

ارزیابی آرای مفسران قرآن از دو وصف «ظَلُوم» و «جَهُول» در پایانه آیه امانت با تاکید بر سیاق

اکرم مختاری^۱

چکیده

از ویژگی هایی که قرآن برای انسان برشمرده دو ویژگی «ظَلُوم» و «جَهُول» در پایانه آیه امانت تأمل برانگیز است. نگاه خداوند به انسان در ابتدای همین آیه باتصریح به این دو ویژگی به ظاهر تناقض نمودن است؛ زیرا این دو وصف پس از بیان عرض امانت و پذیرش آن از جانب انسان که بر عظمت و بزرگی وی دلالت دارد، واقع گردیده است. این تناقض نمایی آشکار در ظاهر آیه باعث گردیده تا مفسران قرآن در مواجهه با آن دو نگرش گوناگون در دو طیف مدح و ذم ارائه نمایند. این پژوهش پس از بازخوانی آرای مفسران قرآن و تحلیل محتوای اندیشه های تفسیری ایشان با تاکید بر قرائن درون متنی و سیاق آیات، باورمند گردیده که این دو ویژگی از جمله صفات انسانی است که آدمی در این آیه از قرآن کریم بدان ستوده شده. نتیجه آنکه تناقض ظاهری موجود در آیه امانت در پرتو شناخت این قرائن و تاکید بر سیاق قابل رفع است.

کلیدواژه ها: امانت، حمل، انسان، ظلوم، جهول.

۱. بیان مسئله

قرآن در آیه ۷۲ سوره احزاب «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» انسان را با تناقض دو وصف «ظَلُوم» و «جَهُول» توصیف کرده اما محتوای این آیه در بردارنده پرسشهای بسیاری است مانند اینکه «عرضنا» به چه معنا و منظور از امانت الهی چیست؟ آیا از اشاره به آسمانها و زمین و کوهها معنای حقیقی آنها اراده گردیده یا نکته دیگری منظور است؟ آیا سرپیچی آنها از این مسئولیت چگونه بوده و «حمل امانت» به چه معناست؟ و چرا درباره حمل آنها از ساختار فعل مضارع و مصدر مؤول و برای انسان از ساختار فعل ماضی استفاده شده است؟ اصولاً واژه «اشفاق» به چه معنا و منظور از «انسان» چه کسی است؟ و چرا انسان به دو وصف «ظَلُوم» و «جَهُول» توصیف گردیده در حالی

^۱. دانش آموخته سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن و دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث

که وی دارای آنچنان شایستگی است که توانسته بار سنگین امانت را بر دوش کشد؟ و اینکه در این آیه چرا نخست وصف «ظلم» و سپس «جهول» آمده حال آنکه ظلم انسان مسبوق به جهل اوست؟ و... از آنجا که پاسخ به همه این پرسش ها مجالی واسع می طلبد این نوشتار تنها به بخش پایانی آیه «فَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» پرداخته و با تکیه بر تفاسیر فریقین و قرائن موجود در آیه و توجه به سیاق آن را تحلیل و بررسی قرار نموده است.

۲.۱. پیشینه

یادآور می گردد آیه امانت از جمله آیات متشابه و مشکلی است که قرآن پژوهان با رویکردهای گوناگونی مانند رویکرد کلامی، فلسفی و عرفانی به فهم و تحلیل و واکاوی معنا و منظور آن پرداخته اند چنانکه روایات مختلفی نیز در راستای شرح و تبیین آن در منابع حدیثی انعکاس یافته است. پژوهش های مستقلی نیز به صورت پایان نامه و مقاله به تبیین این آیه از زوایای مختلف اختصاص یافته است. از جمله پایان نامه «معنا شناسی امانت از دیدگاه قرآن و روایات» نوشته فاطمه شهباری است که به واکاوی معنای امانت از منظر قرآن و روایات پرداخته و نیز «بررسی تطبیقی آرای مفسران پیرامون آیه امانت» اثر سید احمد امامیه که ضمن بررسی آیه امانت در تفاسیر مختلف به تحلیل موضوعی و انفرادی واژگان آیه اهتمام ورزیده است. سمیرا کوچکی جزانی نیز در پایان نامه ای با عنوان «دلالت آیه امانت بر عصمت و امامت اهل بیت علیهم السلام» مناقب و فضائل اهل بیت و امامت و عصمت معصومین را از زبان قرآن و با محوریت آیه امانت تحلیل و بررسی کرده است. «بار امانت، تفسیر آیه امانت» از حمید نوروزی؛ و «امانت الهی در اندیشه ی عرفانی» از حسن ذوالفقاری؛ «تفسیر آیه امانت از فیض کاشانی» نوشته سید کاظم طباطبایی؛ «تفسیر آیه امانت در انسان شناسی حکمت صدرایی» از مهدی زمانی از جمله مقالات نگارش یافته پیرامون آیه امانت هستند. اما پژوهش پیش رو با رویکردی متفاوت تلاش نموده از دریچه سیاق به تحلیل، بررسی و ارزیابی آراء مفسران درباره دو وصف پایانی این آیه بپردازد.

۲. بررسی مفهوم لنوی ظلم و جهول

واژه «ظلم» از ریشه «ظلم» به معنای «ناقص کردن حق، تجاوز از حق و گذاشتن شیء در غیر موضع خودش» است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۶۸/۳، ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۳/۱۲، فیروز آبادی، ۱۹۵۲: ۱۰۶/۴، مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۰۵/۷) این واژه در قرآن به هر سه معنا آمده است. طبرسی ذیل آیه ۳۵ سوره بقره «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ ... وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» با نزدیک دانستن معنای ظلم به واژه های «جور و عدوان» بر آن است که ظلم ضد انصاف و جور ضد عدل است. وی با توجه به آیه «كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا» (کهف، ۳۳) بر این باور است که اصل واژه ظلم در کم کردن حق به کار می رود و در ادامه از قول برخی قرار دادن شیء در غیر محل خود را نیز از جمله معانی این واژه دانسته و در پایان با شایع و رایج دانستن هر دو معنا نتیجه می گیرد که ظلم اسمی است مشتمل بر مذمت که اطلاق آن بر انبیاء الهی و معصومان جایز نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۹۲).

واژه «جهول» نیز از ریشه «جهل» به معنای نادانی و سفاهت است. راغب معنای جهل را به خالی بودن نفس از علم، اعتقاد غلط و غیر واقع، اعمال غلط و غیر حقیقی چه همراه با اعتقاد صحیح باشد چه اعتقاد فاسد معنا نموده و از این معانی، معنای نخست را اصلی دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۹/۱) اما برخی از لغویان واژه «جهل» را دارای دو معنا دانسته؛ نخست مخالف علم، یعنی فعلی را بدون علم انجام دادن که در فارسی از آن به نادانی یاد می‌شود و دیگر حماقت، سفاهت و بی‌اعتنائی (قرشی، ۱۳۷۱: ۸۱/۲). نویسنده قاموس قرآن معتقد است در بیشتر آیات قرآن، جهل به معنی سفاهت و بی‌اعتنائی استعمال شده مثلاً در آیه «وَإِلَّا تَصْرِفَ عُنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (یوسف/۳۳) منظور آن است که به زنان میل کرده و از کسانی می‌شوم که سفیه و نسبت به حقائق بی‌اعتنا هستند. وی در آیه «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» (یوسف/۸۹) آورده که برادران یوسف از کار و عمل خود بی‌خبر نبودند بلکه جهالت آنها همان بی‌اعتنائی بود؛ زیرا آنها یوسف را می‌شناختند و می‌دانستند کار خلاف می‌کنند. و در ادامه افزوده این جهالت باعث مسئولیت در پیشگاه خدا و سبب عذاب دنیا و آخرت است و گر نه جهالت به معنای عدم علم حسابش چندان سخت نیست، مخصوصاً زمانی که با عناد توأم نباشد. وی در پایان نتیجه می‌گیرد که در اینگونه آیات و نظائر آنها نباید جهل را بر عدم علم معنا نمود؛ زیرا عدم علم در بیشتر موارد عذر است، در حالیکه این ماده بیشتر در مقام عدم عذر و عقوبت است. او همچنین با اشاره به آیه «أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (بقره/۶۷) تصریح نموده که منظور آیه آن است که مسخره کردن کار مردان سفیه و بی‌اعتنا به حقائق است؛ کسانی که عملشان بر خلاف چیزی است که درک می‌کنند؛ نظیر آیه «لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (نمل/۵۵) یعنی خود را به بی‌اعتنائی می‌زنید. اینگونه جهالت‌ها همه توأم با علم‌اند یعنی عامل در وقت عمل نسبت به فهم و عقیده‌اش عالم و نسبت به عملش بی‌اعتنا است و علت مسئول بودن همان است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲/۸۲).

اما ایزوتسو بحث پیرامون واژه جهل و واژگان مقابل آن در قرآن را از دیدگاهی دیگر بررسی کرده و با بیان این که پیش از اسلام «جهل» مخالف «حلم» بوده نه «علم»، یادآور می‌شود که بدون دانستن معنای دو واژه جهل و حلم، نمی‌توان به درستی نظام روانشناسی عرب پیش از اسلام را درک کرد. وی سه معنا برای «جهل» ذکر نموده که معنای اول ناظر به نوع رفتار عرب پیش از اسلام و الگوی مشخص رفتار انسانی است که نمی‌تواند بر نفس خود مسلط شود و با اندک تحریکی برانگیخته می‌شود و بدون آن که به پیامد عمل خود بیندیشد اقدام می‌کند و نقطه مقابل این جهل حلم است به معنای مهار و خاموش ساختن چنین حالتی. معنای دوم جهل که از دید وی به شدت وابسته به معنای اول است، تأثیر منفی آن بر نیروی تعقل آدمی است که تعقل را سست می‌کند. (ایزوتسو، ۱۹۶۴: ص ۲۱۱) وی در ادامه می‌افزاید: اگر چه جهل در انسان یک حالت ثابت نیست و موقتی است اما اگر انسان دائم دچار آن شود و به آن عادت کند قدرت درک و داوری عمیق را از دست می‌دهد و دیگر شایستگی ندارد که درباره هیچ موضوعی داوری کند. از دید وی معنای سوم جهل که از اهمیت و رواج

کمتری نسبت به دو معنای قبل برخوردار است، نادانی است و به زعم وی در قرآن کریم جهل بیشتر به معنای اول و دوم به کار رفته است. وی در پایان نتیجه می‌گیرد که تقابل جهل و حلم و آنچه پیرامون معنای جهل در ارتباط با انسان با انسان بیان شد ویژگی عرب جاهلی بوده اما پس از اسلام این رابطه افقی به رابطه عمودی انسان با خداوند تبدیل شده و اعراب مشرک درباره خدا جهل اختیار کرده‌اند با این بیان وی میان مفهوم جهل با واژه کفر در قرآن پیوند برقرار کرده است. (همان: ۲۱۹-۲۲۵) بنابراین «جهل» دارای دو بُعد معنایی است؛ «جهل» در برابر «علم» و «جهل» در برابر «عقل»؛ و دو واژه «ظلم» و «جهول» صیغه مبالغه به معنای بسیار ظالم و بسیار جاهل است. اما با توجه به ساختار کلی و بافت درونی آیه امانت شایسته بررسی است که آیا در پایانه این آیه این دو واژه به همین معنای به کار رفته‌اند یا مفهوم دیگری از آنها اراده شده است؟

۳. بررسی مفهوم «ظلم» و «جهول» در آرای مفسران قرآن

مفسران قرآن دو واژه «ظلم» و «جهول» در پایانه آیه امانت را به دو گونه ارزیابی نموده‌اند؛ چنانچه برخی این دو واژه را در مفهوم مذمت و گروهی در راستای مدح و ثنای انسان تفسیر کرده‌اند.

۳.۱. بررسی دیدگاه باورمندان به مفهوم مذمت

شیخ طوسی بر آن است که دلیل توصیف انسان به «ظلوما» ارتکاب معاصی و دلیل توصیف به «جهولا» جهل انسان نسبت به جایگاه امانت است؛ از این رو استحقاق عقاب یافته (طوسی، بی‌تا: ۸/ ۳۶۷) اما طبرسی که این دو واژه را در مقام مذمت انسان به شمار آورده پیامبر اسلام و اولیای الهی را از عموم آیه بیرون می‌داند و با توجه به واژه «الانسان» معتقد است خداوند همه افراد انسان را اراده نکرده بلکه مانند آیات «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (عصر، ۲) و «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (عادیات، ۶) و «أَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ» (فجر، ۱۵)، پیامبر و اولیاء خدا و مؤمنان از عموم این آیه بیرون هستند. وی همچنین می‌نویسد: جایز نیست منظور از این انسان، انسان اول یعنی حضرت آدم باشد؛ زیرا خداوند درباره او فرموده «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ» (آل عمران، ۳۳) و ممکن نیست کسی که خدا او را از میان آفریدگانش برگزیده، موصوف به صفت ظلم و جهل و ستمگری و نادانی باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۴/۸). برخی نیز «ظلوما» را به معنای عدم وفای به عهد و عدم رعایت حق امانت و «جهولا» را به معنای عدم آگاهی به کنه عاقبت آن دانسته و این دو را به اعتبار برخوردارگی اغلب انسانها از این اوصاف، وصفی برای جنس انسان دانسته‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۰/ ۴۴۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/ ۲۴۰) برخی دیگر نیز حمل امانت را به معنای خیانت در آن دانسته و معتقدند انسان در رأس چنین خیانتی است و جن و سایر مکلفین پس از انسان قرار دارند. منظور از «ظلم» نیز ستم در حق خود و حقوق دیگران و منظور از «جهالت» جاهل بودن به حق خداوند و امانت او و عدم رعایت حق خلق خدا است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۴/ ۲۱۶).

از مفسران اهل سنت نیز فخر رازی برای «ظلم» و «جهول» به چهار وجه معنایی اشاره می‌کند نخست اینکه آدم با مخالفت امر پروردگار به خود ستم کرد (ظلم) و به عاقبت این کار و اخراجش از بهشت علم نداشت (جهول).

دیگر اینکه انسان به واسطه انجام گناهان ظلم و نسبت به عقوبت آن جهول است. معنای سوم اینکه صیغه فعل دلالت بر شائیت دارد از این رو «ظلم» و «جهول» به این معناست که شأن انسان انجام ظلم و جهل و ناآگاهی است اگرچه دو ویژگی علم و عدالت نیز در او امکان وجودی دارد. چهارم اینکه عبارت «انه کان ظلوما جهولا» حاکی از ظن و گمان ملائکه است؛ آنجا که گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا» (بقره/۳۰) یعنی ملائکه گمان می کردند انسان در زمین فساد کرده و بسیار ظالم و جاهل است و به همین دلیل خداوند علم انسان را به ملائکه نشان داد و آنها به عجز خود پی بردند، جایی که فرمود: «أَتَبْنُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ» (بقره/۳۱) (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۸/۲۵) ولی سورآبادی عبارت «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» را به برداشته شدن و پذیرفته شدن امانت از سوی آدمی تفسیر نموده و از تعبیر «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» ستمکاری و نادانی انسان را برداشت کرده است. این مفسر در ادامه با طرح این پرسش که آیا آدم (ع) با پذیرش امانت الهی خطا نمود که خدای تعالی او را ظلم و جهول خوانده؟ وی خوردن میوه ممنوعه توسط آدم را علت خطاب می داند و می افزاید معنای کلام چنین است که آدم (ع) ظلم و جهول بود و با خوردن از آن درخت در بهشت بر خود ستم نمود؛ در حالی که نسبت به تمامی ضررهای آن جاهل بود (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۲۰۳/۳). ابن عاشور نیز در این باره می نویسد: در قرآن کریم در موارد گوناگونی منظور از «انسان» فرد کافر است مانند آیه ۶۶ مریم: «وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا» و آیه ۶ انفطار: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» و با اشاره به این که «ظلم» به معنای تجاوز بر حق دیگران است می افزاید: در اینجا منظور تجاوز به حق الله است. وی در ادامه به تبیین واژه «جهل» پرداخته و آن را فقدان علم به چیزی می داند که علم به آن متعین است. و منظور از «جهول» در این آیه را جهالت انسان به جایگاه صحیح امانتی که پذیرفته دانسته، معتقد است عبارت «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» اشاره به کلام محذوفی دارد که تقدیر آن چنین است: «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ فَلَمْ يَفْ بَهَا إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» یا این که «فكان ظلوما جهولا» ظلم است در عدم وفای به امانت و اجحاف در حق صاحب امانت و جهول است در عدم تشخیص و ضایع ساختن امانت الهی (ابن عاشور، بی تا: ۳۴۹/۲۱). وی در پایان تعلیلیه بودن جمله «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» را نفی کرده آن را معترضه می داند؛ یعنی در این جمله علت حمل امانت بیان نشده زیرا حمل امانت به اختیار انسان نبوده تا ظلم و جهول بودن از آن نتیجه گرفته شود، بلکه این جمله معترضه و استیناف بیانی است به این معنا که شنونده با شنیدن این خبر که انسان بار امانت الهی را به دوش کشیده، منتظر بیان این نکته است که آیا او به خوبی از عهده آن برآمده یا نه؟ و این جمله پاسخ می دهد که او «ظلم» و «جهول» بوده است. لذا ابن عاشور بر آن است که معنای «ظلم» و «جهول» کوتاهی بسیار در حق امانت است؛ به طوری که اگر از روی عمد باشد با وصف ظلم تعبیر شده و اگر از عمد نبوده و به دلیل کوتاهی در اخذ اسباب وفای به حق امانت باشد با وصف «جهول» تعبیر شده وی در تبیین چرایی کاربرد صیغه مبالغه می نویسد: صیغه مبالغه بر افراد نوع انسانی دلالت دارد و حکمی است که بر انواع و اجناس صدق می کند زیرا در برخی موارد مثل ترغیب و ترهیب جنبه غالبی لفظ مراعات می گردد و در غالب افراد نوع انسان شایع است (همو: ۳۵۰/۲۱).

پذیرش این نکته که بافضیلت‌ترین نقش انسان در عالم وجود، حمل امانت الهی است باید اذعان نمود که پیامبران و اولیای الهی تنها کسانی هستند که توانسته‌اند این امانت را در حد کمال به دوش کشند.

ب. عبارت پایانی آیه امانت: برخی از مفسران قرآن عبارت «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» را معترضه بین دو عبارت «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» و آیه بعد می‌دانند (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۴۸/۲۱، قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۲۵/۸، آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۱/۱۱) از این رو در پی یافتن عبارتی که در بین دو جمله حذف گردیده برآمده‌اند. در این میان ابن عاشور معتقد است که حمل امانت به اختیار انسان نیست؛ از این رو نمی‌توان «ظلم» و «جهول» بودن انسان را دلیل حمل امانت از سوی وی دانست. وی با در تقدیر دانستن عبارت «فلم یف بها» میان دو عبارت «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» و «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» و مستأنفه دانستن عبارت اخیر از آیه چنین معنایی بر می‌گیرد که انسان امانت الهی را بر دوش کشید اما به آن وفا نکرد. بر این اساس انسان ظالم است چون به امانت الهی وفا نکرد و جاهل است چون نمی‌داند این امانت را ضایع ساخته است (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۴۸/۲۱). اما نویسنده «التفسیر القرآنی للقرآن» بر این باور است که عبارت «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» ادامه سخن پیشین نیست از این رو وی با در تقدیر گرفتن عبارت «فلم یحسن حملها و لم یؤدها علی وجهها» معتقد است که انسان با کوتاهی در حق امانت «ظلم» و «جهول» شده است (عبدالکریم خطیب، بی‌تا: ۷۶۸/۱۱).

حال با توجه به این که عدم تقدیر بر تقدیر تقدم دارد موجه‌ترین تحلیل از عبارت «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» اعتقاد به تعلیلیه بودن آن است همانگونه که در آراء تفسیری مفسران عقلگرا نسبت به آن تصریح گردیده بویژه آنچه علامه طباطبایی بدان اشاره نموده و درباره آن می‌نویسد این ویژگی نشانگر صلاحیت انسان، بر خلاف سایر موجودات برای پذیرش و حمل بار امانت الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۰/۱۶).

ج. دلالت عرضه امانت بر استعدادیابی: از دیگر قرائنی که در تبیین دو وصف پایانی آیه راهگشاست دلالت معنایی دو واژه «عرضنا» و «ابی» است. از این رو برخی از مفسران معتقدند که منظور از عرضه امانت، مقایسه آن با وضع آسمانها، زمین و کوه‌ها و در حقیقت سنجیدن آنها است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۹/۱۶) و از دید برخی به معنای امتحان این عوالم و اهل آنها در مواجهه با انسان است تا عجز آنها و فضل و برتری انسان آشکار گردد (عبدالکریم خطیب، بی‌تا: ۷۶۵/۱۱). برخی از مفسران نیز امتناع و عدم پذیرش آسمانها و زمین را با سرپیچی ابلیس از سجده مقایسه نموده و بر این باورند که نمی‌توان امتناع آسمانها و زمین را استکباری دانست زیرا امتناع ابلیس از فعل واجب بود چون براساس آیه «قَالَ مَا مَنَّكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (اعراف، ۱۲) مامور به سجده بود در حالیکه در این آیه، امانت به انسان عرضه شده و فرمانی در کار نیست. دیگر اینکه امتناع ابلیس از روی تکبر بود ولی در آیه مورد بحث به قرینه عبارت «أَشْفَقْنَا مِنْهَا» امتناع آسمانها و زمین آمیخته با ترس و هراس بود نه از سر تکبر و برتری طلبی (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۷/۲۵) در نهایت منظور از امتناع و عدم پذیرش آسمانها و زمین و کوهها مبتنی بر عدم موافقت طبیعت این عوالم برای پذیرش چیزی است که بر آنها عرضه شد

از این رو منظور از امتناع آنها ضعف و عدم استعداد ایشان بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۹/۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۵/۸؛ عبد‌الکریم خطیب، بی‌تا: ۷۶۵/۱۱) و این خود حاکی از فضیلت و بزرگداشت انسان است که با تعلیلیه بودن عبارت پایانی «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» بر آن تاکید گردیده زیرا این عبارت بر وجود استعدادی بالقوه در انسان دلالت دارد که او را شایسته پذیرش بار امانت ساخته؛ در نتیجه و با توجه به قرائن سیاق، انسان قبل از پذیرش امانت الهی متصف به دو وصف ظلوم و جهول گردیده و با برخورداری از این دو وصف، از میان همه کائنات این تنها انسان شایستگی پذیرش و حمل امانت الهی را یافته است.

د. آیه ۲۳ سوره احزاب: خداوند در هفتاد و سومین آیه از سوره احزاب که پس از آیه امانت آمده «لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» عموم انسانها را به سه گروه مشرک، منافق و مؤمن تقسیم کرده است. برخی از مفسران «لام» ابتدای آیه «لِيُعَذِّبَ» را مجازاً به معنای تعلیل دانسته و تعذیب را نتیجه حمل امانت می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۶۵/۳؛ درویش، ۱۴۱۵: ۵۷/۸) در حالی که بسیاری از مفسران قرآن این «لام» را به مفهوم عاقبت دانسته که سرانجام حمل امانت را بیان می‌دارد (قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۲۶/۸؛ ابوالسعود، بی‌تا: ۱۱۸/۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۱/۱۱) بویژه ابن عجیه با وجود اینکه مفهوم این لام را از قول ابوحیان حاکی از دو مفهوم صیروت و بیان عاقبت دانسته می‌نویسد که ابوالبقاء لام را متعلق به واژه «حملها» دانسته و آن قطعاً بر بیان عاقبت دلالت دارد. او در پایان معتقد است که عذاب الهی عاقبت انسانی است که امانت الهی را حمل کرده ولی حق آن را ادا ننموده پس غفران شامل کسی است که حامل امانت و تلاش کننده برای ادای حق آن باشد و کسانی مشمول رحمت هستند که بتوانند حق این امانت را ادا نمایند (ابن عجیه، ۱۴۱۹: ۴۶۹/۴). با توجه به این دیدگاه باید گفت: حرف «لام» در عبارت «لِيُعَذِّبَ» بر ارتباط امانت الهی با سه گروه از انسانهای مشرک، منافق و مؤمن دلالت دارد لذا نمی‌توان دلالت «الانسان» را تنها ویژه انسان کافر به شمار آورد زیرا با توجه به اینکه به لحاظ منطقی مقسم را نمی‌توان اخص از قسم در نظر گرفت پس گروه‌های سه گانه مذکور در این آیه همگی در ذیل مفهوم واژه انسان قرار گرفته و انسان مومن یکی از مصادیق واژه «الانسان» به شمار می‌آید. براین اساس با توجه به سیاق آیات، دیدگاه آن گروه از مفسران قرآن که واژه «الانسان» را در آیه امانت خاص تلقی کرده و تنها مصداق آن را انسان کافر تفسیر کرده اند پذیرفتنی نیست.

نتیجه

مفسران قرآن بیشتر بر این باورند که دو وصف «ظلم» و «جهول» در پایانه آیه امانت حاکی از مذمت انسان است ولی مفسران عقل‌گرا با رویکرد عرفانی این دو ویژگی را در راستای تکریم انسان به شمار آورده‌اند زیرا از دیدگاه ایشان انسان موجودی است با استعدادی فوق‌العاده که می‌تواند با کسب معرفت و تهذیب نفس به اوج افتخار و بی‌نهایت برسد استعدادی که توأم با اراده و اختیار است. البته

آسمان و زمین نیز اگرچه از نوعی معرفت الهی بهره‌مند و با ذکر و تسبیح خداوندی در برابر عظمت او خاضع و ساجدند ولی این همه ذاتی و تکوینی آنهاست و این هیچ گونه تکاملی را برای آنها موجب نمی‌شود و این تنها انسان است که قوس صعودی و نزولی اش بی انتها بوده و این همان امانت الهی است که همه آفریدگان از پذیرش و حمل آن سرباز زدند لذا توصیف انسان به دو وصف «ظلم» و «جهول» که ظاهر آن حاکی از نکوهش و مذمت است با شأن انسان هماهنگ و معنادار است زیرا آسمانها و زمین به این دلیل نتوانستند حامل امانت الهی شوند که استعداد اتصاف به این دو وصف را نداشتند و این انسان بود که با برخورداری از این دو وصف حامل امانت الهی گردید.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)؛ **روح المعانی فی التفسیر القرآن العظیم**؛ تحقیق علی عبد الباری عطیه؛ چاپ اول؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عربی، محی الدین (بی تا)؛ **فتوحات مکیه**؛ بیروت: دارالصادر.

_____ (۱۹۶۴)؛ **فصوص الحکم**؛ قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)؛ **معجم مقاییس اللغة**؛ محقق هارون عبدالسلام محمد؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹)؛ **البحر الممدید فی التفسیر القرآن المجید**؛ تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان؛ قاهره: دکتر حسن عباس زکی.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)؛ **التحریر و التنویر**؛ بیروت: مؤسسه التاریخ؛ چ اول.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)؛ **لسان العرب**؛ بیروت: دارالفکر.

ابوالسعود، محمد بن محمد (بی تا)؛ **ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)؛ **انوارالتنزیل و اسرار التأویل**؛ تحقیق محمد بن عبدالرحمن المرعشلی؛ چاپ اول؛ بیروت: دارالاحیاء التراث العربیه.

خمینی، روح الله (۱۳۸۵)؛ **صحیفه امام**؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛ چاپ چهارم.

_____ (۱۳۶۸)؛ **مصباح الهدایه**؛ ترجمه سید احمد فهری؛ بی جا: انتشارات پیام آزادی.

_____ (۱۳۵۹)؛ **تفسیر دعای سحر**؛ ترجمه سید احمد فهری؛ تهران: انتشارات نهضت زنان اسلام.

خطیب، عبدالکریم (بی تا)؛ **التفسیر القرآنی للقرآن**؛ بیروت: دارالفکر العربیه.

درویش، محیی الدین (۱۴۱۵)؛ **اعراب القرآن و بیانہ**؛ سوریه: دار الارشاد؛ چاپ چهارم.

راغب أصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)؛ **مفردات ألفاظ القرآن**؛ بیروت: دارالقلم؛ الدار الشامیه.

- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰)؛ **تفسیر سورآبادی**؛ تهران: فرهنگ نشر نو.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۵۱)؛ **اسرار الحکم**؛ بی جا: چاپ الاسلامیه؛ چاپ دوم.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)؛ **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**؛ قم: فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ قم: بیدار؛ چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۰)؛ **اسرار الآیات**؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۷۰)؛ **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین**؛ تهران: حکمت.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی؛ چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو؛ چاپ سوم.
- طوسی، محمد حسن (بی تا)؛ **التبیان فی تفسیر القرآن**؛ تحقیق احمد قصیر عاملی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰)؛ **مفاتیح الغیب**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۹۵۲)؛ **القاموس المحیط**؛ قاهره: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی و اولاده؛ چاپ دوم.
- فضل الله همدانی، خواجه رشیدالدین (۱۳۷۱)؛ **اسئله و اجوبه رشیدی**؛ اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)؛ **قاموس قرآن**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه؛ چاپ ششم.
- _____ (۱۳۷۷)؛ **تفسیر احسن الحدیث**؛ تهران: بنیاد بعثت.
- قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸)؛ **محاسن التأویل**؛ تحقیق محمد باسل عیون السود؛ بیروت: دار الکتبه العلمیه.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸)؛ **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- قمی، میرزا محمد (۱۳۷۰)؛ **رسائل حکم سبزواری**؛ تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی؛ بی جا: انتشارات اسوه؛ چاپ اول.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰)؛ **التحقیق فی الکلمات القرآن الکریم**؛ بیروت؛ دار الکتب العلمیه؛ چاپ سوم.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)؛ **تفسیر نمونه**؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه.

Izutso Toshihiko ,1946, Gad and man in Koran, Tokyo.