

ارزیابی معانی و مصادیق آیه «امانت» از نگاه مولوی

سیدابوالفضل موسوی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری

moosavisa919@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-9245-4100

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۹

چکیده

آیه «امانت» از آیات متشابه قرآن کریم و مرتبط با بحث عمیق معنای زندگی است. مفسران مصادیق «امانت» را طاعت و تکلیف، ولایت الهی، خلافت الهی، خلافت ائمه اطهار^{علیهم السلام}، نفس ناطقه و مانند آن دانسته‌اند. از منظر مولوی امانت بر مصادیقی همچون نجات حق، عشق الهی، حیات وارونه انسان و اختیار قابل تطبیق است. از میان معانی مزبور، «اختیار» معنایی منحصربه‌فرد است که تنها مولوی از میان اندیشمندان حوزه قرآن و عرفان، آن را مصداق امانت دانسته است. وی اختیار را از منظر ترددزایی که مایه رنجش روح انسان و بازماندن از حیات آرام و لذت‌بخش ملکوتی است، منظور داشته و راه خروج از دوزخ فکر و ذکر اختیاری را سپردن اختیار کامل نفس در دست خداوند و بی‌اختیاری عاشقانه و عارفانه دانسته است. نگارنده اختیار را از حیث معصیت‌زایی و گرفتار آمدن در عقوبت الهی ارزیابی کرده که این عواقب، موجب اتصاف انسان به «ظلوم» و «جهول» گشته است.

کلیدواژه‌ها: امانت، اختیار، نجات حق، عشق الهی، ظلوم و جهول.

در گذر زندگی خاکی، معمایی ژرف‌تر از فلسفه خلقت و معنای زندگی برای انسان نیست. این مقوله عمیق‌ترین بحث‌ها را در تاریخ تأملات بشری به خود اختصاص داده است. در این باره، قرآن کریم به‌مثابه سرچشمه معنابخش زندگی، گوهرهای ناب و نایابی در اختیار تشنگان حقیقت قرار می‌دهد که جذابیت و عطر آن بی‌منتهاست: «هو المسک ما کررته یتضوع»؛ آیاتی که در سطوح متفاوت معرفتی و در قالب‌های متنوع نص، تأویل، تمثیل و اشاره نازل شده است تا هر کس به فراخور استعداد، سنخیت روحی و مجاهده‌اش از این دریای بی‌پایان بهره گیرد.

با پژوهش درباره معنای زندگی، این معنا به ذهن نگارنده متبادر می‌شود که مقصود از «امانت» در آیه «امانت»، عنصر تکوینی «اختیار» در وجود انسان است. با تفحص در تفاسیر برای یافتن رد پای از آن، اثر قابل توجهی یافت نشد و همین منجر به نگارش مقاله‌ای با عنوان «نگاهی نو به تفسیر آیه امانت و ارتباط آن با خلافت و اختیار انسان» در حوزه قرآنی گردید و به ارزیابی معانی مشهور «امانت» نزد مفسران پرداخت؛ همچون: طاعت الهی در قالب شریعت (طوسی، بی‌تا، ج ۸ ص ۳۶۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸ ص ۹۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۶۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۸۷)، ولایت الهی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۵۲۵)، فطرت (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸ ص ۱۰۱)، خلافت ائمه اطهار (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۱۰؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۸) و غیر آن. همچنین در تفاسیر عرفانی، پربسامدترین معنای «امانت»، «جامعیت اسما» و «عشق الهی» به دست آمد که با تعابیر زیبا و باشکوه در آثار منثور و منظوم می‌درخشد (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸ ص ۱۰۰).

نقطه عطف این مطالعات، یافتن رد پای از معنای «اختیار» به‌عنوان مصداق امانت در *مثنوی مولوی* بود. وی در آثارش چندین معنا برای «امانت» برشمرده که - دست کم - سه تای آنها منحصر به فرد است: یکی «اختیار»، دیگری «نفحات حق» و سومی «حیات وارونه» که به تفصیل خواهد آمد.

در عین حال، زاویه دید *مولوی* نسبت به مقوله «اختیار»، با زاویه دید نگارنده متفاوت است. از این رو نگارنده تصمیم به نگارش مقاله‌ای در باب ارزیابی معنای «امانت» از منظر *مولوی* ضمن ارائه زاویه دیدی جدید نسبت به مقوله «اختیار» گرفت.

در حوزه پژوهش‌های معاصر درباره آیه «امانت» می‌توان از پایان‌نامه *بررسی تطبیقی آراء مفسران پیرامون آیه امانت* (امامیه، ۱۳۹۳)، مقاله «واکاوی حمل امانت از سوی انسان در آیه امانت» (تجری، ۱۳۹۸)، مقاله «اسرار امانت» (امینی، ۱۳۸۴) و مقاله «امانت الهی از دیدگاه عرفای ایرانی و ابن عربی» (شجاری، ۱۳۸۷) نام برد.

در این میان مقاله «امانت الهی در قرآن و مثنوی» (آهی، ۱۳۹۳) از نظر موضوعی به تحقیق حاضر نزدیک‌تر است. این مقاله گزارشی از معنای «امانت» در *مثنوی* ارائه کرده که جامع نیست و به تحلیل معانی و ارتباط بین آنها نیز نپرداخته است.

نوشتار حاضر سعی در احصای کامل معانی از منظر مولوی و تحلیل و تبیین ارتباط بین آنها نموده و در پایان، دیدگاه مؤلف را مطرح نموده است. از این رو سؤالات تحقیق در دو محور خلاصه می‌شود: یک، ارزیابی معانی «امانت» از منظر مولانا چگونه است؟ دو، زاویه دید ابداعی نگارنده نسبت به معنای «اختیار» کدام است؟

۱. معانی «امانت» از نگاه مولوی

۱-۱. نفعات حق

در روایتی از پیامبر اکرم ﷺ آمده است: «إِنَّ لِرَبِّكُمُ فِي أَيَّامِ ذَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ، أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸ ص ۲۲۱). مولوی در ضمن ابیاتی از دفتر اول مثنوی، ابتدا حدیث فوق را بازگو می‌کند:

گفت پیغمبر که نفعات‌های حق اندر این ایام می‌آرد سبق

گوش و هوش دارید این اوقات را در بایید اینچنین نفعات را

آنگاه «نفعه» را خاموش‌کننده آتش و احیاگر مردگان می‌نامد، اما نه به حیات حیوانی، بلکه به حیات ملکوتی انسانی:

جان ناری یافت از وی انطفأ مرده پوشید از بقای او قبا

تازگی و جنبش طوبی است این همچو جنبش‌های حیوان نیست این

مقصود از «جان ناری»، جانی است که گرفتار شعله استکبار است و یا به طور کلی، گرفتار رذایل نفسانی است که عاقبتش آتش است. چنین روحیه‌ای در مواجهه با نفعه حق، دچار افسردگی و خاموشی و هلاکت خواهد شد. در مقابل، «مرده» یعنی: کسی که نفسانیت وی مرده است و اهل فروتنی و تواضع گشته، و با این نفعه ربانی، جان تازه می‌گیرد (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۲؛ بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶۳). در پایان، این دم ملکوتی را بر «امانت» مقصود در آیه «امانت» تطبیق می‌دهد:

گر در افتد در زمین و آسمان زهره‌هاشان آب گردد در زمان

خود ز بیم این دم بی‌منتهای بازخوان «فایین آن یحملنها»

ور نه خود «أشققن منها» چون بدی گر نه از بیمش دل که خون شدی

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بیت ۱۹۵۱-۱۹۵۹).

شارحان مثنوی درباره ماهیت «نفعه»، نظرات متفاوتی دارند. برخی آن را «روح منفوخ» یا همان «لطیفه سیار و سیال انسانی» دانسته‌اند که استعداد رهایی از قید تعین و وصول به مرتبه اطلاق در آن نهفته است و چون آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها در حدود وجودی خود مقید بودند و قابلیت اتصال به مطلق را نداشتند، آن نفعه و امانت را نپذیرفتند (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۸۰۳؛ انقروی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۷۸۰؛ سلماسی‌زاده، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۴۶). به نظر می‌رسد چون در حدیث نبوی، انسان و - در حقیقت - روح وی مخاطب است، مقصود از «نفعه» ای که روح باید

متعرض آن شود، نمی‌تواند خود روح باشد؛ زیرا لازمه «فتعرضوا لها»، مابینت «متعرض» و «متعرض لها» است، مگر اینکه روح را ذومراتب دانسته، روح مخاطب حدیث را روح در مرتبه پایین و «نفحه» را روح در مرتبه بالا در نظر بگیریم که این تحلیل در ضمن بیان معنای دوم، تقویت خواهد شد.

برخی دیگر مقصود از «نفحه» را، انفاس قدسی اولیای خدا دانسته‌اند که در هر زمان مردمان را به حیات روحانی فرامی‌خوانند و باید همنشینی با آنها را غنیمت شمرد (گوهرین، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۱). مولوی در یکی از مکتوباتش به این معنا نیز تصریح کرده است: «عند أهل التحقيق أنّ هذه النفحات هي أنفاس إخوان الدّین...» (مولوی، ۲۰۰۸، ص ۱۱۳). این معنا ممکن است با اصل حدیث نبوی قابل جمع باشد؛ یعنی مقصود از «نفحات حق»، نفحاتی باشد که از مسیر انفاس اولیای خدا جاری می‌گردد، اما قابل تطبیق بر آیه امانت نیست؛ زیرا عرضه انفاس اولیای خدا بر آسمان و زمین و کوه‌ها، به‌ویژه با توجه به اینکه این عرضه قبل از خلقت آدم بوده، منطقی نمی‌نماید.

نظر سوم آن است که مقصود از «نفحات»، واردات قلبی است که مولد معرفت‌اند و مقصود از «تعرض به آنها»، متأثر شدن از آنها و تمییزشان از واردات شیطانی و نفسانی است (بحرالعلوم، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶۲). این معنا با حدیث نبوی به خوبی سازگار است؛ زیرا اقتضای عبارت «لربکم» آن است که نفحات از مبدأ الهی صادر شود و مقتضای واردات آن است که قلب انسان محل ورود آنها باشد. اما تطبیق این معنا نیز بر آیه «امانت» که در آن امانت بر آسمان‌ها و زمین عرضه شده، مشکل می‌نماید، به‌ویژه با توجه به طرح واردات شیطانی و نفسانی در کنار واردات رحمانی که در خصوص آسمان و زمین، بی‌معناست.

۲-۱. عشق الهی

مقوله «عشق» از جمله پرطرفدارترین معانی «امانت» نزد عارفان است. مولوی با آوردن تعبیر «ظلوم» و «جهول» در ابیات ذیل، به ارتباط آیه «امانت» با مقوله مزبور اشاره می‌کند و سبب ظلومی و جهولی انسان را شدت عشق او به خالق هستی به‌عنوان معشوقی بزرگ می‌داند که عاقبت جان عاشقش را خواهد ستاند:

کرد فضل عشق انسان را فضول	زین فزون‌جویی ظلوم است و جهول
جاهل است و اندر این مشکل شکار	می‌کشد خرگوش شیری در کنار

نکته شگفت در این تحلیل آن است که ظلومی و جهولی انسان - در حقیقت - برتر از عدل و علم متعارف است و بدین سبب، نقطه امتیاز و برتری انسان است:

ظالم است او بر خود و بر جان خود	ظلم بین کز عدل‌ها گو می‌برد
جهل او مر علم‌ها را اوستاد	ظلم او مر عدل‌ها را شد رشاد

از این منظر، انسان در مسیر عشق‌ورزی با خدا، هواهای نفسانی و حیات حیوانی خویش را زیر پا می‌نهد. از این رو نسبت به این مرتبه از حیات خود، ظلوم است. از سوی دیگر، هنگام توجه به معشوق، از هر چه غیر اوست غافل می‌گردد و این سرّ جهول بودن اوست. به دیگر سخن، «ظلمش، ظلم بر نفس و خودکشی و فناست و جهلش از لوح دل زدودن نقش ماسواست» (سبزواری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۳). آنگاه مزد این عشق‌بازی و ایثار، جان تازه و معطری است که از جانب معشوق دریافت می‌کند و بدین وسیله محرم درگاه می‌گردد. مولوی این تحلیل را ضمن داستان شوریده‌حالی که در راه معشوقش از نفس افتاده، بیان می‌کند:

دست او بگرفت کین رفته دم‌ش	آن گهی آید که من دم بخش‌م
چون به من زنده شود این مرده تن	جان من باشد که رو آرد به من
من کنم او را از این جان محتشم	جان که من بخشم ببیند بخش‌م
جان نامحرم نبیند روی دوست	جز همان جان کاصل او از کوی اوست

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم، بیت ۴۶۷-۴۶۸).

دوگانه «محرم و نامحرم»، «جان و تن»، «خود و بیخود»، «جان علوی و سفلی» و نظایر آن در اشعار مولوی، حکایت از محوریت مراتب روح نزد ایشان دارد. وی شرط وصول به مرتبه بالاتر روح و حیات متعالی را یک حرکت عاشقانه و دیوانه‌وار می‌داند که قابلیت آن در انسان نهفته و قرآن کریم با تعبیر «ظلوم و جهول» از این قابلیت پرده برداشته است. با این حرکت انسان قادر است خانه نفسانیت، حیوانیت و شیطنت را در وجود خود ویران کند و به منزل عاشقان خدا راه یابد:

حیلت رها کن عاشقا، دیوانه شو، دیوانه شو	و اندر دل آتش درآ، پروانه شو، پروانه شو
هم خویش را بیگانه کن، هم خانه را ویرانه کن	وانگه بیا با عاشقان، همخانه شو، همخانه شو
رو سینه را چون سینه‌ها، هفت آب شو از کینه‌ها	وانگه شراب عشق را، پیمانه شو، پیمانه شو...
تو لیلة القبری برو، تا لیلة القدری شوی	چون قدر مر ارواح را، کاشانه شو، کاشانه شو

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۲۱۳۱).

حکایت تنازع مجنون با شتر، نمونه دیگری از محوریت مراتب روح در اشعار مولاناست. در آنجا نیز رسیدن به مرتبه متعالی روح که نماد آن «منزل لیلی» است، مستلزم یک حرکت عاشقانه همراه با ظلوم بودن و جهول بودن است. مجنون در مسیر منزل لیلی، چنان در هوای لیلی فرومی‌رود که از همه چیز غافل می‌گردد؛ از جمله مهار شترش که این اشاره به مقام جهولیت دارد. شتر نیز که نماد مرتبه حیوانی و نفسانی روح است، از غفلت مجنون استفاده کرده، مسیر را به سمت خانه مجنون که کراهش آنجاست، بازمی‌گردد.

میل مجنون پیش آن لیلی روان	میل ناقه پس پی کره دوان
لیک ناقه بس مراقب بود و چست	چون بدیدی او مهار خویش سست
فهم کردی زو که غافل گشت و دنگ	رو سپس کردی به کره بی درنگ

تنازع مجنون با شتر ادامه داشت تا سرانجام، مجنون خود را از شتر به زیر افکند که اشاره به مقام ظلوم بودن دارد؛ زیرا مقصود پشت پا زدن به حیات حیوانی و نفسانی است:

گفت: ای ناقه چو هر دو عاشقیم ما دو ضد پس همره نالایقیم

آنگاه مولوی با آوردن دوگانه «جان و تن»، تضاد بین مراتب روح (یا نفس) را بیان می‌کند:

جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای	تن ز عشق خاربن چون ناقه‌ای
جان گشاید سوی بال‌ها	در زده تن در زمین چنگال‌ها

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم، بیت ۱۵۳۴-۱۵۴۶).

براساس آنچه گذشت، امانت الهی - در حقیقت - مرتبه‌ای شدید از عشق الهی است که اگر کسی واجد آن گشت، از خود بیخود شده، بر نفس خویش ظلم می‌کند. چنین امانتی را سایر موجودات نپذیرفتند؛ زیرا قابلیت و قدرت از خودگذشتگی نداشتند، بخلاف انسان که چنین قابلیت داشت.

۳-۱. حیات وارونه

از جمله معانی منحصر به فردی که مولوی برای «امانت» مطرح نموده، «حیات وارونه» است. بخلاف معانی سابق که امتیاز و فضیلتی برای انسان به شمار می‌رفت، این معنا حکایت از وجه ضعف و نقص انسان دارد. در حالی که زمین و آسمان و کوه‌ها، همه توجهشان به حق و اطاعت از اوست و توجهی به سایر مخلوقات ندارند، اما انسان در این میان، به جای توجه به حق و بی‌توجهی به غیر حق، به شکل معکوس رفتار کرده، دچار حیات وارونه است:

نیست خود بی چشم تر کور از زمین	این زمین از فضل حق شد خصم، بین
نور موسی دید و موسی را نواخت	خسف قارون کرد و قارون را شناخت
رجف کرد اندر هلاک هر دعی	فهم کرد از حق که «یا ارض ابلعی»
خاک و آب و باد و نار با شرر	بی خبر با ما و با حق باخبر
ما به عکس آن ز غیر حق خیبر	بی خبر از حق و از چندین نذیر
لاجرم «أشفقن منها» جمله‌شان	کند شد ز آمیز حیوان حمله‌شان
گفت: بیزاریم جمله زین حیات	کو بود با خلق حی با حق موات

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۲۳۶۷-۲۳۷۳).

عبارت «أشفقن منها» که تصریح در آیه «امانت» دارد، از این منظر، حاکی از ترس آسمان‌ها و زمین از «حیات وارونه» است؛ حیاتی که «با خلق حی، با حق موات» است. این حیات وارونه همان امانت سنگینی است که انسان ظلوم و جهول آن را پذیرفت. مقصود از بیت «لاجرم أشفقن منها جمله‌شان / کند شد زآمیز حیوان حمله‌شان» آن است که رویکرد صحیح جمادات در پیمودن راه اطاعت پروردگار، در صورت آمیزش با حیات انسانی (اختیاری و عقلانی) دچار اختلال و کندی خواهد شد. از این رو آن را نپذیرفتند (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۶۳؛ گولپینارلی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۴۵؛ اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸۷۰).

این حیات وارونه توسط آیات فراوانی از قرآن کریم قابل تأیید است؛ از جمله آیه «تَسْبِحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴) که در آن به تسبیح همه اشیا و عدم درک انسان از آن تصریح دارد. همچنین می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبِغُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (نور: ۴۱).

برخی این تسبیح را کنایه از استعدادها و قابلیت‌های تکوینی موجودات دانسته‌اند، نه تسبیح لسانی. اما نظر عارفان محقق مطابق سیاق آیات و روایات، خلاف آن است. امام خمینی رحمته‌الله‌علیه در این باره می‌گوید:

در بسیاری از آیات، صراحتاً اعلان علم موجودات و تسبیح آنها را از ذات مقدس حق فرموده، و محجوبان چون این مطلب را به وجدان یا برهان درنیافته‌اند، تسبیح را به تسبیح تکوینی حمل کردند، با آنکه تسبیح تکوینی تسبیح نیست؛ چنانچه واضح است. اهل معرفت به مشاهده حضوریه، این حقیقت را دریافته‌اند و در روایات شریفه صراحتی است در این باب که قابل حمل بر تسبیح تکوینی یا ذکر تکوینی نیست (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۰).

برای نمونه، در سوره «نمل»، خطاب یک مورچه به هموعان خود آمده است: «قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (نمل: ۱۸) که در آن به جزئیاتی (مانند نام سلیمان و رفتار جنودش) اشاره شده است. این چگونه می‌تواند بر استعدادها تکوینی و کلی مورچگان دلالت کند؟ آن مورچه با ختم کلام خود به «هم لایشعرون» بار دیگر، بر حیات وارونه انسان صحنه گذاشته است.

وجه جمع این معنا با معانی به‌ظاهر متضاد قبلی آن است که معنای «نفحات» و «عشق» با کلیت مسیر سلوک عشقی انسان یا پایان آن مرتبط‌اند؛ اما حیات وارونه با ابتدای سلوک ارتباط دارد که او در بستر محجوبیت از عالم ملکوت و غفلت به سر می‌برد. این صحنه همان است که فرشتگان با مشاهده آن، زبان به اعتراض گشودند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدَّمَاءَ» (بقره: ۳۰)؛ یعنی فساد و خونریزی و - در حقیقت - حیات وارونه انسان را که ابتدای سلوک اوست، دیدند؛ اما کلیت مسیر عشقی انسان به سوی پروردگارش را ندیدند. از این رو خداوند در پاسخ فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» و به تعبیر عامیانه: «جوجه‌ها را آخر پاییز می‌شمارند».

بنابراین «امانت» مسیر سلوک عشقی به سمت پروردگار است که هرگاه ابتدای آن لحاظ شود، حیات وارونه است و هرگاه انتهای آن دیده شود، نفحات حق و عشق الهی است. توضیح آنکه براساس نگرش عمیق عرفانی،

زندگی نوع انسان و آحاد بشر عاقبت به سمت عبودیت خدا و نیل به رحمت ختم خواهد شد؛ چنان که آیات «ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) و «إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود: ۱۱۹) نشان می‌دهند. اما در این مسیر، انسان‌ها طیف‌های مختلفی دارند: برخی در همین دنیا به مقام عبودیت می‌رسند و در سرای دیگر اهل بهشتند، برخی دیگر بعد از گذراندن عذاب‌های برزخی و اخروی به مرحله عبودیت و نیل به رحمت می‌رسند که سرانجام خلقت نوع انسان است. تفصیل این مطلب نیازمند مجال دیگری است (موسوی، ۱۳۹۹).

۴-۱. اختیار

از جمله معانی دیگر «امانت» که مولوی به شکل منحصر به فرد بدان پرداخته و حاکی از نقطه ضعف و کاستی در انسان است، معنای «اختیار» است. وی «اختیار» را از حیث روان‌شناختی ملاحظه می‌کند که سبب تردد و رنجش انسان هنگام تصمیم‌گیری می‌شود. همچنین است رنجش حاصل از پشیمانی و ملامتی که انسان بعد از تصمیمات اشتباه دچارش می‌گردد.

در دفتر ششم *مثنوی* می‌خوانیم:

الغیاث، ای تو غیاث المستغیث	زین دو شاخه اختیارات خبیث
من ز دستان و ز مکر دل چنان	مات گشتم که بماندم از فغان
من که باشم؟ چرخ با صد کار و بار	زین کمین فریاد کرد از اختیار
کای خداوند کریم و بردبار	ده امانم زین دو شاخه اختیار
جذب یک راهه صراط المستقیم	به ز دو راه تردد، ای کریم

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم، بیت ۲۰۰-۲۰۴).

در بیت اول، «خبیث» صفت «دو شاخه اختیارات» است، نه صفت «اختیارات» (سبزواری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۲)؛ یعنی نفس دو شاخه بودن که موجب تردد است، خبیث است؛ چنان که در اشعار بعد نیز تصریح شده، نه اینکه صرفاً افعال اختیاری بد، خبیث باشد.

در بیت سوم مقصود از «چرخ با صد کار و بار»، آسمان‌ها و زمین هستند که از پذیرش اختیار سر باز زدند. این اشاره به آیه «امانت» دارد که در ادامه بدان تصریح می‌کند:

زین دو ره گرچه همه مقصد تویی	لیک خود جان کندن آمد این دویی
زین دو ره گرچه بجز تو عزم نیست	لیک هرگز رزم همچون بزم نیست
در نبی بشنو بیانش از خدا	آیت «أَشْفَقْنَا أَنْ يَحْمِلْنَهَا»
این تردد هست در دل چون و غا	کین بود به یا که آن؟ حال مرا

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم، بیت ۲۰۴-۲۰۸).

در بیت «زین دوره گرچه بجز تو عزم نیست / لیک هرگز رزم همچون بزم نیست»، مقصود از «رزم» سلوک اختیاری و عزمی است که همراه مشقت است، و مقصود از «بزم» سلوک غیراختیاری و جذبی است که مسرت‌بخش است (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۳۱). آنگاه در ادامه، در چند جا به حالت بی‌اختیاری پیشین انسان در عوالم بالا اشاره می‌کند که انسان قبل از آمدن به دنیا، در آن حالت آرام و لذت‌بخش بسر می‌برده است. از این‌رو همان حالت را دوباره از خداوند طلب می‌کند:

اوّلَم این جزر و مد از تو رسید / ورنه ساکن بود این بحر، ای مجید

هم از آنجا کین تردد دادی ام / بی‌تردد کن مرا هم از کرم

در ادامه، صفت «اختیار» را به کجاوه شتر تشبیه می‌کند که همواره شتر را به این سو و آن سو می‌کشد:

اشتری ام لاغری و پشت‌ریش / ز اختیار همچو پالان شکل خویش

این کژاوه گه شود، این سو گران / آن کژاوه گه شود آن سو کشان

بفکن از من حمل ناهموار را / تا ببینم روضه ابرار را

آنگاه در تمثیل زیباتری از خداوند حالت بی‌اختیاری اصحاب کهف را طلب می‌کند:

همچو آن اصحاب کهف از باغ جود / می‌چرم «أیقاظ» نی، «بَلْ هُمْ رُقُود»

خفته باشم بر یمین یا بر یسار / برنگردم جز چو گو بی اختیار

در ادامه، به حالت غیراختیاری روح انسان قبل از تولد اشاره می‌کند که مشابه آن در خواب اتفاق می‌افتد:

صد هزاران سال بودم در مطار / همچو ذرات هوا بی‌اختیار

گر فراموشم شده است آن وقت و حال / یادگارم هست در خواب ارتحال

می‌ره‌م زین چارمیخ چارشاخ / می‌جه‌م در مسرح جان زین مناخ

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم، بیت ۲۱۰-۲۲۲).

مقصود از «چارمیخ چارشاخ»، عناصر اربعه طبیعت در حیات خاکی و دنیوی است که در حالت بیداری و اختیار، روح و فکر انسان را مانند غل و زنجیر بر زمین کوبیده‌اند. در قدیم، دست و پای برخی محکومان را با چهارمیخ به زمین می‌کوبیدند و گردنشان را در چارشاخ قرار می‌دادند (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۳۰۲).

همچنین «مسرح» به معنای چراگاه فراخ و «مناخ» به معنای جای خواب و رختخواب است (همان)؛ یعنی در عالم خواب، از بدن طبیعی و رختخواب خود به سمت عالم گسترده ملکوت پرواز می‌کنم. در ادامه، حیات اختیاری را تا حد دوزخ، مذمت می‌کند که همه مخلوقات از آن فراری‌اند:

جمله عالم ز اختیار و هست خود / می‌گریزد در سر سرمست خود

تا دمی از هوشیاری وارهند / ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند

جمله دانسته که این هستی فح است / فکر و ذکر اختیاری دوزخ است

می‌گریزند از خودی در بیخودی / یا به مستی یا به شغل، ای مهتدی

در بیت دوم، تمایل انسان‌ها به شرایخواری و موسیقی را در فرار آنها از حالت هوشیاری و اختیار، تحلیل می‌کند و در بیت چهارم، مشغولیت به شغل‌های گوناگون را نیز برای فرار از فکر و ذکر اختیاری قلمداد می‌کند. اما این تلاش مذبوحانه، مانند تلاش اجنه برای فرار از محدوده زمان و مکان، ناکام و محکوم به شکست است:

تفنذوا من حبس اقطار الزمن	لیس للجن ولا لانس أن
من تجاویف السماوات العلی	لا نفوذ آلا بسطان الهدی
من حراس الشهب روح المتقی	لا هدی آلا بسطان یقی
نیست ره در بارگاه کبریا	هیچ کس را تا نگردهد او فنا

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر ششم، بیت ۲۲۴-۲۳۲).

بر این اساس، همان‌گونه که اجنه قادر به نفوذ در آسمان‌های بالا نیستند، مگر به واسطه ابزار تسلط (سلطان)، انسان نیز قادر به رهایی از زندگی دردناک اختیاری نیست، مگر به واسطه ابزار تسلطی که عبارت از تقواست؛ تقوایی که انسان را به مقام فنا برساند؛ یعنی مرتبه بالایی از تقوا که با ایثار و از خودگذشتگی گره خورده است. به مقوله «تردد» در دفتر اول، در بیت ذیل اشاره شده است:

در تردد هر که او آشفته است	حق به گوش او معما گفته است
----------------------------	----------------------------

(همان، دفتر اول، بیت ۱۴۵۶).

همچنین در دفتر سوم در این‌باره آمده است:

این تردد عقبه راه حق است	ای خُک آن را که پایش مطلق است
--------------------------	-------------------------------

(همان، دفتر سوم، بیت ۴۸۸).

تعبیر «عقبه راه حق» به شکل شدیدتری، از اختیار و تردد مذمت می‌کند و سرانجام در دفتر پنجم، حالت تردد ناشی از اختیار را به شیطان نسبت می‌دهد:

اینچنین تهدیدها آن دیو دون	آرد و بر خلق خواند صد فسون...
بر زند بر پات نعلی ز اشتباه	که بمانی تو ز درد آن ز راه
نعل او هست آن تردد در دو کار	این کنم یا آن کنیم؟ هین هوش دار!
آن بکن که هست مختار نبی	آن مکن که کرد مجنون و صبی

(همان، دفتر پنجم، بیت ۱۵۵-۱۶۳).

در بیت اخیر، راه مناسب برای رهایی از رنجش ملامت و اشتباه حاصل از زندگی اختیاری را گزینش مختار نبی ﷺ معرفی می‌کند که در جهت تقوای طرح شده در آیات سابق است.

۲. زاویه دید جدید؛ اختیار از جهت معصیت‌زایی

به نظر می‌رسد رنج اختیار تنها از جهت تردیدزایی هنگام تصمیمات و یا پشیمانی و ملامت بعد از تصمیمات اشتباه نیست، بلکه مهم‌تر از آن، گرفتار شدن در عواقب تصمیمات اشتباه است. انسان در بستر زندگی طبیعی خود، به سبب محجوبیت از عوالم بالا و ملکوت، قادر به مشاهده و ارزیابی کاملی از یک تصمیم و جوانب و بواطن آن نیست. هواهای نفسانی و تربینات شیطانی در ایجاد این بستر جهل و محجوبیت، نقش مهمی ایفا می‌کنند. انسان در چنین بستری، صاحب اختیار گشته و روشن است که داشتن اختیار برای وی در چنین حالتی مانند قرار گرفتن تیغی در دست انسان کور، خطرناک و زیانبار است.

از سوی دیگر، وقتی به مضامین آیه «امانت» می‌نگریم، امانت را چیزی گرانسنگ و در عین حال خطرزا می‌یابیم. گرانسنگی امانت به سبب مقام عرضه‌کننده آن است که خداوند متعال است و همچنین عظمت آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها که به آنها عرضه شد.

خطرزایی امانت به سبب ابا و اشفاقی است که آسمان‌ها و زمین از خود نشان دادند و همچنین انصاف انسان به ظلوم و جهول در اثر پذیرش امانت که حاکی از قبول یک چیز خطرناک است. مؤید این تحلیل علاوه بر سیاق آیه، روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام در این باره است که فرمود: «وَلَكِنْ أَشْفَقْنَا مِنَ الْعُقُوبَةِ وَ عَقَلْنَا مَا جَهَلْنَا مِنْ أَوْعَفِّ مَنُهَا وَ هُوَ الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۹۹)؛ یعنی سایر موجودات از عقوبت ترسیدند و عقل ورزیدند نسبت به آن چیزی که انسان جهل ورزید؛ انسانی که از آسمان‌ها و کوه‌ها ضعیف‌تر بود. به درستی که وی ظلوم و جهول است.

در این روایت، علت ترس آسمان‌ها و زمین، «عقوبت» بیان شده و روشن است که نفس عقوبت، امانت نیست، بلکه «امانت» چیزی است که ممکن است عقوبت‌آفرین باشد و از همین رو نیازمند تعقل بود و آسمان‌ها و زمین درباره آن تعقل نمودند (عقلن) و فهمیدند که به خطر محتمل آن نمی‌ارزد و از این‌رو از قبول آن اجتناب ورزیدند و نسبت به کسی که آن را بپذیرد، حالت ترحم و اشفاق گرفتند.

راغب اصفهانی درباره واژه «اشفاق» می‌نویسد: «الْإِشْفَاقُ: عناية مختلطة بخوف؛ لَأَنَّ الْمُشْفِقَ يَحِبُّ الْمَشْفُوقَ عَلَيْهِ وَ يَخَافُ مَا يَلْحَقُهُ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۹)؛ یعنی «اشفاق» میل به سوی چیزی همراه با ترس است؛ زیرا اشفاق‌کننده آن امر مورد اشفاق را دوست دارد، اما از عواقبش می‌ترسد. با این اوصاف، می‌بینیم که مناسب‌ترین مصداق برای امانت، «اختیار» است؛ زیرا از یک‌سو امری ممتاز و محبوب است و از سوی دیگر خطر‌آفرین، و می‌تواند به انجام معصیت و عقوبت ناشی از آن بینجامد؛ چنان‌که در روایت علوی از تعبیر «عقوبت» استفاده شده است. این در حالی است که معانی دیگر طرح شده برای «امانت»، نظیر «شریعت، خلافت، امامت، عشق»، و مانند آن اگرچه فی‌نفسه ارزشمند و ممتازند، اما خطرناک و مستلزم اشفاق نیستند.

در اینجا سؤالی قابل طرح است که چگونه سایر مخلوقات، از جمله جامدات، متوجه خطر امانت شدند؛ اما انسان که وجه امتیازش «عقل» است، متوجه آن نشد؟

پاسخ آن است که به‌رغم آموزه‌ها و ادبیات فلسفی و کلامی رایج که وجه تمایز انسان از سایر موجودات را عقل و نطق او می‌دانند، در ادبیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام اولاً، سایر موجودات نیز ناطق‌اند، چه «نطق» را به معنای «تکلم» بدانیم و چه تعقل. ثانیاً، این نوع انسان است که جاهل است و سایر مخلوقات عاقل؛ چنان‌که در آیات تسبیح در توضیح «حیات وارونه» گذشت و همچنین روایت علوی اخیر نیز به عقل سایر موجودات و جهل انسان اشاره نمود. همچنین است آیات فراوانی با مضمون «اکثرهم لایعقلون».

بنابراین وجه تمایز نوع انسان از سایر مخلوقات، بیش از آنکه علم و عقل او باشد، جهل و اختیار اوست. همچنین است فطرت الهی او که در این بحث از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. اهل لغت «فطرت» را گاهی به «خلقت» و گاهی به «خلقت ویژه» معنا نموده‌اند و آن ویژگی را معرفت خدا در سرشت انسان دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۸).

گرچه در آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) نیز سخن از علم و معرفتی ویژه و جامع در وجود انسان است، اما آنچه آیه «وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲) نشان می‌دهد، چیزی فراتر از معرفت است و به نوعی «سنخیت» اشاره دارد. وانگهی سایر مخلوقات نیز کم‌وبیش به خداوند متعال عارفند. به هر روی، سنخیت و جامعیت مجوز انتساب روح انسان به روح خدا و فطرت انسان به فطره الله است، بخلاف سایر مخلوقات.

با این حال، سایر مخلوقات چون آماج هجمه و حیلت شیطان و هوای نفس بین خود و (قلوب خود و) اعمال خود نیستند، از عالم ملکوت نیز محجوب نبوده و همواره مسیر طاعت را که وفق عقلانیت است، برمی‌گزینند. این در حالی است که انسان در معرض کینه‌توزی شیطان و در دام هوای نفس گرفتار آمده و در نتیجه از فطرت خویش و همچنین عالم ملکوت محجوب گشته است. او تیغ اختیار در دست در ورطه ظلومیت و جهولیت جولان می‌دهد تا روزی که با خطاب «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۱)، پرده از چشمان فطرتش برداشته شود و ملکوت عالم را دوباره معاینه کند و سر عقل آید. این فراق و وصال بین انسان و فطرتش انعکاسی از فراق و وصال بین اشرف مخلوقات و خالق هستی است. از این رو زیباترین جلوه عشق‌بازی را که معنای زندگی انسان است، به نمایش می‌گذارد؛ زیرا «فراق»، «وصال» و «سنخیت» مؤلفه‌های بنیادین در پیدایش و تقویت «عشق» و اشتیاق‌اند:

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بیت ۳-۴).

تفصیل این ماجرا نیازمند مجال مستقلی است که نگارنده در مقالات دیگری بدان پرداخته است (موسوی، ۱۳۹۹؛ همو، ۱۴۰۰).

نتیجه گیری

از منظر مولوی، مصداق «امانت» از آن نظر که امری سنگین و رنج آور است، «اختیار» می تواند باشد؛ زیرا اختیار سبب کشمکش و ترددی تلخ و مدام هنگام تصمیم گیری انسان و ملامت های بعد از تصمیمات اشتباه است. همچنین مصداق آن می تواند «حیات وارونه» باشد که زندگی متعارف انسان ها بر پایه آن است؛ یعنی غفلت از حق و مشغولیت به خلق به جای غفلت از خلق و مشغولیت به حق.

اما در نگاه مثبت و ممتاز، مصداق آن می تواند «عشق الهی» باشد؛ زیرا این عشق در فطرت انسان به ودیعت نهاده شده و انسان به واسطه آن قادر به کار سنگین و شاقی است که عبارت است از: پاکداشتن روی هواهای نفسانی (ظلوم) و بی توجهی به هر چه غیر حق است (جهول). مصداق ممتاز دیگر «امانت» در آثار مولوی، «نفحات حق» است، از جهت مقصد و مقصودی که انسان پس از سیر عاشقانه اش به سمت خدای واجد آن می گردد؛ دم بی منتهایی که فقط انسان به عنوان خلیفه الله و آئینه تمام قد صفات جمال و جلال الهی، ظرفیت حمل آن را دارد.

نگاه نگارنده به مقوله «اختیار» به عنوان مصداق «امانت»، از منظر بسترسازی برای ارتکاب معاصی و گرفتاری در عواقب سخت آنهاست که این ویژگی در انسان با توجه به قرارگیری در بستر جهل و محجوبیت از عالم ملکوت، ایجاد خطر نموده و رمز ظلوم بودن و جهول بودن اوست؛ چنان که برای سایر مخلوقات به علت محجوب نبودن از عوالم ملکوتی، امری واضح و لازم الاجتناب و لازم الاشفاق بود.

در پایان، وجه ممیز و منجی حقیقی انسان، فطرت عاشق پیشه وی نسبت به خداوند متعال دانسته شد.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.

اکبرآبادی، ولی محمد، ۱۳۸۳، *شرح مثنوی معنوی موسوم به مخزن الاسرار*، تهران، قطره.

امامیه، سیداحمد، ۱۳۹۳، *بررسی تطبیقی آرای مفسران پیرامون آیه امانت*، پایان نامه کارشناسی ارشد، اصفهان، دانشکده معارف قرآنی.

امینی، لیلا، ۱۳۸۴، «اسرار امانت»، *بیک نور*، ش ۱۲، ص ۱۱۹-۱۲۹.

انقروی، اسماعیل، ۱۳۸۸، *شرح انقروی بر مثنوی*، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران، نگارستان کتاب.

آهی، محمد، ۱۳۹۳، «امانت الهی در قرآن و مثنوی»، *پژوهش های ادبی - قرآنی*، ش ۴، ص ۲۶-۴۵.

بحرالعلوم، محمدین محمد، ۱۳۸۴، *تفسیر عرفانی مثنوی معنوی*، تهران، ایران یاران.

تجری، علی اصغر، ۱۳۹۸، «واکاوی حمل امانت از سوی انسان در آیه امانت»، *پژوهش های اعتقادی - کلامی*، ش ۳۶، ص ۵۷-۷۰.

حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات فی غریب القرآن*، قم، اسماعیلیان.

زمخشری، محمودبن عمر ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.

سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۵، *شرح مثنوی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

سلماسی زاده، جواد، ۱۳۶۹، *تفسیر مثنوی*، تهران، اقبال.

شجاری، مرتضی، ۱۳۸۷، «امانت الهی از دیدگاه عرفای ایرانی و ابن عربی»، *زبان و ادب فارسی*، ش ۲۰۴، ص ۸۵-۱۰۵.

شهیدی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *شرح مثنوی*، تهران، علمی و فرهنگی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طوسی، محمدین حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فخررازی، محمدین عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۶۷، *شرح مثنوی شریف*، تهران، زوار.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، تصحیح طیب موسوی جزائری. قم، دارالکتاب.

گولپینارلی، عبدالباقی، ۱۳۷۱، *نثر و شرح مثنوی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

گوهرین، سیدصادق، ۱۳۷۶، *فرهنگ لغات و تعبییرات مثنوی*، تهران، زوار.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، احیاء التراث العربی.

موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۸۲، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

موسوی، ابوالفضل، ۱۳۹۹، «رفع ابهام از ظواهر آیات ناظر به فلسفه خلقت با تأملی در مسئله خلود»، *پژوهش های قرآنی*، ش ۹۵، ص ۷۱-۸۸.

_____، ۱۴۰۰، «دوگام عرفانی در زردون ابهام از فلسفه خلقت در تفاسیر قرآنی»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۳۴، ص ۲۲۱-۲۴۱.

مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۱، *کلیات شمسی تبریزی مطابق نسخه تصحیح شده فروزانفر*، تهران، نگاه.

_____، ۱۳۷۵، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، توس.

_____، ۲۰۰۸م، *رسائل مولانا*، دمشق، دارالفکر.

میبدی، احمدین محمد، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران، امیرکبیر.