

## زمینه‌های شکل‌گیری دو اصطلاح «بار امانت» و «عهد امانت» در ادبیات عرفانی

قربان علمی\*

یونس تسلیمی پاک\*\*

### ◀ چکیده:

«امانت الهی»، مفهومی آسمانی است که از آیه هفتاد و دوم 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 پر بسامد 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، تعابیری غیرقرآنی، انتزاعی و محصول برخی از زمینه‌ها و عوامل خارجی است.

### ◀ کلیدواژه‌ها:

امانت الهی، بار امانت، عهد امانت، عهد الست، بلا.

\* دانشیار دانشگاه تهران / gelmi@ut.ac.ir

\*\* کارشناس ارشد ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران

## طرح مسئله

واژهٔ امانت به صورت مفرد و جمع، شش بار در قرآن به کار رفته که تنها در یک مورد- یعنی سورهٔ احزاب، آیهٔ ۷۲- با مفهومی کیهانی و مابعدالطبیعی است و با عهد عبودیت، یعنی اساس رابطهٔ 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 پیش فرض‌های 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. واقعهٔ عرض امانت، بازتاب گسترده‌ای در ادبیات عرفانی داشته، و صوفیان در کنار دیگر واقعه ازلی یعنی عهد الست، حساسیت عاطفی خاصی نسبت بدان نشان داده‌اند. تفسیر و برداشت منحصربه‌فرد صوفیه از امانت الهی مانند اغلب مفاهیم قرآنی با تفاسیر دیگران اختلاف و حتی معارضت دست کم ظاهری دارد. این اختلاف، علاوه بر مفهوم امانت و مفاهیم مرتبط با آن، در اصطلاحات صوفیانه در باب امانت الهی نیز جلوه می‌کند. از جمله اصطلاحات و تعابیر صوفیانه که در بستر ادبیات عرفانی شکل گرفته‌اند و در آثار عرفا به چشم می‌خورد، می‌توان به بار امانت، عهد امانت، مهر امانت، زخم امانت و... اشاره کرد. دو تعبیر نخستین یعنی بار امانت و عهد امانت از اصطلاحات و تعابیر دیگر، مشهورتر و پربسامدترند. در ظاهر آیهٔ قرآن هیچ اشاره‌ای به ثقل، وزر یا لفظ دیگری که به معنای بار باشد و کیفیت امانت را بیان کند، وجود ندارد. صوفیه از سویی بر هویت‌بخشی و امتیازدهی لطیفهٔ امانت تأکید می‌کنند، و شرف و کرامت انسان بر جملهٔ آفرینش را در برخوردارگی از امانت می‌دانند، و از سوی دیگر از امانت به «بار» تعبیر می‌کنند و از بار امانت سخن می‌گویند. این دو رویکرد به امانت، ناسازگار به نظر می‌رسند، زیرا از کلمهٔ بار هیچ‌گونه مفهوم ارزشی‌ای استنباط نمی‌شود. بار گرچه می‌تواند گویای عظمت، اهمیت و سنگینی امانت و مسئولیت حمل آن باشد، نوعی دافعهٔ ذهنی و روانی در خود دارد و نامطلوب

و طردانگیز جلوه می‌کند. همچنین در تفاسیر و ادبیات عرفانی از اصطلاح «عهد امانت» سخن به میان آمده است در حالی که از آیه امانت چنین بر نمی‌آید که امانت عهد و میثاق باشد و خداوند در ضمن این واقعه با انسان یا موجودات دیگر عهدی بسته باشد. این مقاله در دو بخش جداگانه به بررسی این دو اصطلاح می‌پردازد و می‌کوشد تا زمینه‌ها و قراینی را که به رغم ناسازگاری‌های ظاهری با قرآن- عرفا را به این تلقی از امانت کشانده و جعل این دو اصطلاح را سبب شده، تبیین کند.

## بار امانت

اولین، مشهورترین و پربسامدترین اصطلاحی که از امانت الهی به ذهن متبادر می‌شود، اصطلاح فارسی «بار امانت» و بیت مشهور حافظ است:

آسمان بار امانت نتوانست کشید      قرعه کار به نام من دیوانه زدند  
(دیوان حافظ، ص ۱۷۷)

این تعبیر، بسیار پیش‌تر از زمانه حافظ در ادبیات عرفانی مرسوم بوده، و حافظ خود در این بیت، عین عبارت «بار امانت نتوانست کشید» را از یکی از منابع عمده شعر و اندیشه خود یعنی مرصاد العباد نجم‌الدین رازی اقتباس کرده است. (ر.ک: مرصاد العباد، ص ۴۱) این اصطلاح که از قرن ششم به تدریج در ادبیات و تفاسیر عرفانی رایج می‌شود، و سپس به صورت یکی از مضامین و مبادی عمده مابعدالطبیعی شعر عاشقانه فارسی درمی‌آید، گاه عیناً و به صورت «بار امانت»، گاه با ترکیبات غریبی چون «بار انا عرضنا الامانة» (شرح شطحیات، ص ۱۳۱، ۱۸۰ و...) یا «لنگرهای انا عرضنا الامانة» (همان، ص ۲۰۱) و گاه به همراه یکی از تفاسیر و مصادیق امانت مانند بار غم، بار درد، بار اندوه، بار عشق، بار غم عشق، بار اختیار، بار طاعت، بار تکلیف و... به کار می‌رود.

«این بار امانت، نه کوه طاقت آن داشت نه زمین، نه عرش نه کرسی...» (کشف

الاسرار و عدة الابرار، ۱۰۱/۸)

بار امانت چو گران بود و صعب      من سبک از بار گران گم شدم  
(دیوان عطار، ص ۴۳۵)

نپذیرفت آسمان بار امانت      که عاشق بود و ترسید از خطایی  
(کلیات مولوی، غ ۲۶۷۴)

پشت من گرز غم عشق تو خم شد چه عجب      بار عشق است کز او قامت افلاک خم است  
(دیوان جامی، ص ۱۷۴)

ذره ناچیز ما بر گردن همت گرفت      بار سنگین امانت را که گردون بر نتافت  
(دیوان صائب، ۷۴۰/۲)

بیدل این بار امانت به زمین سود سرت      تا کجا جامه معشوق به بر خواهی داشت  
(دیوان بیدل، ص ۲۱۹)

عرفا امانت را صفت، امر یا لطیفه‌ای معرفی می‌کنند که آدمی به شرف برخوردار از آن، به ارجمندترین بخش آفرینش تبدیل شده و بر جمله کائنات امتیاز یافته و هم به سبب این موهبت، مسجود ملائک و محسود ابلیس و مستحق خلافت الهی واقع شده است. حال چنین امر مطلوب، لطیف و ارزشمندی را چگونه می‌توان «بار» تلقی کرد؟ آیا فی‌المثل نمی‌توان از ترکیباتی چون «گوهر امانت» و نظایر آن برای تداعی این لطف و موهبت بزرگ سود جست تا در عین تأکید بر گرانبودی و ارزشمندی امانت و دشوار بودن مسئولیت و مراقبت از آن، آن را دلپذیر، مطلوب و فرح‌بخش جلوه داد؟ مفهوم بار گرچه نوعی مسئولیت سنگین و دشوار را تداعی می‌کند، به سبب عدم استنباط مفهوم مثبت و ارزشی از آن، و دربرداشتن نوعی دافعه ذهنی، روانی و عاطفی در خود، ممکن است طردانگیز، نامطلوب و حتی آزار دهنده جلوه کند. طرفه آن است که برخی از عرفا، برای آنکه «بار» بودن امانت را به شکل گویاتری تداعی کنند، و کیفیت آن را به گونه‌ای ملموس و محسوس نشان دهند، وضعیت و موقعیت انسان در حمل بار امانت را به باربری ستوران، به‌ویژه شتر تشبیه می‌کنند؛ حیوانی که در حمل، باربری و استقامت مثل است. انسان باید شتروار، با صبر و تحمل بلا، بار امانت الهی را بر دوش کشد:

کرده‌ای بار امانت را قبول      از کشیدن پس نباید شد ملول  
چون شتر در ره درآی و بار کش      بار طاعت بر در جبار کش  
(پندنامه، ص ۶۳)

مولانا نیز در مثنوی از چنین مثالی استفاده کرده است. او مراد از امانت معروضه الهی را اختیار می‌داند و با بیان اینکه مهبط قهر حق در امت‌های گذشته، فرط اختیار و تفویض آنان بوده، از فتنه‌های مترتب بر داشتن اختیار به خدا پناه می‌برد و از او می‌خواهد تا همان‌گونه که از لطف و کرم خود نعمت اختیار را به او ارزانی داشته، هم از آن کرم، بیخود و بی‌هش و بی‌اختیارش گرداند. چنان‌که او وضعیت خود را در حمل بار اختیار، به شتری لاغر و ناتوان و زخم‌خورده تشبیه می‌کند:

اشتری‌ام لاغری و پشت‌ریش ز اختیار همچو پالان شکل خویش  
بفکن از من حمل ناهموار را تا بیینم روضه ابرار را  
(مثنوی، ۶/ ابیات ۲۱۴، ۲۱۶)

علاءالدوله سمنانی، در مقایسه مقام فرشتگان و آدمی، هر یک را از جهتی نسبت به دیگری برتر می‌داند، و برخی از دلایل و عوامل برتری هر یک بر دیگری را ذکر می‌کند. او حامل امانت بودن را یکی از عوامل فضل و تفوق آدمی بر فرشتگان می‌داند، و با بیان مثلی انسان را به شتر و ملائکه را به اسب مانند می‌کند. شتر در حمل کردن بار گران از اسب برتر است، و اسب نیز در مواردی چون صید و حرب و غیر آن از شتر فاضل‌تر است. (العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، ص ۲۰۶-۲۰۷) اما این «بار» چنان گران و مهیب است که شتر در حالت متعارف نمی‌تواند حملش کند. چاره کار و لازمه حمل آن بار گران برای شتر مستی است. شتر، در حالت مستی و بیخودی می‌تواند باری سنگین را حمل کند که در حالت هوشیاری از حمل آن ناتوان است، چنان‌که گفته‌اند: «در مستی بار خلاف معهود توان کشید؛ از درد کم آگاه بود مردم مست.» (رساله لویح، ص ۶۱) با توجه به چنین الگویی است که در ادبیات عرفانی و عاشقانه، مستی، شرط و لازمه حمل بار گران امانت برای انسان معرفی می‌شود، و انسان در حمل بار امانت به شتری مست تشبیه می‌شود که در اثر مستی و بیخودی به سنگینی بار خود و صعوبت حمل آن توجهی ندارد، و اتفاقاً به سبب همان مستی است که می‌تواند امانت را حمل کند:

غم عالم همه کردی به بارم مگر مو لوک مست سرقطارم

مهارم کردی و دادی به ناکس      فزودی هر زمان باری به بارم<sup>۱</sup>  
(دیوان باباطاهر، ص ۴۴)

تا مست نباشی نبری بار غم یار      آری شتر مست کشد بار گران را  
(کلیات سعدی، ص ۳۷۱)

این مستی، تعبیر دیگری از همان صفات ظلومی و جهولی است که در آیه امانت، علت و لازمه حمل امانت معرفی شده، و از نظر عرفا بسیار ممدوح و مطلوب است. همان گونه که شتر تنها به مدد مستی می تواند بار گران را حمل کند، انسان نیز تنها از آن رو که به قول سعدی «مست و بی خویشتن از خمر ظلوم و جهول» است (همان، ص ۶۲۳) قادر به حمل امانت الهی شده است:

دل سرمست اگر بار امانت نکشد      کیست آید دگر از عهده این کار برون؟  
(دیوان صائب، ۳۰۵۴/۶)

علاوه بر تشبیه شتر، در برخی از متون عرفانی، انسان حامل امانت با خر بارکش مقایسه شده است. (برای مثال ر.ک: مجالس، ص ۴۲؛ اسرارنامه، ص ۴۴؛ شرح شطحیات، ص ۲۲۹)

شاید مهم ترین قرینه و دلیلی که عرفا را به جعل اصطلاح بار امانت سوق داده و به این تلقی از امانت کشانده، وجود فعل «حمل» در آیه امانت باشد. اغلب متکلمان و مفسران فریقین، بر مبنای پیش فرض های خاص کلامی و عقیدتی خود، با نوعی مفهوم گیری، فعل حمل در این آیه را به معنای خیانت در نظر گرفته اند و «حملها» را به «خان فیها» تفسیر کرده و سبب آن را چنین ذکر کرده اند: برای هر شخصی در قبال امانت دو موضع متصور است؛ او یا مؤدی امانت است یا حامل آن. وقتی گفته می شود فلانی حامل امانت است، بدان معناست که امانت هنوز در ذمه او ثابت و مستقر است و او آن را به صاحبش ادا نکرده تا ذمه خود را بری و فارغ از آن گرداند. بنابراین معنای حمل امانت، رعایت نکردن و تضييع امانت، تقصیر در ادای آن و در نتیجه خیانت در آن است. به همین اعتبار، خائن در امانت را حامل آن گفته اند. (ر.ک: جامع البیان، ۳۵/۱۰؛ الکشاف، ۳/ ۵۶۴؛ التفسیر الکبیر، ۱۳/ ۲۳۷؛ تفسیر قمی، ۲/ ۱۷۲؛ التبیان، ۸/ ۳۳۴؛

مجمع البیان، ۵۸۵/۸ و ...)

به رغم تفاسیر متکلمان و مفسران فریقین، صوفیه عموماً حمل امانت را به معنای اولیه و ظاهری آن یعنی برداشتن و قبول امانت تفسیر کرده‌اند، و بر مبنای همین وجه تفسیری است که اصطلاح بار امانت را جعل کرده‌اند. انسان، امانت الهی را حمل کرده و فعل حمل در زبان عربی غالباً به بارها تعلق می‌گیرد. عرفا با توجه به این امر و نیز با توجه به استعمال‌های دیگر فعل حمل در قرآن، از امانت به بار تعبیر کرده‌اند. فعل حمل با مشتقات خود در مواضعی از قرآن در مورد بارها به کار رفته است. این بارها، هم بارهای ظاهری مانند حمل بار و بنه بر پشت (نحل/۷؛ طه/۸۷ و ...) و هم بارهای باطنی مانند حمل جنین در بطن مادر (اعراف/۱۸۹؛ مریم/۲۲ و ...) یا حمل آب در ابر (ذاریات/۲) را در بر می‌گیرند. (ر.ک: مفردات الفاظ قرآن، ص ۱۴۷-۱۴۸) با توجه به شباهت و ارتباط معنایی کاربردهای مختلف حمل است که عرفا- چنان‌که پیش‌تر ذکر شد- حمل بار امانت به وسیله انسان را با باربری ستوران مقایسه کرده‌اند. نمونه دیگر، تشبیه انسان حامل بار امانت به زن حامله یا باردار است که از موارد تثبیت شده ترجمه حمل به بار در زبان فارسی است. در ایران به زن آبستن که جنینی را با خود حمل می‌کند، حامله یا باردار می‌گویند. در برخی از اخبار و مآثورات عرفانی، با توجه به قرابت و ارتباط معنایی بین این دو کاربرد حمل، انسان حامل امانت را به مادر آبستن و باردار تشبیه کرده‌اند. از جمله می‌توان به خبری اشاره کرد که سمعانی در بزرگداشت و بیان عظمت شأن مقام امانت الهی و امانتداری آورده است: «اگر زنی در حال زایمان بمیرد، در شمار شهداست، زیرا در حالت حمل مرده است. همچنین، مؤمن نیز اگر در حالت حمل امانت خود بمیرد، شهید است.»<sup>۲</sup> (روح الارواح، ص ۳۷۹)

برخی از عرفا، برای آنکه بار بودن امانت را هرچه بهتر و روشن‌تر القا کنند، فعل حمل را در باب تفعّل به کار برده و نه از حمل، که از تحمّل امانت سخن گفته‌اند: «قاعده محبت که محکم گشت به تحمل بار امانت گشت.» (همان، ص ۲۷۷ و ...) «... و قابل تحمل بار امانت انسان آمد.» (مرصاد العباد، ص ۱۴۵)

یکی از معانی فعل در باب تَفْعُلُ، مَشَقَّت و تَكْلُف است. تَحْمُلُ امانت، علاوه بر بیان سنگینی و صعوبت آن، بیانگر طاقت، استقامت و شکیبایی حامل آن است و به بهترین نحو، «بار» بودن امانت را به ذهن مخاطب القا و تداعی می‌کند. همچنین گاهی نیز برای القای این موضوع، حمل در باب تفعیل به کار می‌رود، و از تحمیل امانت سخن به میان می‌آید که استعمال آن در این مورد نیز برای افاده کثرت یا شدت و در راستای موارد قبل است. برای نمونه، می‌توان به شاهد شعری معروفی اشاره کرد که در برخی از تفاسیر صوفیانه، از جمله تفسیر حلاج و عرائس روزبهان بقلی، ذیل تفسیر آیه امانت آمده است:

حَمَلْتُمُ الْقَلْبَ مَا لَا يَحْمِلُ الْبَدْنَ      وَالْقَلْبُ يَحْمِلُ مَا لَا يَحْمِلُ الْبَدْنَ  
یا لیتنی کنتُ ادنی من یلوذُ بکم      عیناً لأنظرکم ام لیتنی اُذن  
(مجموعه آثار سلمی، ۲۷۲/۱؛ عرائس البیان، ۱۶۲/۲)

گاه نیز انسان را نه حامل امانت، بلکه حَمَال آن نامیده‌اند. این واژه نیز که در عرف روزگار ما معنای چندان مطلوبی ندارد و حتی دارای بار ارزشی منفی است، عظمت و شدت محمول را نشان می‌دهد و القای معنای بار را تشدید می‌کند:

حَمَال آن امانت کان را فلک نپذیرفت      گشتم به اعتمادی کز لطف توست یاری  
(کلیات شمس، ش ۲۹۵۱)

ای بنده نماز کن که کارت این است      در تنگ لحد مونس و یارت این است  
تو مرد مسافری بیاید رفتن      حَمَال امانتی و بارت این است  
(دیوان بابا افضل، ص ۱۸)

البته سیاق آیه امانت و طرز بیان آن نیز در جعل و شیوع تعبیر «بار امانت» در ادبیات و تفاسیر صوفیانه بی‌تأثیر نبوده است. خداوند امانت را عرضه می‌کند، اما آسمان و زمین و کوه‌ها، به سبب عظمت و مهابت آن، از حمل آن سر باز می‌زنند، و انسان به سبب نادانی فراوان خود (جهولی) به حمل آن مبادرت می‌ورزد و با این کار بر خویشتن بسیار ظلم می‌کند (ظلومی). بار، می‌تواند مفهوم رسا و رسانایی برای بیان یک شیء محمول هراس‌انگیز باشد که مسئولیت و تعهد بسیار سنگینی را تداعی می‌کند، و حامل آن نیز به



صفات‌ی چون ظلومی و جهولی متّصف شده است. اما با همه این اوصاف، حتی با وجود قرینه‌ای چون فعل حمل و استعمال‌های دیگر آن در قرآن، با حکمی قطعی نمی‌توان امانت را «بار» تلقی کرد، زیرا در ظاهر آیه امانت، هیچ اشاره‌ای به واژه‌هایی چون ثقل، وزر، حمل، عبء و... که به معنای بار باشد و به قرینه آن، کیفیت امانت و بار بودن امانت مشخص شود، نشده است. حال آنکه در برخی از آیات قرآن، هنگامی که فعل حمل یا مشتقات آن به کار رفته، از «بار» بودن محمول صریحاً یاد شده و مخاطب با ارشاد مفعول فعل حمل، به بار بودن آن پی می‌برد؛ برای مثال: «... حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَدَفْنَاهَا...» (طه/۸۷)، «وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ...» (نحل/۷) علاوه بر قرینه مفعولی، گرچه استعمال فعل حمل به معنای بار، در قرآن و زبان عربی در برخی از بافت‌های کاملاً غیردینی مانند حمل بار و بنه بر پشت و حمل جنین در بطن مادر جا افتاده و تثبیت شده است، استنباط مفهوم بار از فعل حمل در بافت‌های دینی، غالباً در عناصر ضد ارزش، نکوهیده و نامطلوبی مانند گناه و شعب آن محدود شده است:

«... هُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ» (انعام/۳۱)

«لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» (نحل/۲۵)

«مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا\* خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا» (طه/

۱۰۰-۱۰۱)

«... وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا» (همان/۱۱۱)

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ

مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (عنکبوت/۱۱، ۱۲)

«وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ...» (فاطر/۱۸)

واژه حمل که از مشتقات فعل حمل و به معنای بار است، سه بار در قرآن به کار رفته که در یک مورد به بار شتر (یوسف/۷۲) و در دو مورد دیگر به بار گناه (طه/۱۰۱)؛ فاطر/۱۸ اختصاص یافته است. با توجه به این نکات چگونه می‌توان لطیفه‌ای چون امانت شریف و گرانبهای الهی را که باعث امتیاز انسان بر مخلوقات دیگر شده، در کنار

ارزش‌ها و خصال مذمومی چون گناه قرار داد و از «بار امانت» سخن گفت؟ مفهوم بار گرچه دشوار بودن مسئولیت و مراقبت از امانت را تداعی می‌کند، از سوی دیگر دلپذیر بودن، فرح‌بخشی و ارزشمندی آن را به چالش می‌کشد. این اصطلاح را می‌توان نشانگر نوعی منفی‌اندیشی و بدبینی صوفیانه نسبت به امانت الهی تلقی کرد که زمینه‌های تاریخی و اجتماعی در پیدایش آن دخیل بوده‌اند. این ادعا در راستای همان فرضیه‌ای است که گرایش به اندیشه‌های صوفیانه و عرفانی را محصول سرخوردگی، ناامیدی اجتماعی و تأثرات روحی مسلمانان اولیه می‌داند. فجایع و جنگ‌های داخلی، ظلم و ستم، فساد و گناه و انحطاط اخلاقی اذهان خسته و آشفته و بدبین آنان را به اعتزال و زهد و تصوف سوق داد. آنان هنگامی که خود را در تغییر و اصلاح جامعه و جهان بیرون ناتوان دیدند، بی‌اعتنا به مناسبات اجتماعی، به تغییر عالم درون و تصفیه خویش روی آوردند. این شیوه زندگی و دینداری در طرز تلقی و برداشت آنان از قرآن و سنت بسیار مؤثر بود، و منجر به پیدایش سنت تأویل عرفانی در میان مسلمین شد، و در بستر همین تأویل است که اصطلاح «بار امانت» شکل گرفته و تثبیت شده است.

### عهد امانت

از اصطلاحات دیگری که در تفاسیر و ادبیات صوفیه در باب امانت الهی وجود دارد، اصطلاح «عهد امانت» است. از آیه امانت بر نمی‌آید که خداوند در ضمن عرض امانت خود، با انسان یا سایر موجودات، عهد و میثاقی بسته باشد؛ حال آنکه در تفاسیر و ادبیات صوفیانه و عرفانی از امانت الهی تعبیر به «عهد» شده، و از عهد امانت سخن به میان آمده است. این اصطلاح نیز همچون بار امانت، بعدها به سنت عرفانی و عاشقانه فارسی راه یافته و به یکی از مضامین آن تبدیل شده است:

این همه جهل است ورنه کوه نمی‌کرد      عهده عهد امانتی که تو داری

(دیوان اوحدی، ص ۳۸)

حقا کزین غمان برسد مژده امان      گر سالکی به عهد امانت وفا کند

(دیوان حافظ، ص ۱۷۹)

تو شهریار نبودی حریف عهد امانت ولی به مغز سبک می‌کشی چه بار گرانی  
(دیوان شهریار، ۶۱/۳)

عهد امانت، تعبیری صرفاً انتزاعی و محصول پیوند و ارتباطی است که صوفیان میان دو واقعه قرآنی و ازلی ماجرای عرض امانت و عهد الست برقرار کرده‌اند، بنابراین منشأ انتزاع این تعبیر را می‌توان آمیختگی و ترکیب واقعه امانت و عهد الست تلقی کرد. این آمیزش و پیوند، می‌تواند ناشی از برخی شباهت‌های کلی میان این دو واقعه ازلی باشد. هم الست و هم امانت، هر دو متضمن نوعی قبول مسئولیت و تن دادن به رنج‌ها و مشکلات ناشی از آن هستند و در هر دو واقعه، انسان‌ها به اقتضای سرشت و خلقت عشق‌ورز خود چنان مست و از خود بیخودند که ممکن نیست به الست یا عرضه امانت معشوق پاسخ رد بدهند و به عاقبت کار خود بیندیشند. پاسخ مثبت و شتاب‌آمیز ارواح آدمیان به دعوت حق در روز الست، بی آنکه به بلای مترتب بر آن بیندیشند، درست مانند پاسخ مثبت و جسورانه، به عرض امانتی است که تمام موجودات از پذیرش آن خودداری کرده بودند. (ر.ک: گمشده لب دریا، ص ۴۶) بر مبنای این وجوه تشابه و با نوعی تداعی ذهنی، از امانت نیز همچون عهد الست، به عهد تعبیر شده است. علاوه بر وجه تشابه، عوامل روانی و حساسیت‌های عاطفی نیز می‌توانند در قرابت این دو واقعه و پیوند میان آن‌ها دخیل بوده باشند. بسیاری از عرفا برای تأکید بر ارتباط این دو رویداد قدسی و فراتاریخی، از هم‌زمانی آن‌ها سخن گفته‌اند. بر اساس این نظریه، عرض امانت در عالم ذر و هم‌زمان با «الست برکم» بوده است؛ همان هنگام که خداوند ذریه آدم را از پشت او برگرفت، و با آن‌ها میثاق بست. (ر.ک: مکاشفة القلوب، ص ۶۷) انسان بعد از ابا و اشفاق موجودات دیگر با «بلی» گفتن به ندای الست، در واقع به عرض امانت الهی پاسخ مثبت می‌دهد و آن را می‌پذیرد. (بحر الحقیقه، ص ۴۶)

بارزترین شکل هم‌زمانی این دو واقعه و قرابت و ارتباط تنگاتنگ میان آن‌ها، در تفسیر امانت به بلای عشق رخ می‌نماید. تفسیر امانت به بلا، درد، اندوه و غم مترتب بر عشق، عمده‌ترین وجه تفسیری این مفهوم در ادبیات عرفانی و عاشقانه فارسی به شمار می‌رود. از میان این مفاهیم، مفهوم بلا موقعیتی خاص دارد. محنت و بلا از خواص

اجتناب‌ناپذیر حیات عاشقانه محسوب می‌شوند، چنان‌که گفته‌اند: «عشق با محنت قرین است؛ عاشق را یک بلا در پیش و دیگر یک در کمین است.» (مجموعه رسائل فارسی، ص ۴۲۰)

هر دل که به عشق مبتلا شد      کان غم و محنت و بلا شد  
(روح الارواح، ص ۱۴۷)

حدیث قدسی «من احببني ابتليته» که یکی از مأثورات مشهور و پربسامد در ادبیات عرفانی است، به همین نکته اشاره دارد. برخی از عرفا به صراحت امانت را مرادف و معادل بلا تلقی کرده و مراد از امانت معروضه الهی را همان بلا دانسته‌اند. (برای مثال ر.ک: شرح التعرف، ۳/ ۱۲۳۶-۱۲۳۷؛ مرآة الافراد، ص ۱۲۱-۱۲۲) چنین تفسیری از امانت الهی شاید ناشی از مجانست و مشابهت کارکردی امانت و بلا باشد، زیرا هر دو مفهوم سنگ محک و معیار سنجش ایمان انسان‌ها معرفی شده‌اند. قرآن، غرض و حکمت بالغه از عرضه امانت و حمل آن به وسیله انسان را آشکار شدن میزان ایمان انسان‌ها می‌داند: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ... وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا \* لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...» (احزاب/ ۷۲ و ۷۳)

بعد از عرضه امانت، حاملان آن به سبب اختلاف در کیفیت حمل، به سه طایفه منافق، مشرک و مؤمن تقسیم می‌شوند. بلا نیز در ادبیات عرفانی چنین کارکردی دارد و همچون امانت قرآنی، محک و معیار سنجش ایمان انسان‌ها و جدا شدن سره از ناسره معرفی می‌شود: «مگر مصطفی از اینجا گفت همچنان‌که زر را آزمایش کنند به بوتۀ آتش، مؤمن را همچنین آزمایش کنند به بلا. باید که مؤمن چندان بلا بکشد که عین بلا شود و بلا عین او شود» (تمهیدات، ص ۲۴۴) و در کشف‌المحجوب آمده است: «به بلا امتحان تن دوستان خواهند... که هرچند بلا بر بنده قوت بیشتر پیدا کند قربت زیاد می‌شود وی را با حق تعالی؛ که بلا لباس اولیاست و کدواده اصفیا و غذای انبیاء؛ ندیدی که پیغمبر گفت: اشدُّ البلاء بالانبياء ثمَّ الاولياء ثمَّ الامثل فالمثل.» (ص ۵۰۳) اینجاست که در پرتو تفسیر امانت به بلا، که ناشی از شباهت کارکردی این دو مفهوم است، دو واقعه امانت و الست بار دیگر به هم پیوند می‌خورند. بسیاری از عرفا با برقراری بازی لفظی

دقیقی بین «بلی و بلا» یا «محبت و محنت» معتقدند انسان‌ها این امانت بلا را با بلی خود در روز الست پذیرفته‌اند. آنان با بلی گفتن خود، به ربوبیت خداوند اقرار کرده و با خدا میثاق عشق می‌بندند و عشق بی‌بلا ممکن نیست؛ عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد. در روز میثاق و در عالم ذر، همه ارواح انسانی از مؤمن و کافر و سعید و شقی، به خطاب «الست بر بکم» خداوند جواب بلی گفتند. بلی برخی از روی صدق و ایمان، و پاسخ برخی دیگر از سر شک و مسامحه بود. خداوند برای آنکه نیک را از بد و نقد را از قلب ممتاز کند، و میزان صدق و ایمان انسان‌ها را در پاسخ گفتن به ندای الست الهی به اثبات برساند، آنان را در عالم دنیا به بلا مبتلا می‌کند. این بلا امانتی الهی در اختیار انسان و به منزله سنگ محکی برای صدق بلی و میثاق محبت است، و آدمی تنها در صورتی قادر به پذیرش آن خواهد بود که در روز الست از روی صدق بلی گفته باشد. ارتباط بلی الست با بلای دنیوی که برخی آن را همان امانت معروضه الهی دانسته‌اند، از قرن ششم به بعد، به یکی از موضوعات اصلی تصوف و عرفان اسلامی و سپس به یکی از مضامین عمده مابعدالطبیعی سنت عاشقانه فارسی تبدیل شده است. علاوه بر ارتباط و تشابه درونی، معنوی و کارکردی این دو واژه، جناس و شباهت ظاهری میان آن‌ها، دست‌مایه نوعی بازی لفظی و ادبی در میان شعرا شده و بازتاب گسترده‌ای در ادبیات فارسی پیدا کرده است:

اندر بلا کندم آزمون بلی در آتش از برای عیار اوفتاده‌ایم  
(دیوان خاقانی، ص ۶۳۱)

از برای یک بلی کاندرازل گفته‌ست جان

تا ابد اندر رهد مرد بلی تن در بلا  
(دیوان سنایی، ب ۲۷۳)

تا چند به طراری ما را به زبان و دل یک بار بلی گفتن صد بار بلا دیدن  
(همان، ب ۹۵۲۴)

جمله را در شور آورد از الست وز بلی‌شان جز بلا نامد به دست

- هر بلا کان در زمین و آسمان است  
از بلی گفتن نشان دوستان است  
(مصیبت‌نامه، ص ۱۳۳)
- الست عشق رسید و هر آنکه گفت بلی  
گواه گفت بلی هست صد هزار بلا  
(کلیات شمس، غ ۲۲۶)
- بلا کشیم ولیکن بلی اول کو  
که آن چو نعره کوه است وین ز کوه صدا  
(همان، غ ۲۲۲)
- الصالا پروانه جان قصد آن آتش کنید  
چون بلی گفتید اول در روید اندر بلا  
(همان، غ ۱۴۲)
- گفت الست و تو بگفتی بلی  
شکر بلی چیست کشیدن بلا  
(همان، غ ۲۵۱)
- کرد انسان ز روی جانبازی  
آخر الامر خرقه‌اندازی  
یک بلی گفت و صد بلا بگزید  
هستی خویش را به لا آورد  
(سعادت‌نامه، ص ۱۹۲)
- مقام عیش میسر نمی‌شود بی‌رنج  
بلی به حکم بلا بسته‌اند روز الست  
(دیوان حافظ، ص ۲۵)
- داشتم با تو فراق ز بلی و ز بلا  
یک بلی گفتم و در دام بلا افتادم  
(دیوان جامی، ص ۴۴۵)
- نظیری نیشابوری، شاعر و عارف سال‌های نخستین سده یازدهم هجری، در  
تعریض گونه‌ای ابتلای خود به بلا یا و رنج‌ها را ناشی از سوءتفاهمی می‌داند که در روز  
الست بین انسان و خدا رخ داده، و در واقع خداوند در فهم بلی انسان‌ها برداشتی دیگر  
کرده است:
- جفت بلا چون شدیم گرنه به روز الست  
ما که بلی گفته‌ایم فهم بلا کرده‌ای!  
(دیوان نظیری، ص ۳۷۴)
- نکته جالب اینکه ردپای این موضوع را حتی می‌توان در فرهنگ اصطلاحات

عامیانه ایرانیان نیز مشاهده کرد. برای مثال، هنگامی که می‌خواهند زیردستی را برای بازخواست از گناه یا خلافتی که مرتکب شده آواز دهند، در جواب بله او بازخواست یا سرزنش را به عبارت «بله و بلا!» ابتدا می‌کنند. (کتاب کوچک، ج ۲) گذشته از بله و بلا، از امثال و اصطلاحات دیگری که در باب این مضمون پدید آمده، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: بله گفتم بلا دیدم! بلی گفتم فتادی در بلیه! یک بله و هزار بلا! یک نه و صد آسانی! و... (ر.ک: دوازده هزار مثل فارسی، ص ۲۵۳)

به هر صورت، صوفیان با هم‌زمان دانستن دو رخداد امانت و عهد الست و نیز از رهگذر تفسیر امانت به بلا، دو رویداد ازلی امانت و عهد الست را به هم پیوند داده‌اند و در نتیجه این پیوند، با پل زدن میان آن‌ها به ترکیب و تعبیر تازه «عهد امانت» دست یافته‌اند. همچنین در ارتباط و پیوند این دو واقعه، آنان به احتمال بسیار از برخی تفاسیر نخستین قرآن نیز متأثر بوده‌اند. از جمله این تفاسیر می‌توان به تفسیر مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰) اشاره کرد. مقاتل، شاید اولین کسی باشد که پیوند و ارتباط امانت را با مفهوم عهد و میثاق مطرح و در نتیجه، زمینه پیدایش و شکل‌گیری تعبیر عهد امانت را فراهم کرده است. او در تفسیر آیه هفتم سوره مائده، از دو قسم عهد و میثاق سخن می‌گوید که نخستین آن، میثاق ایمان به خداست که در «بَلَىٰ شَهِدْنَا» (اعراف/۱۷۲) ظهور یافته، و دیگری میثاق عمل به احکام الهی یا همان اسلام است که در «سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا» (مائده/۷؛ بقره/۲۸۵؛ تغابن/۱۶) متجلی شده است. میثاق اول در باب شناخت خدا و ربوبیت اوست، و میثاق دوم به شناخت پیامبران، صحف، احکام و اوامر و نواهی آن‌ها مربوط است. مقاتل، میثاق دوم، یعنی اسلام را در راستای میثاق اول و مکمل آن می‌داند، و معتقد است هرکس با بصیرت و دل‌آگاهی به میثاق نخست و اقرار الست، به مفاد میثاق دوم یعنی اسلام، اقرار و عمل کند، در واقع به عهد نخستین خود وفا کرده و از اهل بهشت خواهد بود و بالعکس، هرکس با وجود آگاهی از میثاق نخست، به خداوند، رسول و کتاب او ایمان نیاورد، میثاق خود را نقض کرده و از کافران خواهد بود. (ر.ک: تفسیر مقاتل، ۱/۲۸۳) مقاتل، آیه امانت را بر مبنای همین تفسیر از عهد و میثاق و مطابق با آن تفسیر کرده است. او در تفسیر آیات ۷۲ و ۷۳ سوره احزاب، امانت را به طاعت

تفسیر می‌کند، و سپس می‌گوید منافقین و مشرکین با تکذیب پیامبران، در این امانت خیانت کرده‌اند و با این خیانت، در واقع میثاق اول و اقرار الست خود را نیز نقض کرده‌اند. (همان، ۵۷/۳) در واقع می‌توان گفت که امانت از دیدگاه مقاتل، چیزی جز میثاق دوم نیست که او از آن به طاعت یا «میثاقُ بالعمل» تعبیر کرده است. هر که این میثاق را نقض و انکار کند، در امانت خود خیانت کرده و در حقیقت، میثاق اول را نیز نقض کرده است. مقاتل، صوفی نیست، اما تفسیر او و نظریه‌های او در تفسیر- از جمله نظریه مشهور وجوه معانی او- مورد استقبال و استفاده جماعت صوفیه قرار گرفته، و راه را برای بسط و تکامل تفاسیر صوفیانه هموار کرده است. یکی از مهم‌ترین مضامینی که به احتمال بسیار، از طریق همین تفسیر مقاتل در ادبیات صوفیانه و عرفانی راه یافته و بازتاب گسترده‌ای در آن داشته، همین تعبیر امانت به میثاق است، و ارتباطی که او میان میثاق الست و واقعه امانت متصور شده است. صوفیه نیز از این نظر مقاتل استقبال کرده و آن را در تفاسیر و ادبیات خود به کار برده‌اند. صاحب کشف الاسرار آنجا که از قول زجاج و جماعتی دیگر به وجه تفسیری حمل به خیانت اشاره می‌کند، از امانت به «عهد» تعبیر می‌کند: «آسمان و زمین و کوه سر و اژدها و باز نشستند از آنکه در آن خیانت کنند... و بنی آدم در امانت خویش خیانت کردند و به وفای عهد باز نیامدند.» (۸/۹۴-۹۵) روزبهان بقلی، مراد از امانت را معارف، اسرار و احکام غیب می‌داند و از آن به «عهد الله الازلی» تعبیر می‌کند. از دیدگاه او، امانت عهدی است که خداوند در ازل، با ارواح مقربان، هنگام مشاهده جمالش بسته است. (ر.ک: عرائس البیان، ۱/۱۴۷) تشبیه و تعبیر امانت به عهد، در برخی از تفاسیر متأخرتر که مشرب حکمی- عرفانی دارند نیز مشاهده می‌شود. برای مثال صدر المتألهین در تفسیر «أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ» (بقره/۴۰) عهد را نور نبوی ربّانی یا همان امانت معروضه الهی می‌داند که انسان عهده‌دار حمل آن شده است. (ر.ک: تفسیر قرآن، ۳/۲۰۰-۲۰۱)

با توجه به این نکات باید گفت «عهد امانت»، تعبیری صرفاً انتزاعی و ناشی از ترکیب و تداعی ذهنی واقعه امانت با عهد الست است، و صوفیان تحت تأثیر برخی حساسیت‌های روانی و عاطفی، یا از رهگذر تفسیر امانت به بلا و پیوند آن با بلی



الست، و یا دیدگاه‌های تفسیری برخی از مفسران متقدم از جمله مقاتل بن سلیمان، میان این دو رویداد پل زده‌اند و همچون عهد الست، امانت را نیز عهد تلقی کرده‌اند. این تعبیر غیر واقعی و نادرست است و صرف ارتباط این دو واقعه نمی‌تواند به چنین برداشتی منجر شود، و از آیه امانت نیز چنین مفهومی بر نمی‌آید. برخی معتقدند که حتی خود عهد الست، مفهومی انتزاعی و جعلی است و از آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (اعراف/۱۷۲) نیز چنین مفهومی بر نمی‌آید. آنچه از این آیه بر می‌آید، این است که خداوند در روز پیش از آمدن مردمان، از برخی از ذریه آدم به اقرار الوهیت و خداوندی خود گواهی گرفته است. کیفیت این گواهی و اشهاد نامعلوم است، و سیاق آیات قبل و بعد نشان می‌دهد که این امر با نشان دادن دلایل و بینات بوده است. این مفهوم انتزاعی و نادرست به عللی نامعلوم و شاید در نتیجه نفوذ ادیان و مذاهب دیگر و از طریق جعل و ترویج احادیثی چند، که مفاد آن‌ها با روح دین اسلام منافات دارد، بدون توجه به معنای قرآنی، در سنت عاشقانه و عرفانی ما به کار رفته است. (ر.ک: آئینه جام، ص ۲۸۱-۲۸۲) زمانی که در باب صحت و اعتبار تعبیر مشهور و مهم عهد الست، این‌گونه با تردید و خدشه سخن گفته شود، میزان اصالت و اعتبار عهد امانت، که خود برگرفته از عهد الست و تداعی آن بوده، کاملاً واضح است.

در شکل‌گیری تعابیری چون «عهد الست» و «عهد امانت»، البته باید بر احتمال نفوذ مفهوم «عهد» از آموزه‌های کتاب مقدس و الهیات یهودی-مسیحی (عهدین) در میان مسلمانان تأکید ویژه‌ای کرد؛ دو دینی که مفهوم عهد و میثاق از مفاهیم و آموزه‌های محوری آن‌ها محسوب می‌شود. چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، یکی از اولین کسانی که به بحث‌های مربوط به عهد و میثاق پرداخته و در سایه این مفهوم، الست و امانت را در راستای هم تفسیر کرده، مقاتل بن سلیمان است. مقاتل، متهم به مرجئیگری و تشبیه است، و بر اساس برخی از شواهد تاریخی با یهودیان و مسیحیان مصاحبت داشته، با آنان مشورت می‌کرده و پاره‌ای از آرای آن‌ها را در تفسیر و کلام پذیرفته است. (برای مثال ر.ک: وفیات الاعیان، ۲۵۷/۵) در روایت حدیث نیز برخی گفته‌اند که بلاسماع و بدون ذکر اسناد، مبادرت به نقل حدیث می‌کرده است. از همین رو بسیاری از علمای

تفسیر، حدیث و کلام سخت بر او تاخته‌اند، و آرا و عقاید و تفسیر او را نقد و طعن کرده‌اند. اندیشهٔ مقاتل در باب عهد و میثاق و پیوند امانت و الست، به احتمال بسیار در جریان مصاحبه‌ها و مراوده‌های او با محافل اهل کتاب شکل گرفته، و بعدها از طریق او در کلام و به ویژه تصوف وارد شده و رواج یافته است.

### نتیجه‌گیری

صوفیه با توجه به تفسیر و تلقی خاص خود از مفهوم امانت الهی (احزاب/۷۲) اصطلاحات و تعابیر جدیدی در باب آن جعل کرده‌اند. از جمله می‌توان به دو اصطلاح عرفانی «بار امانت» و «عهد امانت» اشاره کرد که بازتاب گسترده‌ای در ادبیات و تفاسیر عرفانی داشته‌اند. این دو اصطلاح، غیر قرآنی و انتزاعی‌اند و از آیهٔ امانت بر نمی‌آید که امانت، «بار» یا «عهد» باشد. مفهوم بار نوعی دافعهٔ ذهنی و روانی در خود دارد و هویت‌بخشی، امتیازدهی، ارزشمندی و مطلوب بودن امانت لطیف و شریف الهی را خدشه‌دار می‌کند و آن را نامطلوب جلوه می‌دهد. مهم‌ترین قرینه برای چنین استنباطی، می‌تواند وجود فعل حمل در آیهٔ امانت باشد که غالباً دربارهٔ انتقال (بارها) به کار می‌رود. اما با در نظر گرفتن استعمال‌های دیگر حمل در قرآن درمی‌یابیم که صرف وجود این فعل برای چنین استنباطی کفایت نمی‌کند؛ به دو دلیل: اول آنکه در ظاهر آیهٔ امانت، هیچ اشاره‌ای به واژه‌هایی چون ثقل، وزر، حمل، عبء و... که به معنای بار باشد و به قرینهٔ آن، کیفیت امانت و بار بودن امانت مشخص شود، نشده است. حال آنکه در برخی از آیات قرآن (مثل طه/۸۷؛ نحل/۷ و...)، هنگامی که فعل حمل یا مشتقات آن به کار رفته، از «بار» بودن محمول صریحاً یاد شده و مخاطب با ارشاد مفعول فعل حمل، به بار بودن آن پی می‌برد. دوم آنکه هرچند استعمال فعل حمل به معنای بار در قرآن، در برخی از بافت‌های کاملاً غیردینی مانند حمل بار و بینه بر پشت و حمل جنین در بطن مادر جا افتاده و تثبیت شده است، استنباط مفهوم بار از فعل حمل در بافت‌های دینی، غالباً در عناصر ضد ارزش، نکوهیده و نامطلوبی مانند گناه و شعب آن محدود شده است. (برای مثال ر.ک: انعام/۳۱؛ نحل/۲۵؛ طه/۱۰۰، ۱۰۱ و ۱۱۱؛ عنکبوت/۱۱ و ۱۲؛ فاطر/۱۸؛...).

بنابراین لطیفه‌ای چون امانت شریف و گرانبهای الهی را نمی‌توان در کنار ارزش‌ها و خصال مذمومی چون گناه و شعب آن قرار داد و از «بار امانت» سخن گفت. چنین سوءفهمی از مفهوم امانت الهی را می‌توان به منفی‌اندیشی و بدبینی صوفیانه‌ای نسبت داد که زمینه‌های تاریخی و اجتماعی در پیدایش آن دخیل بوده‌اند. «عهد امانت» نیز تعبیری غیر واقعی و انتزاعی و محصول پیوند و ارتباطی است که صوفیان میان دو واقعه قرآنی و ازلی امانت و عهد الست برقرار کرده‌اند. آنان با توجه به برخی شباهت‌های کلی میان این دو واقعه ازلی، با هم‌زمان دانستن آن‌ها و نیز از رهگذر تفسیر امانت به بلا و ارتباط آن با بلی الست، میان این دو واقعه پل زده‌اند، و از امانت نیز همچون الست به عهد تعبیر کرده، و به ترکیب تازه عهد امانت دست یافته‌اند. صوفیه در ارتباط این دو واقعه و عهد خواندن امانت، به احتمال بسیار از تفسیر کهن مقاتل بن سلیمان متأثر بوده‌اند که برای اولین بار این موضوع را مطرح کرده است. مقاتل، خود احتمالاً این اندیشه را از یهودیان و مسیحیانی اخذ کرده که بر اساس برخی از شواهد تاریخی با آنان مصاحبت و مشورت داشته، و پاره‌ای از آرای ایشان را در علم تفسیر پذیرفته است.



#### پی‌نوشت‌ها:

۱. تفسیر امانت به عشق یا یکی از لوازم و خواص آن، عمده‌ترین وجه تفسیری این مفهوم در ادبیات عرفانی و عاشقانه فارسی به شمار می‌رود. عرفا گاه مراد از امانت معروضه را خود عشق، و گاه یکی از خواص و لوازم اجتناب‌ناپذیر حیات عاشقانه مانند غم، درد، بلا و... دانسته‌اند و از بار غم، بار درد، بار بلا و... سخن گفته‌اند.
۲. إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا مَاتَتْ فِي الطَّلُقِ مَاتَتْ شَهِيدَةً لِأَنَّهَا مَاتَتْ فِي الْحَمْلِ كَذَلِكَ الْمُؤْمِنُ إِذَا مَاتَ فِي حَمْلِ أَمَانَتِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ.

## منابع

- قرآن کریم.
- آیینۀ جام؛ عباس زریاب خوبی، علمی، تهران ۱۳۷۴.
- اسرارنامه؛ فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام سید صادق گوهرین، چاپ شرق، تهران ۱۳۳۸.
- بحر الحقیقه؛ احمد غزالی، به اهتمام نصرالله پورجوادی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۶.
- پندنامه؛ فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام سیلویستر دوساسی، اساطیر، تهران ۱۳۷۳.
- التبیان؛ محمد بن حسن طوسی، به اهتمام احمد حبیب قصیر، مکتبه الامین، نجف ۱۳۸۸.
- التفسیر الکبیر؛ فخرالدین رازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- تفسیر قرآن؛ صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا، بیدار، قم ۱۳۶۴.
- تفسیر؛ علی بن ابراهیم قمی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۴۱۲ق.
- تفسیر؛ مقاتل بن سلیمان ازدی بلخی، به اهتمام احمد فرید، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م.
- تمهیدات؛ عین القضاة همدانی، به اهتمام عقیف عسیران، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۱.
- جامع البیان؛ محمد بن جریر طبری، دارالجلیل، بیروت، بی تا.
- دوازده هزار مثل فارسی؛ ابراهیم شکوری زاده بلوری، آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۸۴.
- دیوان اشعار؛ افضل الدین خاقانی شروانی، به اهتمام ضیاء الدین سجادی، زوار، تهران ۱۳۳۸.
- دیوان اشعار؛ افضل الدین کاشانی (بابا افضل)، به اهتمام مصطفی فیضی و دیگران، زوار، تهران ۱۳۶۳.
- دیوان اشعار؛ حکیم سنایی، به اهتمام مظاهر مصفا، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶.
- دیوان اشعار؛ رکن الدین اوحدی مراغه‌ای، به اهتمام سعید نفیسی، امیرکبیر، تهران ۱۳۴۰.
- دیوان اشعار؛ شمس الدین محمد حافظ شیرازی، به سعی سایه، کارنامه، تهران ۱۳۸۵.
- دیوان اشعار؛ عبدالرحمن جامی، به اهتمام محمد روشن، نگاه، تهران ۱۳۸۰.
- دیوان اشعار؛ عبدالقادر بیدل دهلوی، به اهتمام خلیل الله خلیلی، نشر بین الملل، تهران ۱۳۶۳.
- دیوان اشعار؛ فریدالدین عطار نیشابوری، نگاه، تهران ۱۳۷۳.
- دیوان اشعار؛ محمدحسین شهریار، رسالت، تبریز ۱۳۶۹.
- دیوان اشعار؛ محمدحسین نظیری نیشابوری، به اهتمام مظاهر مصفا، امیرکبیر، تهران ۱۳۴۰.

- دیوان اشعار؛ محمدعلی صائب تبریزی، به اهتمام محمد قهرمان، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴.
- دیوان باباطاهر؛ به کوشش تقی حاتمی، کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۴۷.
- رساله لوائح؛ عین‌القضات همدانی، به اهتمام رحیم فرمنش، کتابخانه منوچهری، تهران، بی‌تا.
- روح الارواح؛ احمد سمعانی، به اهتمام نجیب مایل‌هروی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- سعادت‌نامه؛ شیخ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۶۵.
- شرح التعرف؛ اسماعیل مستملی بخاری، به اهتمام محمد روشن، اساطیر، تهران ۱۳۶۵.
- شرح شطحیات؛ روزبهان بقلی، به اهتمام هانری کربن، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۷۴.
- عرائس البیان فی حقایق القرآن؛ روزبهان بقلی، چاپ سنگی، کتابخانه دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۰۱ق.
- العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ؛ علاءالدوله سمنانی، احمد. به اهتمام نجیب مایل‌هروی، مولی، تهران ۱۳۶۲.
- کتاب کوچہ (دفتر دوم)؛ احمد شاملو، مازیار، تهران ۱۳۸۳.
- الکشاف؛ جارالله زمخشری، مکتب الاعلام الاسلامی، بیروت ۱۴۱۶ق.
- کشف الاسرار و عدة الابرار؛ ابوالفضل میبدی، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۲.
- کشف المحجوب؛ علی هجویری غزنوی، به اهتمام ر.ژوکوفسکی، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۸۶.
- کلیات شمس؛ جلال‌الدین محمد مولوی، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، دوستان، تهران ۱۳۸۰.
- کلیات؛ مصلح‌الدین سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، نارمک، تهران ۱۳۷۷.
- گمشده لب دریا؛ تقی پورنامداریان، سخن، تهران ۱۳۸۴.
- مثنوی؛ جلال‌الدین محمد مولوی، به اهتمام عبدالکریم سروش، علمی فرهنگی، تهران ۱۳۸۵.
- مجالس؛ احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۶.
- مجمع البیان؛ فضل طبرسی، به اهتمام هاشم رسولی‌محلاتی، دارالمعرفه، بیروت ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م.
- مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، به اهتمام نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۹.

- مجموعه رسائل فارسی؛ خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام محمد سرور مولایی، توس، تهران ۱۳۷۷.
- مرآة الافراد؛ جمال‌الدین اردستانی، به اهتمام حسین انیسی‌پور، زوآر، تهران ۱۳۷۱.
- مرصاد العباد؛ نجم‌الدین رازی، به اهتمام محمدامین ریاحی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۱.
- مصیبت‌نامه؛ فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام نورانی وصال، زوآر، تهران ۱۳۳۸.
- مفردات الفاظ قرآن؛ راغب اصفهانی، به اهتمام ابراهیم شمس‌الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م.
- مکاشفة القلوب؛ ابوحامد محمد غزالی، به اهتمام احمد حجازی السَّقَا، دارالجمیل، بیروت ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
- وفيات الاعیان؛ شمس‌الدین محمد ابن خلکان، به اهتمام احساس عباس، دار صادر، بیروت، بی تا.

Archive of SID