

The Quranic Criterion for Selection of Human as the Vicegerent of God (Khilāfah)

Abuzar Tashakkori Šāleh  / Assistant Professor, Department of Quranic Exegesis, The Imam Khomeini Education and Research Institute tashakkori@iki.ac.ir

Received: 2024/09/18 - **Accepted:** 2024/12/28

Abstract

The Quran designates humans as God’s vicegerents but does not explicitly state the criterion for this role. Due to its fundamental role in Islamic humanities, discovering this criterion through a systematic reference to verses has many implications. Using the analytical-interpretative method, this study seeks to discover this criterion from the Quran. The findings show that two verses of the Quran can be used as the criterion for vicegerency: 1. verse 31 of Surah Al-Baqarah, which mentions teaching Adam the names as the criterion for vicegerency and shows that Adam’s having knowledge means his knowledge of all the divine names and attributes as well as all creatures. The other is verse 72 of Surah Al-Ahzab, which speaks of the heavens, the earth, and the mountains refusing to accept God’s trust and the wrongful and ignorant man’s acceptance of it. According to this verse, there is a meaningful relationship between the two attributes of wrongfulness and ignorance and accepting the trust. Based on the research, the only exclusive criterion for humans is their voluntary self-purification and their move from the depths of oppression and ignorance to justice and knowledge. Man can follow the path of divine vicegerency and become a sincere and mortal servant and vicegerent to God and the manifestation of all divine names and attributes.

Keywords: human vicegerency, criterion of vicegerency, teaching of names, offering the trust, bearing the trust, wrongful and ignorant man, voluntary self-purification.

نوع مقاله: پژوهشی

«معیار» گزینش انسان به عنوان «خلیفه الهی» از نگاه قرآن

tashakori@iki.ac.ir

ابوذر تشکری صالح  / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸

چکیده

در قرآن از انسان به خلیفه خدا در روی زمین تعبیر شده؛ اما به «معیار»ی که طبق آن این شایستگی را دریافت کرده، تصریح نشده است. کشف این معیار از طریق رجوع روشمند به آیات، به دلیل نقش مبنایی آن در علوم انسانی اسلامی، آثار فراوانی در پی دارد. در این پژوهش به دنبال کشف این معیار از قرآن به روش تحلیلی - تفسیری هستیم. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که از دو آیه قرآن معیار خلافت را می‌توان استفاده کرد: یکی آیه ۳۱ سوره بقره، که تعلیم اسما به آدم علیه السلام را معیار خلافت او ذکر کرده است. تأمل در آیه نشان می‌دهد که مقصود از علم پیدا کردن آدم علیه السلام عبارت است از علم به همه اسما و صفات الهی و نیز علم به همه مخلوقات. دیگری آیه ۷۲ سوره احزاب است که در آن، سخن از خودداری آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از پذیرش امانت خداوند و قبول آن از سوی انسان ظلوم و جهول به میان آمده است. مطابق این آیه نیز رابطه معناداری میان دو صفت ظلوم و جهول و پذیرش امانت وجود دارد. بر اساس این پژوهش، آنچه به عنوان معیار فقط در انسان یافت می‌شود، این است که می‌تواند تزکیه ارادی داشته باشد و از حیض ظلم و ظلمت جهل به سوی روشنای عدل و درجات رفیع علم، مسیر خلافت الهی را طی کند و در بالاترین جایگاه، بنده مخلص و فانی و خلیفه خدا در زمین و مظهر همه اسما و صفات الهی گردد.

کلیدواژه‌ها: خلافت انسان، معیار خلافت، تعلیم اسما، عرضه امانت، حمل امانت، انسان ظلوم جهول، تزکیه ارادی.

مقدمه

تفاوت نگرش به انسان، از حیوانی پیشرفته با مغزی بزرگتر تا اشرف مخلوقات و فراتر از ملائکه، نشان از اختلاف اندیشمندان حتی در چستی انسان دارد. در بیش اسلامی، فلسفه خلافت انسان برگرفته از قرآن است. طبق صریح آیات قرآن، خداوند را نمی‌توان با چشم دید (انعام: ۱۰۳)؛ او مانند هیچ چیز نیست (شوری: ۱۱)؛ اما از همه چیز آگاه است (بقره: ۲۹؛ غافر: ۱۹؛ لقمان: ۳۴؛ حدید: ۴) و با همه در همه جا هست (حدید: ۴؛ ق: ۱۶)؛ چنان که به هر جا رو کنیم، آنجا وجه‌الله است (بقره: ۱۱۵). آیات این چنینی معنایی جز تجرد خداوند ندارند. از طرفی، قرآن خداوند را رب‌العالمین (انعام: ۱۶۴؛ اعراف: ۵۴) و حاکم مطلق (انعام: ۶۲؛ یوسف: ۴۰) می‌خواند و با توجه به بعد جسمانی انسان، چون حاکمیت بر مردم و تدبیر امور مادی آنها مستلزم رابطه بی‌واسطه حاکم و رب با مردم است، خداوند خلیفه‌ای در زمین قرار داده است (بقره: ۳۰) که هم بدن مادی دارد و می‌تواند در میان موجودات مادی حکومت و خلافت کند (ص: ۲۶) و هم روح متعالی‌اش در حد ارتباط با عالم فرامادی رشد یافته است (تکویر: ۲۲ و ۲۳؛ انعام: ۷۵؛ اسراء: ۱؛ نساء: ۱۶۳؛ شوری: ۵۲).

پرسش اصلی در اینجا درباره چرایی خلیفه شدن انسان (و نه موجود دیگر) از سوی خداست. این پرسش ما را به‌سوی پرسش درباره معیار خلافت انسان سوق می‌دهد: چه چیزی در این بین بوده که باعث شده است انسان - و نه دیگران، حتی فرشتگان مقرب الهی - به این مقام نائل شوند؟

یافتن پاسخی علمی برای این پرسش، برگرفته از مآخذ معتبر دینی، به‌خصوص قرآن، به چند علت اهمیت فراوانی در سوگیری بحث‌ها در علوم انسانی دارد: ۱. جایگاه مهم «خلافت انسان» در اسلام و نقش مبنایی آن در همه علوم انسانی؛ ۲. عدم تصریح به «معیار» مشخص در آیات و وجود تعابیر متعدد در روایات؛ ۳. پرسش‌های تازه مبتنی بر یافته‌های جدید علمی و ابهامات حل‌نشده موجود در باب حقیقت انسان. آثار این بحث در همه علوم مبتنی بر شخصیت انسان، مانند حقوق، جامعه‌شناسی، سیاست، علم النفس فلسفی، تاریخ، هنر و سایر علوم مشابه ظاهر می‌شود. در صورت پذیرش خلافت انسان به‌عنوان یک اصل، حقوق، مسئولیت‌ها، اختیارات و قوانینی که برای فرد و جامعه انسانی تعیین می‌شود، همگی ناظر به این جایگاه او در نظام هستی خواهد بود.

این مسئله تاکنون ذیل آیات خلافت انسان محل بحث تفسیری و کلامی است؛ اما با رونق گرفتن تفکر ضددینی در غرب، که تقابل جدی با نگاه اسلام به انسان دارد، ضرورت پژوهش‌های ریشه‌ای در این باب برای تبیین و تدوین مبنای علوم انسانی اسلامی بیش‌ازپیش احساس می‌شود و پژوهش حاضر در همین راستا انجام می‌گیرد.

آیاتی داریم که می‌توان از آنها به قرائنی در باب معیار خلافت دست یافت. این مقاله به دو مورد از روشن‌ترین این آیات که در یکی علم ویژه انسان به اسمای الهی و در دیگری پذیرش امانت توسط انسان مطرح است می‌پردازد. روش تحقیق، تحلیلی - تفسیری است؛ از آن جهت که موضوعات را با تحلیل مفهومی و گزاره‌ای روشن می‌سازیم و با تأمل عقلی در یک موضوع، استلزامات آن را استخراج می‌کنیم و نیز در بررسی محتوای آیات و استخراج نظر قرآن، روش ما تفسیری خواهد بود.

به لحاظ پیشینه باید گفت که خلقت و خلافت حضرت آدم علیه السلام از صدر اسلام در روایات ائمه معصومین علیهم السلام و اظهارات صحابه و تابعین ذیل آیات مربوطه محل بحث بوده است. البته در آثار پیشینیان منبعی که مستقلاً به خلافت انسان پرداخته باشد، یافت نمی‌شود؛ اما ابعاد مختلفی از مسئله در کتب تفسیری شیعه و سنی مورد بحث جدی و گسترده است. در سده اخیر، در واکنش به «فرضیه تکامل انواع» داروین (Darwin's theory of Evolution) در غرب و حواشی پرسروصدای آن و نیز توجه به مقوله «انسان‌شناسی» به‌عنوان علمی مستقل، آثاری با موضوع «انسان در اسلام» تألیف شد که در اغلب آنها به خلافت انسان پرداخته شده است؛ همچنین در مقالات متعددی زوایای مختلف مبحث «جعل خلیفه در زمین» بررسی شده است، لکن مسئله «معیار» خلافت در بسیاری از این منابع مغفول مانده یا صرفاً در حد تفسیر واژه «اسماء» در آیه ۳۱ سوره بقره و توضیح نحوه حصول علم به آن برای انسان بسنده شده است. بنابراین رسیدن به نظری شفاف در زمینه معیار خلافت انسان از نگاه اسلام و قرآن، نیازمند پژوهش‌های جدی است.

۱. مفهوم‌شناسی

در این بخش به بررسی معنایی دو واژه کلیدی در عنوان، یعنی واژه «معیار» و واژه «خلافت» خواهیم پرداخت. البته غیر از واژگان به‌کاررفته در عنوان، کلمات دیگری از قبیل «اسما»، «عرض»، «امانت» و «حمل» هم در ضمن مطالب، مفهوم‌شناسی خواهند شد.

۱-۱. معیار (عیار)

«معیار» اسم آلت از ریشه «عیر» به معنای ابزار سنجش مواد مکمل و موزون است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، مدخل «عیر»؛ همچنین به آنچه در سنجش خلوص موادی مانند طلا و نقره استفاده می‌شود، «عیار» گفته می‌شود (مطرزی، ۱۳۹۹ق، مدخل «عیر») که در فارسی هم همین کاربرد را دارد: «معیار: اندازه و پیمانه؛ وسیله‌ای که بدان چیز دیگر را بسنجند و برابر کنند. بنابراین ترازو و پیمانه معیار است؛ زیرا به وسیله آن، دو اشیا سنجیده و پیموده می‌شوند» (دهخدا، ۱۳۷۷، مدخل «معیار»).

البته این واژه علاوه بر ابزار سنجش مادی، برای غیرمادیات و امور معنوی نیز به کار می‌رود؛ مثلاً سنجش زیبایی یک اثر هنری یا ادبی یا قضاوت رفتارهای اخلاقی و هنجارهای اجتماعی هم بر اساس یک «معیار» انجام می‌گیرد. معنای اصطلاحی معیار، متفاوت با معنای لغوی آن نیست؛ بلکه عموماً به تناسب محل کاربرد اصطلاح، به چیزی دلالت دارد که به‌عنوان محک و سنجه‌ای برای مقایسه مصادیق متعدد مورد مقایسه با یکدیگر به کار گرفته می‌شود. برای نمونه، در اصطلاح فلسفه، معیار تفکیک موجودات جسمانی از غیرجسمانی، داشتن ابعاد و جرم و وزن و رنگ و مانند آن است و در اصطلاح ریاضیات، معیار تشخیص عدد زوج از فرد، بخش‌پذیری یا عدم بخش‌پذیری به دو است. با این توضیح، معیار خلافت در این پژوهش، ویژگی(ها) و شایستگی(هایی) است که بر اساس آن(ها)، موجودی قابلیت نائل شدن به مقام خلافت را پیدا می‌کند و در صورت فقدان آن ویژگی(ها) نمی‌تواند خلیفه باشد.

۱-۲. خلافت

«خلافت» مصدر ریشه «خلف» است. برای این ریشه سه معنا ذکر شده است: اول، جانشین شدن به جای دیگری؛ چنان که مثلاً می گویند: «فَالانُ خَلَفَ صِدْقٍ مِنْ أَبِيهِ»؛ دوم، متضاد «جلو»؛ مثلاً می گویند: «هُوَ خَلْفِي»؛ سوم، تغییر یافتن؛ چنان که مثلاً می گویند: «خَلَفَ فُوهُ» (بوی دهانش تغییر کرد)؛ مانند روایت نبوی «اَلْخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ اَطِيبُ عِنْدَ اللّٰهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ» (ابن فارس، ۱۳۸۷، ذیل مدخل «خلف»).

برخی کوشیده اند هر سه کاربرد را به معنای دوم برگردانند (مصطفوی، ۱۳۸۵، مدخل «خلف»). فارغ از درستی یا نادرستی هر نظر، با توجه به روشن بودن معنای منظور در پژوهش حاضر (معنای اول) و اینکه دو معنای نخست رابطه نزدیکی دارند و همیشه «خلیفه» در «خلف» قرار می گیرد (تا مستخلف عنهی نباشد، خلافت معنا ندارد)، لذا نیازی به ورود در این مناقشه و قضاوت درباره آن نیست و اساساً متعرض دو معنای دیگر نمی شویم.

در آیات متعددی از قرآن کریم خلافت به همین معنای لغوی اول، یعنی جانشینی آمده است (اعراف: ۶۹ و ۷۴ و ۱۴۲؛ سبأ: ۳۹) که با وجود تنوع موارد کاربرد، در همه آنها کسی یا چیزی به جای دیگری قرار گرفته است.

چون در مبحث خلافت الهی انسان، همه ارباب لغت (اعم از اینکه خلافت انسان را جانشین شدن به جای ملائکه یا اقوام پیشین بدانند یا جانشین خداوند در امر حاکمیت در زمین)، ریشه و اژه خلیفه را از باب «جایگزینی چیزی به جای دیگری» گرفته اند (برای نمونه: طریحی، ۱۹۸۵م، ج ۳، ص ۲۸۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، مدخل «خلف»، ابن منظور، بی تا، مدخل «خلف»). در این پژوهش نیز واژه خلافت و مشتقات آن از همین ریشه معنایی در نظر گرفته می شود.

این معنای لغوی کاربردهای اصطلاحی متنوعی پیدا کرده است؛ مثلاً در علم کلام اصطلاح خلافت در مورد جانشینی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ و به عنوان منشأ اختلاف مذاهب اسلامی مطرح است که همین اصطلاح تا فروپاشی حکومت عثمانی و اخیراً در غائله داعش برای حاکم امت اسلامی به کار رفته است.

در فضای علم تفسیر، برخی خلافت انسان را به معنای جانشین شدن او به جای جنیان (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۶) یا ملائکه (برای نمونه، ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۴) تعبیر کرده اند. برخی نیز جانشین شدن نسلی از انسان را به جای نسل های دیگر (برای نمونه، ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۴) در نظر گرفته اند. در بسیاری از تفاسیر نیز جانشینی انسان به جای خدا در زمین (برای نمونه، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۶) عنوان شده است. علاوه بر این، درباره محدوده خلافت - که آیا حکومت بر مردم و حکمیت در میان آنان است (در صورتی که خلافت در آیه ۳۱ سوره بقره با آیه ۲۶ سوره ص به یک معنا گرفته شود) یا ولایت باطنی بر تمام موجودات است - نیز اتفاق نظر وجود ندارد.

اما در انسان شناسی اسلامی، اصطلاح خلافت انسان مشخصاً به جانشینی او برای خداوند اطلاق می شود. در این پژوهش، همین اصطلاح برگرفته از آیات خلافت انسان به صورت مطلق مراد است و نظری به جزئیات آن، مثل دامنه خلافت و مصادیق خلیفه و امثال آن، نداریم.

۲. کلیاتی دربارهٔ خلافت انسان

لازم است که پیش از بررسی معیار در خلافت انسان، مروری داشته باشیم بر مقدمات مرتبط با موضوع خلافت، که به شناخت بهتر مسئلهٔ اصلی و حل آن کمک می‌کند.

۲-۱. حقیقت خلافت

کتاب مقدس در سفر پیدایش از عهد عتیق، و قرآن در آیات متعدد (از جمله بقره: ۳۰-۳۸، آل عمران: ۵۹، اعراف: ۱۱-۲۷، طه: ۱۱۵-۱۲۳، حج: ۵، مؤمنون: ۱۲-۱۴، فاطر: ۱۱، الرحمن: ۳۱، معارج: ۱۹-۲۱، بلد: ۴، عادیات: ۶ و ۷، سجده: ۷-۹ و انسان: ۲)، داستان خلقت انسان و ماجراهای پس از آن را به تفصیل و با ذکر برخی جزئیات آورده‌اند. در برخی آیات مربوط به خلقت نخستین انسان، از او با تعبیر «خلیفه در زمین» یاد شده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)؛ و [یاد کن] هنگامی که پروردگارت به فرشتگان فرمود: مسلماً من جانشینی در زمین قرار خواهم داد.

خلافت گاهی صرفاً یک جایگاه اعتباری محض است و هر انسان بی‌کفایت و نالایقی ممکن است خلیفه تلقی شود؛ اما در مواردی که خلافت مشروط به داشتن کمالات و توانایی‌های خاصی باشد و بدون احراز کامل آنها رسیدن به آن جایگاه ممکن نباشد، در چنین فرضی دیگر امری صرفاً اعتباری نیست؛ بلکه خلیفه شدن شخص، نشان‌دهندهٔ قابلیت‌هایی تکوینی در او خواهد بود که دیگران از آنها محروم‌اند. خلافت انسان در روی زمین از نوع صرفاً اعتباری نیست (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱)؛ بلکه خلافت تکوینی و برخاسته از ویژگی‌های فردی در خلیفه است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۹۳-۹۵).

۲-۲. مستخلف‌عنه

اگرچه در آیات تصریح نشده است؛ اما برخلاف آنچه بعضی ادعا کرده‌اند که منظور از خلافت انسان، خلافت از ملائکه یا جنیان یا انسان‌های دیگر پیش از خود است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۶)، به نظر می‌رسد که به دو دلیل در این خلافت، جانشینی از خداوند مراد است: اولاً وقتی خداوند در جایگاه حاکم، به‌صورت مطلق می‌فرماید که «من» جانشین قرار می‌دهم، این امر ظهور در جانشینی از خود او دارد؛ ثانیاً فقط جانشینی خداوند آن‌قدر ارزش دارد که ملائکه طمع کنند و ادعای لیاقت بیشتر خود را در آن خصوص مطرح نمایند، نه خلافت انسان از پیشینیان خود یا جنیان (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۴ و ۳۶۵).

۲-۳. موضوع و محدودهٔ خلافت

موضوع خلافت انسان به این معناست که انسان در چه زمینه‌هایی جانشین خداوند روی زمین می‌شود و محدودهٔ اختیارات و مسئولیت‌های او تا کجاست؟ مفسران شیعه و سنی در این باره نظرات متعددی دارند. برخی از آنها مورد خلافت را تصرف در جهان هستی و تدبیر شئون آن و برپایی عدالت دانسته‌اند (مراغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۳)؛ برخی دیگر موضوع جانشینی را عمران و سازندگی در روی زمین و تدبیر امور مردم و به‌کمال رساندن نفوس آنان شمرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱،

ص ۲۲۲) و دیگرانی خلافت را در برپایی احکام الهی و اجرای دستورات خداوند و هدایت بندگان خدا و جذب آنان به سوی خدا و رسیدن به مقام قرب الهی معرفی کرده‌اند (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۹)؛ اما طبق ظهور و اطلاق آیه، انسان در همه زمینه‌های ربوبیت، جانشین «مطلق» خداوند است و قرینه معتبری بر محدودیت آن وجود ندارد (این مطلب را که شئون ربوبیت مدنظر است، می‌توان از واژه «رتک» در آغاز آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ...» استنباط کرد).

۳. خلافت و علم به اسمای الهی

در آیات ۳۰-۴۰ سورة بقره، «علم انسان به اسمای الهی» مطرح شده است که با معیار خلافت انسان ارتباط دارد. خداوند پس از تعلیم «اسما» به آدم ﷺ و عرضه آنها به ملائکه، از آنها می‌خواهد که اگر در شایستگی ادعایی خود برای خلافت صادق هستند، از آن اسما خبر دهند. از لحن تعابیر برمی‌آید که خداوند در پاسخ به پرسش برخاسته از ابهام فرشتگان درباره چگونگی خلافت یک موجود خون‌ریز و مفسد به جای خداوند علی‌أعلی، قابلیت تعلّم اسمای الهی را مطرح فرموده است؛ بنابراین می‌توان گفت که ملاک گزینش خداوند نیز در همین ویژگی نهفته است.

اما اینکه اسمای یادشده چه بوده‌اند و آیا شایستگی فراگرفتن آنها، همه معیار خلافت است یا بخشی از آن، و راز عجز فرشتگان از فراگرفتن این اسما، و اینکه آنها اسم چه چیزی بوده‌اند و سؤالات گوناگون دیگر که از تأمل در جوانب متعدد این آیات برمی‌خیزد، باب مستقلی را باز می‌کند که مباحثات فراوانی را در کتب تفسیری به خود اختصاص داده است و ما اکنون در این محور به فراخور مجال، آنها را بررسی می‌کنیم.

۳-۱. حقیقت اسما و مسمای آنها

درک مراد واقعی از «اسما» در حل مسئله ما نقش اساسی دارد؛ زیرا می‌توان دریافت که چه علمی انسان را شایسته مقام خلافت کرده است.

اگرچه در خود آیات تصریحی به حقیقت اسما نشده است، اما اضافه به ضمیر «هؤلاء» ظهور در این دارد که اسمای یادشده باید به موجوداتی که مسمیات آنها هستند، تعلق داشته باشند. از همین رو مفسرانی قائل به وجود کلمه محذوف در آیه شده‌اند (برخی این محذوف را مضاف، یعنی «مسمیات الأسماء» و برخی مضاف‌الیه، یعنی «أسماء المسمیات»، در نظر می‌گیرند؛ برای نمونه، رک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۶)؛ همچنین در روایات متعدد فریقین نیز مسمیات متعددی برای این اسما آمده است (برای موارد و مصادیق آن، رک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲، ح ۱۱-۱۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، و ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ذیل آیه ۳۱ سورة بقره)؛ هرچند در روایات اهل تسنن، عمدتاً نظرات مفسرین صدر اسلام، بدون استناد به معصوم، ذکر شده است که تا حد زیادی از اعتبار آنها می‌کاهد. در این میان، برخی معتقدند اسمایی که خداوند به آدم ﷺ آموخت، از جنس الفاظ دنیوی نیستند؛ بلکه «حقایقی» هستند که بر مدلول خود دلالت می‌کنند:

همه چیز اسم خداست؛ شما خودتان از اسماء‌الله هستید؛ زبان‌تان هم از اسماء‌الله است؛ دست‌تان هم از اسماء‌الله است...؛ حمد هم که می‌کنید، اسم‌الله است...؛ نمی‌توانید تفکیک کنید...؛ حرکات قلبتان هم اسم‌الله است؛ حرکات نبضتان هم اسم‌الله هست؛ این بادهایی که وزیده می‌شود، همه اسم‌الله‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۹۱).

با این تفسیر، روایات گوناگونی که موجودات و اشخاص را مصداق این اسما می‌شمارند نیز توجیه می‌شوند و تعارض بدوی میان آنها برطرف می‌گردد؛ چون همگی از محکی و مدلول خود، یعنی خداوند، حکایت می‌کنند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۱).

مؤید اینکه هر دو ضمیر «عَرَضَهُمْ» و «هُوَ» مختص ذوی‌العقول است، این است که این نشانه‌های دلالت‌کننده بر حقیقت مسما، هم حکایتگری از ذات مسما می‌کنند و هم خودشان در بعد دیگری اسم دارند؛ «مثلاً پیامبر، که مظهر هدایت خداوند است، اسم (حقیقت دالّ بر) خداوند هادی است و نام‌هایی که به این اعتبار برای پیامبر به زبان آورده می‌شود، اسما این اسم هستند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۲).

در مجموع، با توجه به خلافت انسان «از خدا» و «در زمین»، به‌اقتضای «مناسبت حکم و موضوع» و «اطلاق خلافت»، علم به اسما - که در این آیات به‌عنوان معیار خلافت انسان مطرح شده - به معنای «علم به همهٔ اسما و صفات الهی و نیز علم به همهٔ مخلوقات» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۶). این اطلاق از قید «کُلِّها» در آیه نیز برمی‌آید؛ یعنی ممکن است موجوداتی برخی از این اسما را بدانند؛ اما معیار خلافت، جامع همهٔ اسما بودن است که جز در افرادی از انسان یافت نمی‌شود. در مجموع می‌توان گفت:

مقصود از «الأسماء»، نه اسماء المسمیات است (به‌تقدیر مضاف‌الیه)، به این معنا که... خداوند اجناس عالم را به آدم نشان داد و او را از نام‌های آنها... آگاه کرد... و نه مسمیات الأسماء (به‌تقدیر مضاف) مراد است و نه اسما به معنای مسمیات و معانی ذهنی منظور است؛ به این صورت که از مدلول، تعبیر به دلیل و از معنا از باب شدت علاقه‌ای که بین لفظ و معناست، به لفظی تعبیر شده باشد که برای آن وضع شده است؛ بلکه مراد از اسما، همان حقایق غیبی عالم است که به لحاظ سمه و نشانهٔ خدا بودن، به «اسم» موسوم شده است؛ حقایق که باشعور و عاقل بوده و خزاین اشیای عالم‌اند؛ موجودات عالی‌ه‌ای که همهٔ حقایق عالم شهود تنزل یافته‌اند و رقیقه‌ای از آنهاست... و مقصود از تعلیم آنها به آدم، تعلیم به علم حصولی و از طریق الفاظ و مفاهیم نیست؛ بلکه مراد «اشهاد حضوری» است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۸ و ۱۶۹).

۳-۲. ارتباط علم به اسما با خلافت و کاربرد آن

از آنجاکه حیطة خلافت انسان همهٔ جهان هستی است و خلیفه‌الله باید به نیابت از خداوند، همهٔ موجودات را در مسیر تکاملشان به پیش ببرد، علم انسان به اسما به معنای یادشده، لازمهٔ تدبیر در عالم به‌عنوان مظهر همهٔ صفات الهی است. او با علم به همهٔ اسما و صفات الهی و همهٔ مخلوقات، در سه محور، هستی را اداره می‌کند:

اول، منافع اشیای مادی عالم را از قوه به فعل می‌رساند؛ چنان که ابداع بسیاری از فنون و صنایع و نیز آگاه ساختن مردم از خواص و فواید موجودات یا ترکیبات آنها، به دست پیامبران یا با هدایت آنان بوده است؛

دوم، هدایت تکوینی عالم با اوست؛ زیرا او «ید الله» و «عین الله» و «أذن الله» و... است و اراده خداوند در همه مقدرات نزد او بار می‌یابد و از درب خانه او صادر می‌شود: «إِرَادَةُ الرَّبِّ فِي مَقَادِيرِ أُمُورِهِ تَهْبِطُ إِلَيْكُمْ وَتَصْدُرُ مِنْ بُيُوتِكُمْ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲؛ قمی، ۱۳۷۸، ص ۵۱۵)؛

سوم، متکفل هدایت تشریعی انسان هاست، با ارشاد آنها و اجرای حدود الهی و تشکیل حکومت عدل آسمانی (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۲۵ و ۱۲۶).

بنابراین خلیفه تنها وقتی قادر به انجام وظایف خود است که علمش بر همه اسما کامل باشد و اگر جز این باشد، شایسته تصدی آن نیست.

۳-۳. نحوه فراگرفتن اسما

نکته دقیق دیگر این است که آدم ﷺ چگونه اسما را آموخت؛ درحالی که ملائکه از آن عاجز بودند؟ و آیا وقتی آدم ﷺ به دستور خداوند اسمای آنها را به فرشتگان انباء کرد، ایشان نیز عالم شدند؟ در این فرض، آیا آنها نیز شایسته مقام خلافت شدند؟ گفتیم که اگر تعلیم اسما به یاد دادن الفاظ می‌بود، ملائکه حق داشتند اعتراض کنند که اگر این الفاظ به آنها آموخته می‌شد، آنها نیز شایسته خلافت می‌شدند؛ جدا از اینکه ملائکه اصولاً از الفاظ بی‌نیازند و فراگرفتن چند لفظ برای آنها شرافتی نیست تا به خاطرش آرزوی خلافت کنند؛ پس اولاً این تعلیم از نوعی بود که ملائکه نه تنها نمی‌توانستند آن را فرابگیرند؛ بلکه از امر تعجیزی خداوند برمی‌آید که آنها حتی توان انباء از اسمای آن اسما را نیز نداشتند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۸۴)؛ ثانیاً تعلیم اسما به آدم ﷺ شهود و تلقی حضوری و از نوع مظهریت اسماءالله بود و این امر تنها برای موجودی است که استعدادش را داشته باشد؛ لذا ملائکه که فهمیده بودند، به عجز خود اعتراف کردند.

۳-۴. میزان شمول خلافت در انسان‌ها

بخش دیگری که در تبیین معیار مؤثر است، طرح نقاط ضعف انسان از سوی ملائکه است. آنها وقتی از جعل خلافت برای آدم ﷺ مطلع شدند، سؤالشان را با خداوند در میان گذاشتند: «یا کسی را در زمین خلیفه می‌کنی که در آن فساد می‌کند و خون به راه می‌اندازد؟!» نکته مهم، پاسخ خداوند است؛ زیرا بدون نفی این نسبت، فقط فرمود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید». چنانچه بپذیریم - مطابق سیاق - رد نشدن این نسبت از سوی خداوند، ظهور در پذیرش آن دارد آن‌گاه باید لازمه مهم آن نیز پذیرفته شود؛ یعنی در فرض یادشده، امکان «جمع میان خلافت و افساد و سفک» وجود دارد. پذیرش این جمع از آن جهت اهمیت دارد که در نتیجه آن، یا باید افساد و خونریزی آدم ﷺ را بپذیریم که با ضروریات مذهب، یعنی معصومیت انبیای الهی، نمی‌سازد؛ یا قائل به عدم انحصار خلافت در ایشان شویم؛ یعنی انسان‌های غیرمعصومی هستند که با وجود خلافت، افساد و سفک می‌کنند.

پذیرش تعمیم خلافت، مبنای مهمی است که نقشی اساسی در تعریف ما از خلافت الهی دارد؛ زیرا پذیرش آن، خود لوازمی به دنبال می‌آورد؛ مثلاً باید بپذیریم که خلافت، کلی مشکک است، نه متواطی؛ یعنی خلافت به معنای

عام آن دارای درجات گوناگونی در انسان‌های مختلف است؛ اما کسی خلیفه خاص خداوند روی زمین است که خلافتش تام باشد و دیگران خلیفه خلیفه خداوند محسوب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۱۱)؛ یعنی انسان‌ها ذاتاً قوه خلافت را دارند و متناسب با فعلیت بخشیدن به آن، خلیفه‌الله می‌شوند.

برخی اندیشمندان همه یا بخشی از این لوازم را پذیرفته‌اند (از آن جمله: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۸؛ مصباح، ۱۳۸۰، ص ۳۶۶؛ واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳) و مفسرانی که نخواستند به آنها ملتزم شوند، به ناچار در برداشت از فرازهای دیگر تجدید نظر کرده‌اند؛ مثلاً برخی خونریز بودن را به نسل آدم علیه السلام نسبت داده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۴)؛ یعنی مقصود ملائکه این بود که نتیجه قهری حضور آدم علیه السلام بر روی زمین، گسترش نسل او در نظام مادی است که به افساد و سفک منجر می‌شود و از این طریق خواسته‌اند شائبه نسبت ظلم به پیامبر را برطرف سازند. به نظر می‌رسد که این برداشت با ظاهر آیات سازگار نیست؛ چون ملائکه تعبیر «مَنْ یفسد فیها» را ناظر به عبارت «إِنِّی جاعل فی الارض خلیفه» گفتند که مصداق بارز آن، حضرت آدم علیه السلام بود. تعدادی از مفسران هم خلافت در آیه را غیر از جانشینی خداوند، یعنی جانشینی نسل‌های پی‌درپی انسان‌ها یا جانشینی انسان‌ها از جنیان گرفته‌اند (پیش‌تر ذیل عنوان «مستخلف‌عنه» به این مسئله پرداخته شد)؛ برخی دیگر نیز با نفی عصمت از همه یا برخی از ملائکه (که البته این توجیه با مضمون آیات متعدد درباره جایگاه رفیع ملائکه منافات دارد؛ از آن جمله: نحل: ۵۰؛ انبیاء: ۲۶-۲۷؛ زمر: ۷۵؛ بقره: ۹۸؛ انفطار: ۱۰-۱۲)، اعتراض آنها و نسبت دادن افساد و سفک به خلیفه را نابه‌جا دانسته‌اند (برای آگاهی از اقوال متعدد و نقد آنها، رک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ذیل آیه شریفه).

به نظر می‌رسد قرائنی برای پذیرش لوازم پیش‌گفته وجود دارد؛ مثلاً در آیه ۲۶ سوره صاد، از حضرت داود علیه السلام به «خلیفه خداوند» تعبیر شده است؛ همچنین در روایات (مفید، ۱۳۶۱، ص ۲۸۵، ج ۳؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۶۳) و ادعیه مأثوره، از تعبیر «خلفاء فی ارضه» (زیارت جامعه کبیره)، «خلیفه الله» (زیارت آل یاسین) و مشابه اینها برای امامان معصوم علیهم السلام یا سایر انبیا استفاده شده است که نشان می‌دهد از فرزندان آدم علیه السلام هم کسانی خلیفه بوده‌اند.

مؤید دیگر اینکه در آیه ۳۱ سوره بقره، کلمه «کُلُّها» برای تأکید بر اشراف حضرت آدم علیه السلام بر همه اسماء آمده؛ یعنی آنچه برای خلافت تامه لازم است، علم کامل به همه اسماء الهی است. از این تأکید برمی‌آید که ممکن است شخصی به تعدادی از اسماء علم داشته باشد و به همان نسبت حائز درجات ضعیف‌تری از خلافت شود و چنین مقامی قطعاً در میان بنی‌آدم وجود دارد؛ اما چون اوج خلافت انسان، تعلیم همه اسماء و صفات خداست و از جمله این اسماء و صفات، صفت خلیفه‌پروری است، برترین جانشین خدا کسی است که به خلیفه‌پروری نیز همت گمارد و چنین حقیقتی را در آیین وجود مقدس پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می‌نگریم که محور خلافت الهی بر مَلک و ملکوت است و همه جانشینان خدا از ازل تا ابد، نه‌تنها از پرتو خلافت او خلیفه شدند، که اساساً از برکت وجود او هستی یافته و از عدم تا به وجود، این‌همه راه آمده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۲).

حال پاسخ سؤال پیشین نیز روشن می‌شود؛ یعنی به نظر می‌رسد که اعتراض ملائکه به مفسد و سافک بودن، ناظر به انسان‌هایی بود که بهره‌ای ناقص از خلافت داشتند یا دست‌کم دارای قوه رسیدن به خلافت بودند. با این بیان، تعارض ابتدایی نیز بدون هیچ توجیه نامطلوبی برطرف می‌شود.

۳-۵. برداشت نهایی از آیه

آنچه انسان را شایسته خلافت در زمین قرار داده، علم به همه اسمای الهی است که به اعتراف خود فرشتگان، در آنها وجود نداشت. حقیقت این معیار عبارت است از آگاهی تام خلیفه بر اسمای خداوند و همه مخلوقات که تحت خلافت انسان هستند و فراگیری این اسما، از نوع یادگیری الفاظ و عناوین نیست؛ بلکه به معنای شهود حضوری اسما و از نوع مظهریت او نسبت به اسمای الله است. از قرائن متعدد برمی‌آید که این معیار، مختص حضرت آدم علیه السلام نبوده است و در هر فرد از انسان حاصل شود، او خلیفه خدا روی زمین است.

بنابراین خدای سبحان برای جهت‌دار شدن سیر ملکوتی انسان به‌سوی او، اسما و صفات خود را بیان می‌کند تا حرکت آدمی به‌سوی آنها باشد و از این‌رو هر کس به‌سوی علم یا حکمت یا قسط و... می‌رود، درحقیقت به‌سوی خدا حرکت می‌کند و به هر اندازه که در این سیر ملکوتی کوشا تر باشد، از مقام جانشینی خدا بهره‌مندتر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۱).

۴. قبول و ظرفیت امانت الهی

آیه دیگری که معیار خلافت انسان را می‌توان از آن دریافت، آیه ۷۲ سوره احزاب است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا». سخن از امانتی است که به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه شده است و آنها از تحملش خودداری ورزیده و از آن ترسیده‌اند؛ اما انسان که بسیار ظلم‌کننده و بسیار نادان است، متحمل آن امانت شده است. بیان مجمل آیه سؤالاتی را برمی‌انگیزد که منشأ بحث‌های مفصل در میان مفسران و اندیشمندان دینی شده است.

۴-۱. سیاق آیه

بررسی آیات قبل و بعد نشان می‌دهد که فضای آیات، مرتبط با حالات، شرایط و عاقبت متفاوت مؤمنان با کافران و منافقان است؛ به‌ویژه آغاز آیه بعد با «لام تعلیل» است که حکمت عرضه را نشان می‌دهد: «لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (احزاب: ۷۳)؛ خداوند عرضه امانت کرد تا عاقبت منافقان و مشرکان عذاب و عاقبت مؤمنان پذیرش توبه باشد؛ البته مراد، تعلیل مجازی است؛ یعنی تعذیب نتیجه حمل امانت است؛ همان‌طور که در مثال معروف «ضربتته للتأديب»، تأدیب نتیجه ضرب است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۶۵). برخی نیز معتقدند متعلق «لام» محذوف است: «والتقدير: بتضييع الأمانة، يعني أتمّا فعل الله ما فعل من بيان شأن الأمانة وعظمها ليعذب» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۹). به‌هر حال پرسش این است که اگر به‌جای انسان، آسمان یا زمین یا کوه‌ها بار امانت را می‌پذیرفتند، باز همین نتیجه حاصل می‌شد؟ برداشت مفسران متعدد از آیه نیز تأیید می‌کند که تعلیل یادشده در

آیه، یعنی تفکیک انسان‌ها، متعلق به عرضه‌ی امانت به انسان است، نه مطلق عرضه (برای مثال، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: فخر رازی، ۱۴۲۰ق؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق؛ ذیل آیه‌ی شریفه). پس می‌توان گفت که عرضه‌ی امانت به دیگران، صوری بوده و این خرقه از ابتدا به اندام انسان بریده شده است تا با پذیرش آن، مقصود محقق گردد.

۴-۲. امانت

این آیه وقتی محل بحث ماست که مصداق امانت و حمل آن، با شأن خلافت انسان مرتبط و در معیار خلافت او نقشی داشته باشد. اما در آیه تصریحی بر ماهیت امانت نیست و نظرات گوناگون مفسران شاهد آن است که حتی ظهور بین یا اشاره‌ی روشنی نیز وجود ندارد و برای رسیدن به پاسخ متقن باید از سایر آیات یا روایات تفسیری و قرائن دیگر بهره گرفت. بنابراین برای کشف مصداق «امانت»، با مرور نظرات مفسران و بررسی آنها بر اساس قراین موجود، در جست‌وجوی نظر صحیح‌تر خواهیم بود. درباره‌ی مصداق امانت چند نظر هست:

۱. طاعت الهی و واجبات و محرمات: بسیاری از مفسران امانت الهی را به «طاعت» تعبیر کرده‌اند (برای نمونه: طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۶۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۳۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۲۴ و ۲۲۵؛ ایبازی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱، ص ۲) و برخی آن را نظر اکثریت مفسران دانسته‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۶). از نظر ایشان، عمل به واجبات و ترک محرمات مهم‌ترین امانت خداوند بر عهده‌ی انسان است و آسمان و زمین و کوه‌ها این تکلیف را ندارند. عامل گرایش این مفسران، وجود روایاتی از صحابه، همچون ابن عباس، مجاهد و ابوالعالیه دال بر این مطلب است. در برخی از این روایات، تکلیفی خاص مانند روزه یا غسل جنابت و مانند آن، امانت الهی شمرده شده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۷).

۲. امانات مردم و وفا به عهد: از برخی صحابه نقل شده است که امانت الهی همین امانات مردم در دست یکدیگر و وفا به عهد است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۴).

۳. فرج: از ابی‌بن کعب و عبدالله بن عمر نقل شده است که امانت الهی همان فرج (پاکدامنی) است؛ زیرا خداوند متعال مردان و زنان را موظف کرده است که خود را از حرام در این باب نگاه دارند و درباره‌ی هیچ تکلیفی این اندازه تأکید نکرده است (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۶۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۷). برخی مفسران در نگاهی گسترده‌تر، اعضای دیگر بدن، مانند گوش و چشم و زبان و شکم و دست و پا را نیز به منزله‌ی امانت دانسته‌اند (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۲، ص ۱۲۷). با نگاهی جامع می‌توان این نظر را نیز ملحق به دسته‌ی اول دانست؛ زیرا استفاده‌ی درست از اعضای بدن، مصداق طاعت الهی است.

۴. ولایت الهی: مؤلف/المیزان معتقد است که امانت الهی علی‌القاعده باید امری مرتبط با دین حق باشد که نظر به کوتاهی درباره‌ی آن، مسئله‌ی نفاق و شرک در ادامه‌ی آیات مطرح شده است. ایشان سپس با بررسی فروض مختلف این نظریه، نتیجه می‌گیرد که امانت، کمالی است که بر اثر اعتقاد درست انسان و عمل صالح و پیمودن مسیر کمال از حقیض مادیت

تا اوج اخلاص حاصل می شود؛ به گونه ای که خداوند او را خالص برای خودش قرار می دهد و کسی را در او شریک نمی گرداند و خودش متولی تدبیر امور او می شود و این همان ولایت الهیه است که به انسان اعطا شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۴۸ و ۳۴۹). طبق این تبیین، چنین کسی شایستگی پیدا می کند که مجرای اراده الهی گردد و خداوند امور مخلوقاتش را از طریق او اداره کند یا به تعبیری او را خلیفه خود در میان مخلوقاتش قرار دهد. در برخی روایات تفسیری نیز ولایت همان امانت الهی شمرده شده است (برای مثال: عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۰۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۵۰۰).

۵. ولایت امیرالمؤمنین برخی روایات تفسیری امانت الهی را خصوص ولایت امیرالمؤمنین دانسته اند (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷۷-۳۸۰؛ همچنین ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ذیل آیه شریفه) که حملش همان پذیرش ولایت است. البته صاحب تفسیر قمی حمل امانت توسط انسان را به غصب خلافت توسط بعضی تفسیر کرده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۸).

۶. هابیل: برخی به نقل از سدی و ضحاک گفته اند که حضرت آدم قصد مکه کرده بود و چون هابیل را خیلی دوست داشت، خواست او را نزد آسمان به امانت گذارد؛ اما نپذیرفت؛ زمین و کوه ها نیز نپذیرفتند؛ اما قایل امانت را پذیرفت و وقتی از سفر بازگشت، هابیل را کشته یافت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۵؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۷).

۷. روح: برخی از مفسران امانت خداوند را روح انسانی دانسته اند. این امانت به انسان ارزشی بخشیده که هدف خلقت همه آسمان ها و زمین شده است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، ص ۱۷۴).

۸. دلایل وحدانیت خداوند: به برخی نسبت داده شده است که آنچه خداوند در آسمان ها و زمین به عنوان نشانه ها و دلایل ربوبیت و توحید خود قرار داده، همان امانت اوست که زمین و آسمان این نشانه ها را اظهار کرده اند؛ اما انسان منکر آنهاست و به خداوند کفر می ورزد (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۳۶۷ و ۳۶۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۶).

۹. گذشتن از مصالح فردی در جهت مصلحت جامعه به خاطر خدا و انسانیت (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۳۴۴). اکثر نظرات (اول تا سوم و ششم تا نهم) صرفاً حدسیات صحابه و تابعان یا مفسران متأخر است که مستند به معصوم نیست و مبنای محکمی ندارد (جهت ملاحظه نقدهای وارد بر برخی از این حدسیات، ر.ک: حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، ص ۱۷۶-۱۷۸). نظر چهارم و پنجم تقریباً یکی محسوب می شود؛ زیرا ولایت الهی انسان یا امامت بر بندگان، که در وجود معصومان تجلی یافته، درواقع امتداد نور واحدی است و روایاتی که امانت را بر امامت و ولایت امیرالمؤمنین تطبیق می دهد، نظر به مثل اعلای آن دارد.

سیاق آیات قبل و بعد که درباره تبعیت از خداوند متعال و پیامبرش است و هدف عرضه امانت را عذاب منافقان و مشرکان بیان می کند، با برخی از نظرات بالا سازگار نیست. از طرفی، تبیین صورت گرفته در نظریه چهارم از سوی صاحب المیزان، با فضای کلی آیه همسویی بیشتری دارد. البته صاحب نظریه هفتم در وجه رجحان نظر خود بر این سخن علامه، می گوید:

این نظر مورد انتقاد است؛ از نظر اینکه امانتی که پروردگار به بشر آغاز خلقت موهبت فرموده، اکتسابی نیست. بدیهی است که ایمان و نیروی تقوی، امور اعتقادی و عملی و فقط از طریق کسب و اکتساب حاصل می‌شود؛ گذشته از اینکه نیروی ایمان و تقوی و قبول آن اختصاص به دانشجویان مکتب عالی قرآن دارد و سایر طبقات مردم از آن موهبت بی‌بهره‌اند. و نیز امانت الهی که پروردگار دسترس بشر نهاده، به‌منظور اینکه او را مورد امتحان و آزمایش قرار دهد، ناگزیر باید به‌طور قوه و استعداد باشد، نه به‌طور فعلیت و کمال؛ بلکه پس از آزمایش صورت فعلیت یابد (حسینی ممدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، ص ۱۷۵ و ۱۷۶).
او نتیجه می‌گیرد که امانت الهی، روح و روان است که استعداد آن در جنین انسان نهاده شده است و هیچ‌یک از موجودات دیگر عالم قابلیت دریافت آن را نداشته‌اند.

در بررسی نظر علامه طباطبائی و منتقد ایشان می‌توان گفت: به فرض تطبیق امانت بر ولایت الهی، با توجه به اینکه شایستگی اکتساب آن مبتنی بر افاضه غیراکتسابی ابزار تکامل - یعنی روح - از سوی خداوند است، صحیح است اگر به اعتبار مقدمات گفته شود که انسان استعداد ولایت الهی را دارد و خداوند آن را به او افاضه می‌کند؛ لذا این نظر با نظر چهارم و پنجم قابل جمع است و مزیت این جمع آن است که روایات تفسیری ذیل آیات، تبیین درستی می‌یابند و ناچار به توجیه متکلفانه آنها نیستیم.

در مجموع، ظاهراً امانت مورد نظر آیه، نیل به مقام ولایت و امامت توسط انسان است که منشأ آن افاضه روح از طرف خداست. با این توضیح، مشخص می‌شود که امانت‌گذار خداوند است و به آن امانت اطلاق شده؛ چون او انسان را بر حفظ این ولایت و ادای حق آن امین دانسته است تا زمانی آن را به خود خدا بازگرداند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۴۸). در این فرض، آیه شریفه ارتباط وثیقی با آیات خلافت انسان خواهد داشت؛ زیرا چنان که در تبیین نظر علامه طباطبائی گذشت، «ولایت» انسان بر عالم خلقت، تجلی بُعدی از مقام «خلافت» انسان است. اما علت نپذیرفتن آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها چه بوده و انسان چه ویژگی‌ای داشته که فقط او توانسته است این امانت را بپذیرد؛ این همان مسئله ماست که در ادامه برای فهم کامل‌تر آیه، به حواشی و قرائن آن می‌پردازیم.

۳-۴. مفهوم «عرض» و «حمل»

تشخیص معیار در اعطای امانت الهی به انسان، تا حدی متوقف بر معنای دو واژه «عرض» و «حمل» در آیه است. به تبع اختلاف در مصداق امانت در آیه، مفهوم «عرض» و «حمل» نیز متفاوت می‌شود؛ اما با توجه به اینکه از نظرات متعدد مطرح‌شده به جمع‌بندی رسیدیم، نیازی نیست که این دو واژه را ناظر به همه وجوه بررسی کنیم؛ بلکه صرفاً موارد متناسب با نظر منتخب را می‌آوریم:

صاحب‌المیزان می‌گوید: مراد از عرض ولایت الهی بر موجودات بی‌جان، سنجیدن جایگاه آنها با این ولایت است؛ و منظور از حمل یا ابا، استعداد بهره‌مندی از ولایت یا فقدان آن است که طبق این معنا، آسمان و زمین و کوه‌ها با همه عظمت و استحکامشان استعداد دریافت ولایت الهی را ندارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۴۹). برخی در توجیه عرض بر جمادات گفته‌اند: اینجا از موارد حذف مضاف و جایگزین کردن مضاف‌الیه است و منظور از عرضه امانت بر

آسمان و زمین و کوه‌ها، عرضه بر اهل آنها بوده است (برای نمونه: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۵). دیگری گفته‌اند که عرض به معنای معارضه (در مقابل یکدیگر قرار دادن) است؛ یعنی آسمان و زمین و کوه‌ها در برابر این امانت عظیم قرار داده شدند؛ اما با همه عظمتشان، در برابر آن ناچیز بودند (نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۷۶). در توجیهی دیگر (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۳۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۵) گفته‌اند: مضمون آیه، حالتی تقدیری و فرضی است؛ یعنی اگر این موجودات شعور داشتند و چنین ولایتی بر آنان عرضه می‌شد، با همه استحکام و عظمتشان از آن می‌ترسیدند و زیر بار آن نمی‌رفتند (طبق این برداشت، آیه یادشده معنایی مشابه آیه ۲۱ سوره حشر خواهد داشت). در تحلیلی مشابه گفته شده است: منظور عرضه واقعی نیست؛ بلکه برای نشان دادن عظمت امانت است؛ چنان که گاهی مثلاً می‌گویند: «فلانی دروغی گفت که کوه‌ها هم تحمل آن را ندارند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۵).

در همه این نظرات، «حمل» به معنای مشهورش، یعنی به دوش کشیدن مسئولیت و تحمل سختی‌های آن آمده است؛ اما نظر دیگری آن را به معنای «خیانت» دانسته است؛ یعنی آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از خیانت در امانت ابا کردند؛ اما انسان مرتکب آن شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۵). گویا این نظر تلاش داشته است تا تعارض ظاهری میان حمل امانت توسط انسان و ظلم و جهول معرفی شدن او را حل کند. در نقد این نظر باید گفت که کتب معتبر لغت چنین معنایی برای حمل نیاورده‌اند و منابعی که به اصل معنایی واژگان می‌پردازند، فقط یک اصل معنایی برای آن شمرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق؛ ابن فارس، ۱۳۸۷؛ مصطفوی، ۱۳۸۵؛ ذیل مدخل «حمل»). تنها کسی که معنای خیانت را آورده، زجاج است و دیگران از او نقل کرده‌اند (طریحی، ۱۹۸۵م، ج ۵، ص ۳۵۵) که به جز شنود لغوی، سازگاری چندانی با آنچه پیش‌تر در تفسیر واژه امانت و ترجیح معنای ولایت الهی گفته شده، ندارد.

درباره اصل معنایی «حمل» گفته‌اند: «أصل واحد يدل على إقلال الشيء» (ابن فارس، ۱۳۸۷، ذیل مدخل «حمل»). شقوق مختلف این واژه برای انسان، حیوان، گیاه، جمادات یا ملائکه، به‌صورت امری مادی یا معنوی و اعم از قرار گرفتن بر پشت، دوش، گردن، روی سر یا درون شکم و غیر آن استعمال می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۵، ذیل مدخل «حمل»). همه کاربردهای حمل، در دو گروه معنایی «باربری» (در بیشتر کاربردها) و «باروری» (در مورد مثلاً زن یا درخت باردار) قرار می‌گیرند. طبق فحوای اغلب تفاسیر، حمل امانت توسط انسان از باب باربری لحاظ شده است؛ اما به نظر می‌رسد که معنای باروری با نیل انسان به این جایگاه تناسب بهتری دارد؛ یعنی «جنس انسان» به اقتضای استعدادهای ذاتی، شایستگی بارور شدن به ولایت الهی را یافت و چنین قابلیت در آسمان و زمین و کوه‌ها نبود. البته این ولایت در افراد انسان ممکن است مراتب متعددی داشته باشد و حد کامل آن در خلیفه‌الله‌اعظم تجلی می‌یابد.

۴-۴. سپردن امانت به ظلم جهول

خداوند پس از بیان ابای آسمان و زمین و کوه‌ها از حمل امانت و پذیرش انسان می‌فرماید: «و بسیار ظلم‌کننده و بسیار نادان است». فهم درست از این لحن ظاهراً عتاب‌آمیز، نقش مهمی در تفسیر درست آیه و نهایتاً دستیابی به

معیار خلافت انسان دارد. در صورت پذیرش معنای مشهور حمل (به‌عهده گرفتن و به‌دوش کشیدن بار)، سیاق آیه چنین می‌نماید که علت اشفاق موجودات عظیم از پذیرش امانت، سختی و بزرگی امر و عجز از انجام آن بوده است. این معنا با ظلم و جهول بودن انسان نمی‌سازد؛ زیرا مانند این است که بگوییم: در جایی که عاقلان، ولایت بر همگان را از شدت حساسیت و عظمت نپذیرفته‌اند، اما دیوانه‌ای از روی سبک‌مغزی حاضر به پذیرش شده است، ما ولایت این گروه عاقلان را به او بسپاریم؛ فقط چون نمی‌داند متولی چه امر مهمی شده است! (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۴۹). چنین فرضی قطعاً عاقلانه نیست و لذا برای تبیین آیه، نظرات متعددی ارائه شده است.

یکی از نظرات، معنای ثانوی حمل است که پیش‌تر اشاره شد. با این معنا، به کلی صورت‌مسئله پاک می‌شود و دیگر بحث دربارهٔ پذیرش مسئولیت نیست تا با ظلم و جهول بودن منافات داشته باشد؛ بلکه صرفاً امر عظیمی است که برخی از خیانت در آن پرهیز کرده‌اند؛ اما دیگرانی خیانت کرده‌اند (بعوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۶۹). به‌علاوه این توجیه، مشکل معصوم نبودن اغلب انسان‌ها و گنهکار بودن آنها را نیز حل می‌کند؛ لکن - چنان که گفتیم - این معنای حمل، مستند محکمی ندارد. تفسیری که عرض امانت بر جمادات را تقدیری و درحقیقت عرض بر «اهل» آسمان‌ها و کوه‌ها و زمین - یعنی ملائکه و جن و انس - می‌داند، معتقد است که ملائکه حق امانت را به‌جا آوردند؛ اما انسان ظلم و جهول در آن خیانت کرد. بنابراین اینجا نیز حمل امانت توسط انسان به معنای خیانت و ناتوانی از ادای حق معنا می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۵).

بعضی تفاسیر به نقل از حسن بصری، انسان ظلم و جهول را مقید به کفر و نفاق کرده (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۸۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۲۵۵) و ظاهراً مشکل سپردن امانت به موجود ستمکار و نادان را حل کرده‌اند؛ چون با این قید، توبیخ آیه فقط متوجه کسانی می‌شود که با عدم صلاحیت، امانت را حمل نموده (طبق معنای اول حمل) یا در امانت خیانت کرده‌اند (طبق معنای دوم حمل)؛ و در هر دو صورت، انسان‌هایی به‌عنوان امانت‌دار واقعی تلقی شده‌اند که از این صفات پیراسته‌اند. اشکال مهم این نظر، نداشتن دلیل برای تقیید مطلق است و صرفاً ادعایی از غیرمعصوم است که ارزش علمی ندارد.

مشابه این، نظری است که ظلم و جهول بودن انسان را از نگاه ملائکه می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۸۸). آنچه گفتیم، اینجا هم صادق است؛ زیرا ادعای مفسر، استناد به سخن معصوم یا دلیل عقلی یا ادبی یا قرینهٔ خارجی ندارد. دیگرانی در توجیه ستمگری و نادانی انسان گفته‌اند:

...یعنی شأن ستمگری و نادانی را دارد؛ چنان‌که مثلاً گفته می‌شود: اسب چموش و چهارپای سرکش و آب پاک‌کننده؛ یعنی شأن این چیزها را دارند. انسان هم به همین شکل شأنتی ستم و نادانی را دارد؛ و پس از اینکه خداوند امانت را به انسان سپرد، برخی از افراد انسان بر همان [ستم و جهل ذاتی خود] باقی ماندند و بعضی دیگرشان ستمگری را کنار گذاشتند؛ چنان‌که خداوند فرموده است: «انها که ایمان آوردند و ایمانشان را با هیچ ستمی آلوده نساختند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۸۸).

این توجیه مستند به کاربرد عرفی، از بقیه پذیرفتنی تر است. علامه طباطبائی نیز نظر مشابه، اما کامل تری دارد: ستم و نادانی در انسان، گرچه از یک رو مایه ملامت و سرزنش است، اما همین دو صفت، خودشان نشان شایستگی پذیرش امانت و ولایت الهی از سوی او نیز هستند؛ زیرا کسی متصف به ستمگری و نادانی می شود که شأنت دادگری و دانایی را داشته باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۵۰).

موجودی صفت عدالت و علم را به عنوان شرایط حمل امانت دارد که ملکه آن دو شرط را داشته باشد. کوه، ملکه عدالت و علم را ندارد؛ پس ظلم و جهل هم درباره او معنا ندارد؛ اما انسان با داشتن ملکه، می تواند عادل یا ظالم و عالم یا جاهل باشد. پس اگر طبق آیه شریفه، انسان ظلوم و جهول است، زمینه عدالت و علم هم برایش فراهم است. مزیت بیان اخیر این است که ظلم و جهالت انسان را طوری تبیین می کند که نهایتاً وجه قوتی برای او باشد و تعارضی هم در آیه ایجاد نکند؛ بلکه زمینه استعداد برای پذیرش امانت قلمداد گردد؛ لکن مفسر متعرض این نشده است که چرا خداوند برای اشاره به ملکه، از بُعد مثبت آن یاد نکرده و مثلاً نفرموده است که انسان این امانت را به دوش کشید، چون عادل و عالم بود؟ آیا این بیان درباره بندگان شایسته خدا که امانت داران حقیقی و عهده دار ولایت الهی هستند، احترام آمیزتر نیست؟

شاید دیدن آیه در کنار روایتی از تفسیر عیاشی به پاسخ کمک کند در این روایت، پیامبر ﷺ به اصحاب می فرماید: اگر شما گناه نمی کردید تا استغفار کنید، خداوند بندگان را می آفرید تا گناه کنند، سپس استغفار نمایند و خداوند بر آنها ببخشد مؤمن [همواره] در بوته آزمایش است و بسیار توبه می کند. مگر نشنیده اید که [قرآن] می فرماید: خداوند کسانی را که زیاد توبه می کنند، دوست دارد؛ و از خدا بخواهید که شما را ببخشد؛ سپس به سوی او توبه کنید (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۹). در قرآن مؤمنان مأمور به توبه شده اند (نور: ۳۱؛ تحریم: ۸) و توبه یک اصل معنایی دارد و آن «رجوع و بازگشت» است (ابن فارس، ۱۳۸۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق؛ ذیل مدخل «توب»). روشن است که بازگشت، لازمه انحراف (هرچند اندک) است؛ وگرنه معنایی ندارد کسی که دقیقاً در مسیر صحیح حرکت می کند، به آن مسیر «بازگردد».

۱-۴-۴. ظلم

ریشه «ظلم» دو اصل معنایی دارد: یکی «تاریکی» (مصدر ظلمة) و دیگری «نهادن چیزی در غیر جایگاهش از روی تعدی» (مصدر ظلم) (ابن فارس، ۱۳۸۷، ذیل مدخل «ظلم»). راغب درباره گستره معنای دوم می گوید: معنای واژه «ظلم» نزد اهل لغت و بسیاری از دانشمندان، قرار دادن چیزی است در غیر جایگاه مخصوص خودش؛ چه به کاستی یا به زیاده یا در غیر زمان یا مکان مناسبش. و از همین باب است عبارت «ظَلَمْتُ السَّعَاءَ»؛ یعنی در نوشیدن [شیر] ظلم کردم (وقتی آن را در غیر زمانش مصرف کرده ای)؛ و به چنین شیروی «الظلم» می گویند؛ همچنین گفته می شود: «ظَلَمْتُ الْأَرْضَ»؛ یعنی زمین را حفر کردم؛ درحالی که جای [مناسبی برای] حفر نبود؛ و به چنین زمینی «مظلومه» و به خاکی که بیرون می آید، «ظلم» می گویند. و «ظلم» به تجاوز از حق گفته می شود که حق به منزله نقطه [مرکز]

دایره است؛ چه تجاوز اندک باشد یا بسیار. لذا «ظلم»، هم برای گناه بزرگ به کار می‌رود و هم برای گناه کوچک؛ و به همین جهت [در قرآن] هم بر آدم ﷺ در مورد تعدی‌ای که مرتکب شد واژه ظالم اطلاق شده است، هم بر شیطان؛ درحالی‌که میان این دو ظلم، تفاوت از زمین تا آسمان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل مدخل «ظلم»).

پس اولاً دامنهٔ مصادیق ظلم بسیار گسترده است و ثانیاً در کاربردهای متعدد ظلم، متناسب با نوع آن، همواره انحراف و تجاوز وجود دارد. بنابراین ظلم - به معنای گستردهٔ آن - را می‌توان زمینه‌ای برای اقدام به بازگشت و توبه دانست. لذا ریشهٔ معنایی ظلم به جهت مقدمیت، رابطهٔ نزدیکی با مفاهیم توبه و استغفار دارد. با توجه به روایت بالا و ناظر به آیاتی که از توبه‌کنندگان با عظمت یاد می‌کنند (بقره: ۲۲۲؛ توبه: ۱۱۲)، می‌توان گفت که ظلم به عنوان خصلت طبیعی انسان، لازمهٔ رشد و تعالی اوست و حرکت ارادی انسان از ظلم بودن به سمت عدل، در رسیدن او به کمال، موضوعیت دارد؛ چیزی که نه در آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها وجود دارد، نه در ملائک.

این امر تعارضی با عصمت انبیا ندارد؛ زیرا نوع و سطح ظلم در آنها متناسب با جایگاهشان و به شکل ترک اولی است که به مواردی در قرآن نیز اشاره شده است (برای مثال، قصص: ۱۶؛ ص: ۲۴؛ یوسف: ۴۲؛ اعراف: ۲۳؛ هود: ۴۷)؛ همچنین در آیاتی انبیا مأمور به استغفار شده‌اند (نساء: ۱۰۶؛ غافر: ۵۵؛ محمد: ۱۹؛ نصر: ۳) یا از آنها به علت توبه کردن یا اواب بودن (الأولین یعنی اکثرین الرجوع إلى الله تعالی بالتوبة / طریحی، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۸)، تجلیل شده است (توبه: ۱۱۷؛ بقره: ۳۷؛ طه: ۱۲۲؛ ص: ۱۷ و ۳۰ و ۴۴) که نشانهٔ جایگاه خاص توبه در ارزش‌گذاری شخصیتی انسان‌های برگزیده است.

۲-۴-۴. جهل

در نگاهی عمیق‌تر، خود ظلم هم از عواملی نشئت می‌گیرد که جهل از مهم‌ترین آنهاست. انسان غالباً از روی جهل مرتکب ظلم می‌شود؛ اما گاهی با چشیدن ذلت حاصله و توبه از آن، به تناسب درجهٔ توبه، مشمول عنایت الهی می‌شود و از این تجربهٔ تلخ، معرفتی نسبت به حقایق عالم به دست می‌آورد و گوشه‌ای از معارف توحیدی را درک می‌کند؛ یعنی از ظلمت جهل، به نور علم حقیقی نائل می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که جهل انسان نیز زمینه‌ساز رشد اوست و چون در برابر علم بی‌کران الهی همواره انسان در مراتبی از جهل است، پس در مسیری از تعالی علمی قرار دارد که هیچ پایانی برایش نیست و این استعداد رشد بی‌نهایت علمی، اختصاص به چنین موجود جاهلی دارد.

کمال انسانی، در واقع از همین افت‌وخیز دائمی و سخت در حرکت از وادی ظلم برخاسته از جهل به سرمنزל عدل و علم - که وادی صفات نورانی خداوند است - حاصل می‌شود: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶)؛ ای انسان! یقیناً تو با کوشش و تلاشی سخت به سوی پروردگارت در حرکتی؛ پس او را دیدار می‌کنی.

به تعبیر دقیق‌تر، وجه ممیز انسان در زمینهٔ شایستگی برای حمل امانت، استعداد «تزکیه» برای خدایی شدن و «فناء» فی الله است. این تزکیه بارها در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته و سعادت و کمال انسان در آن دانسته شده است (نازعات: ۱۸؛ اعلی: ۱۴؛ شمس: ۹).

۴-۵. ارتباط امانت و حمل آن، با خلافت و معیار آن

با توجه به آنچه در تفسیر آیه امانت گفته شد، ارتباط معنایی این آیه با مسئله خلافت و معیار آن روشن تر می شود. طبق تفسیر برگزیده از آیه، افرادی از انسان در قوس صعودی تزکیه به مقام ولایت الهی می رسند:

این امانت، کمالی است که از طریق داشتن عقاید و رفتار درست و نیز پیمودن راه تکامل، یعنی ارتقا از پستی ماده به سوی بلندای اخلاص، به دست می آید؛ و این اخلاص، به آن است که خداوند او را خالص برای خودش قرار دهد؛ به گونه ای که جز خودش کسی در او شراکت نداشته باشد که در این صورت، خداوند سبحان خودش تدبیر امور او را به عهده می گیرد و این است ولایت الهی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۴۹).

انسانی که خداوند امورش را تدبیر کند، به عالی ترین کمالات خود می رسد و نمونه عالی و کامل همان انسانی می گردد که خداوند به عنوان خلیفه خود در زمین به ملائکه معرفی کرد. با این توضیح، ظلم و جهول بودن انسان و استعداد او برای تزکیه و رسیدن به مقام ولایت، همه از مقدمات دریافت اسمای الهی به عنوان خلیفه است.

۴-۶. جمع بندی مدلول دو آیه

پس از بررسی دلالت دو آیه شریفه، به سراغ حل مسئله تحقیق می رویم:

۱. از آیه خلافت برمی آید که ویژگی انسان برای تصدی خلافت، از جنس علم است؛ علمی که ملائکه از آن محرومند و انسان با داشتن آن، شایسته خلافت شده است. محتوای آیه امانت نیز این است که کمال خاص انسان یا ولایت الهی، جز از طریق حرکت از ظلم و جهالت به سوی عدل و علم حاصل نمی شود. از مجموع دو برداشت استنباط می شود که انسان جهت دریافت علم به «اسما» باید مسیر حرکت و تزکیه را طی کند؛ لذا در تبیین معیار خلافت انسان می توان گفت که «استعداد تزکیه» اصلی ترین عامل و معیار خلافت انسان به شمار می آید که لازمه آن، ظلم و جهول بودن انسان است.

۲. اعتراض ملائکه نیز به همین امر بازمی گردد. اعطای خلافت به موجودی که به خاطر انصاف ذاتی به جهل و ظلم در زمین کشتار و فساد می کند، مسئله عمیقی بود که ملائکه از درک آن درماندند. انسان تا قوه سفک و افساد و در نقطه مقابل، احیا و اصلاح را نداشته باشد، زمینه حرکت در قوس صعودی برایش فراهم نمی شود تا به درجات فراتر از ملائکه در مقام «قاب قوسین أو أدنی» برسد. داستان آدم ﷺ نمادی از حرکت تزکیه ای انسان تا رسیدن به مقام خلافت، و ظلم و هبوط به زمین اولین گام حرکت در این مسیر است.

تحقق این حقیقت را فرشتگان در زندگی حضرت آدم ﷺ دیدند. ظلم برخاسته از جهل سبب خروج انسان از همجواری با فرشتگان در بهشت عدن شد. در جریان هبوط انسان نیز خداوند به طور خاص مسئله عداوت انسان ها با یکدیگر را که مقدمه سفک و افساد است، یادآور می شود (بقره: ۳۶)؛ اما اینها خود زمینه ساز توبه و استغفار، و لیاقت «تلقی کلمات» شد (بقره: ۳۷) و رشد و تعالی در دنیا او را شایسته دخول در جنةالخلد و مقام رضوان الهی ساخت.

با این تبیین مشخص می‌شود که ظاهراً عرض امانت، نقش مقدمی برای خلافت و علم به اسما دارد؛ بنابراین آنچه یکی از محققان در مسئله وحدت یا تعدد مقصود دو آیه جعل خلافت و عرض امانت مطرح کرده و در جهت رد نظر برخی از مفسران در وحدت محتوای دو آیه، به شش تفاوت موجود میان دو آیه پرداخته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۱۷)، موضوعاً منتفی است و می‌توان گفت که دو آیه یادشده، نه دارای محتوای واحد، بلکه در مقام تبیین دو بعد از مسئله خلافت انسان و مقدمات آن هستند و به همین دلیل ناظر به هم و مکمل یکدیگرند، نه متقابل و معارض با هم.

۳. از آنجاکه تزکیه و به تبع آن خلافت، تشکیکی و دارای مراتب است، انسان به میزان تلبس به تزکیه، درجات بارور شدن به خلافت را در سایه عنایات خلیفه‌الله‌الاعظم تجربه می‌کند و به وجوهی از ولایت الهی و علم به اسما دست می‌یابد و شئونی از خلافت، مثل هدایت و شفاعت و مانند آن را کسب می‌کند.

اما درجه‌عالیه خلافت و مقام جانشینی مطلق از خداوند، مختص کسی است که به حد اعلای تزکیه، یعنی عصمت و طهارت برسد (احزاب: ۳۳) و عبد مخلص خداوند شود (مریم: ۵؛ یوسف: ۲۴؛ ص: ۴۵-۴۷)؛ همچنین در بعد معرفت و توحید، استعداد دریافت اسما را به کامل‌ترین وجهی به‌فعلیت رسانده باشد؛ «و اگر این مقام به دست آید و کمال عبودیت آدمی حاصل شود، چنین عبد کاملی با "بسم‌الله" آن می‌کند که مستخلف‌عنه او، یعنی خدای سبحان، با "کُن"» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۳).

ویژگی مهم خلیفه‌الله این است که در مقام عصمت به ثبات رسیده و لذا مورد تأیید و تضمین از سوی خداوند است تا بندگان با آسودگی از تعالیم او پیروی کنند و برای اجرای بی‌چون‌وچرای فرامین او که «حجت» خدا بر مردم است، هیچ بهانه‌ای نداشته باشند.

نتیجه‌گیری

۱. از آیه خلافت برمی‌آید که ویژگی انسان برای تصدی خلافت، علمی است که ملائکه از آن محروم‌اند و انسان با داشتش شایسته خلافت شده است.

۲. محتوای آیه امانت نیز این است که کمال خاص انسان یا ولایت الهی، جز از طریق حرکت از ظلم و جهالت به سوی عدل و علم حاصل نمی‌شود.

۳. از ملاحظه دو آیه در کنار یکدیگر استنباط می‌شود که انسان جهت دریافت علم به «اسما» باید مسیر حرکت و تزکیه را طی کند. بنابراین معیار خلافت انسان «استعداد تزکیه»، و لازمه آن ظلوم و جهول بودن انسان است.

۴. پرداختن یکی از محققان به تفاوت‌های موجود میان دو آیه، موضوعاً منتفی است؛ زیرا دو آیه ناظر به هم و مکمل یکدیگرند.

۵. انسان به میزان تلبس به تزکیه، وجوهی از ولایت الهی و شئونی از خلافت را کسب می‌کند؛ اما درجه‌عالیه آن مختص عبد مخلص خداوند است که در مقام عصمت به ثبات رسیده و مورد تأیید و تضمین از سوی خداوند است.

منابع

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین.
- ابن فارس، احمد (۱۳۸۷). معجم مقاییس اللغة. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۴۰۸ق). روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- بروجردی، محمدابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر جامع. تهران: صدر.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). تفسیر تسنیم. قم: اسوه.
- حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن. تهران: کتابفروشی لطفی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). فرهنگ دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
- زحیلی، وهبه بن مصطفى (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج. بیروت - دمشق: دار الفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
- طریحی، فخرالدین (۱۹۸۵م). مجمع البحرین. بیروت: دار مکتبه الهلال.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۳۸۰ق). کتاب التفسیر. تهران: چاپخانه علمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). کتاب العین. قم: اسوه.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

- قمی، شیخ عباس (۱۳۷۸). *مفاتیح الجنان*. قم: رسالت.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). *الکافی*. قم: دار الحدیث.
- مراغی، احمد بن مصطفی (بی‌تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *معارف قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطرزی، ناصر بن عبدالسید (۱۳۹۹ق). *المُعرب فی ترتیب المعرب*. حلب: مکتبه أسامة بن زید.
- مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق). *التفسیر المظهری*. پاکستان: مکتبه رشديه.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۶۱). *الأمالی*. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۵). *تفسیر سورۀ حمد*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نیشابوری، محمود بن ابی الحسن (۱۴۱۵ق). *ایجاز البیان عن معانی القرآن*. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- واعظی، احمد (۱۳۸۸). *انسان از دیدگاه اسلام*. تهران: سمت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی