

بررسی تطبیقی نگاه مفسرین و عرفا به «آیه امانت»، چيستی و چرایی رد و قبول آن از سوی
آسمانها و زمین و انسان در کتب تفسیری و عرفانی فارسی
(روض الجنان، کشف الاسرار، مرصادالعباد، مثنوی معنوی)

میترا بهرامی*، ناصر کاظم خانلو^۲

۱- گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران.

۲- گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

سال هفدهم، شماره دوم، اردیبهشت ۱۴۰۳، شماره پی در پی ۹۶، صص ۲۰۶-۱۸۵

DOI: 10.22034/bahreadab.2024.17.7307

نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی
(بهار ادب سابق)

چکیده:

زمینه و هدف: برخی از آیات قرآن کریم بواسطه محتوا و پیام خاص و عمیق خود، بازتاب بیشتری نسبت به سایر آیات در آثار نویسندگان، شعرا و مفسرین بر جای داشته‌اند. آیه شریفه ۷۲ سوره احزاب از جمله آیاتی است که در مراد و معنای آن اختلافات زیادی بین مفسران و قرآن کریم و عارفان وجود دارد. لذا با توجه به تأثیر وسیع این آیه در کتب تفسیری و عرفانی، به بررسی نظرات و مستندات چهار تن از مفسران و عرفا در باب معنای امانت و چگونگی حمل آن بر عالم و علت ابای مخلوقات از پذیرش آن و چگونگی پذیرش انسان پرداخته و در آخر علت وصف انسان به ظلم و جهل مورد بررسی قرار گرفته است.

روش مطالعه: در مقاله حاضر از روش توصیفی-تحلیلی و مطالعه منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته است. در ابتدا آثار و منابع مرتبط با موضوع بدقت مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته‌اند، سپس درباره آیه موردنظر و دیدگاه چهار تن از مفسران و عارفان مورد بررسی قرار گرفته است.

یافته‌ها: از نظر مفسرین و عرفای مورد مطالعه، انسان تنها موجودی است که صلاحیت و شأنیت حمل امانت را دارد، و این پذیرش از سوی انسان با اختیار و اراده همراه بوده است. کتب تفسیری مورد مطالعه امانت را به امور گوناگونی تعبیر میکنند، اما کتب عرفانی مورد مطالعه، امانت را تعبیر به «عشق و معرفت» نموده‌اند و محبت را حاصل معرفت الهی میدانند.

نتیجه‌گیری: مفسران مورد مطالعه انسان را به سبب برداشتن امانت، ظلم و جهل میدانند و ملامت مینمایند، اما عارفان موردنظر به علت تمجید خداوند از محبوب خود و ایجاد رابطه عاشقانه دوسویه، این دو واژه را واژگانی مثبت و عامل مدح انسان میدانند نه ذم او.

تاریخ دریافت: ۰۵ خرداد ۱۴۰۲

تاریخ داوری: ۰۶ تیر ۱۴۰۲

تاریخ اصلاح: ۲۱ تیر ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش: ۰۷ شهریور ۱۴۰۲

کلمات کلیدی:

آیه امانت، مفسران، ظلم و جهل،
روض الجنان، کشف الاسرار، مرصادالعباد،
مثنوی معنوی.

* نویسنده مسئول:

m.bahrami@umsha.ac.ir

۳۱۳۱۰۰۰۰ (۸۱ ۹۸)



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

**A comparative study of commentators' and mystics' views on the "Verse of Amanat"
What it is and why it is rejected and accepted by the heavens, the earth, and humans in
Persian interpretation and mystical books
(Ruz al-Janan, Kashf al-Asrar, Mersad al-Abad, Masnavi Ma`nawi)**

M. Bahrami*¹, N. Kazem Khanloo²

1- Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Hamedan University of Medical Sciences, Hamedan, Iran.

2- Department of Persian Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 26 May 2023

Reviewed: 27 June 1402

Revised: 12 July 2023

Accepted: 29 August 2023

KEYWORDS

Ayah Amanat, commentators,
oppression and ignorance,
Ruz al-Jinnan, Kashf al-Asrar,
Mersada al-Abad, Masnavi
Ma'anavi.

*Corresponding Author

✉ m.bahrami@umsha.ac.ir

☎ (+98 81) 31310000

ABSTRACT




BACKGROUND AND OBJECTIVES: Some verses of the Holy Quran have been reflected more than other verses in the works of writers, poets and commentators due to their specific and deep content and message. The honorable verse 72 of Soreh Ahzab is one of the verses whose meaning and meaning there are many differences between the commentators of the Holy Qur'an and mystics. Therefore, according to the wide influence of this verse in the interpretation and mystical books, he examined the opinions and documents of four commentators and mystics about the meaning of trust and how it is carried in the world and the reason why creatures are afraid of accepting it and how it is accepted by humans. The reason why man is described as cruelty and ignorance has been investigated.

METHODOLOGY: In this article, the descriptive-analytical method and the study of library resources have been done. At first, the works and sources related to the subject have been carefully studied and examined, then the relevant verse and the views of four commentators and mystics have been examined.

FINDINGS: According to the studied commentators and mystics, man is the only being who has the authority and dignity to carry trust, and this acceptance by man was accompanied by free will. The studied interpretive books interpret trust as various matters, but the studied mystical books interpret trust as "love and knowledge" and consider love as the result of divine knowledge.

CONCLUSION: The commentators under study consider man to be oppressive and ignorant because of the withdrawal of trust, but the mystics in question consider these two words to be positive words and cause the praise of man, not to blame him, due to God's praise of his beloved and the creation of a two-way romantic relationship.

DOI: [10.22034/bahareadab.2024.17.7307](https://doi.org/10.22034/bahareadab.2024.17.7307)

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 13	 0	 0

بیان مسئله

پس از صدور فتوای مهم فقها و علمای دین مبنی بر اجازه ترجمه قرآن به زبانهای گوناگون، کار ترجمه و سپس تفسیر قرآن برای استفاده هرچه بیشتر مسلمانان غیرعرب بالا گرفت و پس از ظهور عارفان، حقایق قرآنی در عرفان وارد شد و منشأ تأویلات عارفانه از آیات کلام الله گردید؛ بگونه‌ای که گاهی برداشتهای عرفانی از برخی آیات قرآن، انسان را شگفت‌زده میکند.

ادبیات ما پس از ورود اسلام به ایران پیوندی ناگسستنی با قرآن، روایات و دین پیدا کرد. بگونه‌ای که بخش عظیمی از ادبیات ما ادبیات عرفانی نام گرفت. این بخش از ادبیات از آیات، روایات و احادیث تأثیر فراوانی گرفته‌است. حاصل این توجهات آفرینش متون متعددی اعم از تفسیری و عرفانی-ادبی بوده‌است که هر یک به نوعی، بخشی از توضیحات و برداشتهای نویسنده را از مطالب و موضوعات قرآنی-روایی به خوانندگان انتقال میدهند. در این میان گروهی از آیات، احادیث و موضوعات قرآنی-اسلامی با بسامد بیشتری مورد توجه قرار گرفته‌اند.

شناخت مفهوم و مقصود آیات و عبارات قرآنی نقش مهمی در فهم قرآن و عمل به دستورات و معارف آن خواهد داشت؛ آیات متشابه قرآن همواره محل بحث و طرح دیدگاه‌های مختلف مفسران بوده است و برگزیدن یک رأی مستلزم کنکاش و بررسی آرای گوناگون تفسیری است. یکی از آیاتی که سرچشمه بسیاری از بحثهای تفسیری و تأویلی عرفانی است، آیه ۷۲ سوره احزاب معروف به «آیه امانت» است. این سوره در مدینه بر پیامبر اسلام (ص) نازل شده و مشتمل بر هفتاد و سه آیه است، و در جزء بیست‌ویکم و بیست‌ودوم قرآن قرار دارد. این آیه به امانتی اشاره دارد که تنها انسان آن را پذیرفت.

این آیه یکی از آیات موردتوجه مفسران و عرفا بوده و خصوصاً توجه صاحب‌نظران را در حوزه عرفان (اعم از عرفان نظری و عملی) به خود جلب نموده است. خداوند متعال در این آیه میفرماید:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب ۷۲).

«بدرستی که ما عرضه کردیم امانت را - که به قولی نماز است - در آسمانها و زمین و کوهها، پس سر باز زدند آن که بردارند بار امانت را و ترسیدند از آن و برداشت آن را انسان که او باشد ستمکار نادان.»

و آیه ۷۳ سوره احزاب که در واقع نتیجه آیه پیش از خود است، نشان میدهد که این عرضه و پذیرش یا عدم پذیرش امانت منجر به تقسیم انسانها به سه گروه میشود، همانطور که فرمود:

«لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (احزاب ۷۳)

«تا شکنجه کند خدا منافقان را و زنان منافقه را و مردان مشرک و زنان مشرکه و تا رجوع کند خدا بر مردمان مؤمن و زنان مؤمنه و باشد خدا آمرزنده و مهربان» (رازی، ۱۳۷۸: ج ۸: ۱۹۰)

چیستی این «امانت» که آسمانها و زمین و کوهها با تمامی بزرگیشان از حمل آن ترسیدند و زیر بار حمل آن نرفتند و اینکه تنها انسان با وجود تمامی ضعف خود توانست آن را بردارد، حمل کند و به خاطر این امانتداری مورد عنایت ویژه پروردگار قرار گیرد - تا به قول برخی مفسران، بدین سبب حضرتش در کتاب شریف قرآن فرماید: «و حملناهم فی البرِّ والبحرِ». برگرفتیم ایشان را در خشک و دریا، ما بواسطه اینکه انسان امانت ما را پذیرفت او را در دریا و خشکی یاری کردیم چراکه: «هل جزاء الاحسان الا الاحسان» آیا پاداش نیکی باشد مگر نیکی (میبدی، ۱۳۶۱: ۱۰۱). موضوعی بسیار بحث‌برانگیز در طول تاریخ است و موجب گشته تا اندیشمندان

و اهل نظر در این خصوص بسیار غور نمایند و مفسران قرآن کریم تفاسیر گوناگونی برای آن بیان دارند؛ چنانچه مفسران اهل سنت موارد مختلفی در خصوص امانت همچون: نماز، روزه، حج، فرایض و طاعات، غسل جنابت، اعضای پیکر انسان، امانات خدا و مردم، عقل و... را عنوان نموده‌اند. البته در این میان مفسران شیعی خصوصاً در تفاسیر روایی با اعتقاد به اینکه فهم درست قرآن از طریق ائمه (علیهم‌السلام) که قرآن ناطق هستند امکان‌پذیر است این آیه را با روایاتی که از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) رسیده تفسیر کرده و برخی، آن را به ولایت، خاصه ولایت امیرمؤمنان علی (علیه‌السلام)، تعبیر مینمایند و برخی دیگر از مفسران شیعه از این امانت تعبیر به نماز، تکالیف شرع و برخی تعبیر به اراده و اختیار نموده‌اند و وجود همین ویژگی را در انسان موجب تقسیم‌بندی انسانها در آیه ۷۳ به سه گروه منافق و مشرک و مؤمن میدانند، چراکه اگر اختیار در انسان نباشد انتخاب یکی از این سه گروه برای او میسر نخواهد بود.

مفسرین ضمن اختلاف در طرز فکر و اندیشه و مشربهای اعتقادی، غالباً امانت را فرایض و واجبات و مسایل معنوی و صرفاً مربوط به جهان آخرت دانسته‌اند و عارفان و شاعران نیز بیشتر با تأسی به مفسرین، مطالبی نظیر آرای آنان ارائه داده‌اند، در صورتیکه واژه «عرضنا» بر اختیار در انتخاب دلالت دارد و قبول فرایض و واجبات اختیاری نیست، و تقریباً کسی اشاره‌ای به مسئله مادی و این جهانی نکرده است، در حالیکه علاوه بر اینکه بخش زیادی از سوره احزاب مربوط به امور زندگی دنیایی است، موارد بسیار دیگری از قرآن به امور زندگی دنیوی اختصاص دارد و اساساً قرآن قانون زندگی دنیایی و آخروی است و انسان باید زنده باشد تا بتواند بندگی خداوند را انجام دهد و زندگی نیاز به وسایل مادی دارد.

در ادب عرفانی برای اثبات مقام والای انسان در بسیاری موارد به آیات الهی استناد میکنند. یکی از آیاتی که مقام و ارزش والای انسان را بازگو میکند آیه ۷۲ سوره احزاب است. این آیه همواره مورد نظر عرفا و اهل دل بوده است و تأویلات زیبا و عمیقی از مفهوم امانتی که تنها انسان آن را پذیرفت و به دوش کشید در آثار منظوم و منثور عرفانی به چشم می‌خورد. اهل معرفت با دید دل به این آیه نگریسته‌اند و درک معنوی خویش را از امانت الهی به تصویر کشیده‌اند.

واژه امانت بصورت مفرد و جمع، شش بار در قرآن به کار رفته که تنها در یک مورد - یعنی سوره احزاب، آیه ۷۲- با مفهومی کیهانی و مابعدالطبیعی است و با عهد عبودیت، یعنی اساس رابطه خدا و انسان مرتبط است و در دیگر موارد، مفهومی عبادی، اخلاقی و اجتماعی محسوب میشود. علاوه بر تفاسیر عبادی، اخلاقی، اسطوره‌ای-تاریخی و اجتماعی-سیاسی که مفسران، محدثان و متکلمان فریقین با پیش‌فرضهای عقیدتی و کلامی خود از این مفهوم به دست داده‌اند، عرفای مسلمان نیز با رویکرد خاص خود امانت الهی و مفاهیم مرتبط با آن مانند عرض و حمل امانت، ابا و اشفاق، انسان حامل امانت و صفات ظلوم و جهول را تفسیر کرده‌اند. در این مقاله سعی شده تا با بررسی دو کتاب تفسیری *روض الجنان* و *کشف الاسرار* و تطبیق آن با کتب عرفانی *مرصادالعباد* و *مثنوی معنوی*، دیدگاه‌های مفسران و بیان تأویلات عارفان از این آیه شریفه، تطبیق و موارد مشترک و خاص، مشخص و تحلیل شود.

اهداف تحقیق

هدف از این تحقیق جمع‌آوری نظرات و تعبیر مختلف و احياناً متضاد عرفا و مفسران در گستره متون عرفانی و تفسیری منتخب است.

اهمیت و ضرورت تحقیق

آیه امانت (۷۲ احزاب) از جمله آیاتی است که در میان مفسران قرآن کریم و همچنین عارفان، بسیار مورد بحث قرار گرفته و موارد گوناگونی در خصوص چیستی «امانت» و نحوه عرضه آن و اینکه چرا جز انسان هیچ موجود دیگری توان برداشتن آن را ندارد، بیان گردیده است.

مفسرین ضمن اختلاف در طرز فکر و اندیشه و مشربهای اعتقادی، غالباً امانت را فرایض و واجبات و مسایل معنوی و صرفاً مربوط به جهان آخرت دانسته‌اند و عارفان و شاعران نیز بیشتر با تأسی به مفسرین، مطالبی نظیر آرای آنان ارائه داده‌اند. نظر به اینکه هریک از مفسران و عرفا فراخور توان و حوصله خود به تفسیر و شرح این آیه پرداخته‌اند، بعضی مفسران نظر مستقلی داده و برخی تکیه بر روایات و تفاسیر ماقبل خود کرده‌اند، همچنین عرفا نیز بر پایه مشرب ذوقی و عارفانه خود، تأویلهایی از این آیه انجام داده‌اند، بنابراین شناخت نظرات مفسرین و عرفا به سبب تأثیر مستقیم آموزه‌های آنان بر ادبیات فارسی حائز اهمیت است و ضروری است آرای مفسران و عارفان و شاعرانی که به این موضوع پرداخته‌اند، جمع‌آوری و بررسی و تحلیل شود تا خوانندگان بتوانند نظر واحدی در خصوص آرای مفسران و عرفا برسند و به مقایسه بین آرای این دو گروه بپردازند.

روش تحقیق

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی کوشیده است به بررسی تطبیقی موضوع «امانت» در چهار اثر تفسیری و عرفانی بپردازد. گردآوری داده‌ها در این جستار از طریق فعالیت کتابخانه‌ای صورت گرفته است.

پیشینه تحقیق

در خصوص موضوع این طرح، در درجه اول کتب تفسیری بعنوان پیشینه پژوهش شمرده میشوند که در این تحقیق منبع اصلی محسوب میشوند، کتب مانند: تفسیر روح المعانی، تفسیر بیضاوی، تفسیر ابوالفتوح رازی، تفسیر کشاف، تفسیر طبری، تفسیر المیزان و

در نوبت دوم، پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها بعنوان پیشینه این پژوهش محسوب میشوند که مهمترین آنها به قرار زیر هستند:

امامیه (۱۳۹۳) در مطالعه‌ای که در پایان‌نامه «بررسی تطبیقی آرای مفسرین پیرامون آیه امانت» صورت گرفته است، نظریات ۴۵ مفسر را در مورد آیه امانت ذکر کرده است. نتایج حاصله بیانگر آن است که دیدگاه‌های مختلف فلسفی و کلامی، عرفانی، روایی و اجتهادی، ادبی و قرآن به قرآن در پیدایش این تفاسیر مؤثر بوده است. مصداق مد نظر که بعنوان امانت به انسان سپرده شده «انسانیت» انسان یا نقطه امتیاز انسان و یا به عبارتی هویت انسانی انسان است که خداوند در میان همه موجودات انسان را قابل حمل آن دانست و به او عطا فرمود. البته مصداق اتم امانت همان امامت و ولایت است که در روایات به آن اشاره شده است. نظام مقدس جمهوری اسلامی هم بعنوان یکی از مصداقهای امانت مطرح شده است که ما حامل آن هستیم. عرضه به یکی از دو صورت حقیقی یا مجازی صورت پذیرفته است. ابای آسمان و زمین و تفاوت آن با ابای شیطان و منظور آیه از انسان بررسی شده است. توجه به واژگان ظلوم و جهول که بصورت مبالغه به کار رفته و بیان اینکه آیا این دو بعنوان ذم انسان بیان شده یا مدح او و پاسخ به سؤالات پیرامون آیه در این تحقیق به چشم میخورد. از ویژگیهای این پژوهش این است که هر واژه‌ای بصورت موضوعی و انفرادی بررسی شده است، ضمن اینکه واژه امانت از میان تفاسیر مختلف با رویکرد کلامی،

عرفانی و... بصورت جداگانه آمده است تا دسترسی به موضوع آسانتر صورت گیرد که خود میتواند منبعی برای تحقیقات دیگر باشد.

رفیعی، کبری (۱۳۸۸) در پایان‌نامه خود با عنوان «تجلی آیه امانت در متون عرفانی و تفسیری فارسی» به بررسی تجلی آیه امانت در متون عرفانی و تفسیری فارسی پرداخته است. این پژوهش با استفاده از روش تحلیل تطبیقی متون انجام شده است. نتایج حاصله بیانگر آن است که استشادهای پیاپی این دو گروه به آیه تجلی در پنج بحث اصلی است: تقاضای رؤیت، شهود پروردگار، پاسخ لن ترانی خداوند، تجلی بر کوه طور، بیهوشی موسی (ع). عارفان با استفاده از زبان رمزی و اشاری خود از آنها به محبت، شوق، مشاهده، غیرت، تجلی و فنای سالک یاد کرده‌اند و این مباحث را شرح و تبیین میکنند.

همچنین در این خصوص مقالاتی نیز منتشر شده‌اند مانند:

ذوالفقاری (۱۳۶۸) در مقاله «امانت الهی در اندیشه عرفانی» به مطالعه امانت الهی در کتب عرفانی پرداخته است. نتایج حاصله نشان‌دهنده آن است که ایشان به بررسی معنای آیه امانت از نظر عرفای شاخص پرداخته است و کوششی است در جهت یافتن تفاسیر متعدد «بار امانت» که وجوه مختلف آن تاکنون از دیدگاه مفسران و اهل تحقیق به دور مانده است. این مقاله به استناد تفاسیر موجود و بعضاً اقوال صوفیه گرد آمده است، نویسنده ابتدا به معنای ظاهری امانت و سپس نظرات و تأویلهای عرفا در خصوص بار امانت را در ۲۸ دسته ۱- عشق، ۲- معرفت، ۳- فیض الهی، ۴- اسرار حق، ۵- عهد الست، ۶- لطیفه سیال و سیار انسانی، ۷- عقل، ۸- خلافت انسانی، ۹- ولایت الهیه، ۱۰- وفای به عهد، ۱۱- اتصاف به اسماء حسنی، ۱۲- اعضای بدن، ۱۳- تکلیف، ۱۴- کلمه «لا اله الا الله»، ۱۵- دلایل و عجایب صنع، ۱۶- پیمانه و ترازو، ۱۷- زنان، ۱۸- حفظ مال و... تقسیم‌بندی و شرح میکند. شجاری (۱۳۸۷) در مقاله «امانت الهی از دیدگاه عرفای ایرانی و ابن‌عربی» به بررسی «امانت الهی از دیدگاه عرفای ایرانی و ابن‌عربی» پرداخته است. نتایج نشان داده است که ایشان با بررسی آرای ابن‌عربی در خصوص آیه امانت از منظر وحدت وجود و مقایسه آن با آرای برخی عرفا پرداخته است. نویسنده معتقد است اکثر مفسران کلام الهی، امانت الهی را استعداد یا صفت و یا عقیده‌ای میدانند که خداوند در قلب انسان به ودیعت نهاده است، اما ابن‌عربی براساس مبانی عرفانی خویش (وحدت وجود) امانت و امانت‌دهنده و حامل امانت را یکی میدانند. زمانی (۱۳۹۲) در مقاله «تفسیر آیه امانت در انسان‌شناسی حکمت صدرایی» به بررسی تفسیر این آیه در حکمت متعالیه پرداخته است. نویسنده معتقد است ملاصدرا این آیه را اشاره به وجود خاص آدمی و قابلیت او برای سیر در مراتب گوناگون هستی میدانند. و از دیدگاه او، امانت الهی همان مقام خلافت الهی و نمایندگی اسما و تجلی صفات خداوندی است که در انسان کامل محقق میگردد.

تجری (۱۳۹۸) در مقاله «واکاوی حمل امانت از سوی انسان در آیه امانت» به واکاوی حمل امانت از سوی انسان در آیه امانت پرداخته است. نتایج نشان داده است که، یکی از موضوعات کلامی، ویژگیها و قابلیت‌هایی است که براساس برخی از آیات قرآن برای انسان ذکر میشود، بر همین اساس بسیاری از متکلمان و مفسران مقام خلیفه الهی، تکریم الهی و امانت‌دار خدا بودن را برای انسان برمی‌شمارند. در خصوص ویژگی «امانت‌داری» انسان و اینکه منظور از «حمل امانت» از سوی انسان که در آیه ۷۲ سوره احزاب به آن اشاره شده چه میباشد، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. مهمترین آنها دو دیدگاهی است که کاملاً در برابر هم قرار دارند، یکی دیدگاه مشهور و رایج در دوره معاصر، که حمل امانت را به «امانت‌داری» انسان معنا میکند و آیه را دلیل ارجمندی و ظرفیت وجودی انسان میدانند و دیگری دیدگاهی که حمل امانت را به «خیانت در امانت» از جانب انسان، معنا میکند و آیه را در

مقام تنقیص و بیان یکی از ابعاد منفی انسان معنا میکند. در این نوشتار، از طریق معناشناسی واژگان کلیدی آیه، بویژه واژه «حمل» مضاف به «امانت» و با روش تجزیه و تحلیل محتوایی آیه و استفاده از قراین و شواهدی که در سیاق آیه و موارد دیگر قرآن وجود دارد، برداشت دوم متعین و یا لااقل ترجیح پیدا کرده است.

امینی لاری (۱۳۸۴) در مقاله «اسرار امانت» به بررسی اسرار امانت پرداختند که نتایج حاصله بیانگر آن است که در دیدگاه عرفا واژگان قرآنی شامل معانی متعددی است. از جمله این واژگان، واژه «امانت» در آیه ۷۲ سوره احزاب است. اهل معرفت به معانی و مفاهیم نهفته در «امانت الهی»، که تنها انسان آن را پذیرفت، توجه کرده‌اند و به معارف و حقایقی که به دیده کشف و شهود میتوان دید و به گوش حق‌نویس میتوان شنید دست یافته‌اند، امانتی که مقام و کرامت انسان را بی هیچ تردید آشکار میکند.

علمی و تسلیمی پاک (۱۳۸۹) در مقاله «زمینه‌های شکلگیری دو اصطلاح «بار امانت» و «عهد امانت» در ادبیات عرفانی» به بررسی زمینه‌های شکلگیری دو اصطلاح «بار امانت» و «عهد امانت» در ادبیات عرفانی پرداختند. نتایج حاصله بیانگر آن است که «امانت الهی»، مفهومی آسمانی است که از آیه ۷۲ سوره احزاب گرفته شده است، و یکی از مسائل عمیق عرفانی و کلامی در بین مسلمانان محسوب میشود. این مفهوم از مفاهیم و استشهادات قرآنی پربسامد در آثار عرفای مسلمان است که در طول زمان و در بستر ادبیات عرفانی، دستخوش تحولاتی شده و رسوباتی به خود گرفته است. از جمله میتوان به شکلگیری دو اصطلاح عرفانی «بار امانت» و «عهد امانت» اشاره کرد که عرفا با تفسیر و تلقی خاص خود از آیه امانت، جعل و استعمال کرده‌اند. این دو اصطلاح، بعدها از محدوده آثار صوفیانه و عرفانی فراتر رفته، و به یکی از مبانی و مضامین عمده مابعدالطبیعی شعر عاشقانه فارسی تبدیل شده‌اند. از ظاهر آیه قرآن چنین بر نمی‌آید که امانت، «بار» یا «عهد» باشد. بررسی زمینه‌ها و قراین شکلگیری این دو تعبیر در ادبیات عرفانی نشان میدهد که این دو اصطلاح، تعبیری غیرقرآنی، انتزاعی و محصول برخی از زمینه‌ها و عوامل خارجی است.

گیوی (۱۳۹۰) در مقاله «آیه امانت» به بررسی آیه امانت پرداخته است. نتایج حاصله بیانگر آن است که اولین نکته، ارتباط صدر و ذیل آیه است. صدر آیه، سخن از بار سنگین امانت است که آسمان و زمین و کوه‌ها از پذیرش آن ابا کردند ولی انسان، آن را به دوش کشید و این مدح انسان است. اما جمله پایانی آیه، انه کان ظلوماً جهولاً در نگاه اول تصور میشود، در مقام ذم انسان بیان شده، اما با کمی دقت، یکدست بودن آیه مشخص میشود، درست مثل این است که پسری شش‌ساله در محضر پدرش، سخنی بگوید که پختگی سخن مردی کامل را داشته باشد، آنقدر پدر به وجد می‌آید که میگوید: قاتلک الله؛ خدا تو را بکشد. این جمله هرگز در مقام ذم پسر نیست، بلکه از هزاران مدح گویاتر است. انه کان ظلوماً جهولاً نیز از این باب است. بنابراین صدر و ذیل آیه کاملاً مرتبط و یکجا در مقام مدح نوع انسان، بیان شده است.

دومین نکته، درمورد ابا آسمان و زمین و کوه‌ها است که باید توجه داشت، این ابا استدلالی است نه ابا استکباری از جنس ابا ابلیس در سجده بر آدم که «ابی و استکبر و کان من الکافرین». درحقیقت، آسمان و زمین و کوه‌ها از روی تواضع و خشوع عرض کردند؛ ما صلاحیت و لیاقت پذیرش این امانت را نداریم. چنانکه مشاهده میشود در رساله‌ها و مقالات، محققان به بررسی آیه امانت از منظر عرفان یا تفسیر پرداخته‌اند و تاکنون پژوهشی که به بررسی تطبیقی آیه امانت بین آرای مفسران و عرفا انجام شده باشد، دیده نشد.

بحث و بررسی

منظور از آسمانها و زمین، نحوه و علت عرضه امانت:

ابوالفتوح رازی و میبیدی در آثار خود، «حمل» را به معنای «خیانت» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸: ج ۱۶: ۲۷/ میبیدی، ۱۳۶۱: ۹۴) گرفته‌اند و ابوالفتوح رازی منظور از انسان را «کافر» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸: ج ۱۶: ۲۹) و میبیدی «آدم (ع)» (میبیدی، ۱۳۶۱: ۹۴) میدانند.

ابوالفتوح رازی «عرضه» را به معنای مجازی آن دانسته و در آیه قائل به تمثیل است و میگوید مخاطبه‌ای میان خداوند و جمادات نبوده است. ابوالفتوح رازی و میبیدی هر دو معتقدند که این عرض امانت بر اهل آسمان و زمین و کوه بوده، یعنی منظور از «سماوات و الأرض» را «اهل السماوات و الأرض» (حذف مضاف) میدانند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸: ج ۱۶: ۲۸/ میبیدی، ۱۳۶۱: ۹۳).

میبیدی بر این اعتقاد است که این عرضه هیچگونه الزامی را برای آسمانها و زمین و کوه‌ها ایجاد نمی‌کند که اگر الزام آور بود امتثال فرمان الهی بر آنها واجب میشد. وی با استناد به آیات قرآنی به این نکته اشاره می‌کند که از آنجا که هستی دارای حیات و شعور است و همه موجودات خداوند را تسبیح می‌گویند عرضه به معنای حقیقی آن مراد است و آیه از نوعی مخاطبه حقیقی میان خداوند و آسمانها و زمین سخن می‌گوید. (میبیدی، ۱۳۶۱: ۹۳)

نجم رازی معتقد است که مراد از آسمان «اهل آسمان» است، یعنی ملائکه و از زمین اهل زمین، یعنی حیوانات و جنّ و شیاطین، و از کوه، اهل کوه یعنی وحوش و طیور: «مراد از آسمان اهل آسمان است یعنی ملائکه و از زمین اهل زمین یعنی حیوانات و جنّ و شیاطین و از کوه اهل کوه یعنی وحوش و طیور.» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۲) نجم رازی معتقد است امانت به همه انسانها داده شده است؛ نه یک شخص معین، همانگونه که شجره متحمل ثمره است نه یک شاخه معین: «آنچه بار کمال دین است انسان مطلق، متحمل آن توانست بود نه یک شخص معین، چنانکه شجره تواند متحمل ثمره بودن نه یک شاخ» (همان: ۱۴۵).

بدیع‌الزمان فروزانفر، ذیل شرح خود بر این ابیات مثنوی (دفتر اول، ب: ۱۹۵۱-۱۹۵۹) درمورد چگونگی عرضه امانت بر آسمانها و زمین و کوه‌ها اینگونه بیان میدارد که: «مفسرین (عرض) را به معنی پیشنهاد و سنجش گرفته‌اند. اگر عرض را به معنی پیشنهاد بگیریم، مفاد آن روشن است و اگر به معنی سنجش فرض کنیم، حاصل آن چنین است ما عظمت و سنگینی بار امانت را با آسمانها و زمین و کوه‌ها در ترازوی سنجش نهادیم و آنها نسبت بدان کم و سبک آمدند. و آدمی با وجود این، بار امانت را بر دوش گرفت.» (فروزانفر، ۱۳۸۰، ج ۲: ۸۰۲)

علامه محمدتقی جعفری در شرح این ابیات، اینگونه توضیح میدهد: «آیات زیادی تسبیح و تقدیس خود موجودات را اعم از جماد و نبات و جاندار بیان میکنند. این آیات مجموعاً شاهد این معناست که همه موجودات با اشکال گوناگون تحت دستور خداوندی و با هدایت او رهسپار هدف خویش میباشند، آنان نیز از جهتی که بر ما پوشیده است، موضوع تکلیف قرار گرفته‌اند و این مطلب با نظر به بعضی از مکاتب فلسفی و مدلول بعضی از مطالب علمی قابل انکار نمیباشد، زیرا مکتب هیلوزوئیسم صریحاً میگوید: ماده مطلق موجودات زنده است، چوردانو برونو ولایب نیتز آلمانی از آن تبعیت میکنند و از نظر علمی بنا به نظریه پاستور: هیچ موجود زنده از غیر زنده به وجود نمی‌آید. پس عرض امانت برای تمام موجودات کاملاً قابل تصور و قابل قبول میباشند، این است معنای امانتی که خداوند در آیه مورد بحث میفرماید: آن را به تمام موجودات عرضه نموده‌ام. این امانت در نوع

انسانی، عالیتر و دقیقتر میباشد. زیرا انسان به اضافه دارا بودن به تمام جریانات طبیعی که سایر موجودات دارند، دارای عقل و وجدان نیز میباشد.» (جعفری، ۱۳۸۶: ۸: ۴۲-۴۳)

علت آبی آسمانها و زمین

ابوالفتوح رازی منظور از ابا را «عدم صلاحیت و امتناع» میداند نه «ابای اشفاق». بدین معنی که قابلیت حمل امانت الهی را ندارند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۲۹) و علت عدم قبول امانت توسط آسمان و زمین (اهل آسمانها و زمین) را بزرگی شأن امانت میداند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۲۸).

صاحب کشف الاسرار به این نکته اشاره میکند که حمل امانت با سختیهای روبروست و کوتاهی در آن موجب عذاب و عقوبت الهی میشود. از این رو آسمانها و زمین و کوهها از پذیرش آن ترسیدند: «رب العالمین عرضه کرد بر اعیان آسمانها و زمین و کوهها و فرا پیش ایشان نهاد، گفت: توانید که این امانت بردارید و در آن راست روید و به وفای آن باز آید؟ ایشان گفتند و ما را از برداشت آن و نگه داشت آن چه آید و چه بود؟ گفت: اگر نیک آید و راست روید ثواب و عطا یابید، و اگر بد آید و کژ روید به عذاب و عقوبت رسید، ایشان گفتند: لا، یا رب! نحن مسخرات لامرک لا نرید ثوابا و لا عقابا. این سخن نه از معصیت و مخالفت گفتند، بلکه از خوف و خشیت گفتند و تعظیم دین الله، ترسیدند از تاوان و از راست باز نیامدن در آن.» (میبدی، ۱۳۶۱: ۹۳)

میبدی در توجیه عدم پذیرش امانت از سوی آسمانها و... این عرضه را تخییری میداند نه الزامی! و معتقد است حضرت حق جل و علی پیش از عرضه امانت به این اجرام، فهم و نطق عطا کرده، سپس امانت را عرضه فرموده است» (میبدی، ۱۳۶۱: ۹۵).

از نظر نجم الدین آسمانها و زمین از پذیرش امانت ایا نکردند، بلکه آنان شایستگی پذیرش امانت را نداشتند و این مسئله یعنی نداشتن شایستگی با ایا تفاوتی ظریف دارد، ایا به معنی خودداری کردن و رد دستور است و این در صورتی است که نداشتن شایستگی به مفهوم ناتوان بودن از انجام امر است، رازی معتقد است آسمان و زمین امانت را رد نمیکنند، آنها نمیتوانند امانت را بپذیرند. علت ناتوان بودن آسمانها و زمین را از پذیرش امانت میتوان تک بعدی بودن آنها ذکر کرد؛ چراکه انسان تنها موجودی است که با وجود دوبعدی بودن دارای درک و شعور و قوت و قدرت برتر نسبت به سایر موجودات برای پذیرش امانت الهی است. روح او از اعلیٰ علیین است و از عالم ملکوت برتر است و جسم او که از عالم اسفل است، از عالم ملک برتر است؛ قوه و قدرتی که در وجود انسان هست البته از راه معنی نه از راه صورت، در وجود هیچیک از موجودات نیست، به همین خاطر است که آسمانها و زمین شایسته پذیرش امانت الهی نبودند که موجودی برتر از این دو برای پذیرش امانت الهی خلق شده بود و آن موجود کسی نبود الا اشرف مخلوقات و اکمل موجودات: «مجموعه ای میبایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی، که هم آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد. و این جز ولایت دورنگ انسان نبود، چنانکه فرمود: «انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض و الجبال» تا آنجا که «و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا.» ظلومی و جهولی از لوازم حال انسان آمد، زیرا که بار امانت جز به قوت ظلومی و جهولی نتوان کشید، اگرچه جز به نور و صفای روحانی باز نتوان دید. ملائکه به نور و صفای روحانی بدیدند، اما قوت صفات جسمانی نداشتند بر نتوانستند گرفت، حیوانات قوت و استعداد صفات جسمانی داشتند، اما نور و صفای روحانی نداشتند شرف بار امانت ندیدند، قبول نکردند. چون انسان مجموعه دو

عالم روحانی و جسمانی بود او را به کرامت حمل امانت مکرم گردانیدند سر و لقد کرمنای بنی آدم (۷۰/۱۷) آن بود. «(نجم رازی، ۱۳۸۰: ۴۱-۴۲)

مولانا در ابیات ذیل از مثنوی به این نکته اشاره میکند که خاک و باد و آب و آتش اگرچه در برخورد با انسان بی‌خبر مینمایند، درحقیقت در برخورد حق تعالی صاحب ادراک و شعور هستند؛ اما انسان برعکس آنها از حق و آیات وی بی‌خبر است. اینکه تمامی این عناصر بر وفق آیه امانت، از پذیرش امانت حیات‌شانه خالی کرده‌اند و از حمل آن سر باز زدند، به این علت بود که مانند انسان ظلوم و جهول از آنچه که پذیرش امانت حیات بر آنها الزام میکند، بی‌خبر نبودند. به بیان دیگر وی علت ابای این موجودات از پذیرش امانت را غافل شدن از یاد خداوند میدانند:

خاک و آب و باد و نارِ باشرر بی‌خبر با ما و با حق باخبر
 ما به عکسِ آن ز غیر حق خبیر بی‌خبر از حق و از چندین نذیر
 لاجرم اشقن منها جمله‌شان گند شد زآمیز حیوان جمله‌شان
 (مولوی، ۱۳۸۵، دفتر دوم، ۲۳۷۰-۲۳۷۳)

رد این هدیه به خاطر این بود که آنها شایسته پذیرش این هدیه نبودند، نه اینکه گستاخانه و با اقتدار هدیه را رد کنند. امانت آنقدر سنگین است که ترکیب بار امانت برای آن ساخته شده‌است. بنابراین آسمانها و زمین که دارای مقام ثابتند و توانایی سیر و حرکت از مقامی به مقام دیگر را ندارند، و تنها از یک بعد آفریده شده‌اند، نمیتوانند امانت را بپذیرند. پس اراده خداوند چنین رقم خورده‌است که امانت به انسان اهدا شود؛ زیرا دویعدی و دارای حرکت از مقامی به مقام دیگر است.

علت پذیرش توسط انسان

ابوالفتوح رازی دو صفت ظلومی و جهولی انسان را علت حمل امانت ذکر میکند و میگوید چون انسان از حقیقت و عظمت امانت ناآگاه بود، آن را حمل کرد: «آسمان با رفعت و زمین با سعت و کوه با صلابت اگر عاقل بودند و امانت بر ایشان عرض کردند، بترسیدند از آن و قبول نیارستندی کردن و آدمی از آنجا که ظلوم و جهول است و قدر او ندانست برگرفت و آنکه وفا نکرد بدو.» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸: ج ۱۶: ۲۸)

میبدی به این نکته اشاره میکند که آدم برای اطاعت از امر خدا بنده‌وار، امانت را پذیرفت: «رب العزه آدم را گفت: اِنِّی عَرَضْتُ الْاَمَانَةَ عَلَی السَّمَوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَلَمْ تُطَقِّهَا فَهَلْ اَنْتَ اَخَذُهَا بِمَا فِیْهَا، اَی آدم امانت دین و طاعت بر آسمان و زمین و کوه عرضه کردم و طاقت پذیرفتن آن را نداشتند، تو آن را برداری و بپذیری؟ آدم گفت: یَا رَبِّ وَ مَا فِیْهَا؟ بار خدایا در آن پذیرفتن و برداشتن مرا چه بود؟ گفت: «ان احسنت جوزیت و ان اسأت عوقبت» اگر نیکوکردار باشی ثواب یابی و اگر بدکردار باشی عقوبت بینی. آدم به خدمت و طاعت بنده‌وار درآمد گفت: بَیِّنٌ اَدْنٰی و عاتقی برداشتم میان گوش و دوش خویش. رب العالمین فرمود، اکنون که برداشتی تو را در آن معاونت و قوت دهم.» (میبدی، ۱۳۶۱: ۹۴)

میبدی معتقد است که انسان به دلیل داشتن دل و همت توانست بار سنگین امانت را به دوش کشد. «این بار امانت نه کوه طاقت آن داشت نه زمین، نه عرش، نه کرسی، ... و آن بیچاره آدمیزاد را بینی، پوستی در استخوانی کشیده، بی‌باکوار شربت بلا در قحح ولا کشیده و در وی هیچ تغیر ناآمده، آن چراسست؟ زیرا که صاحب دل است و القلب یحمل ما لایحمل البدن... آدم صفی که بدیع فطرت بود و نسیج ارادت، چون دید که آسمان و

زمین بار امانت برداشت؛ مردانه درآمد و بار امانت برداشت، گفت: ایشان به عظیمی بار نگرستند از آن سر وازدند، و ما به کریمی نهنده امانت نگریستیم و بار امانت کریمان به همت کشند نه به قوت، ... (میبدی، ۱۳۶۱: ۱۰۱-۱۰۲)

نجم رازی، در بین مخلوقات آفرینش تنها آدمی را شایسته حمل امانت میدانند، زیرا انسان موجودی ذوجهین است که هم از عالم سفلی اثر گرفته و هم از عالم علوی، اشاره نموده و گفته است که بواسطه داشتن این صفات است که دارای استعداد پذیرش امانت حق گردید: «مجموعه‌ای میبایست از هردو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد.» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۴۱)

نجم رازی پس از بیان این دو استعداد در انسان ذکر میکند که در استعداد از نوع اول انسان با دیگر موجودات مشترک است و از آن به حد کمال برخوردار است و کمال در ملک نیز، عقل است که ملائکه از فیض عقل برخوردارند، اما در این فیض قابل ترقی نیستند. در حالیکه انسان در این فیض، قابل ترقی میباشد. اما آن نوع دوم در قابلیت کمالیت، که خاص انسان راست. قابلیت فیض بی‌واسطه است که آن را نورالله میخوانیم و اگرچه انسان مطلقاً مستعد قبول این فیض است، اما سعادت یافت این فیض به هر انسانی نمیدهند. به خلاف فیض نور عقل که مطلقاً به هر انسانی اثری از آن فیض داده‌اند که بدان مستحق خطاب حق میشوند (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۴۷)

رازی امانت را به گوهری گرانبها تشبیه کرده است که این گوهر بر ملک و ملکوت عرضه شده؛ اما هیچ یک شایستگی خزانهداری آن را نداشته است، تنها خزانه‌ای که شایستگی حمل و نگهداری این گوهر نایاب را دارد وجود انسان است و او بر ملک و ملکوت به خاطر وجود دوعبدیش برتری دارد (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۴۴).

صاحب مرصعالعباد شرافت انسان نسبت به ملایکه و حیوانات را در این میدانند که «روح انسانی به شرف اختصاص اضافت «من روحی» مخصوص است و از اینجا یافت کرامت «و لقد کرّمنا بنی آدم و حملنا هم فی البر و البحر» (۷۰/۱۷) آدمیزاد را ما برگرفتیم او محمول عنایت ماست در بر و بحر، بر، عالم اجسام است و بحر ملکوت و بر و بحر آدمی را بر نتوان گرفت، زیرا که او بار امانت ما دارد، آن بار که بحر و بر برنمیگرفت که «فأبین أن یحملنها و اشفقن منها و حملها الإنسان» چون آدمی آن بار برگرفت، بر و بحر او را با آن بار چگونه بر تواند گرفت، چون او با همه عجز و ضعف بار ما کشد ما همه قوت و قدرت و کرم اولیتر که بار او کشیم، زیرا که ما عاشق و معشوقیم؛ آنچه ما را با آدمی و آدمی را با ماست نه ما را با دیگری و نه دیگری را با ما افتاده است.» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۴۸)

از نظر مولانا، اصلترین دلیل بر دوش کشیدن بار امانت وجود دوعبدی اوست که متشکل از جسم و روح است، روح او از اعلی علیین است و هیچ موجود در عالم ملکوت برتری بر این روح پاک و الهی را ندارد و جسم او از عالم اسفل است، باز هم هیچ یک از موجودات در عالم ملک و وجود او نمیتواند کباده برتری جویی بکشد، پس تنها موجود شایسته حمل امانت انسان است.

گفت پیغمبر که	نفحتهای حق	اندر این ایام	می‌آرد سبق...
گر درافتد در	زمین و آسمان	زهره‌هاشان آب	گردد در زمان
خود ز بیم	این دم بی منتها	بازخوان فابین	ان یحملنها

ورنه خود اشفقن منها چون بدی؟ گرنه از بیمش دل که خون شدی
(مولوی، ۱۳۸۵، دفتر اول، ۱۹۵۱-۱۹۵۹)

فروزان‌فر در شرح این ابیات از مثنوی معتقد است که انسان به دلیل داشتن دل شایستگی حمل امانت را دارد. «محققین صوفیه میگویند که این امانت، لطیفهٔ سیار و سیال انسانی است که استعداد رهایی از قید و تعین، و وصول به مرتبهٔ اطلاق در آن، نهفته است و آسمانها و زمین و کوهها چون در حد وجود خود زندانی هستند و آمادهٔ اتصال به مطلق نیستند، مهیای قبول این لطیفه نبودند و انسان دارای دل و معرفت است و از این رو میتواند که از تعیین برهد و به مطلق بیبندد و سر قبول امانت از جانب انسان همین است.» (فروزانفر، ۱۳۸۰: ج ۲: ۸۰۳)

نیکلسون نیز در شرح این ابیات مثنوی، درمورد علت پذیرش امانت توسط انسان اینگونه نظر میدهد: «هیچ چیز در عالم هستی قابلیت تحمل چنین باری را نداشت بجز آدمی که حق تعالی او را به صورت خود آفرید» (نیکلسون، ۱۳۷۴: دفتر اول، ۲۹۷)

چیستی امانت

امانت دراصل از امن گرفته شده و مصدر آن هست و واژهٔ امن به معنای آرامش نفس و زوال خوف است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۷۸). در اینکه منظور از این امانت که بر آسمانها و زمین عرضه شده چیست، دیدگاهها متفاوت است و مفسران و عرفا هر یک تعبیر خاصی از چیستی این امانت دارند که گاه باهم کاملاً متفاوت هستند و گاه برخی نظرات جامع نظرات دیگر قرار میگیرند.

ابوالفتوح رازی بعنوان یکی از برجسته‌ترین مفسران قرون گذشته، پس از آوردن بخشی از کلام ترجمه‌گونهٔ خود، هیچ نظری درخصوص چیستی امانت نداده و به نقل برداشتهای گوناگون مفسرین از واژهٔ امانت میپردازد و البته نظر صریح خود را دربارهٔ چیستی امانت بیان نمیدارد. او از قول مفسران، امانت را شامل «اوامر و نواهی»، «تکالیف الهی شامل فرایض و حدود»، «روزه و غسل جنابت»، «فرج و گوش و چشم و دست و پا»، «امانت مردمان»، «هابیل» و «دلایل و عجایب صنع پروردگار» میداند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸: ج ۱۶: ۲۶-۲۷).

میبدی نیز در تفسیر خود همانند تفسیر روض‌الجنان رازی، در نوبهٔ الثانیة تفسیر خود فقط به نقل اقوال مفسران میپردازد و منظور از امانت را «حدود دین و فرایض شرع»، «پنج نماز، زکات، روزه، حج، سخن راست گفتن، وام گزاردن، در پیمانها و ترازو راستی و عدل داشتن و امانت مردم نگاه داشتن»، «سرائر طاعات و خفیات شرع مانند نیات در اعمال، طهارت در نماز، روزه و غسل جنابت»، «اعضای بدن و فرج» و «برای انسان فرایض و برای آسمانها و زمین خضوع و طاعت» میداند (میبدی، ۱۳۶۱: ۹۲) اما در بخش تفسیر عرفانی معتقد است که این امانت، عشق و محبت یا همان عهدی است که در روز الست خداوند از انسان گرفت و انسان با گفتن «بلی» پیمانی را با خدا بست که باید تا پایان عمرش بر سر این پیمان بماند و این امانت الهی را به سلامت تا مقصد برساند و بیان میدارد که جایگاه نزول این امانت «دل» آدمی است و چون تنها انسان، صاحب این گوهر است، لذا او متحمل بار امانت حق گردید: میبدی، منظور از امانت را عشق محبت میداند: «مراد محبت و عشق است، خدای تعالی گوید ما آدم را از خاک و دل در وجود آوردیم، حکمت در آن بود که تا مهر امانت بر گل دل او نهیم، مشتی خاک و دل در وجود آورد و به آتش محبت بسوخت و او را بر بساط انبساط جای داد، آنگاه 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

نمیکنند تو چرا درمیگیری؟ گفت: زیرا که سوخته منم و سوخته را جز در گرفتن روی نیست، آن روز که آتش در سنگ ودیعت مینهادند، عهد گرفتند که تا سوخته نه بیند سر فرونیابود، تو پنداری که آتش به قوت بازوی تو به صحرا می آید، نی نی این گمان مبر که آن به شفاعت سوخته‌یی به در آید. ای جوانمرد، جهد آن کن که عهد اول بر مهر اول نگاه داری تا فرشتگان بر تو ثنا کنند، امانتی به نزد تو نهادند از عهد ربوبیت «آلست بر بگم» و تا آوازه «قالوا بلی» دردادی. ای مسکین از فرق تا قدم تو مهر بر نهاده‌اند و مهر از مهر بود. مهر بر آنجا نهند که مهر در آن دارند.» (میبدی، ۱۳۶۱: ۱۰۱)

وی در بخشی دیگر از تفسیر کشف‌الاسرار درباره امانت از دیدگاه شرع و به زبان اشارت چنین آورده است: «و امانتها که کتاب و سنت بدان ناطق است سه چیز است. یکی طاعت و دین که رب العالمین آن را امانت خواند، گفت «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ» دیگر زنان نزدیک مردان امانتند. سه دیگر مالی که نزدیک وی بنهی یا سری که با وی بگویی آن امانت است.» (میبدی، ۱۳۶۱: ۵۶۰) در بخش دیگری از کتابش، امانت را شامل چهار چیز میدانند: «از روی اشارت و بر مذاق جوانمردان طریقت، امانت یکی اسلام است، در صدر بنده نهاده، دیگر ایمان در فؤاد بنده تعبیه کرده، سیم معرفت در قلب نهاده، چهارم محبت در سر پنهان کرده.» (میبدی، ۱۳۶۱: ۵۶۱)

نجم رازی در مرصادالعباد هدف آفرینش انسان را «معرفت» خداوند میدانند: «و اما از وجه تحقیق بدان که مقصود از آفریدن موجودات، وجود انسان بود، و مقصود از وجود انسان، معرفت بود و آنچه حق تعالی آن را امانت خواند «معرفت» است و قابل تحمل بار امانت انسان آمد و معرفت در دین تعبیه است.» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۱۴۵) و معتقد است که «معرفت حقیقی جز از انسان درست نیامد، زیرا که ملک و جن اگرچه در تعبد با انسان شریک بودند، اما انسان در تحمل اعباء بار امانت معرفت از جملگی کاینات ممتاز گشت» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۲) و امانت معرفت را گنجی میدانند که خداوند بی‌واسطه و به دست خود آن را در خانه آب و گل آدم تعبیه کرده است: «حق تعالی چون اصناف موجودات می آفرید از دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ و وسایط گوناگون در هر مقام بر کار کرد. چون کار به خلقت آدم رسید گفت انی خالق بشرا من طین، خانه آب و گل آدم من میسازم. جمعی را مشتبه شد گفتند «خلق السموات و الأرض» نه همه تو ساخته‌ای؟ گفت اینجا اختصاصی دیگر هست که اگر آنها به اشارت کن آفریدم که «انما قولنا لشیء اذا اردناه ان تقول له کن فیکون» این را به خودی خود میسازم و بی‌واسطه که درو گنج معرفت تعبیه خواهم کرد.» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۶۸) رازی اصلیتین نوع معرفت را معرفت شهودی میدانند که مختص خاص‌الخاص است و رسول اکرم را بعنوان نمونه کامل رسیدن به این نوع معرفت میدانند. (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۱۴۵)

عشق، جلوه دیگری از امانت است که بزبانی در کتاب مرصادالعباد آمده است. جلوه عشق در آفرینش آدم بوضوح هر چه تمامتر دیده میشود بگونه‌ای که خاک آدم با باران محبت گل میشود و از همان گل دل میسازد که جایگاه امانت الهی است. رازی میگوید: «پس از ابر کرم باران محبت بر خاک آدم بارید و خاک را گل کرد و به ید قدرت در گل دل کرد» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۴۲).

نجم رازی بگونه‌ای زیبا پذیرش این امانت و سپس یاری حق را در حمل آن به رابطه‌ای عاشقانه میان پروردگار و انسان مرتبط میدانند که اگر این عشق نبود تحمل بار امانت اتفاق نمی‌افتاد کما اینکه سایر موجودات که بصراحت قرآن کریم دائم در ذکر و تسبیح خداوند مشغولند و طاعت الهی به جای می‌آورند (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۴۷-۴۸). موهبت عشق که اعطایی خداوند به انسان بود موهبتی دوسویه است. همانگونه که خداوند عاشق انسان است، انسان نیز عاشق خداوند است: «اینجا عشق معکوس گردد، اگر معشوق خواهد کزو بگریزد او به هزار دست در

دامنش آویزد، آنچه بود که اول میگریختی و این چیست که امروز در وی می‌آویزی، آری آن روز از آن میگریختم تا امروز درنبايد آمیخت... آن روز گِل بوم میگریختم، امروز همه دل شدم درمی‌آویزم، اگر آن روز دوست نداشتم امروز بغرامت آن به هزار دل دوست میدارم» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۴۳).

عشق و ملامت، دو مقوله تفکیک‌ناپذیرند. نجم رازی معتقد است کشیدن بار امانت الهی با ریسمان ملامت صورت گرفت و انسان را اولین ملامتی در جهان معرفی میکند و چون خداوند عاشق انسان بود مورد سرزنش فرشتگان قرار گرفت: «اول ملامتی که در عالم بود، آدم بود. اگر بحقیقت می‌خواهی حضرت جلّت بود؛ زیرا که اعتراض اول بر حضرت کردند که آنجلّ فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء آنکه گفتند عجب اشارتی است که بنای عشق بر ملامت نهادند... جان آدم به زبان حال میگفت ما بار امانت به رسن ملامت در سفت جان کشیده‌ایم و سلامت فروخته‌ایم و ملامت خریدیم، از چنین نسبتها باک نداریم و هرچه گویند غم نیست» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۴۸) به اعتقاد رازی حمل امانت تنها از عهده انسان برمی‌آید و تنها خزانه‌ای که گنجایش این گوهر را دارد دل انسان است: «همانگونه که آدم شریفترین موجودات است، دل نیز شریفترین عضو از اعضای اوست؛ چنانکه در مرصداالعباد رازی آمده است، آدم را از خاک زمین خلق کردند؛ اما چون نوبت به دل رسید از خاک بهشت و آب حیات ابدی سرشته شد» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۷۴).

دل انسان، بعنوان جایگاه دریافت انوار الهی بسیار مورد توجه اهل معرفت بوده، از آن بعنوان سرمایه وجودی انسان که خداوند در او به ودیعه نهاده یاد میگردد، نجم رازی نیز امانت اصلی را محبت میدانند ولی تعبیه شده در صدف معرفت، یعنی محبت برخاسته از معرفت است: «چون کار دل به این کمال رسید، گوهری بود در خزانه غیب که آن را از نظر خازنان پنهان داشته بود و خزانه‌داری آن به خداوندی خویش کرده، فرمود که آن را هیچ خزانه لایق نیست الا حضرت ما، یا دل آدم. آن چه بود؟ گوهر محبت بود که در صدف امانت معرفت تعبیه کرده بودند و بر ملک و ملکوت عرضه داشته، هیچکس استحقاق خزانگی و خزانه‌داری آن گوهر نیافته، خزانگی آن را دل آدم لایق بود که به آفتاب نظر پرورده بود، و به خزانه‌داری آن جان آدم شایسته بود که چندین هزار سال از پرتو نور صفات جلال احدیت پرورش یافته بود.» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۷۴-۷۵)

در بخش دیگری از این کتاب، نجم رازی امانت را «روح الهی» معرفی میکند، روح الهی که خداوند آن را در قالب آدم دمیده است به همراهی نفخه خاص تا در زمان مقرر به سوی او بازگردد. نجم رازی معتقد است که بعد روحانی انسان که بعد حقیقی وجودی اوست به شکل امانت در اختیار او قرار گرفته است و باید امانت را به صاحب حقیقی آن بازگرداند، شاید بتوان اصلیتین دلیل بقای این بعد را سنخیت با خداوند دانست، باری همین بعد حقیقی است که مسجود ملائک شده است. (همان: ۴۹-۵۰)

وی در برگی دیگر از این کتاب، در خلال بیان حالات و خصوصیات وزیران شاهان، «تکالیف شرع» را امانت عرضه شده بر انسان میدانند و در بیان حالت وزیر در پیشگاه الهی آورده است: «و اما تحمل بدان معنی است که در کشیدن بار امانت تکالیف شرع که اهل آسمان و زمین از تحمل عاجز آمده‌اند که «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا» تجلّد و تصبر و تحمل نمایند، و در امانت خیانت نکنند، تا قدم او بر سلوک جاده راه حق راسخ گردد، تا آن روز که خطاب دررسد که «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» او به بهانه رد امانت سرخ روی به حضرت صاحب امانت دررود.» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۱۴۵)

مولانا در مثنوی آثار عنایت و فیض الهی و یا تأثیر انفاص اولیا را به جنبش درخت طوبی تشبیه میکند، وی سپس با اشاره به آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ» اهمیت و عظمت نفخه ربانی را نشان میدهد و معتقد است که این

نفع‌های الهی بقدری باشکوه هستند که آسمانها و زمین و کوه‌ها نیز قادر به پذیرش و تحمل آن نیستند. مولانا در ابیات زیر امانت الهی را «نفحات رحمانی» دانسته و آن را نشانه عنایت حق میداند و اشاره به آن دارد که وجود انسان قابل پذیرش آن بوده و استعدادی که حضرت حق در او نهاده، موجب آن گردیده تا طالب حمل امانت الهی گردد و زمین و آسمان به جهت نداشتن استعداد حمل آن تاب پذیرش آن را نداشتند، لذا ابا کردند و ترسیدند:

گفت پیغمبر که نفحات‌های حق اندر این ایام می‌آرد سبق...
گر درافتد در زمین و آسمان زهره‌هاشان آب گردد در زمان
خود ز بیم این دم بی منتها بازخوان فابین ان یحملنها
ورنه خود اشفقن منها چون بدی؟ گرنه از بیمش دل گه خون شدی
(مولوی، ۱۳۸۵: دفتر اول، ۱۹۵۱-۱۹۵۹)

ابیات مولانا اشاره به حدیث رسول اکرم دارد که میفرمایند: «همانا در روزگار شما از سوی پروردگارتان نسیمها و نفحاتی میوزند. پس خود را در مسیر آنها قرار دهید». درحقیقت «مولوی این نفحات یا الطاف و فیض بی‌منت‌های حق را امانتی میداند که تنها انسان قابلیت و استعداد پذیرش آنها را داشته است» (امینی‌لاری، ۱۳۸۴: ۱۲۶). انقروی نفعه را در معنای نفعه گرفته است و اذعان میدارد مولانا اول به بیان نفحات و سپس به خاطر اینکه مطلب را کاملتر کند، به معنای نفحات اشاره کرده و مطلب را از زبان مولانا اینگونه ادامه داده است: «آن دم ربانی و نفعه سبحانی که آسمانها و زمین تاب و تحمل آن را ندارند، همان امانت الهی است، اعتقاد انقروی بر آن است که مولانا در بیان نفعه با توجه به آیه «نَفَحَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/۲۹) توجه داشته است، از همین روی ماهیت امانت، همان روح الهی است که مبدأ اعمال و احوال و علت تکالیف واجبات و حلال و حرام میداند. پس اصل ارض و سما و جبال از این نفعه اعراض و اشفاق کردند چونکه مبدأ جمیع تکالیف و احوال است.» (انقروی، ۱۳۸۸: ج ۳: ۷۸۰) به اعتقاد علامه جعفری منظور از امانت همان فیض اقدس الهی است و ولایت الهی و خلافت او را نیز دربردارد، همچنین این ابیات دربردارنده عشق و تکالیف شرعی هستند. همچنین میفرماید: امانت همان فیض اقدس الهی است که انسان آن را در مزرعه وجودی خویش پذیرفته و بر بارور ساختن آن، انجام دستورات خداوند و محبت و گرایش واقعی به پیشگاه ربوبی، ضرورت مقدمه‌ای دارد (جعفری، ۱۳۶۶: ج ۹: ۲۳۲)

آهی نیز معتقد است: «نفحات، امانتهای الهی هستند و دوم آنکه، انسان این‌وقت است و هنگام وزیدن نفعه باید از آنها استفاده کند. همه انسانها حامل بار امانت هستند و بعضی آن را به فعلیت رسانده‌اند.» (آهی، ۱۳۹۳: ۴۳) نیکلسون در این ابیات از مثنوی، امانت را اینگونه معرفی میکند: «آن امانت که تنها آدمی آن را پذیرفت دین اسلام و اطاعت از احکام الهی است، از اینجاست که صوفیان آن را معرفت معنی میکنند که حقیقت دین است یا آن را الهام فیض و عشق الهی میدانند که آدمی به برکت آن خلیفه حق است و جمیع صفات الهی را ظاهر میسازد. هیچ چیز در عالم هستی قابلیت و توانایی تحمل چنین باری را نداشت بجز آدمی که حق تعالی او را به صورت خود آفرید.» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۲۹۷)

فروزانفر در شرح این ابیات درمورد امانت اینگونه بیان میکند: «صوفیان میگویند که این امانت، معرفت و حقیقت توحید و یا عشق است... محققین صوفیه میگویند که این امانت، لطیفه سیار و سیال انسانی است که استعداد رهایی از قید و تعین و وصول به مرتبه اطلاق در آن نهفته است و آسمانها و زمین و کوه‌ها چون در حد وجود خود زندانی هستند و آماده اتصال به مطلق نیستند، مهبای قبول این لطیفه نبودند و انسان دارای دل و معرفت

است و از این رو می‌تواند که از تعیین برهد و به مطلق بپیوندد و سر قبول این امانت از جانب انسان همین بود.» (فروزانفر، ۱۳۸۰: ج ۲: ۸۰۲-۸۰۳)

محمدتقی جعفری در شرح خود بر مثنوی امانت را هدایت موجودات معرفی می‌کند: «به نظر میرسد که مقصود از امانت خداوندی هدایت واقعی است که برای هر موجود به حسب استعدادش عطا فرموده است، بطوری که اگر این هدایت بدون انحراف در آن موجود جریان داشته باشد به هدف اصلی وجود خویش خواهد رسید.» (جعفری، ۱۳۶۶: ۴۱)

جلوه دیگر این امانت، عشق است. در تفسیر بار امانت در اندیشه مولانا چنین می‌گویند: «در این بار امانت چیست و چرا آسمان و زمین از تحمل آن شانه خالی کرده‌اند و چگونه است که انسان ظلوم و جهول توانایی قبول آن را داشت، سخنها بسیار گفته‌اند. مولانا امانت را عشق میدانند که انسان جاهل و بی‌خبر از این آتش سوزنده آن را پذیرفت و خود را به هزاران سختی و بلا درافکنده، چنانکه در دیوان شمس به این بیخبری از مشکلات راه و نهنگ عشق که همه دریای هستی را فرومیبلعد به رمز اشاره شده‌است» (ذوالفقاری، ۱۳۶۸: ۱۱۷)

دل جایگاه امانت الهی است که آن امانت در نظر مولانا جز عشق و معرفت نیست، همان امانتی که آسمانها و زمین اقتدار گنجایش آن را ندارند و تنها بیت‌الرب می‌تواند مخزن آن باشد:

قطره دل را یکی گوهر فتاد کان به دریاها و گردونها نداد
(مولوی، ۱۳۸۵: دفتر اول، ۱۰۱۷)

مولانا تعبیرات مختلف از دل نموده است که هرکدام نشانه اهمیت، برجستگی و عظمت دل است، او دل را عالم کبری و علت غایی عالم میدانند. بنابراین تنها دل آدم است که می‌تواند شایستگی پذیرش امانت الهی باشد؛ زیرا دل جوهر و عالم همه عرصند و جنس جوهر از جنس معنا است و امانت نیز همین جنس را دارد؛ به همین خاطر جایگاه امانت الهی همین قطره خرد است که گنجایش صاحب امانت را نیز داراست.

این امانت در دل و دل حامله است این نصیحت‌ها مثال قابله است
(مولوی، ۱۳۸۵: دفتر دوم: ۲۵۱۹)

دل انسان تنها خزانه‌ای است که شایستگی پذیرش گنج مخفی امانت را دارد. مولانا می‌فرماید خاک که مجاز از آدم است، بدین خاطر شایستگی پذیرش امانت را پیدا کرده‌است که آفتاب عدل الهی بروی تابیده‌است و هرگاه آفتاب بر خاک بتابد، شرایط رویش دانه در آن فراهم میشود هرکس باندازه وسیع خود از تابش نور آفتاب الهی بهره می‌گیرد و در به مقصد رساندن بار امانت تلاش می‌کند.

پرتو دانش زده بر خاک و طین تا که شد دانه پذیرنده زمین
خاک امین و هرچه در وی کاشتی بی خیانت جنس آن برداشتی
این امانت زان امانت یافته است کافتاب عدل بر وی تافته است
(مولوی، ۱۳۸۵: دفتر اول: ۲۶۶)

تلاشها و ظرفیتها برای به مقصد رساندن امانت و انجام آن متفاوت است و هرکس باندازه‌ای که می‌تواند از آن بهره می‌گیرد، چنانکه در قرآن کریم آمده‌است: «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/ ۲۸۶) انسانهای عادی بقدر وسیع خود در انجام امانت الهی میکوشند و اولیاءالله به قدر خود، این مسئله بدیهی است که اولیاءالله هم سعی بیش دارند و هم ظرفیت بیشتر، آنان همانند اسرافیل کلام و نفسشان جانهای مرده را حیات میبخشد و انسانهای عادی در پذیرش امانت باید بقدر وسیع خود از آنان تبعیت کنند:

هین که اسرافیل وقتند اولیا مرده را ازیشان حیات است و نما
(مولوی، ۱۳۸۵: دفتر اول: ۲۵۱۹)

اولیاءالله امانت را که فیض اقدس الهی است به دست طالبان حق میرساند: «اما شرط استفاده از این فیض طلب راستین و آمادگی باطنی است و گرنه آثار عنایت متواتر است و مردان حق بهر روزگاری از حق فیض میگیرند و به مستعدان میرسانند» (فروزانفر، ۱۳۸۰: ج ۲: ۸۰۴)

مولوی در دفتر ششم بار امانت را اختیار میداند که موجب تردد و دودلی انسان میشود:

من که باشم چرخ با صد کار و بار زین کمین فریاد زد از اختیار
کای خداوند کریم و بدربار ده امانم زین دوشاخه اختیار...
در نبی بشنو بیانش از خدا آیت اشفقن ان یحملنها
(مولوی، ۱۳۸۵: دفتر ۶، ب: ۲۰۲-۲۰۶)

آسمان و زمین و کوهها دارای نوعی معرفت الهی هستند، ذکر و تسبیح خدا را نیز میگویند، در برابر عظمت او خاضع و ساجدند، ولی همه اینها بصورتی ذاتی و تکوینی و اجباری صورت میگیرد و به همین دلیل تکاملی در آن وجود ندارد. تنها موجودی که قوس صعودی و نزولیش بی‌نهایت است و تمام این کارها را با اراده و اختیار انجام میدهد انسان است و این است همان امانت الهی که همه موجودات از حمل آن سرباز زدند.

علت ظلومی و جهولی

مسلماً توصیف انسان به دو وصف «ظلوم» و «جهول» که ظاهر آن نکوهش و مذمت او است به خاطر پذیرش این امانت الهی نبوده است، چراکه پذیرش این امانت بزرگترین افتخار و امتیاز انسان است، پس چگونه ممکن است به خاطر قبول چنین مقام بلندی مورد مذمت قرار گیرد؟

ابوالفتح رازی ظلوم بودن انسان را به سبب ظلم بر خویشان و جهالت او را به سبب ناآگاهی از حقیقت امانت میداند: «انه كان ظلوما جهولا، ای ظلوما لنفسه فی الخیانه جهولا بحق الامانه، و گفته ایم فاعول بنای مبالغت باشد.» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸: ج ۱۶: ۲۹)

نویسنده کشف‌الاسرار به نقل از مفسرانی چون ابن‌عباس، کلبی و مقاتل می‌آورد: «انه كان ظلوما جهولا، قال ابن‌عباس: ظلوما لنفسه جهولا بامرالله و ما احتمال من الامانه و قال الکلبی: ظلوما حین عصی ربه جهولا، لا یدری ما العقاب فی ترک الامانه و قال مقاتل: ظلوما لنفسه جهولا بعاقبه ما حمل.» (میبدی، ۱۳۶۱: ۹۵) و انسان را «ستمکار نسبت به خود و نادان به امر خداوند» (میبدی، ۱۳۶۱: ۹۵) میداند و پس از دسته‌بندی انسانها به سه دسته مشرک، منافق و مومن مینویسد: «مشرک اوست که امانت را نپذیرفت؛ منافق اوست که پذیرفت و حقش نگزارد و مؤمن اوست که امانت را پذیرفت و گزارد» (میبدی، ۱۳۶۱: ۹۵).

نویسنده مرصادالعباد معتقد است که صفات ظلوم و جهول در انسان نشئت گرفته از دو خصیصه شهوت و غضب است که زاییده نفس انسان میباشد و تا این دو صفت مهار نگردد، انسان از مرحله حیوانیت خارج نمیشود و در مقام انسانی جای نخواهد گرفت: «چون روح با خاک آشنایی گرفت، از ازدواج او با عناصر فرزند نفس پدید آمد، و از نفوس دو فرزند هوا و غضب برخاست، هوا جهول بود و غضب ظلوم، چون روی نفوس در سفل بود این دو ظلوم و جهول او را در مهالک می‌انداختند و روح نیز اسیر ایشان بود جمله هلاک میشدند، چون توفیق رفیق گشت و به کمند جذبه «ارجعی الی ربک» نفس توسن صفت را با عالم علو و حضرت عزت خواندند،

روح که سواری عاقل بود چون به مقام معلوم خویش رسید خواست که جبرئیل‌وار عنان باز کشد، نفس توسن صفت چون پروانه دیوانه بدو پر ظلومی و جهولی هوا و غضب خود را بر شمع جلال احدیت زد و به ترک وجود مجازی گفت، و دست در گردن وصال شمع کرد تا شمع وجود مجازی پروانگی او را به وجود حقیقی شمعی خویش مبدل کرد.» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۱۸۴-۱۸۵)

وی همچنین ظلومی انسان را برای میزبانی آتش غیبی امانت الهی لازم میدانند تا بتواند به مقام مشاهده برسد: «اینجا آن سوخته سیاهروی نفس انسانی باید تابی توقف به جان و دل برآید و حملها انسانانه کان ظلوما جهولا و میزبانی آن آتش غیبی تا مقیم عالم شهادت گردد جز از صفات بشری نیاید.» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۳۳۵)

نویسنده مرصاد العباد که صفات ظلومی و جهولی را نقطه مثبت و مایه ایجاد استعداد پذیرش امانت الهی در انسان میدانند: «ظلومی و جهولی از لوازم حال انسان آمد، زیرا که بار امانت جز به قوت ظلومی و جهولی نتوان کشید، اگرچه جز به نور و صفای روحانی باز نتوان دید. ملائکه به نور و صفای روحانی بدیدند اما قوت صفای جسمانی نداشتند بر نتوانستند گرفت، حیوانات قوت و استعداد صفات جسمانی داشتند، اما نور و صفای روحانی نداشتند شرف بار امانت ندیدند قبول نکردند، چون انسان مجموعه دو عالم روحانی و جسمانی بود او را به کرامت حمل امانت مکرم گردانیدند، سر «وکرّنا بنی آدم» گرامی کردیم ما فرزندان آدم را آن بود» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۴۱)

همچنین نجم رازی این صفات را تهمتی از جانب ملائکه میدانند که پیش از نفخه روح الهی، تنها با دیدن جسم خاکی، پیش‌دوری کرده و او را خونریز و فاسد خواندند: «جمله ملأعلی را انگشت حیرت در دندان تحیر مانده که آیا این چه مرغ است بدین ضعیفی و بر خود بدین ستمکاری؟ «إِنَّهٗ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» و او به زبان حال با ایشان میگفت: من آن مرغم که هنوز از آستان آشیان نفخه، پرواز نکرده بودم و به قفس قالب گرفتار نشده، که شما از کمان ملامت مرغ اندازهای «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» خواهی کردن در آنجا کسی را که تباهی کند در آنجا و بریزد خونها؛ بر من انداختید و به صیادی «و نحن نسبح بحمدک» و ما پاک میگوییم تو را به سپاس تو مینازیدید. اکنون تماشای صیادی من کنید و نظاره خون ریختن و فساد کردن من باشید، من خونریزی کنم ولیکن از حلق وجود خویش بر آستانه عزت و فساد کنم ولیکن به وجود براندازی و جانبازی بر جمال حضرت» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۳۸۳).

مولانا در مثنوی علت ظلوم و جهول بودن انسان را فزون‌خواهی او عنوان کرده است، جالب اینجاست که مولانا علت این فزون‌خواهی را فضل عشق میدانند:

کرد فضل عشق، انسان را فضول
زین فزون‌جویی ظلوم است و جهول
(مولوی، ۱۳۸۵: دفتر سوم، ۵۳۸)

مولانا معتقد است فضل عشق الهی، انسان را بلندپرواز و فضول میکند و به سبب همین فزون‌جوییهاست که او را ظلوم و جهول میخوانند. انسان تا به خود ظلم نکند نمیتواند به معرفت و شناخت حق نائل آید، پس اینکه او با قبول امانت خود را به خطر می‌اندازد ظلوم بودنش را نشان میدهد. به اعتقاد مولانا آنچه که دلیل ظلوم و جهول بودن انسان گردید، عشق است که فضل آن سبب کنجکاوی و ماجراجویی انسان کمال‌طلب میگردد. او نمیتواند همانند فرشتگان پیوسته در یک مقام بماند. پس همواره سیرش به سوی تعالی و کمالجویی است، آدم قانع نیست؛ چون ظرفیت وجودی او بیشتر از سایر موجودات است، این مسئله بدیهی است که او فزونخواه باشد، این فزون‌خواهی سبب ظلومی و جهولی انسان شده است، آری انسان جاهل است؛ زیرا با وجود ظرفیت بسیار محدود و متناهی خود به استقبال چیزی میرود که بسیار از ظرفیت وجودی او فراتر است. مولانا انسان را به خرگوشی تشبیه کرده است

که شیر یعنی امانت را آغوش میکشد، پس پذیرش امانت آنقدر کاری مشکل است که آن را با خرگوشی که شیر را در آغوش کشیده باشد مقایسه کرده‌است.

انسان، تنها موجودی بود که وقتی عرضۀ امانت را از سوی حق مشاهده کرد، بی آنکه به سود و زیان خود توجه نماید آن را برداشت، حال یا به علت ظلوم و جهول بودن! و یا به قول برخی مفسران، به عظمت صاحب امانت نگریست و چون دید، حق، پشتیمان اوست، بی‌هیچ ترسی برای حمل آن طالب گردید:

زین دو ره گرچه بجز تو عزم نیست	لیک هرگز رزم همچون بزم نیست
در نئی بشنو بیانش از خدا	آیت اشفقن ان یحملنها
این تردد هست در دل چون و غا	کاین بود به یا که آن، حال مرا
در تردد میزند بر همدگر	خوف و امید بهی در کر و فر

(مولوی، ۱۳۸۵: دفتر ششم: ۹۱۴)

آنچه از کلام مولانا در باب ظلومی جهولی پذیرندۀ امانت منتج میگردد، بار مثبت این دو واژه بظاهر منفی است. ظلم انسان، گوی سبقت از عدالت میریاید و جهل او، استاد جمیع علوم است؛ زیرا همین جهل عاشقانه است که بر تمامی دانایی اهل ظاهر که علمشان خالی از عشق و دلدادگی است ترجیح دارد و سبب میشود که آدمی به خاطر همین جهل حتی از وجود خود بگذرد.

ظلومی و جهولی دو صفت مادرآورد نفس سبب کمال وی میشود، دلیل آنکه انسان ظلوم و جهول است این است که او همانند فرشتگان در یک مقام توقف نمیکند و همواره از مقامی به مقام دیگر حرکت میکند. ظلومی و جهولی انسان سبب میشود تا پروانۀ وجود خود را به آتش شمع جلال احدیت بسوزاند و به فنای فی‌الله برسد.

در معنای این دو صفت گفته‌اند که چون انسان بسیار ظالم است با پذیرفتن این امانت بر خویش ظلم کرد، زیرا خود را بر سر دوراهی ایمان و کفر قرارداد و نتوانست بر نفس خود غالب شود و چون بسیار جاهل بود، نتوانست عاقبت پذیرش این امانت و خطرات آن را تشخیص دهد و بدین جهت امانت را پذیرفت. بدین معنا این دو وصف مذمت انسانند و این با ظاهر آیه منافات دارد، زیرا ظاهر آیه در مقام مدح انسان است. ظاهر آیه بیانگر آن است که ما این امانت مهم را به آسمانها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم اما آنها با همه عظمتشان نتوانستند آن را حمل کنند و اظهار عجز کردند؛ ولی انسان آن را پذیرفت. اما بعضی از عرفا میگویند اهل حقیقت این دو صفت را مدح میدانند، بدین معنا که انسان با قبول این امانت بر همه بتها و از جمله انانیت خویش ظلم کرد و آنها را شکست و به شناخت حق رسید و با رؤیت حق و فانی شدن در حق، به هرآنچه غیر او بود جهل ورزید.

با وجود آنکه انسان برحسب ظاهر آیه مورد سرزنش قرار گرفته است، اما این سرزنش بهترین مدحی است که از انسان به عمل آمده است، زیرا انسان دلیل آفرینش تمام موجودات است و دلیل وجود انسان اعطای امانت است، اگر انسان ظلوم و جهول نمیشد، حامل امانت نیز نمیتوانست باشد، بنابراین ظلوم و جهول بودن برای او غایت مدح است.

نتیجه‌گیری

آیه امانت (۷۲ احزاب) از آیاتی است که اگرچه از جهت واژگان، ساده به نظر میرسد، اما دارای مفاهیم بلندی است که باعث شده در طول تاریخ، مفسران و عارفان نظرات گوناگونی نسبت به چیستی آن، چرایی رد و قبول آن از سوی آسمانها و زمین و انسان و علت ظلومی و جهولی انسان داشته باشند. تفحص در اغلب کتب تفسیری نشان

میدهد که هیچ مفسری به قطع و یقین نتوانسته بیان کند که منظور از این امانت چه بوده و همین امر موجب شده تا عده‌ای بر این عقیده باشند که این آیه از متشابهات قرآن کریم محسوب می‌گردد. ابوالفتوح رازی و میبیدی، ابای موجودات از پذیرش امانت را به علت عدم استعداد و توانایی لازم آنها برای حمل امانت الهی میدانند و در مورد معنای «حمل» آن را به معنای «تضییع و خیانت در آن» دانسته‌اند. ابوالفتوح رازی منظور از انسان را در آیه امانت نوع انسان و میبیدی، حضرت آدم (ع) دانسته‌اند. از نظر مفسرین و عرفای مورد مطالعه، انسان تنها موجودی است که صلاحیت و شأنیت حمل امانت را دارد، و این پذیرش از سوی انسان با اختیار و اراده همراه بوده است. تفاسیر مورد بررسی عموماً امانت را به طاعات و فرائض، نماز، روزه، حج، زکات، عدالت، امانات مردم، معرفه الله، توحید، عقل، عشق، فیض الهی، اعضای پیکر انسان، فرج و غسل جنابت تفسیر کرده‌اند. دو عارف مورد نظر نیز از این آیه و نیز واژه امانت تعبیر به «عشق و معرفت» نموده‌اند و محبت را حاصل معرفت الهی میدانند؛ اگرچه مواردی از قبیل: نفعات الهی، و حتی دل و جان انسان نیز به امانت تعبیر شده‌اند. نجم‌الدین رازی، اگرچه معرفت را امانت عرضه شده بر انسان میدانند اما همان معرفت را حاصل عشق میدانند، به بیانی دیگر، عشق بود که انسان را مستعد حمل امانت معرفت ساخت.

برخلاف دو مفسر (ابوالفتوح رازی و میبیدی) که به جهت آمدن صفات ظلوم و جهول در پایان آیه، انسان را به سبب برداشتن امانت، ملامت مینمایند، عارفان مورد نظر (نجم رازی و مولانا)، پذیرش امانت حق را از افتخارات انسان میشمارند و این حمل امانت را همچون سرمایه‌ای جهت سیر در مسیر سلوک الی الله شمرده و سعی مینمایند با نشان دادن این ارزش والای الهی-انسانی، بشریت را به طی طریق ترغیب نمایند. حتی نجم رازی صفات ظلوم و جهول را تهمتی از جانب ملائکه میدانند. پایان آیه و واژه‌های ظلوم و جهول که بر ظلومی جهولی انسان تأکید میکند، اگرچه از سوی مفسران باعث سرزنش انسان شده است، اما از نظر عرفا، به علت تمجید خداوند از محبوب خود و ایجاد رابطه عاشقانه دوسویه، واژه‌ای مثبت است و عامل مدح نه دلیل ذم.

مشارکت نویسندگان:

این مقاله حاصل تلاش، پژوهش و مشارکت سرکار خانم دکتر میترا بهرامی و آقای دکتر ناصر کاظم‌خانلو میباشد که در گردآوری و تنظیم و تحلیل محتوای آن نقش داشته‌اند.

تشکر و قدردانی:

نویسندگان بر خود لازم میدانند مراتب تشکر خود را از مسئولان آموزشی و پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی همدان و نیز مسئولین فرهیخته و دلسوز نشریه وزین سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب) اعلام نمایند.

تعارض منافع:

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیت‌های پژوهشی تمامی نویسندگان است و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض

احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده میگیرند.

REFERENCES

The Holy Quran

Ahi, Muhammad (2013), Trust in the Qur'an and Masnavi, Quarterly Journal of Literary-Quranic Researches, Year 2, Number 4, pp: 27-44.

Amini Lari (2004), Asrar Amanat, Human Sciences Magazine, 3rd year, 4th issue, pp: 119-129.

Angharvi, Esmail (2009), Angarvi's Commentary on the Masnavi, translated by Satzarzadeh, Tehran: Negaristan Ketab.

Jaafari, Mohammad Taqi (1987), Commentary and criticism of Masnavi, Tehran: Eshahi Publications.

Razi, Abul Fattouh (1999), Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan in the interpretation of the Qur'an, with the efforts of Mohammad Jafar Yahaqi and Mohammad Mahdi Naseh, second edition, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.

Ragheb Esfahani, (2005), Al-Qur'an Vocabulary, fifth edition. Qom: Dhu al-Qurabi.

Zulfaghari, Hassan (1989), Divine Trust in Mystical Thought, Kihan Andisheh Magazine, No. 23, pp. 15-21.

Farozanfar, Badi al-Zaman (2001), Commentary on Masnavi Sharif, 10th edition, Tehran: Elmi and Farhangi Publications.

Najam Razi, Abdullah Ibn Muhammad (2001), Mersad al-Abad, by Mohammad Amin Riahi, 9th edition, Tehran: Elmi and Farhangi Publications.

Mulavi, Jalaladdin Mohammad (2005), Masnavi al-Manavi, edited by Mohammad Reza Barzegar Khalqi, third edition, Tehran: Zavvar Publications.

Meybedi, Abulfazl Rashid al-Din (1982), Discovering the Secrets and Kait al-Abrar, by Sai and Ihtmam Ali Asghar Hikmat, Tehran: Amir Kabir Publications.

Nicholson, Reynold El-Ain (1995), Sharh Masnawi Manvi, translated by Hassan Lahoti, Tehran: Elmi and Farhangi Publications.

فهرست منابع فارسی

قرآن کریم

آهی، محمد (۱۳۹۳)، امانت در قرآن و مثنوی، فصلنامه پژوهشهای ادبی-قرآنی، سال دوم، شماره چهارم، صص: ۴۴-۲۷.

امینی لاری (۱۳۸۴)، اسرار امانت، مجله علوم انسانی، سال سوم، شماره چهارم، صص: ۱۱۹-۱۲۹.

انقروی، اسماعیل (۱۳۸۸)، شرح انقروی بر مثنوی، ترجمه ستارز زاده، تهران: نگارستان کتاب.

جعفری، محمدتقی (۱۳۶۶)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران: انتشارات اصلاحی.

رازی، ابوالفتوح (۱۳۷۸)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، چاپ دوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

راغب اصفهانی، (۱۳۸۴)، *مفردات ألفاظ القرآن*، چاپ پنجم. قم: ذوی القربی.

ذوالفقاری، حسن (۱۳۶۸)، *امانت الهی در اندیشه عرفانی*، مجله کیهان اندیشه، شماره ۲۳، صص: ۱۵-۲۱.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۰)، *شرح مثنوی شریف*، چاپ دهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نجم رازی، عبدالله ابن محمد (۱۳۸۰)، *مرصاد العباد*، به کوشش محمد امین ریاحی، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۵)، *مثنوی معنوی*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، چاپ سوم، تهران: انتشارات زوار.

میبدی، ابوالفضل رشید الدین (۱۳۶۱)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیرکبیر.

نیکلسون، رینولد آلین (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی معنوی*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

معرفی نویسندگان

میترا بهرامی: استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران.

(نویسنده مسئول: Email: m.bahrami@umsha.ac.ir)

ناصر کاظم خانلو: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

(Email:)

COPYRIGHTS

©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. no permission is required from the authors or the publishers.

Introducing the authors

میترا بهرامی: استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران.

(نویسنده مسئول: Email: m.bahrami@umsha.ac.ir)

ناصر کاظم خانلو: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

(Email:)