

نگاهی نو به تفسیر آیه امانت و ارتباط آن با خلافت و اختیار انسان*

سیدابوالفضل موسوی^۱

چکیده:

آیه امانت از آیات مشابه و کلیدی قرآن در باب خلقت انسان می‌باشد که معرکه آرای متنوع و گاه متضاد مفسران گشته است. از میان معانی متعددی که مفسران برای امانت برگزیده‌اند؛ همچون شریعت، ولایت، فطرت، روح منفوخ و ...، به نظر می‌رسد معنایی که برخی عارفان به آن رسیده‌اند، یعنی خلافت تامه انسان از جانب خداوند و همچنین معنای اختیار، از دقت بیشتری برخوردار است؛ چرا که اولاً این معانی بر اساس حقیقت مؤکد قرآن مبنی بر شعور، ادراک و عقلانیت همه کائنات، استوار گشته‌اند، ثانیاً اختصاص به انسان دارند، ثالثاً تکوینی بوده و در راستای سایر آیات خلقت هستند، رابعاً مناسب‌ترین توجیه را برای واژگان اشفاق، ظلومیت و جهولیت در آیه امانت فراهم می‌کنند. از این رو بسان دو روی سکه امانت‌اند.

کلیدواژه‌ها:

آیه امانت / خلافت تامه / اختیار / اشفاق / ظلوم و جهول.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۹، تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2022.63172.3468



A New Look at the Interpretation of *Al-Amāna* Verse and its Relation to the Human Caliphate and Freewill

Sayyid Abu'l Fazl Mousavi¹

Abstract

Al-amāna (the trust) verse is one of the unequivocal and key verses of the Qur'an about the creation of man, which has been the subject of various and sometimes conflicting opinions among interpreters. Among the many meanings that interpreters have chosen for *amāna*; such as *sharī'a*, *wilāya*, *fiṭra*, *al-rūḥ al-manfūkh* (the spirit breathed in), etc., it seems that the meaning that some mystics have reached, that is, the absolute caliphate over the entire human beings from God, as well as the meaning of free will, is of more accuracy; because, firstly, these meanings are based on the Qur'an's emphatic truth about the intelligence, understanding and rationality of all the universe; secondly, they are specific to humans; thirdly, they are evolutionary and are in line with other verses of creation; fourthly, they provide the most suitable justification for the words *ishfāq* (apprehending), iniquity, and senselessness in *al-amāna* verse. Therefore, they are like two sides of the coin of *amāna*.

Keywords: *Al-amāna* verse, absolute caliphate, free will, apprehending, iniquity, and senselessness.

1. Assistant professor, Hakim Sabzevari University.

یکی از آیات متشابه قرآن کریم، آیه ۷۲ سوره احزاب معروف به آیه امانت است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا». مفسران با گرایش‌های کلامی، تاریخی، عرفانی و ...، مصادیق فراوانی برای امانت ذکر نموده‌اند که به تناسب هر یک، سایر واژه‌های آیه نیز معنایی متفاوت و گاهی متضاد می‌یابد؛ به طوری که شرح ضروب حاصل از این معانی، فراتر از گنجایش یک مقاله است. نگارنده که پژوهش‌ها و مقالات اخیرش سال‌هاست حول محور فلسفه خلقت می‌چرخد، با این سابقه ذهنی، ابتدا معنای «اختیار» و سپس معنای «خلافت» را به مثابه دو روی سکه امانت، نزد خود تلقی نمود. آن‌گاه با مراجعه به گستره عظیم تفاسیر، اثری از معنای اختیار نیافت، مگر در حد ذکر نام آن در معدودی از تفاسیر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۵۲/۱)، اما معنای خلافت را در برخی تفاسیر عرفانی به صورت خلاصه یافت. (آملی، ۱۴۲۲: ۲۵۶/۱) از این رو بحث حاضر به روش تفسیر قرآن به قرآن و همچنین قرآن به عترت و در نقاطی حساس، با صبغه عرفانی که به وضوح بر آیات قرآن مبتنی است، مانند بحث اسماء الله، سامان خواهد یافت. همچنین جهت رعایت سهولت و اختصار، ابتدا چهار محور و ملاک اصلی در نقد و ارزیابی معانی استخراج شد، آن‌گاه با استناد به این محورها، معانی متنوع ذکر شده توسط مفسران به اختصار ارزیابی گردید تا راه برای طرح و تقویت نظر برگزیده هموار گردد. پرسش‌های اصلی تحقیق عبارت‌اند از:

- ۱- محورها و ملاک‌های ارزیابی نظر مفسران پیرامون آیه امانت کدام‌اند؟
- ۲- ارزیابی نظر مفسران پیرامون آیه امانت، بر اساس محورهای پیش‌گفته، چگونه است؟
- ۳- معنای خلافت و اختیار چگونه می‌تواند مصداق مناسبی برای امانت باشد؟

۱. محورهای اصلی نقد و ارزیابی تفاسیر پیرامون آیه امانت

۱-۱. محور نخست: حقیقت یا مجاز؟

مهم‌ترین محور و ملاک در تفسیر آیه امانت، که سایر محورها تحت الشعاع آن قرار می‌گیرند، مسأله حقیقت و مجاز است. علمای بلاغت، حقیقت را «به کار بردن لفظ یا



عبارت در معنای موضوعه»، و مجاز را «به‌کار بردن لفظ یا عبارت در غیر معنای موضوعه»، با توجه به قرینه صارفه تعریف کرده‌اند. (ابن اثیر، ۱۴۱۶: ۸۴/۱) مجاز به دو قسم لغوی و عقلی تقسیم می‌شود. مجاز لغوی در سطح کلمه جریان دارد و مجاز عقلی در سطح کلام و اسناد. (قزوینی، بی‌تا: ۱۸۹)

از نظر مفسران، حداقل چهار مجاز در آیه امانت قابل استخراج است. اول، عبارت «عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ...» که برخی آن را کنایه از «مقایسه وضعیت امانت با وضعیت آسمان‌ها» دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۵۰/۱۶) دوم «السماوات» که برخی آن را مجاز لغوی از باب حذف و به‌معنای «اهل السماوات» شمرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۵/۸) سوم و چهارم، عبارت «فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا» که در آن، فعل «اباء» و «اشفاق» از نظر برخی مفسران، به دلیل اسناد فعل به فاعل غیر عاقل، مجاز عقلی بوده و کنایه از «نداشتن صلاحیت پذیرش امانت» است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۵۰/۱۶) چنان‌که تعبیر «يَحْمِلْنَهَا» نیز کنایه از «داشتن صلاحیت پذیرش امانت» است.

روشن است که در هر چهار مورد، فرض فقدان عقلانیت آسمان‌ها و زمین و جبال، سبب قول به مجاز گردیده است. صاحب المنار در این باره گوید: «امتناع السموات والارض والجبال من حمل الامانة خلوها من العقل الذي يكون به الفهم والافهام وحمل الانسان ايها لمكان العقل فيه.» (رضا، ۱۴۱۴: ۳۹۸/۹) این درحالی است که قرآن در آیات مختلف بر تسبیح همه اجزای هستی، از جمله جمادات، تأکید کرده است. به‌عنوان نمونه، آیه: «تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴) که در آن، «من فيهن» از «السماوات السبع والارض»، تفکیک و بر آن عطف گردیده تا نشان دهد مراد از آسمان‌ها و زمین، خود آنهاست، نه «اهل آنها». این مطلب در آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ» (حج: ۱۸) نیز به چشم می‌خورد. همچنین تعبیر «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» در قالب انحصار، بار دیگر بر تسبیح همه اشیاء تأکید نموده و در پایان، تعبیر «وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»، به‌جای انکار شعور جمادات، درک انسان از تسبیح آنها را انکار نموده است.

سخن امیر مؤمنان در تأیید سخن قرآن نیز چنین است: «ثُمَّ أَدَاءُ الْأَمَانَةِ فَقَدْ خَابَ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهَا إِنَّهَا عُرِضَتْ عَلَى السَّمَاوَاتِ الْمُنِيْبَةِ وَالْأَرْضِ الْمَدْحُوَّةِ وَالْجِبَالِ ذَاتِ الطُّوْلِ

الْمُنْصُوبَةِ... وَ لَكِنْ أَشْفَقْنَ مِنَ الْعُقُوبَةِ وَ عَقَلْنَ مَا جَهَلْنَ مَنْ أَضَعُفُ مِنْهُنَّ وَ هُوَ الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.» (نهج البلاغه، ۳۱۷/۱) عبارت «عَقَلْنَ مَا جَهَلْنَ مَنْ...»، یعنی آسمان‌ها و زمین چیزی را تعقل نمودند که انسان نسبت به آن جهل ورزید. مقایسه و تقابلی که آن حضرت میان عقل آسمان‌ها و جهل انسان برقرار فرمودند، بر اتخاذ معنای حقیقی در هر دوی آنها دلالت می‌کند؛ چرا که در غیر این صورت، چنین مقایسه‌ای نادرست خواهد بود. بنابراین تسبیح کائنات، مبتنی بر شعور و عقل آنهاست، از این رو نبایستی عقل در اصطلاح قرآنی را به معنای فکر و عقل منطقی و فلسفی که بر اساس عملیات ذهنی تعریف می‌شود، قلمداد کرد. چه اگر این گونه بود، خداوند با تعبیرات مکرر «اکثرهم لا یعقلون» و نظایر آن در قرآن، اکثریت انسان‌ها را به فقدان عقلانیت نسبت نمی‌داد؛ چرا که روشن است بیشتر انسان‌ها از جمله کفار، مشکل فکری و ذهنی ندارند. بنابراین مقصود از عقل در اصطلاح قرآنی، شعوری فطری در راستای عبودیت و خشیت خداوند متعال است؛ چنان‌که در روایت نبوی آمده: «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ». (کلینی، ۱: ۱۴۲۹، ۱۱/۱) در آیاتی نظیر «وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ... لِمَا يَهْبِطُ مِنْ حَشِيِّ اللَّهِ» (بقره: ۷۴)، «أَتَيْتَا طُوعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) و «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْخَرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (نور: ۴۱) نیز مفاهیم خشیت، طاعت و نماز مبتنی بر شعور و عقلانیت قرآنی هستند. نتیجه آنکه با وجود پندار انسان که خود را ذی‌شعور و عاقل و دیگران را بی‌شعور می‌پندارد، قرآن کریم، دیگران را ذی‌شعور و انسان را بی‌شعور می‌خواند؛ مگر عده کمی که به نور ایمان و عرفان حقیقی آراسته‌اند؛

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| ماه با احمد اشارت بین شود | نار ابراهیم را نسرين شود |
| خاک قارون را چو ماری در کشد | استن حنانه آید در رشد |
| سنگ بر احمد سلامی می‌کند | کوه یحیی را پیامی می‌کند |
| ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم | با شما نامحرمان ما خامشیم |

(مثنوی، دفتر سوم)

بنابراین به نظر می‌رسد توغل در مباحث ادبی و بلاغی که مبتنی بر عرف عرب و عرف عام بوده، در مواردی، متأسفانه باعث غفلت مفسران از حقایق اکید قرآن گشته و



ایشان به جای تفسیر قرآن به قرآن و قرآن به عترت، به تفسیر قرآن به عرف جاهلی روی آورده‌اند.

۲-۱. محور دوم: امانت، امری تکوینی یا تشریحی؟

این محور مبتنی بر محور اول است؛ به این معنا که هرگاه عرضه امانت، حقیقتاً بر خود آسمان‌ها و زمین صورت گرفته، و از طرفی می‌دانیم که امور تشریحی مربوط به انسان و سایر موجودات مختار است، نه جمادات و امثال آن؛ بنابراین امانت نمی‌تواند امری تشریحی باشد. همچنین امور تشریحی، همواره توسط عده‌ای از انسان‌ها مراعات و توسط عده دیگر، مخالفت می‌شود. از این رو نمی‌توان به صورت کلی گفت «انسان» آن را مراعات می‌کند (یا نمی‌کند). نکته سوم اینکه آیه امانت از جمله آیات مربوط به خلقت انسان است و چنین آیاتی، امور تکوینی را مد نظر دارند، نه تشریحی.

۳-۱. محور سوم: اختصاص امانت به انسان

محور دیگری که بر اساس آن، بخش مهمی از معانی امانت در تفاسیر مخدوش می‌گردد، اختصاص امانت به انسان است که سیاق آیه به روشنی حاکی از آن است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۵۲۶) جمهور مفسران نیز به این اختصاص و امتیاز اذعان دارند. با این حال، برخی از معانی که برای امانت گفته‌اند، مختص انسان نیست! مانند روح، توحید و غیره. البته معدودی از مفسران، حمل امانت را به معنای خیانت در امانت گماشته و اتصاف انسان به ظلم و جهول را از این باب دانسته‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۵۶۴) اما این احتمال با سیاق آیه و سایر آیات مرتبط با خلقت انسان که در مقام تجلیل از مقام انسان هستند، هماهنگ نبوده و از این جهت، نظر اکثر قریب به اتفاق مفسران، خلاف آن است.

۴-۱. محور چهارم: لازمه اشفاق

این محور مبتنی بر محور اول است؛ به این معنا که لازمه حقیقی دانستن درک و شعور آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها آن است که استناد حالاتی نظیر اشفاق و خشیت نیز به آنها حقیقی باشد؛ یعنی اشفاق و خشیت آنها بایستی از نظر اسباب و علل، شبیه اشفاق و خشیت انسان عاقل باشد. در تعریف اشفاق آمده است: «الْإِشْفَاقُ: عناية مختلطة بخوف،

لأنَّ الْمُشْفِقَ يَحِبُّ الْمَشْفُقَ عَلَيْهِ وَيَخَافُ مَا يَلْحَقُهُ». (راغب، ۱۴۱۲: ۴۵۹) بنابراین لازمه اشفاق آن است که امر مورد اشفاق، در نظر اول مطلوب باشد، اما به دلیل لواحق نامطلوبش، مورد ترس و اجتناب قرار گیرد؛ مانند بسیاری از لذات زودگذر دنیا که به واسطه عواقب سوء، انسان عاقل از آنها احتراز می‌کند. در ادامه خواهیم دید که پیامد پذیرش خلافت تامه و یا اختیار توسط انسان، منجر به معصیت خدا خواهد شد و این همان لاحقه‌ای است که آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها به واسطه عقلشان، از آن احتراز جستند، درحالی که انسان به واسطه جهلش آن را پذیرفت و به همین دلیل در پایان آیه، متصف به ظلوم و جهول گشت.

۲. مهم‌ترین معانی امانت در تفاسیر و ارزیابی آنها بر اساس محورها

مهم‌ترین معانی امانت در تفاسیر را می‌توان در پنج عنوان خلاصه کرد:

۲-۱. طاعت الهی در قالب شریعت

نظر بیشتر مفسران درباره معنای امانت، تحت عنوان کلی «طاعت الهی در قالب شریعت» قابل جمع است. در این راستا، گاهی مصادیق فرائض نظیر نماز، روزه، زکات، حج و ادای امانات مردم نیز مطرح است. (طوسی، بی تا: ۳۶۷/۸؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۹۳/۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۶۴/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۷/۲۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۲۴/۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۱/۱۱) طبرسی گوید: «اختلف فی معنی الأمانة فقیل هی ما أمر الله به من طاعته و نهی عنه من معصيته عن أبي العالیة و قيل هی الأحكام و الفرائض التي أوجها الله تعالى علی العباد عن ابن عباس و مجاهد و هذان القولان متقاربان ... فيكون المعنى عرضنا الأمانة علی أهل السماوات و الأرض و الجبال». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۴/۸) آلوسی در روح المعانی گوید: «هنگامی که خداوند اهمیت شأن طاعت خویش و رسولش را روشن نمود و عاقبت سوء سرکشان و سعادت مراعات‌کنندگان را، به دنبالش، اهمیت آنچه موجب طاعت است، یعنی تکالیف شرعیه و سختی آنها را در قالب تمثیل با عنوان امانت مطرح نمود.» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۱/۱۱) همچنین در روایتی، کیفیت نماز امیر مؤمنان علیه السلام این گونه ترسیم شده: «أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام إِذَا حَضَرَ وَقْتُ الصَّلَاةِ يَتَمَلَّمُ وَ يَتَزَلَّزَلُ وَ يَتَلَوَّنُ، فَيَقَالَ لَهُ: مَا لَكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَيَقُولُ: جَاءَ وَقْتُ الصَّلَاةِ، وَقْتُ أَمَانَةِ عَرَضَهَا اللَّهُ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا». (حویزی، ۱۴۱۵: ۳۱۳/۴)



نقد و بررسی

نقد اول بر اساس محور اول آن است که بر اساس معنای حقیقی، نفس آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها مورد عرضه امانت قرار گرفتند، درحالی که شریعت و تکلیف قابل عرضه به موجودات غیر مختار و غیر مکلف نیست.

نقد دوم بر اساس محور دوم آن است که اگر امانت امری تشریحی باشد، همواره توسط عده‌ای از انسان‌ها، مراعات و توسط عده دیگر، مخالفت می‌شود، درحالی که آیه، حمل امانت را به نوع انسان نسبت داده که لازمه‌اش، شمول همه انسان‌هاست. علامه طباطبایی در این باره گوید: «همچنین به معنای دین حق با تفصیل آن هم نیست؛ زیرا آیه تصریح دارد بر اینکه مطلق انسان، یعنی چه مؤمن و چه غیر مؤمن، آن را حمل کردند و پذیرفتند، در صورتی که مشخص است که بیشتر انسان‌ها ایمان نیاوردند و آن را حمل نکردند و اطلاعی هم از آن ندارند.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۴۹/۱۶)

۲-۲. خلافت و ولایت اهل بیت علیهم‌السلام

ازجمله معانی مهم امانت در تفاسیر شیعه، ولایت امیر مؤمنان علی علیه‌السلام و اهل بیت علیهم‌السلام است؛ «الامانة هی الولاية». (حویزی، ۱۴۱۵: ۳۱۰/۴؛ قمی، ۱۳۶۳: ۱۹۸/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۹۹/۴) بر این اساس، مقصود از انسان در آیه امانت نیز، غاصبان ولایت هستند؛ «الامانة الولاية و الإنسان ابو الشور المنافی». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۰۷/۴)

نقد و بررسی

اگر ولایت را امری تشریحی به معنای امامت امت و خلافت در نظر بگیریم، در این صورت، اشکال اول (عرضه امر تشریحی بر موجودات غیر مختار) و دوم (اشتمال «انسان» بر همه انسان‌ها نه فقط مؤمنان) که در معنای قبل گذشت، به این معنا نیز وارد است. اما اگر ولایت را به معنای محبت قلبی در نظر بگیریم، هنوز اشکال دوم پابرجاست؛ چرا که روشن است همه انسان‌ها، محب اهل بیت علیهم‌السلام نیستند.

۲-۳. میثاق فطرت

برخی مفسران، امانت را میثاق فطرت یا پیمان الست دانسته‌اند که مفاد این آیه است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...»

(اعراف: ۱۷۲). میبدی در این باره گوید: «عادت خلق آن است که چون امانتی عزیز به نزدیک کسی نهند، مهری برو نهند و آن روز که باز خواهند، مهر را مطالعت کنند؛ اگر مهر بر جای بود، او را ثناها گویند. امانتی به نزدیک تو نهادند از عهد ربوبیت اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ و مهر بلی برو نهادند؛ چون عمر به آخر رسد و تو را به منزل خاک برند، آن فرشته درآید و گوید: من ربکم؟» (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۰۱/۸) صاحب تفسیر المنار گوید: «الامانة هن عهد و میثاق فامتناع السموات و الارض و الجبال من حمل الامانة خلوها من العقل الذی یکون به الفهم و الافهام و حمل الانسان اياها لکان العقل فیه.» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۹۸/۹)

نقد و بررسی

اگر مقصود از عهد و میثاق، ماجرای عالم ذر و پیمان الست باشد، چنانکه در کلام میبدی آمده، در این صورت، بر اساس محور اول که معنای حقیقی مراد است، عرضه و تقاضای میثاقی که مربوط به خلقت و فطرت انسان است، به آسمانها و زمین، منطقی نمی‌نماید. همچنین اگر مطلق عهد و میثاق را در نظر بگیریم، چنانکه در تفسیر المنار آمده، همچنان عرضه و تقاضای میثاق نسبت به موجودات غیر مختار، منطقی نخواهد بود. کلام صاحب المنار همچنین صراحت بر خلو آسمانها و زمین از عقل دارد که در تناقض آشکار با حقایق قرآن است، چنانکه گذشت.

۲-۴. روح منفوخ و نفس ناطقه

صاحب تفسیر انوار، آیه امانت را با آیات کرامت و نفخ روح مرتبط دانسته، چنین گوید: «ظاهر آن است که بر حسب آیات کریمه، مانند آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، مراد از امانت که به همه عوالم عرضه شده و صلاحیت پذیرش آن را نداشته و فقط بشر یگانه مخلوقی است که با صغر جسم و زبونی و عجز آن را با آغوش باز پذیرفته است، عبارت از روح و روان است...» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۷۴/۱۳) وی در تفسیر آیه کرامت (وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...) نیز سخن از امانت به میان آورده و مقصود از آن را، نفس ناطقه و قوه عاقله معرفی می‌کند. (همان، ۱۱۲/۱۰) بنابراین از نظر ایشان، مقصود از امانت، اصل روح انسان است که نسبت به ارواح سایر موجودات، دارای امتیاز است.



نقد و بررسی

به نظر می‌رسد در این قول، میان فاعل و مفعول یا حامل و محمول خلط شده است؛ زیرا روح انسانی، پذیرنده و حامل امانت است، نه محمول (امانت). اگر چنین روحی نباشد، اساساً انسانی در مین نخواهد بود که بخواهد امانتی بپذیرد یا فعل دیگری از او سرزند. پذیرش و حمل امانت و ابراز احساس در قبال آن، یعنی حالت اباء یا اشفاق، فرع بر موجودیت روح به‌عنوان فاعل و حامل امانت است؛ مگر آنکه مقصود از عرضه را، «مقایسه وضعیت» امانت با وضعیت آسمان‌ها و زمین در نظر بگیریم؛ چنان‌که در قول بعدی (علامه) خواهد آمد، که در این صورت، بر معنای مجازی حمل گشته و اشکال محور اول بر آن وارد است.

۲-۵. ولایت الهی حاصل از عمل به شریعت

علامه طباطبایی امانت را ولایت الهی و کمال عبودیت می‌داند که از مسیر ایمان و عمل به شریعت به‌دست آمده: «مراد از امانت مزبور، کمالی باشد که از ناحیه تلبس و داشتن اعتقادات حق، و نیز تلبس به اعمال صالح، و سلوک طریقه کمال حاصل شود، به اینکه از حسیض ماده به اوج اخلاص ارتقاء پیدا کند و خداوند، انسان حامل آن امانت را برای خود خالص کند. این است آن احتمالی که می‌تواند مراد از امانت باشد، چون در این کمال، هیچ موجودی نه آسمان و نه زمین و نه غیر آن دو، شریک انسان نیست. از سویی دیگر، چنین کسی تنها خدا متولی امور اوست، و جز ولایت الهی، هیچ موجودی از آسمان و زمین در امور او دخالت ندارد، چون خدا او را برای خود خالص کرده. پس مراد از امانت عبارت شد از ولایت الهی.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۵/۱۶) آن‌گاه ایشان واژگان عرضه، اباء و اشفاق را بر معنای مجازی حمل نموده و گویند: «مراد از عرضه داشتن این ولایت بر آسمان‌ها و زمین و سایر موجودات، مقایسه این ولایت با وضع آنهاست و معنای آیه این است که: اگر ولایت الهی را با وضع آسمان‌ها و زمین مقایسه کنی، خواهی دید که اینها تاب حمل آن را ندارند و تنها انسان می‌تواند حامل آن باشد. و معنای امتناع آسمان‌ها و زمین و پذیرفتن و حمل آن به‌وسیله انسان این است که در انسان استعداد و صلاحیت تلبس آن هست، ولی در آسمان‌ها و زمین نیست.» (همان، ۵۲۶)

نقد و بررسی

نقد اول بر اساس محور اول، اشکالی مبنایی است که از محوریت معنای مجازی به جای معنای حقیقی برخاسته؛ چرا که عرضه بر «مقایسه وضعیت» حمل شده و اباء و اشفاق بر «نداشتن استعداد». نکته مهم دیگر آن است که لازمه حمل واژه‌های اباء و اشفاق بر معنای مجازی، یکسان‌شدن معنای هر دو آنهاست (به معنای «نداشتن استعداد»). عدم تفکیک میان دو لفظ متباین از حیث معنا، تکراری زاید در کلام الهی را تداعی می‌کند. این درحالی است که معنای «اشفاق» چنان‌که دیدیم (و توضیح بیشتر خواهد آمد)، معنایی کلیدی در تفسیر آیه امانت بوده و متمایز از معنای «اباء» است. نقد دوم بر اساس محور دوم آن است که امانت، امری تکوینی است و امر تکوینی، اکتسابی نخواهد بود، درحالی که دریافت ولایت الهی از مسیر تکالیف شرعی، امری اکتسابی است.

نقد سوم بر اساس محور چهارم آن است ولایت الهی، تلازمی با ترس و اشفاق ندارد و بلکه مایه سرور و مباهات است، مگر آنکه اشفاق را بر معنای مجازی حمل کنیم که بطلان آن گذشت.

۳. خلافت و اختیار، دو روی سکه امانت

بعد از بررسی مهم‌ترین معانی امانت در تفاسیر، اکنون نظر برگزیده را در دو معنای خلافت و اختیار، جست‌وجو می‌کنیم.

۳-۱. رابطه خلافت با امانت

در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ...» (بقره: ۳۰)، نظرهای مختلفی درباره ماهیت خلافت، مصداق خلیفه، مصداق مستخلف‌عنه و مقصود از مستخلف‌فیه وجود دارد که تفصیل آنها در این مجال نمی‌گنجد. نظر بیشتر مفسران در مورد مستخلف‌عنه، خداوند متعال است؛ زیرا فساد و خونریزی به دلیل آنکه در شأن خلیفه خدا نیست، مورد سؤال ملائکه قرار گرفت. همچنین تجلیل و تکریمی در حد تعلیم کل اسماء و سجود ملائکه بر آدم، متناسب با خلافت از جانب خداست، نه سایر موجودات. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۵/۱؛



قرشی، ۱۳۷۵: ۹۱/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۶/۱) مسأله فساد همچنین انحصار خلافت در انبیا و اولیا را زیر سؤال می‌برد؛ چرا که آنها از این رذیلت مبرا بوده‌اند. پس خلافت بایستی در نوع انسان باشد تا بتوان از میان افراد این نوع، عده‌ای را مستثنا کرد.

علامه در این باره گوید: «خلافت نامبرده اختصاصی به شخص آدم عَلَيْهِ السَّلَام ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترک‌اند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۸/۱)

در مورد ماهیت خلافت و مستخلف^۱، بیشتر مفسران به آیه بعدی (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...) استناد جسته، وجه شایستگی انسان برای خلافت را که خداوند به رخ ملائکه کشید، تعلیم کل اسماء به آدم دانسته‌اند. این تعلیم نمی‌تواند از جنس تعلیم و تعلم بشری با واسطه لغات و الفاظ باشد؛ چرا که «شرافت علم لغت مگر جز برای این است که از راه لغت، هر شنونده‌ای به مقصد درونی و قلبی گوینده پی ببرد؟ و ملائکه بدون احتیاج به لغت و تکلم، و بدون هیچ واسطه‌ای، اسرار قلبی هر کسی را می‌دانند، پس ملائکه یک کمالی مافوق کمال تکلم دارند». (همان، ۱۸۰) بنابراین مقصود آیه، نوعی تعلیم تکوینی است.

اکنون گوییم بنا بر این فرض که خلافت برای نوع انسان و از جانب خداوند متعال باشد، تبیین و تفصیل ماهیت خلافت و مستخلف^۱، فقط در تفاسیر عرفانی با محوریت بحث اسماء الهی به شکل مناسب و عمیق دنبال شده است.

در اصطلاح عرفانی، «ذات حق با اتصاف به صفتی از صفاتش و به اعتبار تجلی‌ای از تجلیاتش و یا نسبتی از نسبت‌های مربوط به او، اسم نامیده می‌شود و اسمای ملفوظ در واقع، اسماء اسماء حق‌اند؛ یعنی علامت وضعی و قراردادی از علامت‌های تکوینی ذات». (قیصری، ۱۳۶۳: ۱۳) تعبیراتی نظیر «وَ بِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ»، «نَحْنُ أَسْمَاءُ الْحُسْنَى» و «لَا اسْمَ أَعْظَمُ مِنِّي» در کلمات معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام، حاکی از دلالت اسماء بر اعیان خارجی موجودات است. (گنابادی، ۱۴۰۸: ۷۵/۱) هر موجودی به اندازه سعه و ضیق هویت خویش، تجلی‌گاه اسماء حق تعالی است. در این میان، انسان تنها مخلوقی است که چون آینه‌ای تمام قد، مظهر جمیع اسماء جمال و جلال الهی است: «ذَلِكَ لِأَنَّ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا، مَظْهَرٌ لِبَعْضِ أَسْمَائِهِ وَ قَابِلٌ لِبَعْضِ كَمَالَاتِهِ، لِقَوْلِهِ: وَ مَا مِنَّا إِلَّا وَ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ، وَ الْإِنْسَانُ مَظْهَرٌ لِلْكَلِّ». (آملی، ۱۴۲۲: ۲۵۵/۱) این ظرفیت اگرچه در نوع انسان به ودیعت گزارده شده، اما در همه انسان‌ها به صورت کامل به

فعلیت نمی‌رسد، مگر انسان کامل که ولی‌الله است. (همان، ۴۵۱/۲) میان اسماء الهی روابطی نظیر تناحج، تعاون، تقابل و تفاضل برقرار است. لازمه اسماء متقابل نظیر ضارّ و نافع، ظاهر و باطن، محیی و ممیت، باسط و قابض، هادی و مضلّ و امثال آن، بروز حوادث متضاد از قبیل نفع و ضرر، مرگ و زندگی، هدایت و ضلالت و غیره است. (شیرازی، ۱۳۶۱: ۱۵۱/۱؛ حقی برسوی، بی‌تا: ۶۸/۱۰) از این رو فساد و خونریزی (معصیت الهی) نیز از جمله لوازم ظهور اسماء متقابل الهی خواهد بود.

اکنون از مقایسه آیه خلافت با آیه امانت، که هر دو مرتبط با خلقت و تکوین انسان هستند، به نظر می‌رسد مسأله فساد و خونریزی که لازمه خلافت تامه و مستلزم عذاب الهی است، همان لازمه خطرناک امانتی است که در آیه امانت، موجب اشفاق آسمان‌ها و زمین و اجتناب از پذیرش آن شد؛ چنان‌که در معنای اشفاق گذشت: «الْإِشْفَاقُ: عناية مختلطة بخوف، لأنّ المُشْفِقَ يحبّ المشفق عليه ويخاف ما يلحقه». بنابراین خلافت تامه مانند تیغ دو دمی است که پذیرش آن از یک جهت مایه افتخار، و از جهت دیگر مایه انتحار است. از این رو عقل حکم می‌کند که از پذیرش آن به‌طور کلی صرف نظر نمود. اتخاذ خلافت تامه به‌عنوان مصداق امانت، در تفاسیر معدودی از میان تفاسیر عرفانی به چشم می‌خورد. (آملی، ۱۴۲۲: ۱/۲۵۶)

۳-۲. رابطه اختیار با خلافت و امانت

اختیار از ماده «خیر» و به‌معنای «انتخاب آنچه خیر است» می‌باشد. علامه مصطفوی در تحقیق ریشه اختیار گوید: «انّ الأصل الواحد فی هذه المادّة: هو انتخاب شیء و اصطفاؤه و تفضیله علی غیره، ففیه قیدان الانتخاب و الاختیار، و التفضیل، و هذان القیدان ملحوظان فی جمیع صیغ اشتقاقها.» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۷۶/۳) بنابراین هنگامی که انسان امری را اختیار می‌کند، به‌واسطه خیری است که در نتیجه آن فعل تصور می‌کند. اما چه‌بسا به‌دلیل اشتباه محاسباتی و ضعف بینش، نتیجه مطلوب و مورد انتظار را به دست نیاورد. بنابراین مراد ما از اختیار، صرف قدرت انتخاب هنگام مباشرت فعل نیست، بلکه با ملاحظه لواحق، آثار و نتایج فعل اختیاری است که ممکن است خلاف تصور اولیه فاعل از کار درآید. از این رو وقتی گفته می‌شود که اختیار عبد در دست مولاست، یا اختیار مملکت در دست حاکم است، مقصود این نیست که مردم اختیار به‌معنای حالت



مباشر فعل را ندارند، بلکه مقصود، مالکیت مآل و سرانجام امور مردم است که تحت نفوذ و سلطه اختیار مولا و حاکم است. همین معنا در قرآن کریم، هنگامی که اختیار خدا و رسول ﷺ نافی اختیار دیگران دانسته شده، مقصود است؛ «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب: ۳۶).

اکنون گوییم که اختیار انسان، مادامی که تحت الشعاع اختیار و خواست خداوند قرار نگرفته، به شدت خطاپذیر و خطرناک است. خاستگاه این خطر از منظر دینی، عوامل نامحسوس و ناپیدایی نظیر هوای نفس، شیطان و جهل ذاتی انسان است که در این باره توضیح بیشتر خواهد آمد. اما انسان، با وجود همه این تهدیدها، با غرور و اعتماد به نفسی کاذب، دست به اقدامات فراوانی می‌زند که در آینده اسباب پشیمانی وی را فراهم می‌کنند. در این میان، کسانی که به درجه ایمان نایل گشته و از خواب غفلت بیدار می‌شوند، با وقوف بر خطر اختیار مستقل، اختیار امور خود را به خداوند متعال می‌سپارند. اساساً عبودیت به عنوان فلسفه خلقت، واگذاری اختیار امور به خداوند متعال است؛ چنان‌که عبد اختیارش در دست مولاست. تعبیری از قبیل تفویض، توکل و تسلیم نیز که آموزه‌های دینی مشحون از آن است، در همین راستا هستند.

علامه طباطبایی ذیل آیه «أَفَوْضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (غافر: ۴۴) گوید: «تفویض با توکل و تسلیم قریب‌المعنی می‌شود. چیزی که هست، اعتبارها مختلف است. و اگر آن را تفویض می‌گویند، به این اعتبار است که بنده خدا آنچه را که به ظاهر منسوب به خودش است، به خدا برمی‌گرداند و حال عبد در چنین وضعی، حال کسی است که برکنار باشد و هیچ امری راجع به او نباشد و اگر توکلش می‌خوانند، به این اعتبار است که بنده خدا پروردگار خود را وکیل خود می‌گیرد، تا هر تصرفی را که خواست، در امور او بکند و اگر تسلیمش می‌نامند، به این اعتبار است که بنده خدا رام و منقاد محض است در برابر هر اراده‌ای که خدای سبحان درباره‌اش بکند ... پس تفویض و توکل و تسلیم، مقامات سه‌گانه‌ای هستند از مراحل عبودیت.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۰۷/۱۷)

نمونه دیگر، دعای نبوی «الهی لا تکلنی الی نفسی طرفة عین ابداء» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲/۴) است که در آن، والاترین بنده خدا، حتی برای لحظه‌ای، خودمختاری را نمی‌پسندد. غرض اینکه مقوله اختیار (در معنای غیر فقهی آن) با مقوله عبودیت که مغز فلسفه خلقت انسان را تشکیل می‌دهد، رابطه تنگاتنگ و معکوسی دارد.

بر اساس آنچه گذشت، اختیار نیز مانند خلافت تامه، بسان تیغ دو دمی است که یک لبه آن، بسیار خطرناک و سزاوار اشفاق است. برجستگی دیگر اختیار، نسبت به سایر ویژگی‌های تکوینی انسان، مانند علم، قدرت، نطق و غیره، آن است که آن ویژگی‌ها برای بروز آثار خود در میدان عمل که مبنای ثواب و عقاب است، بایستی از مسیر اختیار عبور کنند؛ یعنی علم و قدرت تا از مسیر اختیار عبور نکنند و تبدیل به فعل اختیاری مانند تعلیم و تعلم یا حاکمیت و جنگ و غیره نگردند، مایه ثواب و عقابی برای انسان نخواهند بود. بنابراین اگر انسان واجد همه اسماء الهی بود، به جز اختیار، باز از خطر عذاب الهی بر حذر می‌ماند. بر این اساس، رابطه اختیار با خلافت در راستای بحث امانت آن است که از میان اوصاف و اسمایی که انسان به واسطه خلافت تامه از خداوند اخذ نموده، اختیار، نقش کلیدی ایفا می‌کند؛ به شکلی که حتی اسماء جلاله و اسماء متقابله، برای اظهار مفاد بعضاً خطرناک خود، بایستی از مسیر اختیار عبور کنند تا فعل طاعت یا معصیت محقق گردد.

۳-۳. تعمقی در وجوه خطر اختیار از منظر قرآن

قرآن مشحون از آیاتی است که عیوب و نقایص انسان را پیش از مرحله ایمان، متذکر می‌شوند. تعبیری نظیر «اکثرهم لا یعقلون»، «لا تعلمون شیئا»، «ضعیفا»، «عجولا»، «کفورا»، «هلوعا»، «جزوعا»، «منوعا»، «ظلوما جهولا» و نظایر آن، همه حاکی از آن‌اند که انسان قبل از مرحله ایمان، معجونی از ضعف و کاستی و جهل است و با وجود همه این کاستی‌ها، اما احساس اختیار می‌کند؛ یعنی احساس می‌کند قدرت تشخیص خیر و نیل به آن را دارد. اما از منظر قرآن، حقیقت امر به گونه دیگری است؛ تا جایی که می‌توان گفت اختیار انسان اساساً پدیده غلط‌اندازی است.

به‌عنوان نمونه، در آیه «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) سخن از حیلولت و فاصل شدن خداوند میان انسان و قلب اوست. علامه می‌گوید: «خداوند سبحان حائل بین ما و بین قلوب ماست در جمیع ادراکات ما، حب و بغض ما، خواسته‌ها، آرزوها، امیدها و ترس‌ها. بدین سبب ما قادر به ادراک و فهم چیزی نیستیم، مگر به واسطه الهام و هدایت او. نه مؤمن بدون توفیق الهی قدرت اطاعت دارد، و نه



گناهکار قدرت گناهی دارد که به دنبالش خذلان و سخط الهی نباشد. هدایت و توفیق و خذلان، همه جهات حیلولت و واسطه‌گری خداوند هستند.» (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۴۹/۵)

توضیح آنکه انجام یک فعل اختیاری، یا نتیجه یک روند فکری و استدلالی در ذهن و قلب ماست که پس از تصور و تصدیق فایده، اختیار و شوق حرکت به سوی آن عمل در ما ایجاد می‌شود، و یا نتیجه عواطف ما. در هر دو صورت، قلب که محل ادراک و عواطف است، جهت‌دهنده اختیار ما خواهد بود. اکنون آیه می‌گوید که خداوند میان انسان و قلبش حائل است؛ یعنی کنترل درگاه ورودی مواد ادراکی و احساسی در دست خداست و طبق مشیت خود، آنها را به قلب سرازیر می‌کند. این ورودی‌ها که سازنده تصورات و تصدیقات و همچنین احساسات ما خواهند بود، اختیار ما را شکل خواهند داد. بنابراین اگرچه افعال اختیاری ظاهراً به اختیار ما صادر شدند، اما در حقیقت، طبق اراده و اختیار خداوند صادر شده‌اند.

آیه دوم در همین راستا، آیه «وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (زخرف: ۳۶) است. در اینجا نیز سخن از جایگاهی حساس در قلب است که در مورد انسان رویگردان از خدا، به شیطان اختصاص می‌یابد؛ به نحوی که جهت‌گیری اعمال به‌ظاهر اختیاری وی در حقیقت به‌دست شیطان اوست. علامه در این باره گوید: «آن وقت دیگر با هر حقی که مواجه شود، آن را بر باطل منطبق می‌کند، با اینکه فطرتاً متمایل به آن است، ولی شیطانش او را به این تطبیق دعوت می‌کند، در نتیجه می‌پندارد که راه همین است و نمی‌فهمد که در بیراهه است. می‌پندارد که بر حق است و احتمال هم نمی‌دهد که راه باطل را می‌رود.» (همو، ۱۳۹۰: ۱۰۲/۱۸)

بنابراین در این آیه نیز خداوند به یکی از انحای حیلولت خویش میان انسان و قلبش اشاره فرمود که به‌واسطه قرار دادن شیطان در آنجا، محقق می‌شود؛ چرا که فاعل «نَقِيضٌ» به‌معنای قرار دادن، خداوند متعال است. این بدان معناست که انسان از قرارگیری دو حلقه پیشین و محیط بر قلب خویش، یعنی خداوند و شیطان، غافل است و اختیار وی، حلقه سوم و تابع قلب اوست.

به همین ترتیب آیاتی که به مهر نهادن بر قلب اشاره می‌کنند؛ نظیر «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً» (جاثیه: ۲۳). این آیه علاوه بر اختلال کارکرد قلب به‌عنوان محل ادراک و تحلیل، بر اختلال کارکرد

سمع و بصر به عنوان ورودی‌های مقدمه‌ساز ادراک نیز دلالت دارد. روشن است که اختیار برخاسته از چنین قلبی، دچار خطای فاحش خواهد بود.

اگر اشکال شود که این قبیل آیات حاکی از دو مرحله اختیارند؛ یکی اولیه و مستقل و دیگری ثانویه و تابع. مثلاً آنجا که می‌گوید: «اتخذ الهه هواه»، حاکی از مرحله اول و مستقل اختیار است و آنجا که می‌گوید: «أضَلَّهُ اللَّهُ...»، حاکی از آن است که فعل اختیاری بعد از اضلال، از نوع ثانویه و تابع اضلال الهی است؛ در پاسخ گوییم که اختیار اول نیز به دلیل مقارنت با جهل، هوای نفس و شیطان، اختیاری جاهلانه است و با وجود خیری که فاعل از آن تصور نموده، خالی از خیر و فایده است؛ یعنی اختیار (انتخاب خیر) واقعی نیست، بلکه توهم اختیار است.

اگر گفته شود که آیا اختیار در افراد مؤمن نیز توهم اختیار است؟ گوییم که اختیار مؤمن نیز ذاتاً واجد ضعف و خطاست، اما به دلیل معیت با عقل و ایمان، به مسیر سعادت رهنمون گشته. در حقیقت همان گونه که حیولت خداوند بر قلب کافر با نشاندن شیطان قرین است، بر قلب مؤمن نیز با نشاندن فرشته قرین است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۸/۱۴)

بنابراین مؤمنین نیز هیچ گاه از خطر اختیار مستقل در امان نیستند و چنان‌که گذشت، فلسفه توکل و تفویض دائم امور به خداوند همین است. با این اوصاف، اختیار، پیش از مرحله ایمان و تفویض امور به خداوند، ویژگی کاملاً خطرناکی است و علت مذمت انسان به وصف ظلوم و جهول آن است که اختیار را در مرحله تکوین و قبل از رسیدن به نردبان ایمان پذیرفت. در آیه «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور: ۲۴)، سخن از نزدیک‌ترین چیزها به اختیار انسان، یعنی اعضا و جوارح اوست. اما قرآن می‌فرماید که حتی آنها نیز بالمآل و در حساس‌ترین جاها که صحنه قیامت است و بایستی تحت اختیار و خواست انسان باشند، این گونه نبوده و خارج از اختیار انسان و علیه او شهادت خواهند داد. به عبارت دقیق‌تر، در همین دنیا، به صورت مخفیانه و خارج از اختیار ما، مشغول ثبت احوال و افعال ما هستند و ما گمان می‌کنیم در اختیار ما هستند. از این رو در چنین عرصه‌ای که تماماً محضر خدا و تحت فرمان اوست، دست یازیدن به معصیت خدا، عین ظلومیت و جهولیت خواهد بود.



نتیجه گیری

۱- ملاک‌های ارزیابی معانی ذکرشده توسط مفسران برای امانت عبارت‌اند از: الف) حمل تعابیر آیه امانت بر حقیقت. ب) تکوینی بودن امانت. ج) اختصاص امانت به انسان. د) واجدیت لازمه اشفاق؛ به این معنا که امانت حقیقتاً بایستی لازمه‌ای ترس‌آور و خطرناک داشته باشد.

۲- بر اساس ملاک‌های بالا، بیشتر معانی ذکرشده در تفاسیر برای امانت، مورد اشکال است و فقط دو معنا قابل پذیرش است که عبارت‌اند از خلافت تامه انسان از خداوند و اختیار وی. این دو معنا واجد همه ملاک‌های بالا هستند.

۳- مهم‌ترین ویژگی و امتیاز خلافت و اختیار، اشتغال آنها بر معنای خطری است که توجیه مناسب برای ابا و اشفاق را در آیه امانت فراهم می‌کند.

۴- از میان اسمای الهی که انسان به واسطه خلافت تامه، محل ظهور آنهاست، امتیاز اختیار آن است که بایستی تمام اسماء و ویژگی‌های دیگر برای رسیدن به مرحله عمل که ملاک ثواب و عقاب است، از مسیر آن عبور کنند. از این رو، همان گونه که خلافت تامه به دلیل واجدیت اسماء متقابل و لازمه آنکه معصیت و عقاب است، بسان تیغی دو دم است، اختیار نیز بسان لبه آن تیغ است.

۵- قبول ویژگی اختیار در مرحله تکوین و پیش از مرحله ایمان و بصیرت اتفاق افتاده و این به معنای قدم نهادن در عرصه‌ای است که خطرات پنهان زیادی از جمله جهل، هوای نفس و شیطان آن را تهدید می‌کند؛ و این راز اتصاف انسان به ظلم و جهول در انتهای آیه است. چنان‌که اگر انسان با همین حالت و بدون قرار دادن اختیار در دست خداوند متعال، زندگی را سپری کند، بیشتر و بیشتر در چاه ظلومیت و جهولیت فرو خواهد رفت.

۶- اختیار به همان نسبت که می‌تواند مایه خطر و خسران برای انسان باشد، مایه سود و افتخار برای او در قبال سایر موجودات است؛ چرا که این ویژگی خطیر از مجرای خلافت تامه الهی به وی ارزانی شده و می‌توان گفت که والاترین ویژگی و مقصود آیه امانت است. از این رو میزان خطر آن هر چه باشد، تحت الشعاع میزان افتخار آن است.

۷- فایده این بحث که اختیار را مقصود از امانت و مرتبط با ظلومیت و جهولیت بدانیم، آن است که در مقام طاعت و عبودیت خداوند، بیش از پیش به لزوم تبعیت، توکل و تفویض امور به حق تعالی پی خواهیم برد؛ به گونه‌ای که انگار اختیار انسان، امانتی است که بایستی به صاحب آن واگذار گشته و تحت اختیار وی قرار گیرد، در غیر این صورت، در ورطه ظلومیت و جهولیت باقی خواهد ماند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (صبحی صالح) (۱۳۷۴)، قم: مرکز البحوث الاسلامیه.
۳. آلوسی، محمودبن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. آملی، حیدر بن علی (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، قم: نشر نور علی نور.
۵. ابن اثیر، نصرین عبدالله (۱۴۱۶ق)، المثل السائر فیأدب الكاتب و الشاعر، قاهره: دار النهضة.
۶. ابن عربی، محمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار صادر.
۷. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۸. حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران: انتشارات لطفی.
۹. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
۱۰. حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
۱۱. راغب، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیه.
۱۲. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، المنار، بیروت: دارالمعرفة.
۱۳. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه مرعشی.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۷ق)، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۲۱. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصّافی، تهران: مکتبه الصدر.
۲۳. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۵)، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
۲۴. قزوینی، جلال الدین (بی تا)، الإیضاح فی علوم البلاغة، بیروت: دار الجیل.
۲۵. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، تصحیح طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.
۲۶. قیصری، داوود (۱۳۶۳)، مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری، قم: انتشارات بیدار.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۹ق)، کافی، قم: دار الحدیث.
۲۸. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. میبدی، احمدبن محمد (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: امیرکبیر.