

نشریه دانشکده ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۴۸، پاییز ۱۳۸۴
شماره مسلسل ۱۹۶

ظلومی و جهولی انسان در متون تفسیری و عرفانی*

دکتر میر جلیل اکرمی**

E-mail: m-akrami@tabrizu.ac.ir

چکیده

مفسران قرآن کریم در تفسیر آیه ۷۲ سوره احزاب، در شرح و توضیح کلمات ظلوم و جهول با وجود اختلاف نظرهایی، در این نکته اتفاق دارند که انسان با حمل بار امانت الهی که فوق طاقت او بوده است، در حق خود ستم روا داشته و نسبت به صعوبت و عظمت بار امانت و عاقبت حمل آن نادان بوده است. هر چند ظاهر این تعبیر با توجه به بار معنایی کلمات یاد شده نوعی توبیخ و نکوهش در حق انسان تلقی می‌گردد؛ اما در ادبیات عرفانی این اوصاف به گونه‌ای تأویل و تفسیر شده‌اند که نه تنها مایه ذم و قدح انسان نیستند بلکه عین مدح و نعت او نیز هستند. مقاله حاضر سعی دارد تا با تحلیل برخی متون ادبی این کلمات را از منظر عرفانی مورد بحث و بررسی قرار دهد.

واژه‌های کلیدی: امانت، انسان، ظلوم، جهول، عرفان، تفسیر، تأویل.

* - تاریخ وصول ۸۳/۵/۲۷ تأیید نهایی ۸۵/۱/۲۶

** - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

مقدمه

در آیه شریفه « انا عرضنا الامانه على السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما و جهولا » واژه‌ای که در اولین نگاه در بین واژگان دیگر بیشتر جلب توجه می‌نماید واژه « امانت » است؛ به همین سبب مفسران قرآن کریم تلاش کرده‌اند هر کدام بنا بر مشرب فکری و استنباط خود این واژه را شرح و توضیح دهند.

آنان که از منظر شرع بدان نگاه کرده‌اند آن را به اوامر و نواهی، فرائض و تکالیف، نماز، روزه، غسل جنابت، ولایت و امامت و بالاخره وفای به عهد و ادای امانات مردم تعبیر نموده‌اند، و مفسرانی که مشرب فلسفی داشتند مصداق آن را عقل و معرفت و روح و روان دانسته‌اند؛ اما آنانکه از آیینۀ عرفان، حقیقت را به تماشا نشسته‌اند امانت را به عشق تعبیر کرده‌اند.

در هر حال مصداق امانت هر کدام از موارد یاد شده باشد، جلالت قدر و عظمت شأن آن امانت در حدی است که آسمانها با همه رفعت و عظمت، زمین با تمام گستردگی و وسعت و کوهها در عین صلابت و استقامت، از قابلیت و صلاحیت پذیرش آن برخوردار نبودند؛ به همین جهت از قبول آن ودیعه آسمانی سر باز زدند؛ « فابین ان یحملنها » ولی از بین همه موجودات و مظاهر خلقت، انسان با تمام عجز و ناتوانی و ضعف جسمانی، با کمال شایستگی و در نهایت بایستگی بار امانت را بر دوش همت خود کشید.

من آن ظلوم جهولم که اولم گفتمی چه خواهی از ضعفا ای کریم و از جهال
مرا تحمل باری چگونه دست دهد که آسمان و زمین سر بتافتند و جبال

(سعدی، ۱۳۶۷، ص ۷۳۱)

<p>آسمان بار امانت نتوانست کشید</p> <p>عاشقان زمره ارباب امانت باشند</p> <p>گر امانت به سلامت ببرم باکی نیست</p>	<p>قرعه کار به نام من دیوانه زدند (حافظ، ۱۳۷۳، ص ۱۳۴)</p> <p>لاجرم چشم گهر بار همانست که بود (همان، ص ۱۴۴)</p> <p>بیدلی سهل بود گر نبود بی دینی (همان، ص ۲۵۲)</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

اما عاملی که سبب شد تا انسان چنین جرئت و شهامتی پیدا کرده، از عهده چنین مسئولیت عظیمی برآید، در خود آیه شریفه تعلیل گردیده و جمله «انه كان ظلوما جهولا» دلیل حمل بار امانت عنوان شده است.

کلمات ظلوم و جهول، به سبب وضع ذاتی، ریشه لغوی و بار معنایی خود اگر موجب نکوهش و ذم موصوف خود نباشند براساس معنای مرسومشان امتیاز خاصی را نیز برای او، در ذهن متبادر نمی‌سازند؛ به همین جهت، در اغلب تفاسیر قرآن مجید آنچه در تفسیر این دو کلمه با توجه به معنی لغوی آنها آمده، ظاهراً با نوعی مذمت همراه است، چون انسان با حمل بار امانتی که فوق طاقت او بوده نه تنها در حق خود ستم روا داشته است بلکه قدر آن امانت را نیز نشناخته و حق آن را هم ادا نکرده است. ابن عباس مفسر معروف در تفسیر این کلمات می‌گوید: «ظلوما لنفسه و جهولا بامر الله و ما احتمال من الامانه» انسان نسبت به خود ستمکار است و نسبت به امر الهی و بار امانتی که بر دوش کشید نادان (میبیدی، ۱۳۳۹، ج ۸، ص ۹۵)؛ مقاتل از مشاهیر مفسران در این باره می‌گوید: «ظلوما لنفسه و جهولا بعاقبه ما حمل» انسان نسبت به خود ستمکار است و نسبت به فرجام امانتی که بر دوش گرفته نادان (همان، ص ۹۵)؛ مفسر شهیر علامه طبرسی نیز قولی نظیر دو قول پیشین آورده است: «ظلوما لنفسه بارتکاب المعاصی و جهولا بموضع الامانه فی استحقاق العقاب علی الخیانه فیها»

(طبرسی، ۱۳۳۹، ج ۴، ص ۳۷۳) انسان به وسیله ارتکاب گناه نسبت به خود ستم کرده و نسبت به مقام امانتی که بر دوش کشیده نادان است و نمی‌داند که اگر در این امانت خیانت کند مستوجب کیفر می‌شود. زمخشری در تفسیر این قسمت از آیه می‌گوید: «وصفه بالظلم لکونه تارکا لاداء الامانه و بالجهل لاختائه ما یسعه مع تمکنه منه و هو اداءها ... حیث حمل الامانه ثم لم یف بها و ضمنها ثم خاس بضمانه فیها و نحو هذا من الکلام کثیر فی لسان العرب و ما جاء القرآن الاعلیٰ طرقهم و اسالیبهم» (زمخشری، ج ۳، ص ۲۴۹): خدای تعالی انسان را به سبب ترک ادای امانت و خطا از آنچه او را خوشبخت می‌کند - با وجود داشتن توانایی انجام آن - به ظلم و جهل موصوف ساخت؛ زیرا امانت را حمل کرد؛ اما به حق آن وفا ننمود و مسئولیت را پذیرفت ولی نسبت به تعهد مسئولیت خیانت ورزید و مانند این در زبان عربی زیاد است و قرآن نیست مگر به شیوه و اسلوب بیان آنان.

تفاسیر دیگر نیز از قبیل نمونه، اثنی عشر، روض الجنان، مخزن العرفان، تفسیر احسن الحدیث، تفسیر جامع، تفسیر خسروی، یا عین همان مطالب و یا معنایی نزدیک به این معانی را ذکر کرده‌اند. مسلماً اجماع در موضوع، حالت یقینی آن را مستدل می‌سازد؛ اما نباید از این نکته باریک غفلت کرد که اگرچه در همه این تفاسیر، بر صعوبت، سنگینی و عظمت بار امانت تأکید می‌شود، اما نقش برجسته و قابل احترامی از حامل بار امانت را نشان نمی‌دهد؛ در حالی که منظور از امانت هر کدام از موارد یاد شده قبلی باشد، حاکی از عظمت شأن و مقام حامل آن است که اکرام تحسین برانگیزی را نسبت به او در دل مخاطب ایجاد می‌کند. از این روی اهل ذوق و عرفان برحسب جهان بینی خود علاقه مند هستند تا عظمت حامل را در کنار محمول مشاهده نمایند؛ زیرا همه آن مصادیق از آن جهت که هر کدام به نوبه خود، انسان را از قید تعلق و تعیین رها ساخته، او را در مسیر کمال و تعالی سوق می‌دهند و راه وصول به حقیقت و تهذیب

نفس و مکاشفت را فرا روی او می‌نهند، مهم و با عظمت‌اند؛ اما آنجا که از این ودیعه الهی به عشق تعبیر گردد که به «عقیده صوفیان، اساس و بنیاد جهان هستی و مایه ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جاودانی و نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و حیات روحانی است» (معین، ۱۳۶۲، ج ۲) به طریق اولی حامل این امانت باید از اهمیت و عظمت و جایگاهی فراتر از موجوداتی که از حمل آن امتناع کردند، برخوردار باشد؛ به گونه‌ای که امتیاز استعداد حمل بار امانت به جایگاه برجسته او در نظام هستی دلالت نماید؛ چون «در نظر صوفیان انسان مظهر تام و تمام حضرت حق است؛ به نحوی که حضرت حق تعالی با همه اسما و صفات در او تجلی کرده و غایت و مقصود از آفرینش جهان، انسان کامل بوده است زیرا او در حکم روح عالم است و عالم کالبد آن روح» (زمانی، ۱۳۷۵، ۱۵، ص ۶۹۴).

تو روح جهانی و از روح بیش	و لیکن ندانسته‌ای قدر خویش
بدان گر ندانی به القای سمع	که کونین در نشئت تست جمع
تویی نسخه جامع مختصر	مجو هر چه جویی ز جای دگر
ندان به افنای قید دویی	که اول تو بودی و آخر تویی

(خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۹)

و تمام آنچه در عالم است، عبارت است از مجموع آنچه در نشئت انسانیه مندرج است. پس انسان، عالم صغیر مجمل است از روی صورت؛ و عالم، انسان کبیر مفصل است از روی معنی.

عالم همه در تست و لیکن از جهل	پنداشته‌ای تو خویش را در عالم
دواءک فیک و ما تشعر	وداءک منک و ما تبصر
اتزعم انک جسم صغیر	وفیک انطوی العالم الاکبر
وانت کتابالمبین الذی	با حرفه یظهر المضمّر

(همان، ص ۶۲)

به همین جهت کسانی که از چشمه زلال عرفان چشیده‌اند، برای دست یافتن به این مطلوب و ارائه تصویر با شکوه از حقیقت وجود انسان، با استفاده از ظرفیت معنایی کلمات، واژه‌های ظلوم و جهول را در آیه به گونه‌ای تأویل کرده‌اند تا گوشه‌ای از سرّ حب ظهور رحمانی در مرآت وجود جسمانی، و رمز خلافت انسانی در جایگاه یزدانی و راز مسجود ملایک بودن انسان را نشان دهند و اتصاف و انتساب انسان به اوصاف ظلم و جهل را در قبول بار امانت در جهت مدح و شایستگی او تلقی نمایند. در جهت تأمین این مقصود برخی اشتقاق ظلوم را از (ظَلَمَ - ستم کرد) و برخی دیگر از (ظَلِمَ - تاریک شد) دانسته‌اند و جهول را عموماً در معنی «نادان از غیر» تأویل کرده‌اند. این مقاله درصدد آن است که با مد نظر قرار دادن معانی یاد شده از منظر عرفان نظر اصحاب معرفت و ارباب طریقت را در تأویل این قسمت از آیه شریفه مورد بحث و بررسی قرار دهد.

تفسیر ظلومی و جهولی انسان در متون عرفانی

در مثنوی گلشن راز در مبحث «قاعده فی التفکر فی الانفس» در بیان جامعیت حقیقت انسانی و شمول و سریان او در مراتب هستی آمده است:

جهان را سر به سر در خویش می‌بین	هر آنچه آید به آخر پیش می‌بین
در آخر گشت پیدا نقش آدم	طفیل ذات او شد هر دو عالم
نه آخر علت غائی در آخر	همی گردد به ذات خویش ظاهر
ظلومی و جهولی ضد نورند	ولیکن مظهر عین ظهورند
چو پشت آینه باشد مکدر	نماید روی شخص از روی دیگر
شعاع آفتاب از چارم افلاک	نگردد منعکس جز بر سر خاک

(شبستری، ۱۳۶۸، صص ۲۳ و ۲۴)

آنچه از ابیات مذکور درباره جایگاه هستی انسان در مراتب وجود استنباط می‌شود، این است که انسان علت غائی عالم خلقت است؛ از همین رو گرچه به لحاظ وجود ذهنی مقدم بر تمام مخلوقات است ولی به لحاظ وجود خارجی، آخرین نقطه قوس نزولی در دایره هستی یا آخرین تنزل در عالم هستی است.

نخستین فطرت پسین شمار تویی خویشتن را به بازی مدار

(فردوسی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۲)

بنا بر این یک وجه او به عدم پیوسته است و در اثر همین پیوستگی به عدم و فقدان وجود، یک وجه از وجود انسان، عین ظلمت است. «برخلاف سایر مراتب ممکنات که هر دو طرف آنها محفوف به وجود است؛ از این جهت گویی آنان ظلمت وجودی ندارند اگر چه از عدمیت ذاتی برخوردارند» (لاهیجی، ۱۳۳۷، ص ۲۰۰) و تعبیر از ظلوم به ضد نور، در این ابیات تفسیر همین وجه ظلمانی انسان است که شیخ محمد لاهیجی در توضیح معنای ابیات با استناد به حدیث نبوی: «اتقوا الظلم فان الظلم ظلمات یوم القیامه» (فروزانفر، ۱۳۶۱، ص ۱۳) می‌گوید ظلوم می‌تواند مأخوذ از ظلمت باشد و در تأویل آیه «لاتزدالظالمین الا تبارا» سخن شیخ محیی‌الدین بن عربی را - قدس سره - که فرمود: «الظالمین من الظلمات ای مأخوذ منه لامن الظلم» (لاهیجی، ۱۳۳۷، ص ۱۹۹) برای همین معنا شاهد می‌آورد. یعنی ظالمان را که در آیه نفرین کرده است، در معنی از ظلمات مأخوذ است به معنی تاریکی، نه از ظلم به معنای ستم.

چون برآمد نور، ظلمت نیست شد ظلم را ظلمت بود اصل و عضد

(مولوی، ۱۳۶۲، ص ۳۵/ب ۴۶۳۶)

که همین بعد ظلمانی وجود انسان، مظهر ظهور و جایگاه تجلی نور و حامل حقیقت وجود شده است؛ چنانکه آینه که یک روی آن تیره و مکدر است از آن روی دیگر نور را بازتاب می‌دهد و انعکاس تصویر را در خود محقق می‌سازد. وجود انسان هم به عنوان آخرین مرتبه وجود درست حکم آینه را پیدا کرده و تجلی جلوه جمال حضرت حق را در خود محقق ساخته و «قابلیت آن را پیدا کرده است که حق به تمامی اسما و صفات در وجود او ظاهر گردد و او حامل امانت جامعیت گردد که بضدها تتبیین الاشياء» (لاهیجی، ۱۳۳۷، ص ۱۹۹)

بنمود ز ما عکس همه اسم و مستی	ما آینه چهره اسماء و صفاتیم
هم موسی و هم عیسی و هم دیر کلیسا	هم وحدتم و کثرت و هم مظهر ظاهر

(همان، ص ۲۰۱)

تا که آن گنجی که بدپنهان چه بود	سر کنت کنز آمد در نمود
مظهر کل، شرح اسماء و صفات	آدمی آمد طلسم گنج ذات
وضع شیء بر موضعش از بینش است	ظلم و جهلش عین عدل و دانشست

(عاملی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۱۹۰)

با چنین تعبیر و تصویری از وجود انسان می‌توان نتیجه گرفت که «آنچه در وجود آدم مسجود ملایک واقع گشت و جمله ملایک آسمان برخلاف ابلیس با آنکه عین عقل و جان بودند خود را در مقابل آن جسم بی‌جان یافتند همین تجلی ذات و ظهور انوار حق و نفحه روح قدسی در وجود آدم بود» (زرین کوب، سر نی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶۲۷) که با مشاهده عکس مرتبه الوهیت و صورت مقام ربوبیت پیشانی عبودیت در خاک ساییدند. «واذ قلنا للملائکه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس» (بقره/ ۳۴) و آنگاه گفتیم به فرشتگان سجده کنید به آدم، پس سجده کردند فرشتگان مگر ابلیس.

چون ملک انوار حق در وی بیافت در سجود/افتاد و در خدمت شتافت

(مولوی، ۱۳۶۲، ۱۵/ب/۱۲۴۷)

و منظور از حدیث نبوی «ان الله خلق آدم علی صورته» (فروزانفر، ۱۳۶۱، ص ۱۴) هم جز همین تجلی حق در وجود آدم چیز دیگری نمی‌تواند باشد. که فرشتگان با مشاهده آن تجلی، به سجود آدم (ع) پرداختند.

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق

(مولوی، ۱۳۶۲، ۴۵/ب/۱۱۹۴)

و «اینکه صفات و اوصاف وی هم از صفات و اوصاف الهی پیروی می‌کند و سر انجام هم در پایان سلوک الی‌الله در صفات و اوصاف قدیم فانی می‌شود»، از همین جاست (زرین‌کوب، بحر در کوزه، ۱۳۶۸، ص ۴۵) که اشارت «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین» (حجر/ ۲۹) در قرآن کریم آن را نه فقط مظهر ذات بلکه منسوب به آن می‌داشت که «رمز خلیفه الهی انسان کامل نیز در نزد صوفیه توجیه آن محسوب می‌گردد». (زرین‌کوب، سر نی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶۲۷)

برخی از ارباب ذوق برخلاف نظر اول، ظلوم را از ظلم به معنی ستم و جهول را از جهل به معنی نادانی دانسته‌اند در عین حال این کلمات را به گونه‌ای تأویل کرده‌اند که نه تنها از این اوصاف گرد قذحی بر دامن همت انسان ننشسته بلکه با همان معنا نیز موجب مدح و نعت او گردیده است؛ در واقع تلقی آنان از اطلاق ظلومی بر انسان روا داشتن اهلاک بر نفس و منع آن از متابعت هواست تا انوار و معارف الهی و مکاشفات روحی در آن پدیدارگردد و با عدم اعطای حقوق و حظوظ نفسانی در جهت کمال حرکت کند تا از این طریق به مقام فنا در ذات حق نایل گشته و به جمیع کمالات متحلی گردد؛ به عبارت دیگر، مراد از ظلومیت «ادبار به نفس و اعراض از دواعی و هواجس نفسانی و توجه به حق و پشت نمودن به ارباب متفرق و فنا در ذات واحد قهار

است» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۹۲۵) تا با طهارت نفس از ریون ماده و طبیعت، توجه به حق و تنور به نور رب هادی مطلق حاصل آید تا با فانی کردن ذات خود در ذات حق و هویت مطلقه به حیات جاودانه و ابدی متصل گردد.

این ریاضتهای درویشان چراست
 مردن تن در ریاضت زندگی است
 کان بلا بر تن بقای جانهاست
 رنج این تن روح را پایندگی است
 (مولوی، ۱۳۶۲، ۳۵/ب/۳۳۶۵ و ۳۳۴۹)

اما تفسیر اطلاق جهالت برانسان در محک اندیشه عارفان آن است که آدمی با جاری ساختن کلمه طیبه « لا اله الا الله» بر زبان خود از یک طرف به هر آنچه رنگ غیر خدایی دارد پشت پا می زند و با نفی ماسوی الله خود را از تمامی قیود مادی و مظاهر جسمی می رهند و از طرف دیگر با عطف توجه به وجود مطلق خدای واحد و اثبات آن، توفیق نیل به مقام توحید را می یابد.

دل من غیر او نمی داند
 چون همه اوست خود که را داند
 (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲)

به عبارت دیگر «سالک در مقام توجه به حق و قلع و قمع قوای شهوی، مظهر تجلیات حق به اسم ظاهر می شود. نتیجه این تجلیات، عشق به حق و شهود معشوق مطلق است. فنا از افعال، ذات و صفات و غرق در شهود انوار ذات بی مثال حق، موجب جهل سالک به ذات و صفات و افعال خود می گردد.» بصیرفانیا عن افعاله و صفاته و ذاته جهولا بتمام مراتبه فیکون سمیعاً بصیراً بر به» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۹۲۶). و از این طریق به مرتبه ای از کمال می رسد که فارغ از هر فعل و صفتی، دیدن و شنیدن و رفتن او به خدا خواهد بود در چنین مقامی انسان نه صاحب راز که خود راز خدا است.

مولانا آن عارف دلسوخته نیز در بیت زیر به همین مرتبه انسانی اشاره کرده ،
می‌فرماید:

رو که بی یسمع و بی یبصر تویی سر تویی چه جای صاحب سر تویی
(مولوی، ۱۳۶۲، ۱۵/ب/۱۹۳۸)

در این مرتبه است که حدیث قدسی «لایزال عبدی یتقرب الی با لنوافل حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الی یتیض بها و رجله الی یمشی بها» (فروزانفر، ۱۳۶۱، ص ۱۸) مصداق عینی پیدا می‌کند. که «از این مقام به مرتبه و مقام قرب نوافل مقابل قرب فرائض تعبیر نموده‌اند» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۹۲۶) و به این ترتیب انسان با فناى از ذات و صفات خود و احراز مقام قرب، به مقام روح آزاد از علائق مادی و پیوسته به مطلق هستی می‌رسد و پس از اتصاف به تجلیات اسمائیه در اثر جذبیه‌های متوالی حق، در مقام بطون اسما سیر می‌کند. در شرح فصوص‌الحکم آمده است که این انسان ظلوم است بر نفس خود که ممیت اوست و مفنی ذات خود در ذات حق سبحانه تعالی، و جهول است مر غیر حق را و نافی است ماسوی را و گوینده لا اله الا الله ، نافی غیر و مثبت‌الله به حقیقت اوست. (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۶۱) و در تفسیر خواجه پارسا - قدس سره - آمده: «انه کان ظلوما علی نفسه ممیتا ایاها منفیا ذاته فی ذاته تعالی جهولا لغيره ناسیا لماسواه نافیا لماعده» (ختمی لاهوری، ج ۲، ص ۱۱۸۰).

چنین ظلومی از سوی انسان که او را در جهت کمال و تعالی و نیل به مقام فنا و جایگاه بقا سوق می‌دهد عین عدل و داد است و چنین جهلی که نور معرفت و کشف حقیقت را در دل او شعله‌ور می‌سازد محض و مغز معرفت است.

غیر انسان کسش نکرد قبول	زانکه انسان ظلوم بود و جهول
ظلم او آنکه هستی خود را	ساخت فانی بقای سرمد را
جهل او آنکه هر چه جز حق بود	صورت آن ز لوح دل بزدود
نیک ظلمی که عین معدلت است	نغز جهلی که مغز معرفت است

(جعفری، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۲۳۳)

علاوه بر موارد یاد شده تأویلهای دیگری از اوصاف ظلوم و جهول، با تلقی همان معنای لغوی ستم و نادانی از آنها، از افادات عرفا دو مورد دیگر نیز حائز اهمیت است که مورد اول نظر قاسم انوار است که می‌گوید: «ظلم و جهل ضد علم و عدل است و اینجا معنی «اذا جاوز شیء حده انعکس ضده» می‌نماید، چه ظلوم و جهول صیغه مبالغه هستند هرگاه این دو صفت از حد متجاوز گردند به ضد خود مبدل گردند» (کاشانی، ۱۳۴۴، ج ۷، ص ۳۷۳)

در واقع این نظر مبتنی بر یک قاعده کلی فلسفی است که مورد توجه و استناد قرار گرفته است و حاج ملا هادی سبزواری نیز در مقام توضیح این مطلب می‌گوید: عجایب خلقت بسیار است اما علت عدم توجه عامه بدان عجایب دو چیز بیش نیست یکی آنکه ادراک این عجایب چون به تدریج برای بشر در طول زندگی حاصل می‌شود حالت شگفت‌انگیزی را از دست می‌دهد و به صورت یک شیئی روزمره و معمولی جلوه می‌نماید دوم اینکه طبق قاعده فوق چون آیات و بینات و عجایب خلقت از اندازه فزون است به ضد خود منعکس شده و حالت شگفت‌انگیز آنها جای خود را به حالت معمولی و متعارف سپرده است (سبزواری، حاشیه الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۱۱۸) بیت معروف وی را نیز در باب توصیف حق تبارک و تعالی به شدت ظهور می‌توان بر همین قاعده مبتنی دانست.

یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره

زیرا ظهور که در اثر شدت از اندازه فزون گردد به ضد خود منعکس شده و موجب بطون گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۳۸).

مورد دوم نظر ابن عربی است که در فتوحات مکیه آمده است که اساس این نظر بر تقدیر جمله شرط و فرض ظلومی و جهولی انسان به عنوان جواب آن شرط مبتنی است تا با گریز از بار منفی کلمات بر قابلیت انسان در حمل بار امانت نسبت به موجودات دیگر - که از حمل امانت امتناع کردند - تأکید نماید. عبارات زیر گواه بر مدعاست «امانت اتصاف به اسماء حسنی است که بر همه موجودات عرض کردند و انسان آن را قبول کرد او ظلوم است اگر بر نداشتی، و جهول است به نهایت علم». زیرا که به موجب «غایه العلم الاعتراف بالجهل» نهایت معرفت به خدا، اعتراف است به جهل و عجز از معرفت که «العجز عن درک الادراک ادراک» (کاشانی، ۱۳۴۴، ج ۷، ص ۳۷۳).

اما از بین تمام تأویلهای و تفسیرها از ظلوم و جهول بودن انسان، سخن مولانا جایگاه خاصی دارد: «اگر چه سخن او در تفسیر این اوصاف انسانی با سخن عموم مفسران سازواری دارد اما استنتاج نهایی او از این موضوع منحصر به مکتب فکری و مشرب ذوقی خود اوست که محور اصلی آن را عشق به خداوند و فنا فی الله تشکیل می‌دهد» (زمانی، ۱۳۷۷، ۳۵، ص ۱۱۸۸) او که در سراسر مثنوی در کمین لحظه‌هاست تا جان و دل عاشقان را به طغرای حقیقت بیاراید و پرده از روی اسرار بردارد، در فرصتی که در ضمن داستان (نواختن معشوق عاشق بیهوش را تا به هوش درآید) برایش دست داده، سعی کرده است در قالب تمثیل شیر و خرگوش موضوع امانت الهی و ظرفیت انسانی را با نگاهی عارفانه شرح و توضیح نماید و ظلومی و جهولی او را از منظر همین تفسیرعاشقانه به تصویر کشد. از نظر عرفا به طور عام و از نظر مولوی به طور خاص

گوهر امانتی که در نهانخانه دل انسان به ودیعت نهاده شده است، چیزی جز عشق الهی نیست.

نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل
آنچه در سر سویدای بنی آدم از اوست
(سعدی، ۱۳۶۷، ص ۷۸۷)

قطره دل را یکی گوهر فتاد
کان به دریاها و گردونها نداد
(مولوی، ۱۳۶۲، ۱۵/ب/۱۰۱۷)

فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان
بخواه جام و گلایی به خاک آدم ریز
(حافظ، ۱۳۷۳، ص ۱۶۳)

همین عنصر عشق است که علی‌رغم ضعف و ناتوانی انسان، او را افزون طلب می‌کند و به جستجوی اسرار غیب و او را به مرتبه‌ای می‌رساند که لباس خودیت از تن در آورده و افتخار پیوستن به حق را پیدا می‌کند و با ظرفیت اندک خود راز عالم بی‌نهایت را در آغوش جان می‌فشارد. درست مانند خرگوشی که بخواهد شیری را در آغوش بکشد.

کرد فضل عشق انسان را فضول
جاهل است و اندر این مشکل شکار
کی کنار اندر کشیدی شیر را
ظالم است او بر خود و بر جان خود
جهل او مر علمها را اوستاد
زین فزون خواهی ظلوم است و جهول
می‌کشد خرگوش شیری در کنار
گر بدانستی و دیدی شیر را
ظلم بین کز عدلها گو می‌برد
ظلم او مر عدلها را شد رشاد
(مولوی، ۱۳۶۲، ۳۵/ب/۴۶۷۶-۴۶۷۲)

در واقع ستمکاری و نادانی انسان در تعبیر و برداشت مولانا همان افزون خواهی ناشی از فضیلت عشق و بلند پروازی او در به دست آوردن راز حقیقت است؛ از این روی، نادانی او در مقام سنجش با علوم و دانائیهای اهل ظاهر، در جایگاه برتر و بالاتری قرار دارد؛ زیرا دانائیهای فاقد عشق و دلدادگی و عاری از ذوق و سرمستی، انسان را در غرقاب غرور و گرداب خودبینی و هلاکت فرو برده، در حالت جمود و سکون متوقف می‌سازد و از حرکت تکاملی و تعالی بخش باز می‌دارد؛ اما نادانی عاشقانه بستر هر خطری را بر او هموار کرده و شجاعت و شهامت او را در حمل بار امانت با آن عظمت و صعوبت رقم می‌زند در نتیجه متحمل بار مسئولیتی می‌گردد که هیچ موجودی برای پذیرش آن گام پیش ننهاده و انسان به اقتضای عشق الهی در پذیرش چنین امری از هر کار و بار حتی وجود موهوم و انانیت خود از سر نادانی در می‌گذرد و با تحمل ریاضت و فداکاری از سر هواهای نفسانی و شهوانی برمی‌خیزد و همچون پروانه بی‌پروا خود را به آتش عشق الهی می‌زند و موجودیت جزئی و مجازی خود را محو و مستهلک می‌سازد. به این ترتیب قامت خود را بر خلعت خطاب ظلومی و جهولی می‌آراید چون او با این فنا و استهلاک، از دام هر شرکی اعم از خفی و جلی رسته و ظلم او راهبر عدالت بلکه عین عدالت خواهد بود. به این ترتیب جهالت انسان نیز با انصراف از غیر، جز توجه به حقایق مربوط به عشق الهی تفسیر دیگری نخواهد داشت که چنین جهل سرمستانه فراتر از تمام علوم بشری انسان را پله پله تا ملاقات خدا می‌برد.

منابع

- قرآن مجید، ترجمه و تفسیر شیخ رضا سراج.
 آشتیانی، سید جلال‌الدین. شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، جلد ۲، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- جعفری، محمدتقی. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، جلد ۹، چاپ دهم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. دیوان، تصحیح محمد قزوینی، چاپ دوم، انتشارات نگاه، ۱۳۷۳.
- ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمان. شرح عرفانی‌غزل‌های حافظ، تصحیح و تعلیقات بهاء‌الدین خرمشاهی، کورش منصوری، حسین مطیعی امین، چاپ اول، نشر قطره ۱۳۷۴.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. شرح فصوص‌الحکم، جلد اول، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۶۸.
- زرین کوب، عبدالحسین. بحر در کوزه، چاپ سوم، انتشارات علمی، ۱۳۶۸.
- . سر نی، جلد دوم، چاپ سوم، انتشارات علمی، ۱۳۶۸.
- زمانی، کریم. شرح جامع مثنوی، دفتر اول و سوم، چاپ سوم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷.
- زمخشری، ابی‌القاسم جارالله محمد بن عمر. الکشاف، جلد سوم، بیروت، دارالمعرفت، بی تا.

- سعدی، مصلح بن عبدالله. کلیات سعدی، به اهتمام محمد علی فروغی، چاپ هفتم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- شبستری، شیخ محمود. گلشن راز، چاپ اول، نشر اشراقیه، پاییز، ۱۳۶۸.
- طبرسی، الشیخ ابوعلی الفضل بن الحسن. مجمع البیان، مجلد ۴، تصحیح السید الهاشم الرسولی المحلاتی، بیروت، شرکت المعارف الاسلامیه ۱۳۳۹.
- عاملی، ابراهیم. تفسیر عاملی، ج ۷، چاپ اول، کتابخانه صدوق ۱۳۶۳.
- فردوسی، ابو القاسم. شاهنامه، جلد اول، تصحیح ژول مل، چاپ اول، انتشارات سخن، پاییز ۱۳۶۹.
- فروزانفر، بدیع الزمان. احادیث مثنوی، چاپ سوم، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- کاشانی، ملا فتح الله. منهج الصادقین فی الزام المخالفین، چاپ دوم، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۴۴.
- لاهیجی، شیخ محمد. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، انتشارات کتابفروشی محمودی، ۱۳۳۷.
- محدث، سیدجلال الدین. شرح فارسی غرر و درر آمدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- معین، محمد. فرهنگ فارسی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- مولوی، جلال الدین محمد. مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد الین نیکلسون، چاپ نهم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. کشف الاسرار و عده الابرار، جلد هشتم، به اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.