

امانت الهی از دیدگاه عرفای ایرانی و ابن عربی *

دکتر مرتضی شجاری **

چکیده

بنابر آیه ای از قرآن کریم (الاحزاب، ۷۲)، خداوند بر آسمانها و زمین و کوهها امانتی عرضه کرد اما آنها از پذیرفتن آن امتناع کردند و انسان که ظلوم و جهول بود، بار امانت را پذیرفت. تفسیرهای گوناگونی بر این آیه شریفه و اینکه آن امانت چه بود، بیان شده است. اکثر مفسران کلام الهی، آن امانت را استعداد یا صفت و یا عقیده ای می‌دانند که خداوند در قلب انسان به ودیعت نهاده است. اما ابن عربی براساس مبانی عرفانی خویش، امانت و امانت‌دهنده و حامل امانت را یکی می‌داند. در این مقاله کوشش شده است تفاسیر متعدد عرفای ایرانی و ابن عربی از آیه امانت که در آثار وی پراکنده است، بر اساس وحدت وجود و تجلی خداوند در عالم تحلیل گردد.

واژه های کلیدی: امانت الهی، وحدت وجود، ظلوم، جهول، معرفت.

*- تاریخ وصول: ۸۷/۳/۱۹ تأیید نهایی: ۸۷/۹/۳۰

** - دانشیار دانشگاه تبریز

مقدمه

مفسران در مصداق امانتی که بنا بر آیه ۷۲ سوره احزاب، انسان پذیرای آن شد، اختلاف نظر دارند: ابن عباس آن را طاعت و عبادت می‌داند (ابن عباس، بی تا، ۳۵۸). بیضاوی با قبول این قول بیان می‌کند که چون انجام عبادات بر انسان واجب است، خداوند آن را امانت نامیده است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۴۰).^۱ فخررازی در تفسیر امانت چهار وجه بیان می‌کند: تکلیف، قول «لا إله إلا الله»، اعضای انسان و معرفت الله؛ و در پایان بدون ترجیح وجهی، خداوند را دانایتر به این امر می‌داند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۸۷).^۲

مفسران شیعی مذهب با بیان روایاتی از امامان معصوم، امانت الهی را ولایت حضرت علی (ع) و امامان پس از وی می‌دانند.^۳ فیض کاشانی منافاتی میان این قول و سخن ابن عباس نمی‌بیند؛ زیرا مقصود از امانت «تکلیف» است که بزرگ‌ترین تکلیف، خلافت الهی برای اهلش یعنی امامان معصوم است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۰۰۶). این تفاسیر متعدد از امانت، همگی مبتنی بر پذیرش وجود برای عرضه کننده امانت (خداوند)، گیرنده امانت (انسان) و امانت است اما سؤال اصلی این پژوهش این است: ابن عربی که به وحدت وجود اعتقاد دارد، چه تفسیری برای امانت و نیز ظلوم و جهول بودن انسان که موجب شد آن امانت را بپذیرد، ارائه داده است؟

در این مقاله برای یافتن پاسخ این پرسش ابتدا اشاره ای به اقوال صوفیانی که بدون شک در تفکر ابن عربی تأثیر داشته اند خواهیم کرد و سپس با تحلیل بخشی از عقاید ابن عربی می‌کوشیم تبیین وی از امانت الهی و ظلوم و جهول بودن انسان را توضیح دهیم.

امانت الهی از دیدگاه عرفای ایرانی

عده‌ای از صوفیان امانت را «توحید» می‌دانند (قشیری، ۱۹۷۱، ج ۵: ۱۷۳). امام محمد غزالی اعتقاد دارد آنچه انسان را از موجودات دیگر متمایز کرده تا بتواند امانت الهی را قبول نماید، دلی است که استعداد حمل امانت دارد و آن امانت «معرفت و توحید» است (غزالی، بی تا، ج ۸، ص ۲۵). وی گاهی خود «دل» را امانت الهی می‌داند (همان، ج ۱۱، ص ۱۹۰).^۴

از نظر حلاج محل امانت، «دل» است: «از حسین پرسیدند که محبت چیست؟ گفت: از جنت قلب است، و جنت قلب لب اوست، و لب موضع لطیفه است، لطیفه مقام حق است» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۴۱۴). شیخ روزبهان در شرح آن می گوید: «حق گفت - عز بقاؤه - که «لم یسعی السماوات و الارض و یسعی قلب عبدی المؤمن» یعنی محل امانت ماست، و موضع نور مشاهده ماست، او بر کون مجتبی است، «فأبین أن یحملنها»...» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۴۱۵).

مستملی بخاری در باب صبر از کتاب شرح التعرف تسلط محبت بر دل انسان را همراه با بلا می داند. بلاهایی که «کوه طاقت کشیدن آن بار ندارد؛ و سر عارفان آن و هزار چندان بکشد و باک ندارد» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳، ص ۱۲۲۷). اینکه قلب و سر عارفان، بار عشق و بلا را به آسانی تحمل می کند، «چون حامل سر حق باشد هرچند که بلا بر سر نهی خبر ندارد». در قصه موسی (ع) چون تجلی بر کوه افتاد، «کوه بر خویشتن نیست گشت، و آن تجلی که کوه یک بار یافت و طاقت تحمل او نداشت در شبانروزی سر مؤمن سیصد و شصت بار بیابد و تحمل کند» (همان، ص ۱۲۲۷).

احمد غزالی «عشق» را امانت الهی می داند. وی در رساله سوانح می گوید: «سر این که عشق هرگز به کس روی ننماید، سبب آن است که او مرغ ازل است، اینجا آمده مسافر» (غزالی، احمد، ۱۳۷۶، ص ۱۱۹). جایگاه این امانت دل انسان است که محبوب خداوند واقع شده است: «خاصیت آدم آن بس است که محبوبش پیش از محبی بود، این اندک منقبتی نبود. «یحبههم» چندان نزل فرستاد پیش از آمدن او که الی الابد نوش می کند، هنوز باقی بود... اگر به سر وقت بینا گردی معلوم شود که قاب قوسین ازل و ابد دل توست و وقت تو» (همان، ص ۱۱۹).

عین القضاة همدانی نیز همانند استاد خویش، امانت را عشق می داند، اما از نظر وی عشق خداوند به انسان، امانتی بود که انسان استعداد دریافت آن را داشت. در نظر وی ابلیس نیز چون به غیر خدا سجده نکرد، عشق به خداوند داشت. اما خداوند عشق به انسان دارد و این همان امانت الهی است:

«ای دریغا گناه ابلیس، عشق او آمد با خدا؛ و گناه مصطفی دانی که چه آمد؟ عشق خدا آمد با او. یعنی عاشق شدن ابلیس خدا را، گناه او آمد؛ و عاشق شدن خدا پیغامبر را

گناه او آمد... جهانی باید تا ذره ای از این ذنب و گناه، او را نصیبی دهند که عبارت از آن امانت آمد، و بر آدم و آدم صفتان بخش کردند» (عین القضاة، ۱۳۴۱: ۲۲۹).

به این دلیل است که از نظر عین القضاة «گوهر امانت صمدیت را محل و موضع انسان آمد» (همان: ۲۶۲). عشق امانتی است که دین و مذهب عاشقان است (همان: ۲۸۶)، در اندرون دل هر انسانی هست و لذا باید آن را در خود جست: «طالبان خدا، او را در خود جویند زیرا که او در دل باشد، و دل در باطن ایشان باشد، ترا این عجب آید که... هر چه در عالم الهیست، عکس آن در جان تو پدید کرده است» (همان: ۱۸۷).

از نظر عین القضاة روح انسان آینه‌ای است که خداوند جمال خویش در آن می‌بیند، و محبت امانتی است که در دل انسان قرار داده است. خداوند در جواب عارفی که در مناجات خویش، حکمت خلقت خویش را جویا می‌شود، می‌فرماید: «الحکمه فی خلقک رؤیتی فی مرآه روحک و محبتی فی قلبک». به همین دلیل است که پیامبر (ص) فرموده: «إن الله ينظر فی کل یوم و لیله ثلاثمائه و ستین نظره إلی قلب المؤمن» (همان: ۲۷۲). عین القضاة درباره آیه کریمه «یحبههم و یحبونه» (۵: ۵۴) به تفصیل بحث کرده است که از مجموع این مباحث می‌توان به این نتیجه رسید که عشق الهی امانت خداوند به انسان است و عشق به او، ادای این امانت:

دوش آن بت من دست در آغوشم کرد بگرفت و به قهر حلقه در گوشم کرد
گفتم صنما ز عشق تو بخروشم لب بر لب من نهاد و خاموشم کرد
(همان: ۱۲۸)

نجم‌الدین رازی در مقدمه *مرصاد العباد*، مقصود از وجود انسان را تحمل بار امانت می‌داند. از نظر وی «امانت» چیزی جز معرفت ذات و صفات خداوندی نیست. دلیل این مطلب حدیث مشهور کنز است که داود علیه السلام پرسید: «پروردگارا چرا خلق را آفریدی؟» خداوند فرمود: «كنت کنزا مخفيا فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لاعرف». نجم رازی در ادامه می‌گوید:

«و معرفت حقیقی جز از انسان درست نیامد. زیرا که ملک و جن اگر چه در تعبد با انسان شریک بودند، اما انسان در تحمل اعباء بار امانت معرفت از جملگی کاینات ممتاز گشت که «إنا عرضنا الامانه على السموات و الارض و الجبال فابین أن یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان». مراد از آسمان اهل آسمان است یعنی ملائکه، و از زمین اهل زمین یعنی حیوانات و جن و شیاطین، و از کوه اهل کوه یعنی وحوش و طیور» (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۲).

دلیل بر اینکه انسان چنین قابلیت‌ای دارد این است که نفس انسان بر صورت حق آفریده شده است و مظهر و اظهارگر همه صفات خداوند است. «و خلاصه نفس انسان دل است و دل آینه است و ظهور جملگی صفات جمال و جلال حضرت الوهیت به واسطه این آینه» (همان: ۳).

نجم‌الدین رازی در کتاب *مرموزات اسدی در مزمورات داودی* با مثالی زیبا این مطلب را توضیح می‌دهد. گردو مغزی دارد که روغن در آن تعبیه شده است. مغز، حافظ روغن و پوستی لطیف، محافظ مغز است. همچنین پوستی کثیف، محافظ آن پوست لطیف و نیز پوستی سبز محافظ آن پوست کثیف است. در گردو ابتدا آن پوست سبز پدید می‌آید و بقیه، در میان آن پرورش می‌یابند و آخرین چیزی که در آن به کمال می‌رسد، روغن است.

«پس همچنین انسان مغز همه جهان است و روغن معرفت در وی تعبیه و خواص انسان را عوام به مثابت پوست لطیف، که هم از تنه مغزست، وقایه آمد و ملک و ملکوت جهان، به مثابت آن پوست کثیف، که وقایه پوست لطیف است و روح انسانی وقایه این جمله که به مثابت پوست سبز است و تربیت این همه از وی است و ابتدا چیزی که آفرید آن بود، چنانکه اشارت نبوی - علیه الصلوه و السلام - بیان می‌کند که «اول ما خلق الله روحی» و آخر چیزی که پدید می‌آید در جوار آفرینش، روغن معرفت است. و به حقیقت آنچه مایه روغنی است اول بر پوست سبز عرضه کردند در عهده قبول آن نتوانست شد، از وی در گذشت به پوست کثیف رسید هم قبول نتوانست کرد از آن درگذشت، مغز مستعد قبول آن دولت بود. در میان جانش جای داد. مع هذا بر خود به غایت ظلم کرد که در عهده آن امانت شد، به غایت جاهل بود که ندانست که اهل آن امانت عاقبت به طلب

امانت آیند... آنچه سر امانت حق بود ابتدا بر آسمان و آسمانیان - که عالم علو است - عرضه افتاد قابل تحمل آن نبودند پس به زمین و زمینیان رسید که عالم سفلی است قابل نبودند، به شخص انسانی رسید که مغز جوز آفرینش بود آن را در میان جان جای داد و از کوپین شریعت و تنگ و تیر ریاضت و مجاهدت طریقت نیندیشید» (نجم رازی، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۲).

از نظر نجم رازی، ظلوم و جهول بودن انسان است که او را مستعد قبول امانت الهی کرد. انسان مجموعه‌ای است از هر دو عالم روحانی و جسمانی «که هم آلت محبت و بندگی بکمال دارد و هم آلت علم و معرفت بکمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد، و این جز ولایت دو رنگ انسان نبود» (همو، ۱۳۵۲: ۴۱). ملایکه از نور، و دارای صفات روحانی اند، اما قوت صفات جسمانی ندارند؛ حیوانات قوت و استعداد صفات جسمانی داشتند ولی نور و صفای روحانی ندارند و لذا هیچ یک بار امانت را قبول نکردند. و «چون انسان مجموعه دو عالم روحانی و جسمانی بود او را به کرامت حمل امانت مکرم گردانیدند. سر «ولقد کرمتنا بنی آدم» آن بود» (همان: ۴۲).^۵

امانت از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی امانت را صورتی می‌داند که خداوند، آدم (ع) را بر آن آفرید و به واسطه آن صورت، آدمی استحقاق خلافت الهی یافت. صورت انسانی همان نفس ناطقه‌ای است که ثمره هستی و غایت وجود است. اما از آنجا که گاهی در آیات قرآن و احادیث پیامبر نفس آدمی مذمت شده است، ابن عربی آن را بر دو قسم می‌داند: یکی منسوب به عبد که همان نفس مذموم است و دیگری منسوب به حق تعالی که سری از اسرار الهی است و پیامبر (ص) با بیان «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به آن اشارت فرموده است. این نفس منسوب به حق تعالی، همان امانت الهی است (ابن عربی، ۱۳۲۵، ص ۴۵).

صورتی که خداوند، انسان را بر آن آفرید و به واسطه آن خلیفه الهی شد، همان امانتی است که آسمانها و زمین و کوهها تحمل آن را نداشتند. امانت چیزی است که باید روزی به صاحب اصلی آن باز گردد. دقت در مفهوم الفاظ صورت، خلیفه و امانت مقصود ابن عربی را روشن تر خواهد کرد.

ابن عربی صورت را وجود عینی شیء در مقابل حقیقت آن و یا ظاهر شیء در مقابل باطن آن می‌داند.^۶ بر این اساس انسان، صورت حق تعالی و خداوند، روح و حقیقت انسان است. در آیه ای از قرآن می‌فرماید: «کل شیء هالک إلا وجهه» هر شیئی از جهت صورت، هالک و از جهت حقیقت باقی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۲۰). انسان صورت حق تعالی است و صورت فانی شدنی است، به تعبیر دیگر صورت حق تعالی همان امانتی است که به صاحب اصلی اش باز خواهد گشت.

اینکه آدمی خلیفه الهی است و نه موجودات دیگر، تنها به خاطر این است که انسان بر صورت حق تعالی آفریده شده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۳). انسان از آن جهت که دارای جامعیت است شایستگی خلافت الهی را دارد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵۵). چون خلیفه باید دارای تمام صفات کسی که او را خلیفه قرار داده است، باشد. بنابراین اگر خلیفه خدا، صورت خدایی نداشته باشد و همه صفات حق را نشناسد، قادر به تنفیذ فرمانش نخواهد بود (کاشانی، ۱۴۰۷: ۲۸). اگر انسان متصف به کمالات و صفات حق و قادر بر تدبیر عالم نباشد خلیفه نخواهد بود؛ زیرا خداوند تعالی تمام صفات کمالی را دارا است و عالم تحت تدبیر اوست. پس خلیفه او نیز باید متصف به کمالات او و قادر بر تدبیر عالم باشد، تا جانشین او گردد: «اگر در آدم جمیع آنچه رعایا می‌خواهند، رعایایی که خداوند وی را بر آنان خلیفه گردانید، نباشد، خلیفه نیست. پس ناچار باید آنچه را که بدان نیاز است واجد باشد و گرنه بر ایشان خلیفه نیست. بنابراین صحیح نیست خلافت مگر برای انسان کامل^۷» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵۵).

خلافت به معنای نیابت است و توجه به مفهوم آن ارتباطش را با امانت روشن خواهد کرد. نیابت و جانشینی صفتی عاریه‌ای است که روزی باید به صاحب اصلی آن بازگردانده شود. ابن عربی در مثالی زیبا می‌گوید: «خورشید، کامل و ماه به دلیل محو بودنش ناقص است. بنابراین نور ماه عاریه‌ای است و (در واقع) امانتی است که آن را حمل می‌کند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۰).

نظریه وحدت وجود و امانت الهی

از نظر ابن عربی، موجودات عالم هر کدام مظهري از مظاهر حق تعالی می‌باشند و هر اسم الهی از حق تعالی مظهر می‌طلبد و سرّ ایجاد عالم حب الهی به ظهور و بروز ذات و به عبارت دیگر، رؤیت جمال و کمال خویش در آئینه غیر با همه اسماء و صفات خود می‌باشد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۴۹). از جمله اسماء الهی اسم اعظم (= الله) است که جمیع صفات حق را دربردارد. این اسم نیز مظهر می‌طلبد و مظهر این اسم حائز کمالات تمامی مظاهر دیگر می‌باشد و چون کمال رؤیت ذات با مشاهده ذات در حال اتصاف به تمام اسماء و صفات، و مشاهده لوازم آنها به نحو تفصیل و ظهور حاصل می‌شود، بنابراین در بین مراتب و مظاهر عالم مظهري که آئینه تمام نما بوده و یکجا حکایتگر همه کمالات و اسامی جمال و جلال الهی باشد، وجود دارد. این آئینه تمام نما انسان است نه موجودات دیگر، چرا که دیگران هر کدام تنها گوشه ای از کمالات حق را می‌نمایانند (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۲، ص ۱۳۱). بنابراین انسان صورت الهی، خلیفه خداوند و امانتی است از عالم غیب.

از نظر ابن عربی تجلیات الهی، نامتناهی و دائمی، و رابطه بین خداوند و مخلوقات بر مبنای «حب» است. وجود مطلق در تنهایی خویش در آرزو و اشتیاق به سر می‌برد، و در حدیثی هم آمده «من گنجی پنهان بودم که دوست داشتم شناخته شوم پس عالم را خلق کردم»، و لذا عالم را به عنوان صحنه یا آئینه تجلیات خویش خلق نمود. «خدای مهربان- پر از عواطف و احساسات است- اشیای مسمی را به خاطر حزن و تنهایی ازلی اسمای الهی خویش به وجود آورد (Corbin, 1965: 184). به تعبیر مولوی:

گنج مخفی بد زپری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد زپری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پرش کرد
(مولوی، ۱۳۶۳/۶۳-۶۳/۲۸۶۲)

از نظر ابن عربی حرکتی که در عالم فراگیر است و مبنای تمام حرکتهاست، «حرکت حبی» نامیده می‌شود و قوس نزولی وجود- یعنی آفرینش- همانند قوس صعودی- یعنی معاد- بر مبنای این حرکت است. «حرکت همیشه حبی است و اسباب

دیگر که در حقیقت سبب نیستند حجاب ناظر در حرکت حبی می‌گردند. زیرا اصل در حرکات، حرکت عالم از عدمی که در آن ساکن بود به سوی وجود است^{۳۰۰} و لذا حرکتی که وجود عالم است حرکت حبی است» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۰۳-۲۰۴).

ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات مکیه بیان می‌کند که حرکت حبی برای ظاهر ساختن اسماء الهی است که در غیب مطلق - یعنی در ذات الهی - ثقیل است. همچنان که پنهان نگاه داشتن یک راز و حمل آن برای یک شخص، ثقیل است و اگر دوستی یافته، برای او بیان نماید، از سنگینی آن بار کاسته خواهد شد و اگر آن دوست، خود صاحب آن راز باشد، با ادای آن امانت به صاحبش، سنگینی بار به طور کلی رفع خواهد شد، اسماء الهی نیز در عالم غیب امانت‌اند و غیب حافظ آنهاست تا در وقت خود این امانت را به صاحبش یعنی عالم شهادت باز گرداند^{۳۰۱}.

این تفسیر زیبا و بی‌سابقه از امانت الهی بر اساس نظریه وحدت وجود و تجلی حق تعالی در مظاهر، قابل تبیین است. در هستی، سه موجود تحقق ندارد که یکی امانت دهنده، دیگری امانت‌گیرنده و سومی امانت باشد بلکه وجود همه اشیا اوست، و اوست که دایم در تجلی است (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۳۹). اسماء الهی اقتضای ظهور دارند و در مرتبه غیب که هنوز تجلی نکرده‌اند به عنوان امانت‌اند و زمانی که ظهور می‌یابند، مرتبه غیب، امانت خود را ادا کرده است و این اسما به اقتضای ذاتی خویش رسیده‌اند. شبیه معنای زیبایی که در درون یک انسان هست، این معنا هنگامی سودمند خواهد بود و نفعی خواهد رساند که اظهار شود و از غیب به درآید. در واقع این معنا درون انسان امانت است و ظاهر ساختن آن، ادای امانت.

بر مبنای این تفسیر می‌توان گفت که حقیقت انسان کامل امانتی است در مرتبه غیب و ظهور آن یعنی تجلی اسم «الله» که باعث ایجاد عبدالله و انسان کامل می‌شود، ادای این امانت است. این نگرشی به مسئله است از جانب بالا یعنی مرتبه غیب و منافاتی ندارد با نگرش از مرتبه شهادت که در این صورت ظهور انسان کامل، امانتی از غیب در مرتبه شهادت است. هر دو تعبیر صحیح است؛ زیرا در هستی به جز حق تعالی چیزی نیست. اوست که هم باطن است و هم ظاهر «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (الحدید، ۳). ظهور کاملش، انسان کامل است که کمال ظهور اوست و بدون انسان کامل مرتبه شهادت

ناقص می‌ماند پس امانتی در مرتبه غیب بود که آدا شد. و از جهت دیگر حقیقت انسان کامل در مرتبه غیب است و ظهورش، امانتی است از مرتبه غیب در مرتبه شهادت. انسان کامل خلیفه الهی و امانتی از حق تعالی در عالم است. همچنان که اگر پادشاهی، خلیفه‌ای را در شهری منصوب کند، می‌توان گفت که آن خلیفه امانتی نزد پادشاه بوده و جایگاه واقعی او خلافت شهر است. بنابراین با نصب وی به خلافت، امانت ادا شد و به جایگاه اصلی خویش بازگشت. و نیز می‌توان گفت که آن خلیفه امانتی است از پادشاه به آن شهر. ابن عربی در *التدبیرات الالهیه* می‌گوید «فلما اوجد هذا الخلیفه علی حسب ما اوجده قال له انت المرأه و بک ننظر الی الموجودات و فیک ظهرت الاسماء و الصفات و انت الدلیل علی وجهتک خلیفه فی عالمک تظهر فیهم بما اعطیتک تمدهم بانواری و تغذیهم باسراری و انت المطالب بجمیع ما یطراً فی الملک» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۳۱).

انسان نسخه جامع است (ابن عربی، ۱۹۳۸: ۱۱)، آنچه در عالم کبیر است و آنچه در حضرت الهیه است در او جمع است؛ بنابراین هم حادث است و هم قدیم و هم حق است و هم خلق (شعرانی، بی‌تا، ۱: ۲۰)، او کون جامع و اکمل مجالی حق و مظهر اسم اعظم است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۹)، به اعتبار ربوبیت خود نسبت به خلق و اتصافش به صفات الهی، حق است و به اعتبار مظهریتش نسبت به حق، عبد است «فکل ما سوی الانسان خلق الا الانسان فانه خلق و حق» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۶).

ادای امانت به این است که انسان خود را یعنی وجه حق بودن خود را بشناسد؛ چنانکه پیامبر (ص) فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و نیز فرمود: «عرفت ربی بریبی». ابن عربی در تفسیر این دو حدیث می‌گوید:

«پیامبر (ص) اشاره دارد به اینکه تو، تو نیستی؛ بلکه تو، او هستی بدون تو. نه داخل در توست و نه تو داخل در او هستی؛ نه خارج از توست و نه تو خارج از او هستی. مقصود این نیست که تو موجود و دارای صفتی هستی بلکه مقصود این است که تو نبودی و نیستی، نه به نفس خود و نه به واسطه او، نه در او، نه با او، نه از او، و نه برای او، نه فانی هستی و نه موجود [بلکه] تو او هستی و او توست بدون هیچ یک از این علل و

وسایط. اگر وجود خود را اینگونه شناختی، خدا را شناخته ای و گرنه او را نشناخته ای» (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۳۶).

مقصود پیامبر (ص) از «نفس» در حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وجود و حقیقت انسان است، نه آنچه اماره و لوازمه و مطمئنه نامیده می شود (همان: ۳۷). حقیقتی که تجلی اسم اعظم الهی و همان امانتی است که جز انسان قادر به تحمل آن نبود. قیصری می گوید:

«فإن ما فی العالم موجود ظهر له حقیقته و حقیقته غیره بحيث إنه علم أن عین الأحدیة هی التي ظهرت و صارت عین هذه الحقائق إلا الإنسان. و إليه الإشارة بقوله: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» أی، علی أهل السماوات و الأرض من ملکوتها و جبروتها. «فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا» حیث ما أعطیت استعداداتهم تحمّلها. «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» لما فی استعداده ذلك» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۸)..

امانت و عشق از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی گرچه در آثار خویش از عشق بسیار سخن گفته است اما در هیچ یک از آنها به صراحت عشق را به عنوان امانت الهی معرفی نکرده است. به نظر می رسد نظریه «عشق به عنوان امانت الهی» از احمد غزالی آغاز شد و در عرفان خراسان، عارفان بزرگی مانند مولوی و حافظ آن را به زیبایی تبیین کردند^۹. اما بر اساس آنچه که ابن عربی در مورد عشق بیان کرده و با در نظر گرفتن مبنای وحدت وجود وی که اشاره ای بدان شد، می توان امانت الهی یعنی صورت انسانی را عشق نامید.

ابن عربی در توضیح سلوک الی الله، آن را به صورت دایره ای می داند که انتهای آن، ابتدای آن است. این دایره و آنچه داخل و خارج آن است، جز عشق نیست. «العشق هو و العشق انت» (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۴۵). سالک الی الله وقتی به انتهای سلوک رسید، می یابد که خود، همان عشق است. و در می یابد که وجود عشق و عاشق و معشوق یکی است (همان: ۴۶). در واقع خداوند، عشق است و چون انسان را بر صورت خویش آفرید، باطن انسان، عشق یعنی همان امانت الهی است. در تأویلی بر آیه شریفه «لیس کمثله شیء»، ابن عربی بر خلاف مفسران کاف را زایده نمی داند و آن را «مثل مثل خدا چیزی

نیست» یعنی مثل انسان چیزی نیست، معنی می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۷۰). بی‌مانندی انسان به واسطه پذیرش امانت است. آن صورت الهی است که انسان را متمایز از همه اشیا کرده است.

«همه جهان از عدم به وجود در آمده جز انسان که از وجود به وجود آمده... از این جاست که هیچ چیزی همانند انسان نیست» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۹۰).
عده‌ای از پیروان ابن عربی مانند عزیزالدین نسفی «عشق» را که بلای عظیم است و تنها موجودی ظلوم و جهول آن را قبول می‌کند، امانت الهی دانسته است: «ای درویش آن امانت که بر جمله موجودات عرض کردند، جمله ابا کردند و قبول نکردند و آدمی قبول کرد. آن امانت عشق است. اگر آدمی بدانستی که عشق کار سخت است و بلای عظیم است هرگز قبول نکردی «إِنَّه كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (نسفی، ۱۳۵۹: ۲۹۹).

ظلوم و جهول بودن انسان

در تفسیر آیه امانت ظلوم و جهول بودن که موجب قبول امانت از جانب انسان شد، به دو وجه معنی شده است: یکی مذمت انسان و دیگری مدح او. ابن عربی هر دو وجه را صحیح می‌داند. زیرا از نظر وی - چنانکه پیش از این گفتیم - نفس انسان دو اعتبار دارد: نفس منسوب به عبد و نفس منسوب به حق. به اعتبار اول ظلوم و جهول بودن مذمت، و به اعتبار دوم مدح انسان است.

ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات مکیه می‌گوید:

«انسان دو حالت دارد: حالت عقلی و نفسی‌ای که مجرد از ماده است و حالت عقلی و نفسی‌ای که مدبر ماده است. اگر در حالت تجرید از نفس خود باشد، گرچه در حس متلبس به آن است، در بهترین حالت (احسن تقویم) می‌باشد و اگر لباس نفس او ماده باشد، همان‌گونه که در عالم حس است در زیان خواهد بود و آیات شریفه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ» «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» «إِنَّه كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» در مورد او صادق خواهد افتاد» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۱۶).

بنابراین، ابن عربی تفاسیر متعددی از ظلوم و جهول بودن انسان ارائه داده است که مهم‌ترین آنها را بررسی می‌کنیم:

۱. از نظر ابن عربی آسمانها و زمین و کوهها که قبول امانت نکردند، دانایتر از انسان بودند. اینها قدر امانت را می‌دانستند و توجه داشتند که حامل آن در خطر عظیمی است و یقین نداشتند که موفق به ادای آن به اهلش شوند. هنگامی که خدا امانت را عرضه کرد و پذیرش آن را واجب نکرد، زمین و آسمان و کوه عاقل‌تر از انسان بودند که خود را گرفتار نکردند بر چیزی که پذیرش آن بر آنها واجب نشده بود. امانت عرضه شد و امری نبود که خداوند، اجابت آن را از روی رغبت یا کراهت و مشقت واجب کرده باشد. آدمی که حامل این امانت شد، به خود ظلم کرد. زیرا خود را در خطر عظیمی انداخت و اگر نتواند موفق به ادای این امانت شود به خود و دیگری ظلم کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲).

در جهان‌بینی ابن عربی تمام کائنات - جمادات، گیاهان و حیوانات - دارای شعور و تعقل هستند. زیرا نطق لازمه وجود است و هر موجودی شاعر و ناطق است. «فالکل [الجماد والنبات و الحيوان] عند اهل الكشف حيوان ناطق بل حی ناطق، غیر ان هذا المزاج الخاص یسمى انساناً لا غیر بالصورة»^{۱۰۰} قال تعالی « و ان من شیء الا یسبح بحمده» و شیء نکره ، و لا یسبح الا حی عاقل عالم بمسبحه» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۷). یکی از دلایل شرافت زمین و آسمان و کوه بر انسان قول خداوند است که فرمود:

«لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (الحشر، ۲۱).
 خشوع کوه نه به سبب جهل بلکه به دلیل قوت علمی‌اش به ارزش قرآن است. زیرا خداوند می‌فرماید: کذلک یضرب الله الأمثال للناس لعلهم یتفکرون^{۱۰۱}. اگر مردم می‌اندیشیدند، شرافت و فضیلت کوه را بر خویش می‌یافتند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳).

از نظر ابن عربی، عقل خودبین است که مانع و مزاحم آدمی است. عقلی که گمان می‌رود موجب علم است، باعث جهول بودن انسان می‌شود. انسان به درجه عبودیت کامل نمی‌رسد مگر اینکه عقل و صفات عقلانی که وجه تمایز انسان از حیوانات دیگر است در او محو شود. وی در فصوص الحکم می‌گوید:

« فلا خلق اعلى من جماد و بعده
 و ذو حس بعد النبت والکل عارف
 نبات علی قدر یكون و اوزان
 بخلافه کشفاً و ایضاح برهان

و اما المسمى آدمياً فمقید بعقل و فکر او قلادة ایمان»
(ابن عربی، ۱۴۰۰: ۸۵)

«مقصود این است که کشف و شهود (یعنی برهان واضح) حکم می‌کند که حق تعالی در هر شیئی متجلی و با احدیت خویش در هر موجودی ساری است. هر موجودی عین صورت و علم حق است و هر اسمی از اسماء حق (یعنی هر موجودی از موجودات عالم) موصوف جمیع اسماء است و لذا هر موجودی (جماد، نبات و حیوان) دارای علم و عقل است. جماد و نبات در باطن (و نه در ظاهر و جسد) حی و مدرک هستند. حیوان و انسان که حساس‌اند و دارای حکم و وهم هستند، نفس خود را به واسطه قوای بدنی درک می‌کنند و همین «انانیت» حجاب آنهاست که موجب خطا در حکم می‌شود اما جماد و نبات که حس و نفس ندارند، بر فطرت (عبودیت) خویش باقی اند. پس جماد از روی کشف و حقیقت عارف رب خویش و بالطبع منقاد و مطیع اوست. بعد از مرتبه جماد، نبات است که دارای نمو و جذب غذا و احاله آن و تولید مثل است و همین تصرف و حرکت باعث نقصان او نسبت به جماد می‌شود. زیرا جماد با ذات و فطرت خویش شهود می‌کند که جز «الله» متصرفی نیست. بعد از نبات، حیوان حساس قرار دارد که «انانیت» و «اراده» باعث گشته که محتجب از حق باشد و سپس انسان ناقص قرار دارد که به رب خویش جاهل و در رأی و نظر خویش خطاکار می‌باشد و لذا خداوند فرمود «انسان ظلوم و جهول است». زیرا انسان فطرت خویش را تغییر داده و هوای خود را «اله» خویش، و عقل خود را مشوب به وهم کرد. نفس خود را ظاهر ساخت و انانیت حجاب او گشت و خود را به عقل و فکر یا تقلید مقید ساخت» (کاشانی، ۱۴۰۷: ۱۰۱-۱۰۲).

ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات بیان می‌کند که بزرگی و علو انسان زمانی است که خود را به مرتبه حیوان و نبات و جماد- که پایین‌تر از خود می‌داند- ملحق کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۷۸ و ۵۰۴؛ ج ۳: ۹۹). در این مرتبه است که به واسطه کشف و شهود می‌تواند به حقایق آگاه شود.

۲. از نظر ابن عربی جهل انسان باعث شد که به خود ظلم کند و این ظلم موجب عذاب کبیر خواهد شد. در فقره‌ای از فتوحات مکیه نیابت از حق در عالم یعنی خلیفه خدا

بودن، امانتی است که عرضه شد. آسمانها و زمین و کوهها نپذیرفتند و ترسیدند که حق آن را ادا نکنند. اما انسان که قوت صورتی که بر آن صورت خلق شده بود در خود دید، آن امانت را پذیرفت و بر خود ظلم کرد و از آنجا که خداوند در آیه‌ای از قرآن فرموده است: «وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نَذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا» (الفرقان، ۱۹)، این ظلم یعنی پذیرش نیابت الهی که عرضه شده بود، موجب عذاب او خواهد شد. عذابی که از ماده «عذب» و به معنای شیرینی و موجب لذت است (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۴۰).

ظلم به خود، نفی خود است و نتیجه آن یعنی عذابی که موجب لذت است، همان عشق است:

عشق از اول چرا خونی بود تا گریزد آنک بیرونی بود

(مولوی، ۱۳۶۳، ۴۷۵۱/۳)

غیر انسان، بیرونی و نامحرم بود و لذا ترسید و از قبول امانت خودداری کرد. اما انسان که پای در خون خود نهاد، به خوشی کامل رسید:

لیک شمع عشق چون آن شمع نیست روشن اندر روشن اندر روشنی است

او به عکس شمع‌های آتشی است می‌نماید آتش و جمله خوشی است

(مولوی، ۱۳۶۳، ۳۹۲۰/۳-۱)

معنای حقیقی «لا اله الا الله» این است که جز خداوند موجودی نیست و تنها انسان است که می‌تواند این معنی را درک کرده، خود و ماسوی الله را فراموش و نفی کند. از نظر قیصری معنای جهول بودن انسان جز این نیست. و همچنین انسان است که می‌تواند ذات خود را در ذات الهی فانی کند و معنای ظلوم بودن نیز همین است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۹).

بنابراین علت اصلی قبول امانت، ظلوم و جهول بودن انسان است و این دو صفت مدح اوست نه آنچه‌ان که اکثر مفسران گفته اند مذمت او (آملی، ۱۳۶۸: ۲۱).

۳. ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات مکیه (بی تا، ج ۲: ۱۷۰) جمله شرطی را در آیه امانت در تقدیر می‌گیرد و بیان می‌کند که اگر انسان امانت عرضه شده را حمل نکند به

خود ظلم کرده است زیرا انسان خصوصیتی دارد که آسمان و زمین و کوه‌ها آن را ندارند و آن خصوصیت، آفرینش بر صورت الهی است و بر همین اساس است که جز انسان توانایی حمل این بار را ندارد «آسمان بار امانت نتوانست کشید» (حافظ). تمام انسان‌ها استعداد و توانایی حمل امانت الهی (خلافت، عشق و یا...) را دارند اما عده‌ای که این استعداد را به فعلیت نمی‌رسانند به خود ظلم می‌کنند.

در مورد جهول بودن نیز ابن عربی بیان می‌کند که تنها انسان است که توانایی معرفت به حق تعالی را دارد. معرفت واقعی به خداوند، عین جهل به اوست. زیرا «العجز عن درک الإدراک إدراک»، انسان اگر بداند که «عنقا شکار کس نشود» در واقع چیزی ندانسته است و متعلق علمش، جهل می‌باشد. این جهلی است که به تعبیر مولوی استاد تمام علم‌ها است:

جهل او مر علمها را اوستاد ظلم او مر عدلها را شد

رشاد (مولوی، ۳، ۱۳۶۳/۴۶۷۶)

نتیجه

۱. بر اساس وحدت وجود همچنانکه می‌توان از اتحاد عشق و عاشق و معشوق سخن گفت، می‌توان امانت و امانت‌دهنده و حامل امانت را یکی دانست.
۲. صورت الهی یا تجلی کامل حق، امانتی است که انسان آن را پذیرفت و شناخت حقیقت خویش که همان درک وحدت وجود است، ادای این امانت می‌باشد.
۳. ظلوم و جهول بودن انسان، هم مذمت انسان و هم مدح اوست^{۱۱}. انسانی که حقیقت خویش نشناسد به خود حقیقی خویش ظلم کرده و در جهالت به سر می‌برد و انسانی که به درک وحدت وجود نایل آید، نفی خود کرده، به خود دانی خویش ظلم روا داشته، عاشق می‌شود و جاهل بر هرچه غیر معشوق است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اکثر مفسران قول ابن‌عباس را نقل کرده‌اند. برای نمونه ر.ک. میدی، کشف الاسرار، ج: ۸، ۹۲؛ زمخشری، الکشاف، ج: ۳، ۵۶۴؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج: ۲۲، ۳۸؛ انوارالتنزیل و اسرارالتاویل، ج: ۴، ۲۴۰؛

۲. عبارت فخر رازی چنین است: « فی الأمانة وجوه كثيرة منهم من قال هو التكليف و سمي أمانه لأن من قصر فيه/ فعلیه الغرامه، و من وفر فله الكرامه. و منهم من قال هو قول لا إله إلا الله و هو بعيد فإن السموات و الأرض و الجبال بألستها ناطقه بأن الله واحد لا إله إلا هو، و منهم من قال الأعضاء فالعين أمانه ينبغي أن يحفظها و الأذن كذلك و اليد كذلك، و الرجل و الفرج و اللسان، و منهم من قال معرفة الله بما فيها و الله أعلم». «در امانت چند وجه است: عده‌ای تکلیف را امانت می‌دانند. زیرا کسی که در آن کوتاهی کند، غرامت پردازد و اگر زیادت کند، کرامت یابد. و عده‌ای آن را قول «لا إله إلا الله» می‌دانند که این قول دور از حق به نظر می‌رسد؛ زیرا آسمانها و زمین و کوهها نیز با ألسنة خود به یکتایی خداوند و «لا إله إلا هو» ناطق‌اند. و عده‌ای می‌گویند اعضای انسان امانت است، چشم و گوش و دست و بقیه اعضا امانت‌اند و باید آنها را حفظ کرد. و عده‌ای دیگر امانت را آنچه که در معرفت الله است، می‌دانند. و خدا دانایتر است (که کدام یک از این اقوال صحیح است)»

۳. برای نمونه ر.ک. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج: ۴، ۲۰۶-۲۰۷.

۴. میدی نیز در نوبت سوم تفسیر کشف الاسرار دل آدمی را امانت الهی دانسته

است:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ... الْإِيه- آدم صفي آن سالک اول، آن چشمه لطف ازل، آن صندوق اعجوبه‌های قدرت، آن حقه لطف حقیقت آن نهال بوستان کرامت، روزگاری او را در میان مکه و طائف در مهد عهد معارف بداشتند. آن شور بخت شور چشم ابلیس به وی بر گذشت، به دست حسد نهاد او را بجنابید، اجوف یافت گفت: هذا خلق لا يتمالك، میان تهی است و از میان تهی چیزی نیاید. اقبال ازلی در حق آدم او را جواب داد که باش تا روزی چند که باز راز او در پریدن آید، اول صیدی که کند تو باشی. آن مهجور لعین ابلیس از آدم گل دید دل ندید، صورت دید صفت ندید، ظاهر دید باطن ندید، هرگز بر آتش مهر نتوان نهاد، مهر بر خاک توان نهاد که خاک مهرگیر است نه آتش. ما آدم را که از خاک و گل در وجود آوردیم حکمت در آن بود که

تا مهر امانت بر گل دل او نهیم که *إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...* الاية- مشتى خاک و گل در وجود آورد و به آتش محبت بسوخت. پس او را بر بساط انبساط جای داد. آنکه امانت بر عالم صورت عرض داد آسمانها و زمینها و کوهها سر وازدند. آدم مردانه درآمد و دست پیش کرد، گفتند: ای آدم بر تو عرضه نمی کنند تو چرا در می گیری؟ گفت: زیرا که سوخته منم و سوخته را جز در گرفتن روی نیست» (کشف الأسرار و عده الأبرار، ج ۸، ص: ۱۰۲-۱۰۱).

۵. نجم رازی در *رسالة عشق و عقل* می گوید: «کمال استعداد قبول آن امانت که به حقیقت نور فیض بی واسطه است انسان را دادند که: «لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم» که او را تنی مشکوه وار و دلی زجاجه صفت و زیت روح با صفای عقل که زجاجه دل را بدان نور چنان نورانی کرد که «الزجاجه کانه کوب دری» بداد و در زجاجه دل مصباح سر و فتیله خفی بنهاد و به نار نور الهی بدین مجموعه که آدم عبارت ازوست تجلی کرد که «خلق آدم فتجلی فيه مصباح» نهاد او که قابل آن نور الهی آمد که «و حملها الانسان» (نجم رازی، ۱۳۵۴، ص ۷۷).

۶. پیامبر اسلام (ص) فرمود: «ان الله خلق آدم على صورته» (مجلسی، ۱۴۰۳، اق، ۴: ۱۱)، ابن عربی از این حدیث استنباط می کند که خداوند عین هويت و حقیقت انسان است.

ابن عربی در *فتوحات مکيه* می گوید: «إن صورة الانسان إذا هلكت و لم يبق لها فى الوجود اثر لم تهلك حقیقته التى يميز الحد، و هى عين الحد له، فنقول الانسان حيوان ناطق... فان هذه الحقیقه لاتزال له، و إن لم تكن له صورة فى الوجود» (بی تا، ج ۳، ص ۴۲۰).

۷. ابن عربی «انسان کامل» را در دو سطح مورد ملاحظه قرار می دهد: یکی سطح تکوینی که موضوع مورد بحث در این سطح انسان به عنوان یک نوع است و نه به عنوان یک فرد. نوع انسان از نظر تکوینی، کامل ترین هستی در میان هستی های جهان است. زیرا به صورت خدا آفریده شده است. انسان عصاره کامل و روح کل جهان هستی یا به تعبیری «عالم اصغر» است. در این سطح است که انسان خلافت الهی را داراست؛ یعنی نوع انسان، انسان کامل است. و دیگر سطحی که انسان به عنوان یک فرد مطرح است. در این سطح همه انسانها به طور یکسان کامل نیستند بلکه میان انسانها درجاتی وجود دارد و تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارترند که انسان کامل خوانده شوند. اکثریت

«انسان حیوان» هستند و با کامل بودن فاصله دارند. ر.ک. Izutsu, T., *Sufism and Taoism*, p. 218.

۸. «أن الغیب إذا ثقل علیه الأمر و ضاق عنه و لم يتسع له استراح على عالم الشهادة فتنفس الغیب تنفس الحامل المثقل فأبرز فى عالم الشهادة ما كان ثقل علیه حمله و هو فى

المعنى كما يتقل على الإنسان كتم سره و حمل همه إذا لم يجد من يستريح عليه من إخوانه فإذا وجد أخا يثق إليه من همه الذى هو فيه و ثقل عليه ما يجد فى بته له راحة بما أخذه منه صاحبه فكأنه قاسمه فيه فخفف عليه فإن كان ما وقع له به الهم تحت قدره من يثقه إليه من إخوانه فقضى حاجته أزال ذلك الثقل عنه بالكلية فمثل هذا هو الثقل الذى يكون فى الغيب فيستريح على الشهادة و سبب ذلك كونه ليس له إنما هو أمانة عنده للشهادة و إذا كان المطلوب من ذلك الأمر الشهادة فإنما هو عند الغيب أمانة فيكون الغيب مكلفاً بحفظها و أدائها فى وقتها إلى الشهادة فبالضرورة يتقل عليه أ لا ترى إلى قول الله تعالى إنا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا يَعْنِي لِنَفْسِهِ جَهُولًا يَعْنِي بِقَدْرِهَا فَهِيَ ثَقِيلَةٌ فِي الْمَعْنَى وَ إِنْ كَانَتْ خَفِيفَةً فِي التَّحْمَلِ» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۳۰).

۹. ر.ک. مرتضوی، ۱۳۶۵: ۳۵۸-۳۶۱

۱۰. صورت صحیح آیه چنین است: «و تلك الامثال نضربها للناس لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»

(الحشر، ۲۱)

۱۱. قول علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان همین گونه ولی تبیین وی متفاوت است: «الظلم و الجهل فى الإنسان و إن كانا بوجه ملاك اللوم و العتاب فهما بعينهما مصحح حملة الأمانة و الولایه الإلهیه فإن الظلم و الجهل إنما يتصف بهما من كان من شأنه الاتصاف بالعدل و العلم فالجبال مثلا لا تتصف بالظلم و الجهل فلا يقال: جبل ظالم أو جاهل لعدم صحه اتصافه بالعدل و العلم و كذلك السماوات و الأرض لا يحمل عليها الظلم و الجهل لعدم صحه اتصافها بالعدل و العلم بخلاف الإنسان» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۱۶: ۳۵۰).

منابع

- آملی، سیدحیدر. ۱۳۶۸، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به کوشش هنری کرین و عثمان یحیی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن عباس، عبدالله بن عیدالمطلب. بی تا، *تنویرالمقباس فی تفسیر ابن عباس*، بیروت، المكتبة الشعبیه.
- ابن عربی، محیی الدین. ۱۳۶۶، *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه*، لیدن.
- - ۲۰۰۴، *الرساله الوجودیه*، به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- - ۱۳۲۵، *شق الجیوب*، مصر، مطبعه السعاده.
- - بی تا، *الفتوحات المکیه*، ۴ ج، بیروت، دارصادر
- - ۱۹۷۲، *الفتوحات المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، ۱۴ ج، القاہره، الهيئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب.
- - ۱۴۰۰ ق، *فصوص الحکم*، ۲ ج، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی.
- - ۱۹۳۸، *کتاب التجلیات*، در رسائل ابن عربی ج ۲، حیدر آباد، جمعیه الدائرۃ المعارف العثمانیۃ.
- بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۷۴، *شرح شطحیات*، به تصحیح هنری کرین، چاپ سوم، تهران، طهوری.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. ۱۴۱۸ ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، به کوشش محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دارأحیاء التراث العربی.
- روزبهان بقلی شیرازی. ۱۳۷۴، *شرح شطحیات*، به کوشش هنری کرین، تهران، طهوری.
- شعرانی، عبدالوهاب. بی تا، *البیواقیت و الجواهر*، قاهره.
- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. ۱۳۴۱، *تمهیدات*، در *مصنفات عین القضاة همدانی*، جلد یکم، به کوشش عقیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران.
- غزالی، ابو حامد. *احیاء علوم الدین*، ۱۸ ج

- غزالی، احمد. ۱۳۷۶، *سوانح*، در مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- فخررازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ق، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، به کوشش محمد حسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. ۱۹۷۱، *لطائف الاشارات*، تحقیق ابراهیم بسیونی، قاهره، هیئته المصریه العامه للتألیف و النشر.
- قیصری، داود. ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. ۱۴۰۷، *شرح فصوص الحکم*، مصر.
- مستملی بخاری، خواجه امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد. ۱۳۷۳، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
- نجم رازی، نجم الدین ابوبکر بن محمد رازی. ۱۳۴۵، *رساله عشق و عقل*، به کوشش تقی تفضلی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- - - - - ۱۳۵۲، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- - - - - ۱۳۸۱، *مرموزات اسدی در مزمورات داودی*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۵۹، *الانسان الکامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران، طهوری.

Corbin, Henry, 1965. *creative Imagnathion in the Sufism of Ibn Arabi*, translated from the French by Ralph Manheim, Princeton University press.
Izutsu, T., 1984, *Sufism and Taoism*, university of California press.