

## بررسی حقیقت ظلومیت و جهولیت از منظر ابن عربی، ملاصدرا و امام خمینی (س)

علی ارشد ریاحی<sup>۱</sup>  
هنگامه بیادار<sup>۲</sup>

**چکیده:** بررسی معنا و حقیقت ظلومیت و جهولیت که طبق آیه ۷۲ سوره احزاب باعث پذیرش امانت الهی شده است، مورد نظر این پژوهش است. در این مقاله درصدد هستیم تا با بررسی آرای ابن عربی، ملاصدرا و امام خمینی به این مهم نائل شویم. به این منظور با روش کتابخانه‌ای-اسنادی به آثار این سه دانشمند مراجعه شده و پس از جمع آوری و تحلیل آرای آنها این نتیجه به دست آمده است که هر چند کلمات ظلوم و جهول به لحاظ ریشه لغوی معنای ذمی دارند، لیکن در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه مراد از امانت الهی، خلافت الهی است که تنها انسان به خاطر دو صفت ظلومیت و جهولیت که دو صفت مدحی برای انسان شمرده می‌شوند، قابلیت و استعداد آن را دارد تا به این مقام نائل شود. ابن عربی با بیان دو معنای متفاوت از انسان دو تفسیر جداگانه از ظلوم و جهول بودن او ارائه می‌کند. از نظر ملاصدرا آنچه موجب شده است تا از میان مخلوقات الهی تنها انسان دارای چنین صفتی باشد، ضعف او در خلقت است. در این بین، امام خمینی ظلومیت و جهولیت را دو صفتی می‌داند که خداوند انسان را به واسطه آن، ستوده است. از نظر او ظلومیت و جهولیت یعنی تجاوز از منازل حس و تعینات و فنای در بقای خداوند.

**کلیدواژه‌ها:** ظلومیت، جهولیت، ابن عربی، ملاصدرا، امام خمینی

E-mail: arshad@ltr.ui.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، تهران، ایران

E-mail: h.bayadar@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان، تهران، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۱۹

پژوهشنامه متین / سال هفدهم / شماره شصت و نه / زمستان ۱۳۹۴ / صص ۲۱-۳۸

### مقدمه

یکی از مفاهیمی که حق تعالی، راجع به انسان از آن سخن به میان آورده و نظر بسیاری از علما را به خود جلب کرده، دو صفت ظلومیت و جهولیت است که در آیه ۷۲ سوره احزاب به آن اشاره شده است و انسان را که حامل بار امانت است، به آن متصف کرده است. این دو صفت به لحاظ تفسیرهای متفاوتی که از آن شده، از دیرباز مطمح نظر متفکرانی همچون غزالی، فخرالدین رازی، محقق دوانی، میرداماد و عده‌ای از مفسران و عرفا بوده است؛ فیلسوفان معاصر نیز از این قضیه مستثنا نبوده‌اند. توجه ویژه‌ای که فلاسفه و عرفا به این دو صفت مبذول داشته‌اند، بر ضرورت بررسی این موضوع می‌افزاید؛ چرا که ضمن آنکه یکی از مفاهیم عمیق قرآنی است که هر مسلمانی موظف به شناخت آن می‌باشد، همچنین روشن نمودن این دو حقیقت در نوع نگاه ما به انسان نیز مؤثر است. آنچه باعث توجه مضاعف و دقت نظر در فهم این دو صفت می‌گردد آن است که ظلومی و جهولی با وصف خلیفه الهی و غایت ایجاد تمام موجودات بودن انسان منافات دارد.

غزالی ضمن آنکه حقیقت امانت را این عبارت می‌داند: «اگر نکویی کنی مثبت و اگر بدی کنی عقوبت می‌بینی» معتقد است چون انسان بر نفس خود ظلوم و به فرمان پروردگار جهول بود پس عرضه آن را تحمل نمود (غزالی ۱۳۸۶ ج ۳: ۱۸۶).

ابن عربی با نگرش عرفانی ویژه خویش به انسان، به بررسی دو صفت ظلومیت و جهولیت پرداخته است. ملاصدرا که بیشترین تأثیر پذیری در آثار عرفانی خویش را از ابن عربی دارد، بر اساس مبانی ابداعی خویش و تبیینی که از چیستی امانت الهی دارد، تفسیر جدیدی از حقیقت این دو صفت ارائه می‌کند. در این بین به شخصیت علمی دیگری اشاره می‌کنیم که ضمن آنکه یکی از شارحان بنام آثار ابن عربی محسوب می‌شود، ید قدرتمندی نیز در شرح و تدریس فلسفه ملاصدرا دارد. امام خمینی با تلفیق بی‌نظیر عرفان و فلسفه تفسیری نو از ظلومیت و جهولیت ارائه می‌کند.

در این مقاله درصددیم تا به بررسی وجوه اشتراک و افتراق آرای این سه متفکر پردازیم. برای نیل به این مهم، باید معنای مورد نظر هر کدام از آنها درباره چیستی و حقیقت امانت الهی واکاوی شود، تا به مطلوب دست پیدا کنیم؛ چراکه معنای ظلومیت و جهولیت در سایه این دو مبنا روشن می‌گردد. نگارنده در این مقاله به چند پرسش اساسی پاسخ خواهد داد: ۱. مبانی هر کدام

در شرح ظلم و جهول بودن انسان چیست؟ ۲. آیا از منظر این سه متفکر، اتصاف انسان به ظلومیت و جهولیت، علت حمل امانت است یا اینکه ظلومیت و جهولیت در نتیجه حمل بار امانت به انسان نسبت داده شده است و یا اصلاً جمله «إِنَّه كَانَ ظَلُومًا جَهْلًا» صرفاً یک جمله مستأنفه است؟ به عبارت دیگر آیا ظلم و جهول بودن انسان به حالت او پیش از بر دوش گرفتن این امانت اشاره دارد و یا اشاره به حال انسان پس از بر دوش گرفتن امانت است و یا اصلاً هیچ ارتباطی بین آن دو نیست؟ ۳. آیا اساساً می توان نقاط اشتراک و افتراق مشخصی در این باره، در آرای آنها یافت و به چرایی آن وقوف پیدا کرد یا خیر؟

### ۱) امانت الهی

ابن عربی در مورد انسان دو گونه توصیف جداگانه ارائه می کند که هر کدام به فراخور نسبتش با منسوب الیه، معنا و مفهوم خاصی دارد. انسان از جهت نسبتش با حق، مجموعه ای از نشئات الهی است که نشئه های طبیعی، روحانی و الهی در او جمع است (ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۲: ۱۱) و از آن حیث که خداوند او را بر صورت خویش آفریده است، مستحق خلافت الهی است. عالم همچون آینه ای است که جلای آن وابسته به انسان است و به خاطر او که واجد جمیع صفات الهی است، خلق شده است. ابن عربی انسان را مجلایی می داند که حق خود را در آن می بیند و کمال صفاتش در اوست؛ زیرا انسان در نهایت درجه وجودی قرار دارد و سر حق به واسطه انسان منکشف می شود. ابن عربی عنوان می کند که انسان بالقوه واجد جمیع حروف و کلمات الهی شمرده شده است (ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۲: ۲۷) به همین خاطر از انسان با عنوان «المختصر الشریف» یا «الکون الجامع» یاد می شود (ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۲: ۳۶) از طرفی دیگر و در توصیف دیگری که به حسب نسبت انسان با عبودیتش است، انسان موجودی است که خداوند او را به عذاب حجاب و جهل به حقایق مبتلا کرده است (ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۱: ۱۳).

آنچه در این باره مهم می نماید آن است که ابن عربی در تعبیرهای متفاوتی که از ظلومیت و جهولیت انسان و همچنین ادای امانت الهی دارد، معانی متفاوتی نیز از امانت عرضه می کند که به صراحت به بیان آنها می پردازد و گاه با یکدیگر قابل جمع و گاه از هم کاملاً منفک هستند که به روش اسنادی می توان این موارد را اینچنین خلاصه کرد:

۱. امانت، به ارزاق روحانی و جسمانی برای بندگان اطلاق می شود (ابن عربی ۱۳۶۷: ۴).

۲. امانت عبارت از حق نظر کردن در موجودات و تصرف در آنها و صاحب اختیار آنها بودن برای انسان است، چرا که انسان امین و خلیفه سایر موجودات است (ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۲: ۲۶۷).
۳. حقیقت امانت همان علم به این قضیه است که در واقع وجود عالم، وجود حق است (ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۱: ۵۵۷).
۴. حقیقت امانت شامل نیابت از حق در بین بندگان است، چرا که انسان می‌تواند به واسطه حضرت حق در خلقت تصرف کند و این نوع تصرف، مستلزم حضور دائمی نائب است (ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۴: ۱۸۵).
۵. به نظر می‌رسد این عربی بر اساس نظریه وحدت وجود و مظهریت انسان نسبت به جمیع اسماء حسنی، امانت، امانت دهنده و حامل امانت را یکی می‌داند. کشف ماهیت هر کدام از این سه عنصر (امانت، امانت دهنده، حامل امانت) باعث روشن شدن حقیقت سایر عناصر می‌شود.

#### ۱-۱) امانت الهی از دیدگاه ملاصدرا

از نظر ملاصدرا، انسان از جمله موجودات ممکن است که معجونی از دو روح حیوانی و علوی است، همان طور که روح حیوانی نیاز به غذا و تنفس دارد، روح ملکی و علوی (که بر خلاف روح حیوانی غیر فانی است) نیز نیازمند تقدیس و تسیح خداوند است که به مثابه غذا و تنفس برای اوست؛ یعنی حیات او منوط به تسیح و تقدیس است. ملاصدرا حرکت و کمال جوهری را بالاصل مخصوص به روح ملکوتی می‌داند که فنای از وجود و باقی به نور حق است، و از این جهت وی را هر زمان خلقی و لیبسی تازه و موتی و حیاتی مجدد می‌باشد. تا وقتی که به وسیله این فناها از همه منازل کونی و مقامات خلقی در می‌گذرد و سیر در اسماء الهی و تخلق به اخلاق الله می‌نماید و در موطن حقیقی «انا لله و انالیه راجعون» قرار می‌گیرد. از این حیث است که انسان را بالقوه خلیفه الهی می‌داند که قابل تعلیم اسماء الهی است (ملاصدرا ۱۳۴۰: ۷۲).

برای استکمال و رسیدن انسان از مرز نارسایی و نقص به درجه کمال، نیاز به کوشش، عمل، حرکات علمی و عملی و عبادات بدنی و قلبی است و تمامی اینها جز به واسطه بدن، امکانپذیر نیست.

ملاصدرا در خصوص معنای امانت ابتدا به اختلاف آراء درباره حقیقت امانت الهی اشاره می‌کند و هر یک از تعابیر گفته شده را با ذکر دلیل مخصوص به خود، مردود می‌سازد. به عنوان

مثال می‌گوید: اگر مراد از امانت الهی، «عقل» باشد، باید عرضه این امانت شامل ملائکه هم باشد، لیکن فقط انسان آن را قبول می‌کند، بنابراین مراد حق تعالی از امانت نمی‌تواند عقل باشد. یا اگر مراد از امانت «تکلیف» باشد در این صورت اجنه نیز باید در زمره حاملین امانت قرار می‌گرفتند.

ملاصدرا در ک حقیقت امانت را مبتنی بر فهم قاعده اصالت وجود و سریان آن در سراسر عوالم، و مبادی انسان‌شناسی خویش می‌داند: در حکمت متعالیه همه موجودات به جز انسان از حد خاصی از وجود بهره‌مندند و از آن تعدی نمی‌کنند؛ چرا که هر کدام غایت معینی دارند و نهایت کمالشان وصول به آن غایت است. در این بین انسان است که می‌تواند از صرافت قوه به نهایت فعلیت برسد (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۶۱). نفس به واسطه حرکت اشتدادی در وجودش از عقل هیولانی به سمت اتحاد با عقل فعال در حال حرکت است، تا بدین طریق به بالاترین حد از وجود نایل شود. بنابراین، در نظر صدرا امانت الهی عبارت است از «وجود». از این امانت به فیض الهی نیز تعبیر شده است که بلاواسطه به انسان می‌رسد. مراد از این فیض که تنها از گذرگاه وجود به انسان می‌رسد، همان فنا از غیر و بقا در وجود خداوند است. ملاصدرا در جایی دیگر در بیان این که خداوند امانت الهی را بر انسان مختار ارائه می‌کند، نه از روی قسر و اجبار، امانت الهی را همان استعداد ذاتی و وجودی انسان می‌داند که از روی ظلومیت و جهولیتی که فطری و ذاتی اوست، خواستار آن است (ملاصدرا ۱۴۲۲: ۴۰۸) دلیل این مدعا آن است که امانت در پایان باید به صاحب اصلی‌اش بازگردانده شود و از آن جایی که هر صفت وجودی که حق تعالی بر هر ممکنی از ممکنات و بر هر ماهیتی از ماهیات افزوده است، بر اساس آیه «رجوع تمام عالم آفرینش به سوی اوست» (شوری: ۵۳) روزی به خود حق باز می‌گردد، لذا امانت همان وجودی است که در دست اوست (ملاصدرا ۱۳۷۵: ۱۴۸) و مالکیت این وجود برای ممکنات «تنها از باب رنگ آن کمال نوری را گرفتن و با او همسایه و هم صحبت شدن» است.

بنابراین، ملاصدرا در ترسیم سیمای انسان، همواره دو ساحتی بودن انسان و نیاز نفس و بدن به یکدیگر را ملاک شرافت و عظمت انسان می‌داند. نسبت ارتباط و تعلق نفس به بدن در حکمت متعالیه، همانند نسبت زمین گیر و کور است: نفس مانند بینایی است که توان راه رفتن را ندارد و بدن مانند راه رویی است که چیزی نمی‌بیند، ولی اگر هریک دیگری را کمک کند، امکان پیمودن راهی که منتهی به مطلوب و دستیابی به مقصود شود، برای هردو فراهم خواهد آمد (ملاصدرا ۱۳۶۶ ج ۱: ۳۵۰) اجسام به جهت بعد مسافت، توان پذیرش امانت را نداشتند و ارواح

فرشتگان نیز چون مرکبی (مانند بدن انسان) را نداشتند که با نیروی ظلوم و جهول آن را حمل کنند، قصد امانت را نکردند و به حقیقت آن معرفت را نیافتند؛ اما آدمی به خاطر استعداد جسمانی و قوه ظلوم و جهول آن را پذیرفت.

## ۲-۱) امانت الهی از دیدگاه امام خمینی

امام خمینی انسان را موجود عجیب و غریبی می‌داند که تا آخر عمرش نمی‌تواند خودش را بشناسد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۱۴۷) با تأکید بر وجود روح در انسان می‌توان عنوان کرد که خلقت روح در آدمی، امری است که خداوند به سبب آن، زبان به تحسین خود گشوده است. انسان تنها موجودی است که دارای دو حد نامحدود است: «اعجوبه است که از او یک موجود ملکوتی ساخته می‌شود و یا یک موجود جهنمی شیطانی.» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۲۸۵) آیه شریفه «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ» (احزاب: ۱۳) به نامحدود و لامقام بودن انسان دلالت می‌کند، چرا که دیگر موجودات هر کدام مقام محدود و مشخصی دارند لیکن انسان مقام و حد مشخصی ندارد. امام خمینی نیز تعبیر قابل توجهی از حقیقت امانت الهی ارائه می‌کند:

آنچه نظر امام را در این باره قابل توجه می‌گرداند، نظر به حقیقت امانت در دو ساحت ظاهر و باطن آن است. در غالب کتب عرفانی ایشان، امانت به حسب باطن، عبارت از ولایت و قرب به حق پنداشته شده است و همین حقیقت به حسب ظاهر، شریعت یا دین اسلام و یا حتی قرآن و در بعضی موارد نماز در نظر گرفته شده است (امام خمینی ۱۳۷۰: ۳۲۱)

آنچه انسان را در حمل این امانت توانا ساخته است، با توجه به ذومراتب بودن انسان قابل توضیح است. نظر غالب امام که تقریباً دیگر مصادیق امانت را نیز در برمی‌گیرد، همان تفسیری است که در کتاب *مصباح الهدی* به آمده است: در این کتاب، امانت الهی همان «مقام اطلاق» دانسته شده است (امام خمینی الف ۱۳۷۶: ۵۶) و چون زمین و آسمان و آنچه در آن است، مقید هستند، لذا نمی‌توانند «مقام اطلاق» را تحمل کنند.

بنابراین، حقیقت امانت، چیزی جز همان کمال وجود نیست که بر انسان بار می‌شود و کمال مرتبه وجود، همان مقام ولایت بر جمیع موجودات است که انسان حمل آن را قبول می‌کند. امام تصریح می‌کند که مراد از قبول، قبول به معنای مطلق آن نیست؛ چراکه همه ممکنات، مقام وجود را قبول کرده‌اند، بلکه مراد، قبول کمالات وجود یا به عبارت دیگر همان قبول مقام رحمانیت و

عدم قبول مقام رحیمیت است (امام خمینی الف ۱۳۷۶: ۵۵) اینکه آسمان و زمین حمل آن را نپذیرفتند به دلیل نقصان در قابلیت و استعداد در قبول کمالات آنهاست.

برای ارزیابی اجمالی این قسمت لازم است ذکر شود که هر یک از این سه متفکر بر اساس مبادی و مبانی خویش، از حقیقت امانت الهی سخن گفته‌اند. به زعم نگارندگان آنچه از مقایسه این سه رأی به دست می‌آید این است که رأی امام خمینی هم با رأی ملاصدرا قابل جمع است و هم با رأی ابن عربی. غالب نظرات ابن عربی دربارهٔ امانت بر اساس جنبهٔ «یلی الحقی» امانت است. به عبارت دیگر، نظر تفصیلی محی الدین از امانت، با توجه به انسان منسوب به حق بیان شده است. از میان مصادیقی که برای امانت ذکر شد، خلیفه الله بودن انسان در تقدیر گرفته شده است و این وجه مشترک وی با امام خمینی است؛ چرا که امام خمینی نیز مقام اطلاقی را با لحاظ خلیفه الله بودن انسان بر روی زمین به امانت الهی نسبت می‌دهد. به بیان دیگر هر دو عارف مذکور، امانت را مختص به موجوداتی می‌دانند که از همه مقیدات عبور کرده‌اند و به قید کمال وجود متصف شده‌اند؛ اما ملاصدرا امانت الهی را قابل تعمیم بر نوع انسان می‌داند؛ یعنی این امانت بر همهٔ انسان‌ها عرضه شده است لیکن تنها آنکه از عهدهٔ ادای آن برآید مصداق ظلم و جهول بودن قرار نمی‌گیرد. به نظر می‌رسد که امانت الهی نزد صدرا معنای جامع‌تری داشته باشد.

چرا که همهٔ موجودات به صفت موجودیت متصف و مصداق حامل امانت قرار می‌گیرند. وجه مشترک رأی ملاصدرا با امام خمینی در حامل امانت دیده می‌شود. هر دو بر اساس ذو مراتب بودن انسان و استکمال جوهری نفس انسان به توانایی انسان حامل امانت اشاره می‌کنند، لیکن همان‌گونه که عنوان شد، صدرا حقیقت امانت را قابل حمل بر نوع انسان می‌پندارد نه فقط انسانی که به مقام اطلاقی رسیده باشد. تفصیل مطلب آن است که آنچه در بیان وجه مشترک رأی ملاصدرا و رأی امام خمینی قابل توجه است، در واکاوی حقیقت فیض الهی نهفته است. در ادبیات عرفانی فیض الهی به دو فیض اقدس و مقدس تقسیم می‌گردد. در فیض مقدس که فیض عامه محسوب می‌شود، جمیع ممکنات از آن بهره‌مند می‌گردند، اما فیض اقدس که مربوط به خواص است و تنها به مخلوقات خاص خدا تعلق می‌گیرد، در نتیجهٔ اجرای تکالیف الهی و محبت حاصل می‌شود؛ یعنی فیض الهی که از صفات حق تعالی است برای کسی ایجاد نمی‌شود، مگر بعد از خروج از حجب وجودی. با این وصف روشن می‌گردد که رأی امام خمینی در بیان چیستی امانت که همان اجرای تکالیف الهی و در نهایت نیل به مقام خلافت الهی است در طول رأی

ملاصدرا که امانت را همان فیض خاص الهی می‌داند قرار دارد. خواهیم دید که امام و صدرا معتقدند که اگر انسان به واسطه صفت ظلومیت و جهولیت، امانت حضرت حق را حمل کرده و به درستی از پس آن برآید، به مقام خلافت الهی روی زمین نایل می‌شود.

## ۲) ظلومیت و جهولیت انسان

### ۲-۱) ظلومیت و جهولیت از دیدگاه ابن عربی

تفاسیر متفاوت از چیستی امانت الهی، ظلوم و جهول بودن انسان را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و همین، اظهار نظر قطعی کردن در مورد رأی ابن عربی را دچار تردید می‌سازد؛ به همین سبب مجموعه این نظرات را در سه دسته تقسیم‌بندی می‌کنیم: ۱. معنای ذمی؛ ۲. معنای مدحی؛ ۳. معنای مدحی - ذمی.

۱. از نظر ابن عربی ارزاق خداوند چه از سنخ روحانی آن و چه از سنخ جسمانی، به عنوان امانت در دست انسان قرار دارد و باز نگرداندن صحیح این امانت نشان از ظلوم و جهول بودن انسان است (ابن عربی ۱۳۶۷: ۴). البته برخی از شارحان وی معتقدند مراد وی از «باز نگرداندن» این است که اگر امانت را به صاحب اصلی‌اش باز نگرداند، در صورت قرار دادن امانت در غیر مکان اصلی‌اش، ظلوم و آنجایی که نسبت به این قضیه غافل باشد جهول است (ابن سودکین ۲۰۰۴: ۵۷) به عبارتی مبالغه‌ای بودن ظلم و جهل را به عمل مبالغه‌گونه انسان در قرار دادن امانت در غیر مکان اصلی‌اش باز گردانده‌اند، نه به ذات انسان، که در هر دو صورت به نظر می‌رسد مراد ابن عربی در اینجا همان معنایی است که از ظاهر این دو واژه می‌توان اقتباس کرد و آن معنای ذمی آنها در حق انسان است. محی‌الدین، انسانی را که حق این امانت را ادا کند صوفی و در غیر این صورت ظلوم و جهول می‌داند. صوفی در نظر ابن عربی معنای ستوده و ارزشی دارد و تصوف را همان تخلق به اخلاق الله و خالق این اخلاق را صوفی می‌داند (ابن سودکین ۲۰۰۴: ۵۷) در جایی دیگر نیز ابن عربی همین معنای ذمی را از این دو واژه در نظر می‌گیرد و می‌گوید، مراد از امانت، قرآن است. درجه و شأن عقل ارض، سماء و جبال از عقل انسان بیشتر است؛ چرا که آنها خودشان را در چیزی که خداوند در پذیرش آنها را مجبور نکرده بود، دخالت ندادند؛ ولی انسان با وجود جهل به مقدار توانایی و بعد جسمانی خودش و همچنین جهل به میزان و قدر امانت، و همچنین جهل به این نکته که با اهمال و إعراضش از قرآن چه حقایقی را از دست می‌دهد و چه ضرری متوجه او می‌شود،

بر خودش ظلم می‌کند و با وجود اختیار در پذیرش یا امتناع از پذیرش، سرانجام امانت الهی - این امر عظیم - را می‌پذیرد، و از آنجایی که نمی‌تواند به طور کامل حق این امانت را ادا کند، ظالم به خود دانسته می‌شود. وی برای اثبات مدعای خویش به آیه ۲۱ سوره حشر استشهد می‌کند که می‌فرماید: «اگر قرآن بر کوه نازل می‌شد، از خشیت خدا، خاشع می‌شد.» همچنین به دلیل درست ادا نکردن امانت است که خداوند در چندین مرتبه برای انسان از واژه «لعلکم یتفکرون» استفاده می‌کند (ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۴: ۱۳۸) در *فتوحات مکیه* نیز ابن عربی این دو صفت را معنای ذمی دانسته، می‌گوید: اتصاف انسان به دو صفت ظلومیت و جهولیت به دلیل غضب صفات خداوند توسط انسان است؛ به تعبیر دیگر انسان به خاطر اینکه صفات اعلای خداوند را غضب، و آن را برای خودش جعل کرده است، ظلوم است و به واسطه این مسأله که نمی‌داند نفسش مستحق این صفات هست یا نیست، جهول است (ابن عربی بی‌تا ج ۱: ۶۹۱)

۲. ابن عربی برای معنای مدحی از ظلوم و جهول بودن، آن جنبه از وجود انسانی را که به حق منتسب است، در نظر می‌گیرد. در این معنا، ظلوم کسی است که بتواند نفسش را از ورود به مشتهیات نگه دارد و به عقل و دین پایبند نماید. از طرفی دیگر فتای از افعال، ذات، صفات و غرق در شهوات انوار ذات حق، موجب جهل سالک به ذات، صفات و افعال خود می‌گردد و مصداق حدیث «كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و ...» قرار می‌گیرد.

همین حقیقت که خداوند انسان را به صورت خویش آفریده است، دلیلی است که باعث می‌شود انسان چاره‌ای جز پذیرش امانت نداشته باشد. در این تأویل، به تعبیر ابن عربی، اگر انسان حامل امانت نمی‌شد ظلوم و جهول بود و همین مقدار که می‌داند که نمی‌داند، خود نوعی ادراک و علم است. چرا که عجز از درک ادراک خود نوعی ادراک است یا به تعبیر دیگر این نکته که می‌داند که نسبت به خدا به تمامه علم ندارد، خود عین علم است (ابن عربی بی‌تا ج ۴: ۴۳) به طور کلی متعلق علم انسان همان جهل به خداوند است و با این اوصاف ظلومیت و جهولیت در تقدیر انسان بود اگر از پذیرش امانت، امتناع می‌کرد.

بنابراین می‌توان مراد ابن عربی از امانت را «شناخت حقیقت» دانست: «آن هنگام که اهل سماوات و ارض (یعنی ملکوت و جبروت) از پذیرش امانت شناخت حقیقت ابا کردند و با وجود تشنگی آب بقا بر خاک ریختند، از آن روی که استعدادات ایشان به تحمل آن وافی نبود، انسان که به واسطه فانی ساختن خویش در ذات حق، ممیت و ظلوم خود گردیده و با ذکر «لا اله الا الله»

به غیر حق جهول شده بود، این بار را حمل نمود.» (خوارزمی ۱۳۷۹: ۱۰۰-۹۹) به تعبیری دیگر علامه حسن زاده آملی بنا بر این تفسیر، امانت را همان مظهریت به جمیع اَسْمَاء و صفات می‌داند (خوارزمی ۱۳۷۹: ۱۰۰) که تنها انسان چنین مرتبه‌ای را داراست؛ چرا که جذبه‌ای از جذبات رحمان، محب را چنان دربر می‌گیرد که وقت عرض امانت به عقل جزیی و هر چه او را از حمل چنین بار گرانی منصرف کند التفات نمی‌کند و علی‌رغم آنکه به عقل خویش در می‌یابد که حمل این بار بر نفس ناتوان، ظلمی عظیم بر نفس است، از حمل آن امتناع نمی‌کند و ظلوم و جهول می‌گردد؛ یعنی به واسطه این دو صفت حامل امانت الهی می‌گردد، نه آنکه چون حامل امانت شد متصف به ظلومیت و جهولیت است. در همین باره که ظلومیت و جهولیت شرط حمل بار امانت در درون انسان است، در شرح *فصوص الحکم* و در ذیل روایت «إن الله خلق الاشياء بالمشية و المشية بنفسها» بیان می‌شود که گرچه انسان‌ها به مشیت کامل ختمی و وارثان علم او، دارای مقام مشیت حقیقت و مقام مشیت، ظاهر وجود آنهاست و مقام باطنی آنها حقیقت مرتبه مشیت و مشیت رقیقت وجود آنهاست، این مقام برای انسان حاصل نمی‌شود مگر به ظلومیت و جهولیت؛ چون شرط حمل امانت و رسیدن به مقام والا، اتصاف به ظلومیت و جهولیت است (آشتیانی ۱۳۷۰: ۹۲۵).

بدین ترتیب روشن شد که معنای ظلومیت و جهولیت، منوط است به اعتباری که برای انسان در نظر گرفته می‌شود، انسان به دو حالت لحاظ می‌شود: حالت اول، حالت نفسی است، یعنی نفس منسوب به عبد، و مصداق آیه «ان الانسان لفی خسر» قرار می‌گیرد. در این صورت آن هنگام که انسان لباس مادیات، به جای لباس تجرد، بر تن دارد، متصف به صفت ظلوماً جهولاً می‌شود؛ چرا که در این صورت نسبت به آن حالتی که «کان علیها مع ربه» است، جهل دارد و چون امانت را قبول می‌کند و نمی‌تواند به‌طور کامل ادا کند، ظلوم است. حالت دوم حالت عقلی است که مجرد از ماده و مادیات است. در این حالت عبد به حق منسوب است و مصداق آیه «فی احسن تقویم» قرار می‌گیرد و با ظلم به نفس مادی خویش و جهل از ماسوا، متصف به صفت ظلوماً جهولاً می‌شود.

۳. یکی از ویژگی‌های تأویل ابن عربی در این خصوص آن است که معنای مدحی این دو عبارت را در قالب ذم بیان می‌کند، به صورتی که اگر نیک در این گونه تعابیر نظر شود، چیزی جز مدح صاحب آن صفات نمی‌توان یافت.

جناب ابن عربی معتقد است که انسان به مقتضای حالش چاره‌ای جز بازگرداندن امانت به صاحب اصلی‌اش را ندارد، و بازگرداندن آن مستلزم حضور دائم و مراقبت بسیار است. لذا در این حال بر نفس حیوانی خویش ظلم کرده و از طرفی با توجه به قدر و ارزش این حقیقت، نسبت به خود جاهل است. در این حالت صفات در معنای مدح، ولی در قالب ذم ارائه می‌شود. شاهد آنکه ابن عربی در همین رابطه از عارف سالک، بایزید یاد می‌کند و این موقعیت انسان در حمل امانت را شبیه به موقعیتی که ابویزید در آن بوده است، می‌داند: «خداوند هرآنچه ابویزید آموخته بود را به او چشاند. به ابویزید فرمود از خانه به صورت من، (یعنی مقام خلافت و نیابت از حق) به سوی بندگانم بیرون شو؛ که هر کس تو را ببیند مرا دیده است. چون گامی بیرون شد، بیهوش گردید. در این حالت آن عذابی که بر ابویزید وارد شد، به معنای واقعی تلذذ بود؛ چنان که خود ابویزید گفته بود: هر حاجتی داشتم بدان دست یافتم غیر از لذتی که از عذاب می‌یابم» (ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۴: ۱۸۵). در واقع مراد ابن عربی آن است که آن هنگام که انسان امانت را با مشقت، ولی با موفقیت به اهلش بازگرداند، به نوعی به خود ظلم کرده است، ظلمی که منجر به لذت و عشق می‌شود. با این تعبیر، انسان متصف به ظلوم و جهول بودن از برگزیدگان عبادالله محسوب می‌شود که به خاطر تعالی بخشیدن به نفسش بر خودش ظلم می‌کند (ابن عربی ۱۹۴۶ ج ۴: ۵۳۲).

## ۲-۲) ظلومیت و جهولیت از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا نیز مطابق با معنای امانت، این دو صفت را در دو تفسیر متفاوت ارائه می‌کند.

۱. در تفسیر نخست ظلوم و جهول دو صفت بر صیغه مبالغه هستند که به معنای ظلم انسان به خودش و جهل انسان به خودش می‌باشد (ملاصدرا ۱۳۷۵: ۱۴۸) ظلم انسان به خودش از جهت فنا کردن خودش و میراندن خودش از روی اراده است (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۶۲) چرا که نفس انسان طالب لذت‌هایی است که با قبول امانت الهی مجبور به ترک آنها می‌گردد، و بدین ترتیب بر خود ظلم روا داشته است. چنین تعریفی درباره جهولیت نیز به کار می‌رود، تنها انسان است که به واسطه صفت جهولیتش از هر چیزی به غیر از حق، حتی از نفس خویش نیز قطع التفات می‌کند و به همین سبب است که می‌تواند حامل بار امانت الهی باشد (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۶۲).

بر مبنای انسان شناسی صدرایی، انسان تنها موجودی است که قابلیت صعود به اعلی‌علیین یا سقوط به أسفل‌السافلین را دارد؛ یعنی بر اساس حرکت جوهری هم می‌تواند سیر استکمالی و

نورانی داشته باشد و هم سیر ظلمانی و شیطانی، هم می‌تواند محبوب حق باشد و هم دور افتاده از حق. اساساً این نوع علم النفس انسان به خودش تنها با تبدیل وجود ظلمانی نفسانی به وجود نورانی و روحانی حاصل می‌شود؛ بنابراین اتصاف انسان به جهولیت از باب ندانستن این نکته است که ذاتش تنها یک حیوان نیست (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۶۳). ملاصدرا این قول حضرت رسول را «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظِلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ، فَمَنْ أَصَابَهُ ذَلِكَ النُّورُ فَقَدْ اهْتَدَى» را به همین مطلب مرتبط می‌داند. از نظر صدرا ظلمت در این روایت به ذات نفسانی ظلمانی اشخاص قبل از خروجشان از قوه به فعلیت یا به تعبیر دیگر خروج از ظلمت به نور اشاره دارد. مراد از نور همان فیض حق است که از جانب حضرت باری تعالی (که خارج کننده انسان از این ظلمات به سمت نورانیت است) بر نفوس قابل و مستعد، وارد شده است. بنابراین اولاً انعطاف پذیری روح انسان و همچنین برخورداری از دو قوه ظلومیت و جهولیت و ثانیاً جهل سایر ممکنات به شرف و مقام این امانت و عدم آگاهی‌اشان از مقصد و مطلوب این امانت باعث می‌شود که امانت الهی، یا بر برخی از ممکنات عرضه نشود و یا سایر ممکنات از حمل آن امتناع ورزند. بر همین اساس آیه «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» بر این مطلب دلالت دارد که انسان امانت ثقیلی را حمل می‌کند که از اهمیت و ثقل آن آگاهی ندارد (ملاصدرا ۱۳۷۵: ۱۴۸). همچنین جهل انسان به خودش از آن حیث است که نمی‌داند که صورت حیوانی تنها به مثابه قشری است که لب و اساس آن همان روح است که محبوب حق و مصداق آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مانده: ۵۴) می‌باشد. لذا از نظر صدرا کسی که غیر خدا را دوست دارد بر خودش ظلم کرده و به خودش جاهل است (ملاصدرا ۱۳۷۵: ۱۴۹).

۲. ملاصدرا در تأویل دیگری که از این آیه می‌کند، این دو صفت را بر معنای ذمی مشتمل می‌داند. او با ذکر دو مقدمه به شرح این مطلب می‌پردازد: از آنجایی که وجود معلول، لمعه و اشعه‌ای از وجود علت است، همه موجودات به جز انسان به واسطه معلول بودنشان می‌دانند که برایشان حدی محدود از وصول و شهود مقرر شده است (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۶۳). ظلی بودن معلول در علت خویش در قیاس با علل بالاتر نیز وجود دارد، تا برسد به علت العلل که همه ممکنات معلول حق و منظم و مضمحل در وجود او هستند و انوارشان مستهلک در انوار اوست؛ اما انسان به واسطه استیلائی قوه وهم و تخیل خویش، به کیفیت ایجاد و خلقش جهل دارد و برای وجود خویش حظی از استقلال و قدرت قائل است. همچنین بر مبنای حرکت جوهری دریافتیم که همه موجودات در حرکت استکمالی و سلوک وجودی خود به درجه‌ای می‌رسند که ذاتشان فانی در

ذات علت‌العلل می‌گردد؛ بنابراین هر یک از ممکنات مقامی مخصوص برایشان متصور است و وجودشان را به مثابه عاریه و امانتی از جانب حق می‌دانند، که در آخر الامر به صاحب اصلی‌اش باز می‌گردد؛ ولی همانگونه که عنوان شد علی‌رغم آنکه انسان در حرکت و سلوک معنوی‌اش، و مادامی که در مسیر حق سیر می‌کند، از این وجود عاریه‌ای و یا امانت الهی بهره‌مند است لیکن در اثر سیطره قوه وهم نمی‌داند که بالاخره باید امانت را به صاحب اصلی آن بازگرداند و در این مسیر حظی از استقلال برای خویش در نظر دارد لذا ظالم و جاهل به ذات و مرتبه خویش است.

ملاصدرا از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که امانت الهی همان وجودی است که بر همه ممکنات افاضه شده است. وقتی امانت، که همان بسط نور وجود است، بر آسمان، زمین و کوه‌ها عرضه شد، همه ممکنات همانند انسان غیر کامل به خاطر تقیدی که به وجود خاص خویش داشتند، توهم کردند که این وجودی است غیر از وجود حق، لذا از پذیرش آن به خاطر بعد و دوری از منبع وجود ابا کردند، ولی انسان با ظلمش بر خودش به خاطر اینکه از ظلمت بعد و دوری به سمت نور حق خارج نمی‌شود و جهلش به این که سلامت و سعادت در خروج از این وجود ظلمانی و سیر به عالم حق تعالی است، امانت را می‌پذیرد. جهلی عظیم‌تر از جهل انسان به خودش که مستلزم جهل به پروردگارش است، وجود ندارد.

در این دو تأویل ملاصدرا یک معنای مدحی برای ظلوم و جهول بودن انسان در نظر می‌گیرد و یک معنای ذمی. معنای مدحی آن بر پایه سیر استکمالی نفس و قابلیت انسان برای رسیدن به مقامی است که هیچ تعینی در آن وجود ندارد و معنای ذمی بر پایه ویژگی روحیه استقلال طلبی او و عصیان انسان ظلوم و جهول استوار است. به عبارتی در معنای دوم، صفات ظلوم و جهول به نوعی تفسیری نزدیک‌تر با معنای لغوی این دو عبارت پیدا می‌کند و به همین سبب ملاصدرا اذعان می‌کند که این گونه تفسیر دربردارنده معنای ذمی است. آنچه در هر دو تفسیر مشترک است، آن است که ظلومی و جهولی بودن انسان، باعث می‌شود که حامل امانتی شود که سایر ممکنات از پذیرش آن سر باز زنند.

### ۳-۲) ظلومیت و جهولیت از دیدگاه امام خمینی

آنکه بشکست همه قید، ظلوم بود و جهول و آنکه از خویش و همه کون و مکان غافل بود (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۰۴).

غالباً ظلم و جهول بودن انسان نزد امام خمینی معنای مدحی دارد. به استثنای یک مورد که ایشان مراد از ظلومیت و جهولیت را همان معنای لغوی آن می‌داند و هدف انبیا را هدایت این انسان بسیار ظالم و بسیار جاهل معرفی می‌کند (امام خمینی ۱۳۷۵: ۲۴۴). در غیر این مورد، معنای مورد نظر امام از این دو صفت همواره معنایی مثبت است. ایشان مراد ابن عربی را نیز از این دو واژه به معنای مثبت می‌داند و تأکید می‌کنند که نزد ابن عربی نیز، ظلومیت و جهولیت، معنای منفی ندارد؛ بلکه آن را به مثابه منزلت و شأنی می‌داند که عبارت است از تجاوز از حدود امکانی و فنا در مقام وجوبی و وجودی (امام خمینی ۱۴۱۰: ۱۲۲) امام خمینی، صفت ظلومیت انسان را به مرحله‌ای مربوط می‌داند که تاریکی‌های عالم طبیعت بر انسان سیطره دارد، ولی انسان به طور تدریجی از منازل حواس، خیال و تعقلات گذر کرده، بعد از عبور از سرزمین فریب، به سوی مقصد نهایی رهسپار می‌شود و در این مقام به نفی علمی و عینی صفات و رسوم و جهات همت می‌گمارد. ایشان با استناد به شعر مولانا که می‌گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم      وز نما مردم به حیوان سر زدم

بیان می‌دارد که جمادی همان ظلومیتی است که خداوند در آیه شریفه به آن اشاره فرموده است (امام خمینی ب ۱۳۷۶: ۴۴). توضیح آن که از نظر امام، حقیقت روح آدمی همان وجود حقیقی اوست؛ ایشان که از نفس ناطقه به وجود بدون ماهیت تعبیر می‌کند، چرا که ماهیت محدود به حد است و این حد حکایت از ضیق و محدودیت صاحب ماهیت دارد. نفس آدمی حد و قوف ندارد، به هر مرتبه‌ای که می‌رسد، می‌گذرد و می‌شکند؛ اما سایر موجودات غیر از انسان از تجاوز کردن ابا و امتناع دارند، لذا به سبب همین تفاوت عظیم میان انسان و سایر موجودات است که انسان با تعدی و تجاوز از حد خویش، به نفس خود ظلم کرده، حامل بار امانت می‌گردد. جهولیت انسان نیز معنایی ممدوح را برای انسان به ارمغان می‌آورد؛ زیرا نهایت درجه جهل انسان را که همان جهل از رسوم و آثار انانیت و مجهول‌القدر بودن نزد خلاق است، داراست. در واقع تا فرد به این مرتبه از جهل نرسیده باشد، به معرفتی که معطوف به حمل امانت الهی است، نایل نمی‌شود (امام خمینی الف ۱۳۷۶: ۵۶).

امام خمینی با جمع بین رأی ابن عربی و ملاصدرا تفسیری تلفیقی از ظلم و جهول بودن انسان ارائه می‌کند. به باور امام، هر ممکنی غیر از انسان از آن جایی که مقید به وجود خاص خود است، برای قبول امانت الهی قابلیت ندارد، فلک، زمین و کوه نمی‌توانند از حقیقت خود جدا شوند، غیر

خود را تحمل کنند. تحمل فیض وجودی از جانب خداوند به صورت امانت و برگرداندن آن به صاحب اصلی اش مختص انسان است که در آغاز خلقت دارای ضعف و عجز وجودی است و توانایی آن را دارد که از غیر محبوب مطلق، یعنی خداوند، قطع تعلق و التفات کند. این نوع نگاه، قرابت رأی ابن عربی و ملاصدرا را بیش از پیش آشکار می‌سازد. تفسیر اول ملاصدرا مطابقت دقیقی با یکی از تأویلات ابن عربی دارد. در هر دو رأی روشن شد که نه تنها ظلومیت و جهولیت، صفات ناپسندی برای حامل امانت محسوب نمی‌شود، بلکه مدحی است برای او. منتها درباره کسی که نسبت به این امانت خائن باشد، معنای مذموم پیدا می‌کند (ملاصدرا ۱۳۷۵: ۱۶۴) چنان می‌نماید که در این رأی، اتصاف به این دو صفت، علت حمل امانت الهی است.

در رأی امام نیز با تأیید علت بودن ظلومیت و جهولیت، عنوان شد که انسان موجودی است که به سبب ویژگی عجز و فقر وجودی، دارای مقام مخصوصی نیست و توانایی سیر در اطوار وجودی را دارد تا نهایتاً با قطع التفات از غیر حق، به مقام باقی به بقای وجود الهی نائل شود.

وجه اختلاف بارزی که میان این سه متفکر دیده می‌شود، در تأویلات ذم گونه‌ای است که از ظلومیت و جهولیت انسان استنتاج می‌شود. در حالت عقلی ای که ابن عربی انسان را «لفی خسر» معرفی می‌کند، عنوان شد که چون انسان لباس مادیات، به جای لباس تجرد، بر تن دارد، به صفت ظلوم جهول بودن متصف می‌شود. چرا که در این صورت نسبت به آن حالتی که «کان علیها مع ربه» است، جهل دارد و چون امانت را قبول می‌کند و نمی‌تواند به طور کامل ادا کند، ظلوم است. یعنی ابن عربی برخلاف نظر دوم و سوم که در این پژوهش مشخص شد حمل امانت الهی را باعث متصف شدن انسان به ظلوم و جهول بودن قلمداد می‌کند. در صورتی که مشابه این رأی را نه در رأی ملاصدرا مشاهده کردیم و نه در رأی امام خمینی.

### خلاصه و نتیجه:

با بررسی و ارزیابی آرای ابن عربی، ملاصدرا و امام خمینی درباره دو صفت ظلومیت و جهولیت در می‌یابیم که ملاصدرا، ابن عربی و امام خمینی هر سه انسان به ما هو انسان را بالقوه خلیفه الله می‌دانند، منتها به نظر می‌رسد این بالقوه بودن انسان در خلیفة اللهی، در دو قوس نزول و صعود هستی و نحوه آفرینش انسان تعریف می‌شود؛ از نظر ابن عربی آدم به معنای «انسان کامل» عین آیین جلا یافته‌ای برای انعکاس و ظهور اسرار الهی است، چرا که عالم به وجود انسان کامل، کامل

شد و حقایق الهی به ظهور پیوست. از طرفی دیگر همین انسان چون آخرین مرتبه ظهورات و نزولات است، یک سوی او ظلمانی و عدم است.

ملاصدرا بالقوه بودن انسان را به قوس صعود مربوط می‌داند؛ چراکه انسان با طی کردن مراتب وجودی استحقاق خلافت الهی پیدا می‌کند؛ یعنی نقصان در وجود، دلیل فضیلت و شرافت آدمی بر سایر ممکنات است و او را مستحق خلافت الهی می‌گرداند.

وجه اختلاف ابن عربی، ملاصدرا و امام خمینی در معنای ظلوم و جهول بودن انسان از معنایی که برای ماهیت امانت الهی در نظر گرفته شده است، برمی‌خیزد؛ کشف ماهیت امانت وابسته به نوع نگاه و تصویری است که از انسان ارائه می‌شود. به عبارت بهتر مبنای انسان‌شناسی هر کدام در این باره و تعاریف متفاوتی که از حقیقت انسان در تقدیر گرفته می‌شود، همواره برای کشف چیستی امانت ضروری است. به همین مناسبت می‌بینیم ابن عربی که انسان را در دو جایگاه متفاوت ترسیم می‌کند، از چیستی امانت نیز تقریرهای مختلفی دارد. ملاصدرا که انسان شناختی‌اش را بر اصالت وجود و حرکت جوهری انسان بنا کرده است، امانت را حقیقتی می‌داند که انسان را از سایر ممکنات متمایز و برتر جلوه می‌دهد؛ بر این اساس در این دو تفسیر که از ظلومیت و جهولیت بیان می‌شود، رد پای این دو مبنا به خوبی دیده می‌شود. در نظر امام خمینی که با اشراف به هر دو مشرب فکری مذکور، تلفیقی در خور، از امانت الهی و تفسیری دل‌انگیز از ظلوم و جهول بودن انسان ارائه می‌کند، هم نگاه عرفانی و متعالی ابن عربی به انسان وجود دارد و هم مبانی ملاصدرا در انسان‌شناسی. ایشان ظلومیت انسان را به استکمال تدریجی انسان از جمادی به مراحل والای انسانی و طی مراحل بالای وجود و جهولیت او را به نایل شدن به مقام اطلاق و یا لامقامی که مصداق آن در ک حقیقت «لا اله الا الله» و بیگانگی از غیر است، تفسیر می‌کند.

در واکاوی وجوه افتراق آراء این سه دانشمند، باید ذکر کنیم که در غالب آثار ابن عربی، ظلومیت و جهولیت معنای نکوهیده و ذم گونه‌ای را در دل خود جای داده است. ابن عربی عدم حمل امانت از جانب زمین و آسمان را این می‌داند که آسمان و زمین علم دارند به این مسئله که «حامل امانت، مذموم و متصف دو صفت ظلوم و جهول است». پس آن هنگام که انسان در مقامی قرار می‌گیرد که خداوند حق نیابت از خود و تصرف در ممکنات را به او می‌دهد، انسان حامل این امانت می‌شود و با جهل به قدر امانت آن را می‌پذیرد و بدین ترتیب بر نفس خویش بسیار ظلم می‌کند. روشن است که در این تفسیر انسان هم پیش از حمل امانت و هم پس از حمل امانت ظلوم

و جهول است. پیش از حمل؛ زیرا با وجود آنکه نور و استعداد قرب به حضرت ربوبیت در عالم طبیعت در انسان نهاده شده است، انسان متصف به صفت عبودیت یا همان وجه خلقی انسان، به اقتضای ظلومیت و جهولیت خود، استعداد خویش را در خلیفه الله شدن زایل می‌کند و به تبع آن در حق خودش ظلم و قصور می‌ورزد و پس از حمل، به سبب آنکه حامل امانتی می‌شود که نه شناخت کافی از ارزش آن دارد و نه توان ادای صحیح آن به صاحب اصلی‌اش را؛ لذا دوباره به نفس حقی خویش بسیار ظلم می‌کند، در حالی که جاهل به ارزش و منزلت خود است.

ملاصدرا مسیر فعلیت یافتن مقام خلافت الهی برای انسان را بر اساس سیر استکمالی وجودی انسان تبیین می‌کند؛ بنابراین امانتی را که تنها انسان حامل آن است همان وجود می‌داند. حمل این امانت و بازگرداندن آن به صاحب اصلی‌اش به سبب دو صفت ظلومیت و جهولیتی است که به آنها متصف است، چرا که تطور در اطوار وجود و انتقال از احسن به اشرف و رسیدن به معرفتی که غرض آفرینش است، مستلزم آن است که انسان، خود را از مادیت و آنچه اقتضای مادی بودن است، فانی سازد و به این طریق به نفس ظلمانی خود ظلم می‌کند. نفسی که جاهل به خویش است و نمی‌داند که ماهیت حقیقی‌اش، این نفس مادی میرا نیست. بنابراین در این دیدگاه، اولاً این دو صفت معنای مدحی می‌یابند و ثانیاً ظلومیت و جهولیت باعث حمل امانت الهی می‌گردد. اما وجه فارق رأی ملاصدرا با ابن عربی در این است که در نظر محی الدین، انسان به واسطه حمل امانت، متصف به دو صفت ظلوم و جهول بودن می‌شود.

امام خمینی نیز در آثار خویش به تبعیت از ابن عربی و ملاصدرا، انسان را آئینه تمام‌نمای اسماء و صفات حق می‌داند و به همین دلیل از انسان به عنوان حامل حقیقت ذات او با جمیع لوازم و عوارض یاد می‌کند که مصداق آیه «انه کان ظلوماً جهولاً» قرار می‌گیرد. ویژگی خاص رأی امام در طرح این دو صفت، آن است که ایشان در این آیه، معنای ذمی برای ظلوم و جهول بودن انسان در نظر نمی‌گیرد و نظر ابن عربی و ملاصدرا را بر معنای ستوده و مدح‌گونه آن حمل می‌نماید. ظلومیت به جهت عبور انسان از تقیدات امکانی و رسیدن به مقام اطلاق و لامقامی و جهولیت به جهت فنا و میرایی از غیر حق است. این دو صفت، مدحی قلمداد می‌شود؛ چرا که به واسطه این دو صفت، انسان در دریای وجودی حضرت حق مندمک و مضمحل می‌شود و چه مقامی بهتر از مقام لامقامی است.

## منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیر کبیر.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۵) صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، (چاپ و نشر عروج)، چاپ چهارم.
- \_\_\_\_\_ . (الف ۱۳۷۶) مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- \_\_\_\_\_ . (ب ۱۳۷۶) شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، تهران: طلوع آزادی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۰ق) تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، تصحیح حسن رحیمیان، قم: پاسدار اسلام، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۱) دیوان امام: سروده‌های حضرت امام خمینی (س)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ سی و هفتم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰) ادب الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵) تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- ابن سودکین. (۲۰۰۴) شرح تجلیات الالهیه، تصحیح عبدالکریم النمری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محی الدین. (بی تا) فتوحات مکیه، بیروت: دار الصادر.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۴۶) فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۷ق) مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۷۹) شرح فصوص الحکم، تصحیح علامه حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۶) احیاء علوم الدین، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: نشر علمی-فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰) اسرار آیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵) مجموعه رسائل فلسفی، تهران: انتشارات حکمت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۴۰) رساله سه اصل، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۲ق) شرح الهدایة الانبویه، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۶) شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.