی، ۱۳۸۶ب: ۳۵).

درجایی‌دیگر مقام خلیفهٔ الهی را هم‌افق با مقام مشیت الهی که همان فعل خداوند و سبب خلقت اشیاست می‌داند:

خداوند همهٔ اشیاء را با مشیت آفریده و فعل او همان مشیت اوست، حتی وجود با مشیت ظاهر شده و این مشیت همان اسم اعظم است... و کسی که به مقامی رسیده و افق او با افق مشیت یکی شده و آغاز و انجام آفرینش به اوست، همانا حقیقت محمدی(ص) و علوی(ع) است که خلیفهٔ الهی بر اعیان ماهیت و مقام واحدیت مطلقه هستند (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۱۰۰).

ابن‌عربی نیز حقیقت محمدی را خلیفهٔ الهی می‌داند که همهٔ هستی در تسخیر اوست و تأکید می‌کند که اولین موجود در «هباء» و آغاز آفرینش و اولین موجودی است که پدیدار گردیده است.

خداوند سبحان هنگامی که اراده نمود عالم را بیافریند، از آن ارادهٔ مقدس حقیقتی پدید آمد که از آن به «هباء» یاد می‌گردد و هیچ موجودی از نظر قبول و پذیرش در آن هباء زمینه نداشت جز حقیقت محمدی(ص) که از او به عقل اول تعبیر می‌شود. پس حقیقت محمدی(ص) آغاز آفرینش

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

عالم و اولین موجودی است که پدیدار گردیده و نزدیک‌ترین شخص به حقیقت محمدی(ص)، علی‌ابن‌ابی‌طالب(ع) است که امام عالم و سر همهٔ انبیا است (ابن‌عربی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۶۹).

عرفا براساس این اصل که خلیفهٔ الهی واسطهٔ فیض بین حق و خلق است، تأویل نوینی از سجدهٔ موجودات بر آدم ارائه می‌دهند. از نظر ایشان سجدهٔ موجودات بر آدم نشان‌دهندهٔ وساطت آدم بین حق و خلق است و این سجده به‌صورت همیشگی و پیوسته باقی است و چون این وساطت تا قیامت باقی است سجود موجودات بر آدم نیز باقی خواهد بود.

صدرالدین قونوی دراین‌باره می‌گوید:

... و ان هذا السجود مستمر مادام فی الوجود خلیفة و الخلافة باقیة الی یوم القیامة فالسجود باق (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۳۸).

همچنین عرفا براساس اصل وساطت خلیفهٔ الهی بین حق و خلق اعتقاد دارند که تا این خلیفه در زمین است قیامت رخ نمی‌دهد و چون وی از این جهان رخت برمی‌بندد به فرمایش صدرالدین قونوی:

انشقت السماء و کورت الشمس و انکدرت النجوم و انتثرت و سیرت الجبال و زلزلت الأرض و جاءت القیامة (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۴۹)

ج. تناظر خلیفهٔ الهی با عالم خارج

جامعیت خلیفهٔ الهی نسبت به تمام اسما و صفات الهی و کمالات هستی و همچنین وساطت او نسبت به عالم سبب طرح ویژگی دیگری از این مختصر شریف می‌شود و این ویژگی آن است که وی به‌تنهایی برابر با عالم کبیر و جهان آفرینش است. این نکته زمانی اهمیت ویژه می‌یابد که براساس نگاه عرفانی چون موجودات عالم هر یک مظهر یکی از اسما و صفات الهی هستند، دارای ویژگی‌ها و کمالات متفاوت و متمایزی از یکدیگر هستند. درحقیقت هیچ مرتبه‌ای از مراتب عالم، عیناً در دیگری موجود و حاضر نیست، اما خلیفهٔ الهی به‌تنهایی تمام مراتب و تمایزات را در خویش دارد.

به همین‌دلیل ملاصدرا انسان کامل را نسخهٔ مختصر از همهٔ عالم در نظام هستی می‌داند که اگر کسی بتواند او را به‌خوبی بشناسد، همهٔ جهان آفرینش را شناخته است (ملاصدرا، بی‌تا: ۶۲۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

گاهی نیز به تطابق بین سه حقیقت پرداخته‌اند و بر مطابقت انسان کامل با کتاب تدوین یعنی قرآن و کتاب تکوین یعنی عالم خلقت تأکید می‌کنند. از نظر امام خمینی انسان کامل تمام دایرهٔ وجود است و به او دایرهٔ هوالاول، هوالآخر، هوالظاهر، هوالباطن ختم می‌شود و انسان کامل کتاب کلی الهی است (امام خمینی، ۱۳۸۶الف: ۵۵).

آیت‌الله حسن‌زاده آملی تطابق بین انسان و قرآن و جهان را این‌گونه تبیین می‌کند:

این دو کتاب تدوینی و تکوینی هر دو مطابق هم هستند و انسان کامل هم با هریک از آن‌ها مطابق است. آنچنان‌که عالم را و یا انسان کامل را در یک کفهٔ ترازو و قرآن را در کفهٔ دیگر قرار دهیم می‌بینیم که سر مویی تفاوت ندارد. لذا انسان کامل، عالم است و انسان کامل، قرآن است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹: ۵۵).

نکتهٔ قابل توجه در باب تناظر این است که عرفا در این تناظر فضلیت و برتری انسان بر عالم خارج را در نظر می‌گیرند و معتقدندکه انسان به‌واسطهٔ صورت، عالمِ صغیر است و عالم، انسان کبیرِ مفصل. اما از روی مرتبه، انسان، عالم کبیر است و عالم، انسان صغیر و این مطلب به‌جهت استعلای خلیفه بر مستخلف‌علیه است (جامی، ۱۳۷۰: ۹۱ و ۹۲).

د. خلیفهٔ الهی کون جامع است

از نظر عرفا جهان هستی دارای طبقات مختلف است و پس از مرتبهٔ غیب الغیوب پنج حضرت و مرتبه دارد که به‌ترتیب حضرت «غیب مطلق»، حضرت «غیب نزدیک به غیب مطلق»، حضرت «غیب نزدیک به شهادت مطلق» و حضرت «شهادت مطلق» است که هر حضرتی عالمی مخصوص به‌خود دارد که عالمِ «غیب مطلق» عالم «اعیان ثابته»، عالم «شهادت مطلق» عالم «ملک و طبیعت»، عالم «غیب نزدیک به غیب مطلق» عالم «جبروت» یعنی «عقول و نفوس کلیه» و عالم «غیب نزدیک به شهادت» عالم «ملکوت و مثال» یعنی «نفوس جزئیه» است. حضرت پنجم «کون جامع» است که عالم مخصوص به آن «انسان کامل» است. عوالم چهارگانهٔ نخست هر یک در جای خود استوار هستند و هیچ‌یک را به حریم دیگری راه نیست. هر عالم نیز کمالات مخصوص به‌خود را داراست و فاقد ویژگی‌های عوالم دیگر است. تنها حضرتی که جامع همهٔ کمالات چهار حضرت دیگر هم به‌نحو جمعی و وحدانی و هم به‌نحو تفصیلی و جزئی است، حضرت «کون جامع» است که عالم آن «انسان کامل» است (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

هـ. خلیفهٔ الهی دارای بالاترین معرفت به حق‌تعالی است

این ویژگی خلیفهٔ الهی به حوزهٔ معرفت‌شناسی مربوط می‌شود و ازآن‌جاکه هیچ موجودی جامعیت خلیفهٔ الهی را ندارد به‌همین‌دلیل هیچ موجودی نیز به‌اندازهٔ خلیفه به حق‌تعالی معرفت ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۳). همچنین در عالم هیچ‌چیز نیست که تسبیح حق را نگوید و به حمد او قیام ننماید، و هیچ‌چیز نیست که مسخر انسان نباشد. خوارزمی در *شرح فصوص* خود می‌گوید:

> *...وتسخّر عالم مر انسان را به‌منزله تسبیح و تحمید حق است. از آنکه تسخّر عالم مرانسان را انقیاد و عبادت است، و این عبادت مستلزم تنزیه و تحمید است از آنکه اهل عالم به عبادتش ایصال می‌کند هویت الهیه را که ظاهر است در عبودیت انسانیه به کمال حقیقی و مقام جمعی الهی، وآن عین تنزیه است از نقایص، و وصف است به محامد* (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج۲: ۷۲۸).

درحقیقت هرچه در عالم وجود دارد مسخر انسان کامل است و موجودات مختلف از طریق تسبیح خلیفهٔ الهی مسبح حق‌تعالی هستند. بنابراین ازآن‌جاکه انسان کامل بالاترین معرفت را به حق‌تعالی دارد مسبح حقیقی حق‌تعالی، تنها خلیفهٔ مطلق الهی است و موجودات دیگر از طریق تسبیح خلیفهٔ الهی تسبیح خداوند را می‌گویند. این فضلیت به‌واسطهٔ حقیقت صورت انسانیه و مقام جمع الهی در خلیفهٔ الهی است.

و. ویژگی‌های دیگر

مقام استخلاف عبد از رب خویش به ویژگی‌ها و تمایزات دیگری نیز منجر می‌شود که بسیاری از این ویژگی‌ها به یکی از موارد پنج‌گانهٔ ذکر شده ارجاع دارد. به عنوان نمونه گفته شده که خلیفهٔ الهی دارای مقام اختیار است؛ چرا که تنها انسان است که مظهر «اسم مرید و مختار» حق‌تعالی است. درحقیقت این ویژگی یکی از رموز جامعیت انسان کامل و مظهریت وی برای تمام اسما و صفات الهی است، گرچه ممکن است ذکر جداگانهٔ آن تأکیدی بر اراده و اختیار خلیفهٔ الهی باشد.

و یا اینکه خلیفهٔ الهی را برزخ دانسته‌اند زیرا که بین حق و عالم و جامع حق و خلق و خط فاصل بین حضرت الهی و کونی است (ابن‌عربی، بی‌تا: ج: ۲۲). این ویژگی به‌واسطهٔ بودن بین حق و خلق خلیفهٔ الهی بازگشت دارد؛ ازاین‌رو در برخی موارد به‌صورت خصوصیت جداگانه‌ای بررسی شده است که جامعیت منحصر به فرد خلیفهٔ الهی بیشتر مورد توجه قرار گیرد. همچنین گاهی انسان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

را به‌منزلهٔ «عین» دانسته‌اند به این معنا که مردمک چشم حق است و حق به‌واسطهٔ او به عالم می‌نگرد (ابن‌عربی، ۱۳۸۵الف :۱۵۷). این ویژگی نیز بیان لطیفی از وساطت خلیفهٔ الهی بین حق و خلق است.

عرفا برمبنای چنین انسان‌شناسی عمیقی اسامی و نام‌های مختلفی بر خلیفهٔ الهی نهاده‌اند.[۱] ابن‌عربی که برای نخستین بار اصطلاح «الانسان الکامل» را به‌کار می‌برد (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۴۱)، به این اصطلاح قناعت نمی‌کند و اسامی مانند «الانسان الارفع» (ابن‌عربی، بی‌تاالف: ۴)، «الانسان الاول»، «کلمه جامعه»، «مختصر شریف» (ابن‌عربی، بی‌تاج: ۹۴) و.... را مورد استفادهٔ خود قرار می‌دهد. همچنین این اصطلاح بارها با مضامین دیگر مورد استفادهٔ ابن‌عربی قرار گرفته است. تعابیری همچون «انسان عقلی»، «انسان اعلی»، «انسان الحق»، «انسان اول»، «الانسان فی العالم الاعلی»، «تام و کامل»، «الکامل التمام»، «مظهر کمال صفات الهی»، «آدم معنی و حوای معنی»..... (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۴۱) .

شارحان ابن‌عربی پا را از این هم فراتر نهاده و از اصطلاحات دینی برای مفهوم انسان کامل استفاده نموده‌اند. به‌عنوان نمونه سید حیدر آملی معتقد است که لفظ «قطب»، «معصوم» و «امام» کلمات مترادفی هستند که بر خلیفهٔ الهی صادق است. وی می‌گوید:

... و القطب و المعصوم أو القطب و الامام لفظان مترادفان صادقان علی شخص واحد و هو خلیفة الله تعالی فی ارضه (آملی، ۱۳۶۸: ۲۲۲).

گاهی خلیفهٔ الهی با برخی حقایق عالم تطبیق داده می‌شود که این‌چنین تطبیق‌هایی را نمی‌توان ویژگی جداگانه‌ای محسوب کرد، به همین دلیل از بررسی این تطبیق‌ها خودداری شده است.[۲]

استخلاف نوع دوم، استخلاف رب از عبد

نوع دیگری از استخلاف وجود دارد که در آثار عرفانی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. البته اشاراتی به این نوع استخلاف وجود دارد. این نوع استخلاف، خلافت خداوند از عبد است. به‌عبارتی این خلافت عکس خلافت نخست است و به‌جای اینکه عبد خلیفهٔ حق‌تعالی گردد، رب خلیفهٔ عبد خود می‌گردد و امورات گوناگون وی را عهده‌دار می‌شود.

ابن‌عربی معتقد است که هم استخلاف عبد از رب خود و هم استخلاف رب از عبد خود صحیح است و در قرآن کریم دلالت‌هایی بر هر دو نوع استخلاف وجود دارد. خداوند از زبان عبدش می‌گوید: «سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ» و در استخلاف عبد از رب خود خطاب به حضرت داوود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

می‌فرماید: «یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناکَ خَلیفة فی الْأَرْضِ» (ص: ۲۶)، و حتی خطاب به عموم مردم می‌فرماید: «وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَکُمْ مُسْتَخْلَفِینَ فِیهِ» (حدید: ۷)، همچنین در باب نیابت و استخلاف خود از عبد می‌فرماید: «أَلَّا تَتَّخِذُوا من دُونِی وَکِیلًا» (اسراء: ۲)، ویا «لا إِلهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَکِیلًا» (مزمل: ۹).

پیامبراکرم(ص) هنگام سفر پروردگار خویش را مورد خطاب قرار می‌دهد و از خدای خود می‌خواهد که خلیفهٔ وی نزد اهل و عیالش باشد: «**اللهم أنت الصاحب فی السفر و الخلیفة فی الأهل والمال و الولد**» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۷۱).

مهم‌ترین ویژگی‌های استخلاف نوع دوم موارد زیر است:

الف. استخلاف رب از عبد، در نتیجهٔ سیر استکمالی عبد است.

به‌منظور تبیین این خلافت لازم است که تأملی در باب ارتباط عبد و رب داشته باشیم. شاید بتوان مهم‌ترین ویژگی خلیفهٔ الهی را مقام ولایت وی دانست؛ چرا که مادام که انسان قدم در وادی ولایت و قرب الهی ننهاده هیچ‌کدام از ویژگی‌های خلیفهٔ الهی در وی به مقام فعلیت نرسیده است. به‌همین دلیل ابن‌عربی و شارحان وی تأکید می‌کنند که ویژگی‌های خلیفهٔ الهی اختصاص به انسان کامل دارد و انسان حیوان که تنها در صورت با انسان کامل اشتراک دارد، هیچ بهره‌ای از این خصوصیات نخواهد داشت (ابن‌عربی ، بی‌تا، ج۳: ۲۹۷).

سید حیدر آملی شرف و فضلیت انبیا و رسل و اولیای الهی بر سایر مردم را از این باب می‌داند که ایشان مقام خلافت الهی را بالفعل دارا هستند، درصورتی‌که سایر مردم به‌صورت بالقوه این قابلیت را دارند (آملی،۱۳۶۷: ۴۹).

بنابراین ولایت انسان کامل با قرب او به ذات حق‌تعالی، و یا به‌عبارتی با فنای او در خداوند حاصل می‌شود، زیرا انسان با فنا از صفات و حدود و تعینات امکانی و تقییدات خلقی از این قیود و تنگناها رها شده و به شهود حقایق و مراتب الهی نائل می‌شود و تا زمانی که در دام این تعینات و قیودات اسیر است شمسِ توحید بر وی طلوع نخواهد کرد. اما چنانچه توفیق ترک این محدودیت‌ها و قیود را یافت، ملبس به لباس حقانی خواهد شد و حق‌تعالی مبدأ افعال و گفتار او می‌گردد و در او تجلی خواهد کرد. درحقیقت ترک قیود سبب نمایان شدن تجلی حق در وی خواهد شد. خلیفهٔ الهی با ورود در مقام ولایت به مدارج استکمالی خلافت الهی دست می‌یابد و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

تحت ربوبیت مستقیم و بی‌واسطهٔ حق‌تعالی، صاحب مقام ربوبیت می‌شود و می‌تواند در عوالم غیب و شهود تصرف کند. ولایت به‌تبع مراتب قرب به حق و فنای فی‌الله دارای مراتب مختلف است.

نخستین مرتبهٔ فنا «فنای فعلی» است که طی آن تمام افعال فرد در فعل حق مستهلک می‌شود.

دومین مرتبهٔ آن فنای صفاتی است که در آن همهٔ حالات و صفات فرد در صفات الهی فانی شده و عبد متخلق به صفات الهی می‌شود.

آخرین مرتبهٔ فنا «فنای ذاتی» است که افزون‌بر افعال و صفات، ذات فرد نیز در ذات الهی فانی شده و هیچ اثری از انیت و انانیت نمی‌ماند. در این فنا سراسر وجود عبد حقانی می‌شود و همهٔ رفتار و گفتار و افعالش صبغهٔ الهی می‌یابد و در این مرحله است که به «مقام قرب نوافل» می‌رسد. در این قرب حق در خلق مستور بوده و با اسم «الباطن» متجلی شده، ازاین‌رو طبق حدیث قدسی حق، چشم و گوش بنده می‌گردد:

...وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ؛ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا؛ إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ، وَ إِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ...
(کلینی،۱۴۲۹، ج۴: ۷۲و ۷۳).

ابن‌عربی این قرب به حق‌تعالی را نزدیک‌ترین قرب‌ها می‌داند؛ چرا که خداوند با هویت خویش همهٔ قوا و اعضای عبد می‌شود. نزدیک‌تر از این امکان ندارد، زیرا عین عبد را اثبات کرده است و ضمیر «ه» در سمعه و بصره و لسانه و رجله به عبد برمی‌گردد و این امر را هم ثابت کرده است که این عین، همان عبد نیست. از لفظ «کنت» معلوم می‌شود که خدا هویت خود (و نه صفات خود) را عین شنوایی و بینایی و جمیع قوای عبد دانسته است بلکه از این هم بالاتر رفته و به قوا اکتفا نفرموده و هویت خود را عین زبان و دست و پا و اعضای عبد خود قرار داده است. ابن‌عربی می‌گوید:

حق عین آن چیزی است که عبد نامیده می‌شود... عبد هویتی به جز خدا ندارد، ظاهرش صورت خلقی محدود و باطنش هویت حق نامحدود است ... و درواقع خدا هم سامع و هم سمع است و همین‌طور سایر قوا و ادراکات عبد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۴۰ و ۵۶۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

در این قرب عبد فاعل و مدرک است و حق سبحانه آلت وی است (قونوی، ۱۳۷۱، ۵۵).

پس از این مقام یعنی فنای ذاتی مقام «بقای بعد از فنا» حاصل می‌شود که در این مقام عظیم همه چیز حق است و همهٔ وجود عبد، گوش و چشم خدا می‌شود و خدا از دریچهٔ عبد تجلی می‌کند. این همان مقام قرب فرائض است. در این مرحله از قرب بقا بر فنا مقدم است درصورتی‌که در قرب نوافل فنا بر بقا مقدم است و در این قرب حق‌تعالی با اسم «الظاهر» تجلی می‌کند. این عبد است که آلت و وسیلهٔ رب می‌گردد. در این قرب شنیدن و دیدن به حق مربوط است و بنده، وسیلهٔ ادراک اوست و به‌اصطلاح می‌توان گفت خلق در حق مخفی و پنهان است. درحقیقت در قرب نوافل خلق صفات حق را پوشیده است و در قرب فرائض حق است که با صفات خلق ظاهر شده است (ابن‌عربی، ۱۳۸۵ الف:۱۰۵).

درحقیقت اول درجات کمال قرب نوافل و اوسط درجات آن قرب فرائض است و آخر درجات کمال عبدکه قابل ذکر است مرتبهٔ تمحض و تشکیک است که مرتبهٔ تمحض مرتبهٔ خروج از حکم تعینات و امتناع از احکام امکان است و مرتبهٔ تشکیک مرتبهٔ تردد بین دو طرف (حقی و خلقی) است. مرتبهٔ جمع مرتبه‌ای است که از میل به وسط پاک و منزه است و این همان مرتبه‌ای است که خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـكِنَّ اللَّهَ» بلکه بین مرتبهٔ کنت سمعه و بصره و بین مرتبهٔ کمالی که اختصاص به مقام احدیت جمع دارد، مراتب مختلفی وجود دارد[۳] که از جملهٔ آن مراتب ولایات عامه و خاصه و نبوات عامه و خاصه و خلافات است و مرتبهٔ کمالِ احدیت جمع بعد از استخلاف حق از عبد و استهلاک واقع می‌شود و در این مرتبه بین تشکیک و تمحّض، جمع رخ می‌دهد (قونوی، بی‌تا: ۱۰۲ و ۱۰۱). در این مرتبه است که گاهی عبد استخلاف از رب خویش دارد و گاهی رب استخلاف از عبد خود و این مقام عظمایی است که جامع استخلاف و خلافت است (جندی، بی‌تا: ۳۹۴).

به‌بیان‌دیگر، در این مرتبه گاهی عبد عبودیت تامه دارد و با کمال افتقار و عجز تمام امورات را به حق واگذار می‌کند و استخلاف رب از عبد رخ می‌دهد و گاهی نیز ربوبیت دارد و در جمیع امورِ رب خود دخل و تصرف می‌کند و استخلاف از رب خود دارد، و ازاین‌رو که جامع این دو مقام است مقام جمع گفته می‌شود. عبد جامع بین عبودیت و ربوبیت کبری است. او عبد پروردگار جهانیان است و گاهی نیز خلیفهٔ رب العالمین است و استخلاف از رب دارد و گاهی نیز عبد مطلق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

است و تمام امور خود را به پروردگارش افاضه می‌کند و حق خلیفهٔ عبدش می‌شود در کلیهٔ اموراتش. چنانچه پیامبر اکرم(ص) فرمودند: «**اللهم أنت الصاحب فی السفر و الخلیفة فی الأهل و المال و الولد**» به‌همین طریق هم عبد استخلاف از رب دارد و هم رب استخلاف از عبد خود دارد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱۲).

ب) استخلاف عبد از رب و استخلاف رب از عبد دو روی یک سکه هستند.

استخلاف در دو معنای متفاوت در عرفان اسلامی به‌کار رفته است، اما به نظر می‌رسد که استخلاف حقیقت واحدی دارد که به دو نحوِ مختلف رخ می‌نماید و می‌توان گفت که دو روی یک سکه است. عبد مظهر تمام اسما و صفات الهی می‌شود وخلیفهٔ رب خود، به‌واسطهٔ اسما و صفات الهی می‌گردد و از تمام صفات بشری و خلقی فانی می‌گردد. سپس رب خلیفهٔ عبدش می‌شود و تمام امورات عبد را در دست می‌گیرد و خلیفهٔ او در جمیع امورات او از اموال و احوال و... می‌شود.

ابن‌عربی انعکاس این خلافت دوسویه را در نماز هم برقرار می‌کند و قیام عبد در صلات را حضور توأمان عبد و رب می‌داند و معتقد است که نیمی از نماز اختصاص به ربّ و نیم دیگر اختصاص به عبد دارد. منظور ابن‌عربی سورهٔ **فاتحة الکتاب** است که آیه‌های نخست آن مختص به خداوند است و از آیه: «ایّاکَ نَعْبُدُ وَ ایّاکَ نَسْتَعین» نیمهٔ عبد آغاز می‌شود و حتی در این عبارت که مختص عبد است، ربّ وجود دارد؛ چرا که استعانت از خداوند با وجود عبادت عبد لحاظ شده و بر عدم استقلال عبد و افتقار وی حتی در عبادت پروردگارش تأکید شده است. همین ارتباط دوسویه بین عبد و رب علاوه‌بر نماز و استخلاف در ظهور و تجلی خداوند نیز برقرار است. خداوند در صور محدثات و مخلوقات تجلی می‌کند و درحالی‌که از تمام عالمیان غنی و بی‌نیاز است در صور آنان تجلی می‌کند و بدون مخلوقات تجلی و ظهور معنا نخواهد داشت. مخلوقات نیز در وجود افتقار ذاتی به خداوند دارند. ابن‌عربی به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی این تقابل ظاهری که از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرند در تمام هستی جاری و ساری است. وی آیه شریفه: «وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیَاةٌ» که بیانگر یکی از احکام شریعت است، از این قاعده مستثنا نمی‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۹۹).

فناری نیز به حقیقت واحد این دو نوع استخلاف اشاره می‌کند و می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

اما تصریحاً بعبارة الاستخلاف کما قال علیه وآله السلام: اللهم أنت الصاحب فی السفر و الخلیفة فی الأهل و المال و الولد،ثم للیوم الجمع بین حکمی اللیل و النهار من الخلافة و الاستخلاف من الطرفین، فکذا للکامل الجامع بین مرتبةالخلافة بکمال هو مرتبة الاستخلاف لغیبته فی ذات ربه من غیر انحصار فیهما (فناری، ۱۳۷۴: ۵۱۶).

ابن‌عربی در «فص الیاسی» معیت و همراه بودن این دو نوع استخلاف را براساس آیه شریفه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـكِنَّ اللَّهَ رمی» (انفال: ۱۷) این گونه توضیح می‌دهد:

دلیل بر ظهور حق در اعیان و اینکه حق‌تعالی فاعل همه‌چیز و مؤثر در همه است، قول وی در سورهٔ انفال است: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـكِنَّ اللَّهَ رمی» زیرا خداوند ابتدا از صورت محمدی(ص) نفی پرتاب نمود، سپس آن را برای او اثبات کرد (إذ رمیت) و دوباره آن را از وی سلب نمود و برای خود اثبات کرد (و لکن الله رمی) . پس پرتاب‌کنندهٔ حقیقی حق‌تعالی است، اما در صورت محمدی(ص). و البته پرتاب قابل انتساب به پیامبر(ص) است ازآن‌جهت که وی مجلای حق و مظهر اوست (خوارزمی، ۱۳۸۵: ۶۷۵).

درحقیقت می‌توان ادعا کرد که استخلاف عبد و استخلاف رب با اینکه در نگاه نخست درتقابل با یکدیگر قرار دارند حقیقت واحدی دارند که در سیر استکمالی عبد و کسب مراتب توحیدی حاصل می‌شود و چنین نیست که در یکی از این دو استخلاف منحصر شود. وقتی عبد با تمام افتقار و عجز خویش تسلیم رب خویش است رب در عبد خویش تصرف می‌کند و خلیفهٔ وی در اهل و مال و امورش می‌شود و زمانی نیز عبد خلیفهٔ رب خویش است و در کلیهٔ امورات رب خود تصرف می‌کند، لکن خلافت وی محدود و مقید است (قونوی، ۱۳۷۴: ۵۸).

ج) استخلاف رب از عبد خلافتی مطلق است

ابن‌عربی تفاوتی بین استخلاف عبد از خداوند و استخلاف خداوند از عبد قائل است و آن این است که استخلاف عبد از پروردگارش خلافت مقید است و به حسب شأنی است که خداوند به او عطا می‌کند و استخلاف خداوند از عبد خلافت مطلق است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۹۹ و ۲۹۸). استخلاف رب از عبدش در این مرتبه با حفظ جلال و کینونت الهی است و به‌هیچ‌وجه از جنس تشبیه، تکییف، حصر، احاطه، حلول و بدلیت نیست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

نکتهٔ محلِ اختلاف عرفا در این مورد این است که همهٔ عرفا برخی صفات را منحصراً مختص ذات باری می‌دانند، اما در اینکه اختصاصات حق‌تعالی چه چیز است، اختلاف دارند. همین اختصاصات ذات حق‌تعالی موجب اختلاف خلافت عبد و خلافت رب است. البته از نظر امام خمینی افق ولایت و ربوبیت انسان کامل آن‌چنان والا و مضمحل در ذات احدیت است که واجد همهٔ ویژگی‌های حق‌تعالی ازجمله «وجوب وجود و ازلیت و احاطهٔ وجودی» است. این ویژگی‌ها از منظر بسیاری از عرفا صرفاً اختصاص به حق‌تعالی دارد و وجه تمایز او با انسان کامل است. امام خمینی می‌گوید:

از نظر من وجوب وجود و ازلیت و احاطهٔ وجودی همه برای انسان کامل نیز ثابت است و تفاوت بین آنچه برای او ثابت است و آنچه برای خداوند سبحان تحقق دارد در مقام احدیت ذاتی، همان تفاوتی است که بین ظاهر و مظهر و غیب و شهادت و جمع و تفصیل است (امام خمینی،۱۴۱۰: ۵۱).

د. استخلاف رب از عبد مقام والا و مختار اولیای الهی است

عرفا تحلیل جالبی از استخلاف عبد از رب ارائه می‌دهند. از نظر ایشان هر آنچه که رنگ وجود دارد ملک خداوند است و عبد در هیچ‌چیز مالکیت ندارد و مال، عمر و آلات بدنی و قوا و نیروها و کمالات فطری و.... همه و همه ملک خداوند است و بدون اذن خداوند تصرف در این ملک روا نیست. عبد چون خلیفهٔ الهی است اذن تصرف در ملک خداوند به او داده شده است و این نشانهٔ استخلاف از رب است و هرکس به اندازه‌ای از این خلافت بهره‌مند است و حداقل آن تصرف در مال و بدن و قوا و نیروها است. لکن این نکته محل توجه است که هر آن‌چه خلیفه به اذن خدا در آن تصرف می‌کند، ملک خداست. چنانچه آیهٔ قرآن می‌فرماید: «**وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ**» (حدید: ۷). منظور از آیهٔ شریفه این است که از آنچه شما را خلیفه ساخته است انفاق کنید و ملک از آن خداست. پس عبد جز به طریق خلافت در ملک الهی اجازهٔ تصرف ندارد (خوارزمی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۸۴).

بنابراین عبدی که به مقام استخلاف خداوند می‌رسد ربوبیت در او به طریق عرضی است و اصلاً به ربوبیت متصف نمی‌شود و از هرگونه تصرفی که بوی ربوبیت از آن به مشام می‌رسد تحذیر می‌کند و برای اوامر شرعی قیام می‌کند و در وفای حقِ عبودیت می‌کوشد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

جندی در شرح خود بر *فصوص الحکم* ویژگی را برای عبدی که به مقام **خلیفة اللهی** رسیده است، ذکر می‌کند و آن این است که با وجود اینکه با همت خود که همان ارادهٔ الهی است امکان تحقق مرادات خویش را دارد اما از هرگونه تصرفی ابا می‌کند، چرا که آن را مخالف عبودیت و افتقار می‌داند. چنین عبدی به این معرفت رسیده است که حقیقت فعل و تأثیر و تصرف اختصاص به حضرت الهی دارد و این قبیل امور ذاتی آن مقام لایزال است و اگر در عبد به‌واسطهٔ خلافت الهیش داده شده است عرضی است و توقف بر عبودیت که همان عجز و افتقار است، از ذاتیات عبد است و ظهور به ذاتیات اعلی و اشرف از ظهور به ربوبیت عرضی است و اگر ارادهٔ الهی بر امری تعلق گیرد آن‌گاه تصرفات در ملک خدا را بر خویشتن روا می‌دانند و این همان چیزی است که در مورد انبیا و رسولان الهی واقع شده است که براساس وحی خداوند در امت و قوم خود به تصرف می‌پرداختند و اگر بین تصرف و ترک آن مختارتر باشند آن چیز را انتخاب می‌کنند که مقتضای ادب بندگی است و آن را محبوب‌تر می‌دانند (جندی، بی‌تا: ۵۰۲ و ۵۰۳).

درحقیقت این دسته از اولیای الهی که ملکهٔ توحید به‌طور کامل در وجودشان تحقق یافته است با اینکه به مقام خلافت الهی رسیده‌اند خلافت رب و استخلاف وی در جمیع امورات خود را خواهان هستند و این مقام را می‌توان مقام طلب استخلاف رب از عبد خویش نامید. عظمت این دسته از اولیای الهی در درک و وجدان قلهٔ منیع فقر ذاتی است و این مقام عظمی با دخل و تصرف سازگاری ندارد به همین جهت امور خود را به ربّشان واگذار می‌کنند و به زبان حال و قال عرضه می‌دارند: «**أُفَوِّضُ أَمْرِی إِلَی اللّه**».

جامی مقام این دسته از اولیای الهی را بالاتر از مقام کسانی می‌داند که در عالم به تصرف می‌پردازند. درحقیقت خلفایی که استخلاف رب را برمی‌گزینند و مقام عبودیت و افتقار را شایستهٔ خود می‌دانند بالاتر از خلفایی هستند که از رب خود استخلاف دارند و در عالم به خوارق و تصرفات اشتغال دارند.

جامی با اشاره به داستان سلیمان نبی که از وزرا و نایبان خویش خواست که تخت وی را منتقل کنند، اختیار استخلاف رب را چنین تبیین می‌کند:

. ..و سلیمان قطب وقت خود بود و متصرّف و خلیفه بود در عالم و خوارق عادات از اقطاب وخلفاء کم صادر می‌شود، بلکه از وزراء و نایبان ایشان واقع می‌شود زیرا که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

اقطاب قائم به عبودیت تامّه و متّصف به فقر کلی‌اند. تصرّف نمی‌کنند از برای خود در چیزی... (جامی، ۱۳۷۰: ۲۲۲).

هـ. استخلاف رب از عبد جزای عبد است.

گاهی عارفان تحلیل‌های بدیعی از استخلاف رب ارائه کرده‌اند. از منظر ایشان وقتی عبد اطاعت رب خویش می‌کند اگر نیتش از این عبادت، اطاعت حق باشد خداوند، خویش را از آنِ وی می‌کند. به همین دلیل گفته‌اند که خداوند ملک ملک خود باشد. پس هر کس که عملش برای جنت باشد، جزای او به بهشت داده می‌شود و هر کس که عملش برای رهبت از آتش جحیم باشد به مطلوب خویش می‌رسد و هر کس عملش خاص برای خداوند باشد، جزای او حق است و خداوند استخلاف خود از عبد را این‌گونه اثبات می‌کند و نفس خود را وکیل ایشان می‌سازد و به طریق مطلق در ملکِ عبد که به طریق استخلاف در آن تصرف می‌کرد، تصرف می‌کند و حق سبحانه و تعالی ملک ملک خود باشد (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج۱: ۱۸۶).

چنانچه بایزید بسطامی در مناجات خویش می‌گوید:

الهی ملکی اعظم من ملکک لکونک لی و انا لک فانا ملکک و انت ملکی و أنت العظیم الأعظم و ملکی أنت اعظم من ملکک و هو أنا.

حکیم ترمذی اسم «مالک الملک» خداوند را اشاره به همین معنا می‌داند (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج۱: ۱۸۶).

نتیجه

از آنچه در این مقاله آمده است، نتایج زیر را می‌توان استنباط کرد:

۱. مقولهٔ خلافت و استخلاف از موضوعات اساسی و مهم در عرفان اسلامی است که خلافت انسان منجر به انسان‌شناسی عمیقی در عرفان نظری شده است.

۲. دو نوع استخلاف در عرفان اسلامی قابل استنباط است. یکی استخلاف عبد از رب خود که استنادات قرآنی و روایی نیز دارد و دیگری استخلاف رب از عبد خود که در آثار عرفانی کمتر مورد توجه قرار گرفته است، ارتباط عبد و رب قابل درک است و در برخی آثار عرفانی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

نیز به‌اختصار به آن پرداخته‌اند. برخی ادعیه نیز به آن تصریح دارند مانند دعای سفر روایت شده از پیامبر اکرم(ص).

۳. استخلاف عبد از پروردگار خود به جهت پنج ویژگی اصلی در انسان است که این ویژگی‌ها عبارت‌اند از جامع جمیع اسما و صفات الهی بودن، وساطت فیض بین حق و خلق، تناظر با عالم خارج، عدم انحصار در حد و مقام معلوم و مشخص و کون جامع بودن، دارا بودن بالاترین معرفت به حق‌تعالی.

۴. استخلاف رب از عبد درنتیجهٔ سیر استکمالی عبد است که پس از طی مراتب قرب نوافل و قرب فرائض به مقام فنای فی الله و بقای بالله می‌رسد و خداوند استخلاف از جمیع امورات عبد می‌یابد.

۵. عبدی که به مقام جمع‌الجمعی رسیده جامع استخلاف و خلافت است؛ به این معنا که گاهی عبودیت تامه دارد و در کمال افتقار و عجز، خداوند جانشین وی در اهل و مال و امور وی است و گاهی ربوبیت تامه دارد و در عالم دخل و تصرف می‌کند و در جمیع امورِ حق‌تعالی جانشین وی است.

۶. آن دسته از اولیای الهی که به معارف عمیق توحیدی دست یافته‌اند از تصرف در امور عالم ابا دارند و با اینکه با همت خویش که همان ارادهٔ الهی است این قدرت را دارند، به مقام عبودیت تامه و فقر مطلق تمایل دارند و دخل و تصرف را موافق ربوبیت می‌دانند، به همین جهت از رب خویش استخلاف او در جمیع امور خود را مسئلت می‌کنند.

۷. اولیایی که ملکهٔ توحید در وجودشان تحقّق یافته است و به قلهٔ منیع وجدان فقر ذاتی رسیده‌اند مقام عبودیت تامه را برمی‌گزینند و امورات خود را به خداوند واگذار می‌کنند.

۸. برخی بیان‌های لطیف از استخلاف رب در آثار عرفانی وجود دارد؛ به عنوان مثال استخلاف رب جزای عبدی است که تنها مطلوب وی حق‌تعالی است و جز دوست چیز دیگری در ضمیر او نمی‌گنجد.

پی‌نوشت‌ها

۱. یکی از قدیمی‌ترین مفاهیم در عرفان مفهوم انسان کامل و خلیفة الهی است. پیش از وضع اصطلاح «الانسان الکامل» توسط ابن‌عربی، اصطلاحات دیگری مانند «الانسان العقلی»، «الانسان الحق»، «الانسان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

الاول»، «الانسان الاول الحق»، «الانسان فی العالم الاعلی»، «تام و کامل» به‌کار رفته است. بایزید بسطامی دربارهٔ انسانی که به مقام والای معنوی رسیده است اصطلاح «الکامل التمام» به‌کار برد (رک: جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۴۱).

۲. به عنوان مثال به خلیفهٔ الهی «عرش» نیز اطلاق می‌شود به این جهت که عرش بر عالم حاکم و محیط است و همچنین خلاصهٔ عالم است و منبع ایجاد امر و نهی است. خلیفهٔ الهی که همان روح از عالم امر است بر عالم انسانی احاطه دارد. چنانچه خداوند در مقام مدح از خود می‌گوید: «**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**» (طه: ۵). البته عرفا این مطلب را نیز تبیین می‌کنند که بین عرشی که محل صفت «رحمان» و عرشی که خلیفهٔ الهی است تمایز وجود دارد؛ چرا که عرش محل صفت رحمان است اما خلیفهٔ الهی محل استوای الله است. بنابراین احاطه خلیفهٔ الهی از عرش نیز فراگیرتر است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۲۳). جهت دیگری که چنین نام‌گذاری را تبیین می‌کند این است که قلبِ انسانِ کامل، عرشی است که به تمام عرش‌ها محیط است، چرا که عرش الله است و الله جامع جمیع اسمای الهی است. در حدیث نیز می‌فرماید: «**یَسَعُنی قَلْبُ عَبدی التّقی النّقی**» (قونوی، بی‌تا: ۱۰۱).

۳. گاهی این مراتب با لایه‌های وجود آدمی مورد تطبیق قرار گرفته است. سرّ الهی که همان وجود مضاف به حقیقت انسانی است از جهت ظهورش یعنی در مراتب کون که حس و مثال و روح باشد، بطن چهارمی دارد که بیان آن «**کنت سمعه و بصره**» است و این اولین مرتبه از مراتب ولایت و آخرین مرتبه از مراتب احسان است. از جهت بطون استعدادی‌اش در قلب انسان که قابلیت تجلیات او را دارد، بطن پنجمی دارد همان طورکه حدیث می‌فرماید: «**وسعنی قلب عبدی**» و این مرتبه اوسط مراتب ولایت است و از جهت مقام جمعی بین ظهور و بطون در دائرهٔ صفات الوهیت است و بطن ششم که اختصاص به اهل نهایات و کملین دارد . بطن هفتم مقام احدیت جمع الجمع است که حتی شمه‌ای از آن نیز قابل درک نیست مگر برای صاحب ارث حقیقت محمّدی. بنابراین اولین مرتبه از مراتب ولایت مقام قرب نوافل است و منتهای آن مرتبهٔ جمع بین ظهور و بطون است و مقام احدیت جمع است. گاهی نیز مراتب با فتوحات ثلاثه مورد تطبیق قرار گرفته‌اند. نخستین مرتبه از این فتوحات، فتح قریب است و این مرتبهٔ ظهور کمالات روحی و قلبی پس از عبور از منازل نفسانی است. در آیاتی از قرآن کریم اشاراتی به این فتح شده است: «**نَصْرٌ مِّنَ اللّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ**» (صف: ۱۳). دومین فتح، فتح مبین است، در این مرتبه مقام ولایت ظهور می‌کند. اشارهٔ قرآنی آن نیز آیهٔ: «**إِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا مُّبِينًا**» (فتح:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

۱) است و مرتبهٔ سوم فتح مطلق است. این مرتبه همان مرتبهٔ احدیت جمع و استغراق در عین جمع است چنان‌که قرآن کریم در سوره نصر می‌فرماید: «إِذَا جَاء نَصْرُ اللّهِ وَالْفَتْحُ» (رک: قونوی، بی‌تا: ۱۰۳).

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۵الف)، *شرح نقش الفصوص*، ترجمه و تحقیق: عبدالرضا مظاهری، تهران: خورشید باران.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۵ب). *فصوص الحکم*، ترجمه، مقدمه و توضیح محمدعلی و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ـــــــــــــــ . (بی‌تاالف). *إنشاء الدوائر*، چاپ لیدن.
- ـــــــــــــــ . (بی‌تاب). *التدبیرات الالهیه*، چاپ لیدن.
- ـــــــــــــــ . (بی‌تاج). *عقلة المستوفز*، چاپ لیدن.
- ـــــــــــــــ . (بی‌تاد)، *فتوحات مکیه، ۴ جلدی*، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــــــــ .(۱۴۰۵)، *فتوحات مکیه، ۱۴جلدی*، تحقیق: عثمان یحیی، چاپ دوم، بیروت: دار صادر.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷)، *مقدمات من کتاب نص النصوص*، چاپ دوم، انتشارات توس.
- ـــــــــــــــ. (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش.
- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین. (بی‌تا)، *شرح فصوص الحکم*، مشهد: دانشگاه مشهد
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳)، *محیی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۹)، *انسان و قرآن*، چاپ دوم، تهران: الزهراء.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

- ـــــــــــــــــ . (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین‌بن‌حسن. (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: مولی.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۲)، *شرح چهل حدیث*، چاپ بیست‌وهفتم،تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۶الف)، *شرح دعای سحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۸۶ب)، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایة*، چاپ ششم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۴۱۰)، *تعلیقیه بر فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم: پاسدار اسلام.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (بی‌تا)، *شرح اصول کافی با ضمیمه مفاتیح الغیب*، چاپ رحلی قدیم، تهران: مکتبه محمودی.
- غزالی، ابو حامد محمد. (بی‌تا)، *إحیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- فناری، محمدبن‌حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب)*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱)، *الفکوک*، تصحیح : محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۷۵)، *النفحات الالهیه*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ـــــــــــــــــ . (بی‌تا)، *رساله النصوص*.
- قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱۴۲۹)، *کافی*، قم: دار الحدیث.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]