



Reconsidering the Meaning of *Zalūm* in the Verse of the Trust (*Āyat al-Amānah*)

Abualqasim Ojaghloo¹ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran. Email: ojaghloo@znu.ac.ir

Abstract

Verse 72 of *Sūrat al-Aḥzāb*, widely known as the Verse of the Trust (*Āyat al-Amānah*), is among the most challenging verses in Qur'ānic studies. According to the outward (*zāhir*) of the verse, God offered the Trust (*amānah*) to the heavens, the earth, and the mountains, but they refused to bear it, whereas the human being, described as *zalūm* and *jahūl*, undertook it. Most exegetes, presuming the commonly understood meanings of *zalūm* as “oppressive” and *jahūl* as “ignorant,” have interpreted the verse by attempting to resolve the apparent tension between its opening and concluding parts. The central difficulty lies in reconciling the divine Trust with the characterization of the human being as *zālim* and ignorant. Some exegetes have addressed this issue by restricting the generality of the term “human being”, interpreting the verse as referring only to those individuals who, due to *zulm* and *jahl*, betrayed the Trust. Others have viewed the attributes of *zalūm* and *jahūl* as latent human capacities that make the bearing of the Trust possible. Additional interpretations have also been proposed; however, from the perspective of this study, none successfully resolves the core problem of the verse. This article argues that neither the referents of the Trust nor the notion of human ignorance constitutes the primary difficulty. Rather, the central issue lies in the meaning of the term *zalūm*. Through an analysis of its semantic range in Arabic lexicon and literature, as well as consideration of the thematic objectives of *Sūrat al-Aḥzāb* and broader Qur'ānic teachings, it becomes evident that describing the human being as *zalūm* does not denote an intrinsic or essential *zulm*, nor injustice toward oneself or others. Rather, it signifies the capacity to endure hardship and suffering. Accordingly, the term “affliction-bearing” or “suffering-enduring” is proposed as a more appropriate equivalent for *zalūm*.

Keywords: Trust (*amānah*), human being, bearing (*ḥaml*), *jahūl*, *zalūm*.

Cite this article: Ojaghloo, A. (2026). Reconsidering the Meaning of *Zalūm* in the Verse of the Trust (*Āyat al-Amānah*). *Quranic Researches and Tradition*, 58 (2), 417-434. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2026.410448.670598>



Article Type: Research Paper

Received: 3-Jan-2026

Received in revised form: 16-Mar-2026

Accepted: 19-Mar-2026

Published online: 20-Mar-2026

بازکاوی معنای واژه ظلوم در آیه امانت

ابوالقاسم اوچاقلو^۱

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. رایانامه: ojaghloo@znu.ac.ir

چکیده

آیه هفتاد و دوم سوره احزاب مشهور به آیه امانت یکی از آیات پر چالش میان قرآن پژوهان است. مطابق ظاهر آیه، خداوند امانت را به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کرد اما آنها از پذیرش آن خودداری کردند ولی انسان که ظلم و جهول بود آن را حمل کرد. اغلب مفسران با فرض معنای متبادر از ظلم یعنی ستمگر، و جهول یعنی نادان به تفسیر آیه پرداخته‌اند و به حل تعارض میان مفاد صدر و ذیل آیه توجه داشته‌اند. تعارض میان امانت الهی و ستمکار و نادان بودن انسان مشکل اصلی آیه است. برخی از مفسران برای حل این مشکل با نفی عمومیت مفهوم انسان آیه را محدود به انسان‌هایی دانسته‌اند که به سبب ظلم و جهل به امانت الهی خیانت کرده‌اند. برخی نیز ظلم و جهول بودن را از قابلیت‌های انسان می‌دانند تا اسباب حمل امانت فراهم باشد. دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح شده اما از منظر این مقاله در هیچ کدام از آنها مشکل آیه حل نشده است. این مقاله نشان می‌دهد مصادیق امانت و جهل انسان مشکل ساز نیست. مسأله اصلی معنای واژه «ظلم» است. با واکاوی معنای «ظلم» در لغت و ادبیات عرب و ملاحظه مقاصد سوره احزاب و سایر آموزه‌های قرآن، روشن می‌شود «ظلم» بودن انسان نه به معنی ستمگری ذاتی و جبری، و نه ظلم به خود یا دیگری بلکه به معنی قدرت تحمل رنج‌ها و سختی‌ها است و برابر نهاد «رنجور» برای «ظلم» مناسب به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: امانت، انسان، حمل، جهول، ظلم.

استناد: اوچاقلو، ابوالقاسم (۱۴۰۴). بازکاوی معنای واژه ظلم در آیه امانت. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۸ (۲)، ۴۱۷-۴۳۴.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۳

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۸

انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۹

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2026.410448.670598>



مقدمه

آیه ۷۲ سوره احزاب: *إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا*؛ مشهور به «آیه امانت» یکی از آیات مشکله قرآن محسوب می‌شود (ابن قتیبه، ۱۳۸۳: ۵۵۲) و از آیات پرکاربرد در حوزه‌های گوناگون معارف اسلامی است. کلماتی که در این آیه وارد شده به لحاظ تطبیق با معانی و مصادیق متعدد، ظرفیت تفسیری وسیعی به آیه داده و آن را شبیه معادله چند مجهولی کرده‌است. تعیین مصداق امانت، بیان چیستی و چگونگی حمل آن، منظور از آسمان‌ها، زمین، کوه‌ها و انسان، نگرانی و خودداری آنها از حمل امانت، عام یا خاص بودن انسان، نیز مفهوم ظلوم و جهول از مسائلی است که در فهم و تفسیر آیه به آنها پرداخته شده‌است.

نظرات مفسران در جواب به این مسائل به ویژه تناسب مفاد صدر و ذیل آیه مختلف و گاه متناقض است. اغلب مفسران با مفروض گرفتن معنای متبادر از ظلوم یعنی ستمگر و بیدادگر، به تفسیر آیه پرداخته اما از تعارض درونی در بیان مفاد آیه و با سایر آموزه‌های قرآن مصون نمانده‌اند. اگر حمل امانت امتیازی برای انسان در مقایسه با سایر مخلوقات باشد چرا قرآن انسان را ظلوم و جهول خوانده‌است؟ این ظلم و جهل با آن حمل امانت چگونه سازگار است؟ برخی مفسران از یک سو انسان را در حمل امانتی که آسمان‌ها و زمین از آن ابا کرده‌اند موجب ستایش دانسته‌اند و از سوی دیگر وجوه مختلفی در بیان ظلوم بودن انسان آورده‌اند تا با آن ستایش در تعارض نباشد. برخی دیگر اساساً انسان را به جهت حمل امانت ذم و نکوهش کرده‌اند چرا که بخاطر ظلم و جهل این امانت را پذیرفته‌است؛ یعنی امانت الهی به موجودی که عادل و عالم نیست سپرده شده‌است! مسئله دیگر این که آیا انسان در مقام حمل امانت اراده و اختیار داشته و آن را پذیرفته و حمل کرده‌است تا در خور ستایش یا نکوهش باشد؟ یا این که آیه در بیان احوال انسان در مقام تکوین است؟ چه معنایی از ظلوم و جهول باید مطرح شود که با اصل حمل امانت الهی توسط انسان در تناقض نباشد؟ به ویژه آن که طبق ظاهر آیه ظلوم و جهول بودن با اصل حمل امانت ارتباط دارد نه مرحله بعدی یعنی اداء یا اضاعه آن. حل این مسائل و رفع دشواری‌های آیه منوط به ارائه تفسیری یکدست از آیه است که هم سازگاری درونی آیه برقرار شود و هم آیات دیگر هماهنگ باشد. به نظر نگارنده کلید اصلی واژه «ظلوم» است که واکاوی معنای آن مسأله اصلی این مقاله است.

۱-۱. اهمیت و ضرورت

شناخت ابعاد وجودی انسان موضوعی است که اهمیت آن بر کسی پوشیده نیست. در این میان شناخت انسان بر اساس آموزه‌های وحیانی به ویژه آیات قرآن کریم که حقیقت وجودی انسان را بیان می‌کند ارزش و اهمیت مضاعف خواهد داشت. آیات ناظر به معرفی انسان بخش قابل توجهی از قرآن را به خود اختصاص داده که فهم و تفسیر این آیات برای دستیابی به انسان‌شناسی قرآنی امری ضروری

است. یکی از آیات مهم در این موضوع آیه امانت است که بنا به تصریح قرآن پژوهان از آیات مشکله قرآن است و فهم آن دشوار می‌نماید. بنابراین ضرورت حل مشکلات این آیه در مسیر مطالعات انسان‌شناسی قرآنی آشکار است.

۲-۱. پیشینه تحقیق

در باب مسأله اصلی این مقاله یعنی واکاوی معنای ظلوم و بازخوانی آیه امانت چهار مقاله علمی پژوهشی نگارش و منتشر شده است که پیشینه اصلی این مقاله محسوب می‌شود:

۱. اسماعیلی، داود؛ حاجی اسماعیلی، محمدرضا و مختاری، اکرم (۱۴۰۰). ارزیابی آرای مفسران قرآن از دو وصف ظلوم و جهول در پایانه آیه امانت با تأکید بر سیاق. مجله پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۸، ۸۰-۹۰

۲. مهدیان فر، رضا و طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۹). ظلوم و جهول مدح انسان یا مذمت انسان؟ (تحلیلی از آیه ۷۲ سوره احزاب). مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۳ (۱)، ۱۶۱-۱۷۶

۳. محمودیان، سید عبدالسلام؛ قائمی، مرتضی و مسبوق، سید مهدی (۱۳۹۸). مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های تفاسیر شیعه و سنی درباره معناشناسی صفات انسان در قرآن مطالعه موردی ظلوم و جهول. مجله علمی پژوهشی الهیات تطبیقی، ۲۱، ۹۵-۱۰۸

۴. ارشد ریاحی، علی و بیدار، هنگامه (۱۳۹۴). بررسی حقیقت ظلومیت و جهولیت از منظر ابن عربی، ملاصدرا و امام خمینی. مجله پژوهشنامه متین، ۶۹، ۲۱-۳۸

در هیچ کدام از این مقالات و سایر آثار مرتبط با موضوع آیه امانت دیدگاه و نظریه جستار حاضر دیده نمی‌شود.

۳-۱. روش تحقیق

در این مقاله به روش مطالعات کتابخانه‌ای با تمرکز به واکاوی معنای ظلم و ظلوم و مفاد آیه امانت با استفاده از قرآن کریم، احادیث و روایات تفسیری، تفاسیر و ترجمه‌های قرآن و کتاب‌های مفردات و جوه و نظایر، همچنین منابع لغت عرب که به موضوع مقاله پرداخته‌اند به گردآوری اطلاعات و سپس توصیف و تحلیل، و نقد و بررسی آنها پرداخته و دیدگاه جدید با استناد به این منابع مطرح شد.

۴-۱. مفاهیم نظری

۱-۴-۱. امانت

امانت از ریشه أمن است. أمن در لغت ضد خوف است؛ امان یعنی امنیت دادن و امانت اسم مصدر است و نقیض خیانت، یا اسم مفعول یعنی مأمون و به مؤتمن سپرده شده (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۸: ۳۸۸). بنابراین امانت چیزی است که به ودیعه سپرده می‌شود و امانتدار کسی است که آن ودیعه را

می‌پذیرد اما مالک آن نیست. امانت را از آن جهت امانت گویند که شخص امانت گذار از خیانت آن که امانت پیش اوست مطمئن و ایمن است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱: ۱۲۴).

۱-۴-۲. ظلم

ظلم از ریشه ظلم است. این ماده دو معنی دارد یکی «ظَلَمَ» به معنی چیزی که چشم را بسته، مانع بینایی و موجب تاریکی می‌شود و دیگری «ظَلِمَ» به معنی گرفتن حق دیگری که یک طرف تحمیل ظلم می‌کند و طرف دیگر تحمّل ظلم (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸: ۱۶۲). بنابراین ظلم دو ریشه مستقل و صحیح است یکی خلاف نور و ضیاء، یعنی ظلمت که جمع آن ظلمات و ظلام است؛ دیگری قرار دادن چیزی در غیر موضعش از روی عداوت و تجاوز (ابن فارس، ۱۳۸۷: ۵۹۳). راغب اصفهانی ظلم را بر سه گونه می‌داند یکی ظلم انسان به خدا که کفر، شرک و نفاق بزرگترین آن است، دوم ظلم انسان به مردم، و سوم ظلم انسان به خودش (راغب، بی‌تا: ۴۸۸). بنابراین ظلم در هر سه وجه مذکور قابل تصور است. مضاف به این که در برخی منابع تصریح شده است ظلم صیغه مبالغه است به معنی کثیر الظلم (قرشی، ۱۳۷۱: ۴: ۲۷۱؛ صالح، ۱۴۲۷: ۸: ۱۸۴). ظلم مبالغه در ظالم بودن و به معنی بسیار ستمگر است (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۱: ۳۳). وزن فاعول اگر از فعل متعدی باشد صیغه مبالغه است (الأسمر، بی‌تا: ۵۶۹).

۱-۴-۳. جهول

جهول از ریشه جهل تقيض علم است. گفته می‌شود جَهْلٌ فُلَانٌ حَقُّهُ وَ جَهْلٌ بَهَذَا الْأَمْرِ یعنی ندانستن و نشناختن، و جهالت یعنی کاری را بدون علم انجام دادن (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳: ۳۹۰) جهول صیغه مبالغه است به معنی کثیر الجهل (صالح، ۱۴۲۷: ۸: ۱۸۴).

۲. آراء و نظرات مفسران

مطابق ظاهر آیه خداوند امانتی را به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کرد اما آنها از حمل آن خودداری کردند اما انسان آن را حمل کرد، بنابراین نخستین مسأله این است که آن امانت چه بود؟

۲-۱. مصادیق امانت

در اغلب منابع تفسیری به ویژه با استناد به روایات، مفهوم امانت با مفاهیمی مانند: طاعت، عبادت، فرائض، دین، تکلیف، حدود، شرایع، عقود، اوامر و نواهی تطبیق داده شده؛ یا مصادیقی از این مفاهیم مطرح شده است، مانند: توحید (از اصول دین)، طهارت (شرعی)، نماز، روزه، زکات، حج، عفت، رجم (زنان)، صداقت (در کلام)، عدالت (در مکیال و میزان)، قضای دین، وفای به عهد و ادای امانت مردم؛ که هر کدام به حوزه عقاید، احکام یا اخلاق تعلق دارد (طبری، ۱۴۱۲: ۲۲: ۳۸؛ طوسی، بی‌تا: ۸: ۳۶۷؛ زمخشری، ۱۴۳۱: ۳: ۱۲۶۰؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۵: ۲۲۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳: ۲۵؛ ۱۸۷: ۱۴۲۲: ۸: ۶۷؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۳: ۶۶۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۸: ۱۸۶). نیز

امانت به معنی خلافت و نیابت از حق تعالی میان بندگان (مقام خلیفه الهی انسان) آورده است (ابن عربی، ۱۳۸۸: ج ۳: ۴۱۸).

در روایات و تفاسیر شیعه علاوه بر موارد فوق به «ولایت» بطور مطلق، در حدیثی از امام رضا (ع) (صدوق، ۱۴۰۴: ج ۱: ۲۷۴)، و بطور خاص «ولایت امیرالمؤمنین علی (ع)» در حدیثی از امام صادق (ع) (کلینی، ۱۳۸۳: ج ۱: ۴۱۲) تصریح شده است؛ نیز در روایتی از امام باقر (ع) آمده منظور از امانت، ذریه محمد (ص) است (فراش کوفی، ۱۴۱۰: ۳۴۲).

علامه طباطبایی امانت را به معنی ولایت الهی می‌داند که انسان با رسیدن به کمال بندگی به آن ولایت متلبس می‌شود. این ولایت حاصل التزام به عقاید و عمل صالح و سلوک مسیر ارتقاء از حسیض ماده به اوج اخلاص است. در این مقام است که خداوند، متولّی تدبیر امور بنده اش می‌شود که همان ولایت الهی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶: ۳۴۹). ایشان مراد از امانت را صرف دین، تکلیف، عقاید، عبادت یا اطاعت نمی‌داند و این‌ها را مقدمه رسیدن به آن کمال می‌داند. امانت چیزی است که به دین حق مربوط است اما خود دین نیست. چون امانت چیزی است که نزد غیر به ودیعه سپرده شده تا آن را حفظ کند و به کسی که آن را سپرده بازگرداند. امانت مذکور در آیه نیز چیزی است که خداوند آن را به انسان سپرده تا او آن را سالم و درست حفظ کند و به خداوند بازگرداند. همچنین آیه صراحت دارد به این که انسان به طور عام امانت را حمل کرده است اعم از مؤمن و غیر مؤمن (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶: ۳۵۱-۳۴۸).

بنابراین اولاً امانت هر چه هست، همه انسان‌ها آن را حمل کرده‌اند؛ ثانیاً آیه به مقام حمل امانت دلالت می‌کند نه مقام ادا یا اضعه آن. مصادیق مختلفی برای مفهوم امانت مطرح شده که این مصادیق تناقضی باهم ندارند و بار معنایی همسو داشته و قابل جمع اند. گاه به مفاهیم عام اشاره شده مانند عبادت، اطاعت، دین، و فرائض؛ و گاهی به بیان مصادیقی از این‌ها پرداخته شده مانند توحید، نماز، ولایت، امانت مردم و وفای به عهد. ملاک مفسران در تعیین امانت اولویت و جامعیت است.

۲-۲. منظور از عرضه امانت و امتناع آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها

وجوه مختلفی در بیان مراد از عرض امانت نقل شده که در تفسیر مجمع البیان آمده است. یک وجه این که مراد از عرض، معارضه و مقابله و مقایسه است. یعنی امانت را با آسمان‌ها و زمین مقایسه کردیم، امانت برتر و سنگین تر بود. دلیل سنگین بودن امانت خودداری آنها از حمل آن است که نشان ناتوانی و ضعف آنها است، نیز خوف و شفقت آنها که دلیل دیگر عظمت امانت است. وجه دوم این که آیه به زبان حال است نه زبان قال بنابراین منظور از امانت آیات و دلایل وحدانیت و ربوبیت است که خداوند به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها به ودیعه نهاده به طوری که آنها آن را اظهار کرده‌اند اما انسان آن را بخاطر ظلم و جهل کتمان و انکار کرده است. وجه سوم آن که مراد از آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها اهل آنها است از ملائکه و جن و انس؛ چون حمل امانت از طرف نفس آسمان‌ها و زمین صحیح نیست

پس لابد مراد اهل آنها است چون حمل امانت جز از اهل تکلیف صحیح نیست. وجه چهارم این که الفاظ آیه ناظر به واقع است اما به وجه تقدیر؛ چون زبان واقع بلیغ تر است یعنی اگر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عقل داشتند و امانت به آنها عرضه می‌شد حتماً آن را سنگین می‌یافتند از خوف قصور در ادای حق آن از حمل آن خودداری می‌کردند علی‌رغم بزرگی و شدت و قوت جسمشان (طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۸: ۱۸۶-۱۸۸). از نظر علامه طباطبایی این وجوه خالی از ضعف نیستند چرا که محتمل است مراد خود آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها باشد به این نحو که خداوند هنگام آفرینش در آنها فهمی ایجاد کرد و به آنها گفته من فرائضی را فرض کرده‌ام و برای هر که اطاعت کند بهشت آفریده‌ام و برای هر که نافرمانی کند آتش را؛ سپس آنها گفتند ما مُسَخَّرَات هستیم برای آنچه آفریده شده‌ایم، فریضه ای را نمی‌پذیریم و ثواب و عقاب آن را نیز نمی‌خواهیم (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶: ۳۵۲). از نظر ایشان منظور از آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها همین مخلوقات عظیمی است که به تصریح قرآن آفرینش آنها از آفرینش انسان بزرگتر است اما منظور از بیان خودداری و شفقت آنها، عدم استعداد و صلاحیت آنها در پذیرش امانت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶: ۳۵۰). در تفسیر تسنیم نیز اسناد خودداری به آسمانها و زمین اسناد حقیقی تلقی شده با این دلیل که در آیات دیگر تسبیح، تحمید، تسلیم، سجده و اطاعت را به آسمانها و زمین نسبت داده‌است که همگی نشانه شعور و معرفت و ادراک آنها است (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ج ۶۶: ۴۸۱).

علاوه بر توجیهاات مذکور درباره خودداری از حمل امانت این موارد نیز در تفاسیر آمده‌است: آنها طاقت آن را نداشتند (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۲: ۳۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ج ۵: ۲۲۲ از ابن عباس)؛ آنها از باب خوف و خشیت خودداری کردند نه از سر معصیت (طبرانی، ۲۰۰۸: ج ۵: ۲۲۲)؛ آنها معصیت نکردند بلکه دین خدا را تعظیم کردند (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۲: ۳۸)؛ ابای آنها ناشی از استصغار بودن نه مانند ابای ابلیس از سر استکبار (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲۵: ۱۸۷)؛ آنها مُخَيَّر نبودند چون مسخّرات بودند (بغوی، ۱۴۲۰: ج ۳: ۶۶۸)؛ امانت عرض شد نه فرض و مراد تخییر است نه الزام (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲۵: ۱۸۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ج ۵: ۲۲۱)؛ حمل امانت صلاح نیست مگر برای کسی که حی و عالم و قادر باشد (طوسی، بی‌تا: ج ۸: ۳۷۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸: ۶۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ج ۱: ۳۰).

۲-۳. حمل امانت توسط انسان و افاده مدح یا ذم

مفسران در ستایش یا نکوهش بودن مفاد آیه اختلاف دارند. در بیان شهید مطهری این مسأله که اگر حمل امانت امتیازی برای انسان باشد در مقایسه با سایر مخلوقات چرا قرآن انسان را ظلوم و جهول خوانده‌است آن را از مشکل‌ترین موضوعاتی دانسته که همیشه علمای اسلامی را به فکر واداشته‌است (نک. مطهری، ۱۳۸۱: ج ۲۱: ۳۳). بنابراین صرف نظر از ذیل آیه و دو صفت ظلوم و جهول، صدر آیه که سخن از حمل امانت توسط انسان پس از امتناع آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها دارد می‌تواند مستقلاً

افاده ستایش داشته باشد هر چند برخی مفسران با ملاحظه ظاهر معنای ظلوم و جهول و جهت سازگاری، صدر آیه را نیز مفید ذم و نکوهش می‌دانند. از سوی دیگر در نظر برخی مفسران وصف ظلوم و جهول که ظهور در نکوهش دارد می‌تواند به مدح دلالت کند. بر این اساس با ملاحظه صدر و ذیل آیه این دیدگاه‌ها مطرح شده‌است:

۲-۳-۱. حمل امانت (مدح) و ظلوم و جهول (مدح)

صدر آیه با توجه به عرضه امانت از طرف خداوند دلالت بر عظمت امانت دارد و از عظمت امانت به عظمت امانتدار یعنی انسان می‌توان پی برد چرا که هر امانتی را به هر کسی نمی‌سپارند! این مطلب با دو وصف ظلوم و جهول منافات ناسازگار است چون ستمکاری و نادانی نمی‌تواند موجب ستایش تلقی شود به ویژه در گفتمان قرآن که ظلم و جهل از موضوعات اصلی مورد نهی و نکوهش است. اما برخی تفاسیر با گرایش عقلی و عرفانی با ملاحظه معنای ستایش از صدر آیه بیانی از ظلوم و جهول ارائه داده‌اند تا این دو وصف به مدح انسان دلالت کند و با صدر آیه سازگار درآید.

۲-۳-۲. حمل امانت (مدح) و ظلوم و جهول (ذم)

این دیدگاه که صدر آیه را مفید ستایش انسان اما ذیل آیه را نکوهش انسان ظلوم و جهول می‌داند ملتزم به ظاهر هر دو بخش آیه است. اغلب این تفاسیر بدون ملاحظه تناقض میان این دو معنا صرفاً به بیان روایات تفسیری یا نظرات مفسران اکتفاء کرده‌اند. برخی دیگر جهت رفع تناقض، ظلم و جهل را مربوط به مرحله بعد یعنی ادا یا اضعاء امانت دانسته‌اند در حالی که ظاهر آیه مربوط به مقام عرضه و حمل امانت است؛ مضاف به این که در مقام ادای امانت نیز همه انسان‌ها ظلوم و جهول نیستند و بسیاری از انسان‌ها حق امانت را ادا کرده‌اند. از همین رو برخی مفسران ظلوم و جهول بودن را به انسان‌هایی تخصیص داده‌اند که امانت را ضایع کرده‌اند، که این بیان نیز با عمومیت مفهوم انسان در آیه منافات دارد چون هیچ دلیلی بر این تخصیص در متن وجود ندارد؛ حتی آیه بعدی انسان را در مرحله ادای امانت به سه دسته مؤمنین، مشرکین و منافقین تقسیم می‌کند که مقوم عمومیت مفهوم انسان متصف به ظلم و جهل است.

۲-۳-۳. حمل امانت (ذم) و ظلوم و جهول (مدح)

نظرات ابن عربی در این بیان شاخص بوده و اغلب اندیشمندان پس از وی تحت تأثیر نظرات او هستند. در این بیان بر مبنای تعلیق حکم به وصف مشعر علیت است، ظلوم و جهول بودن انسان از اسباب حمل امانت است و موجب نکوهش نیست.

۲-۳-۴. حمل امانت (ذم) و ظلوم و جهول (ذم)

این دیدگاه مفاد کل آیه را ذم انسان تلقی می‌کند تا جایی که برخی مفسران برای سازگاری صدر آیه با وصف ظلوم و جهول، «حمل» را به معنی «خیانت» گرفته‌اند مانند حمل گناه. البته بعضی از مفسران

عمومیت انسان را تخصیص زده و انبیاء و اولیاء و مؤمنین را خارج از شمول آیه دانسته‌اند اما این تخصیص با عمومیت آیه منافات دارد.

۲-۳-۵. دیدگاه پنجم

آیه در مقام بیان یک واقعیت طبیعی درباره انسان است بدون مدح و ذم (نک. مهدیان فر، ۱۳۹۹: ۱۶۱). این نظریه با مفروض گرفتن معنای ستمکار از ظلوم و نادان از جهول، بار معنایی این دو وصف را نادیده گرفته‌است. اگر این گونه باشد مواردی هم که صفاتی از باب مدح برای انسان آمده نیز می‌تواند بیان واقعیت دانست و نه مدح و ستایش! حال با کدام ملاک و معیار صفات مدح و ذم را بدون بار معنایی و تنها مفید واقعیت تلقی کنیم؟ آیا اصول محاوره و ادبیات چنین اقتضایی دارد؟ مضاف به این که اگر این گونه بود ضرورتی نداشت عرض امانت به آسمانها و زمین و کوه‌ها و نگرانی و امتناع آنها مطرح شود. این تفصیل معنای مازادی افاده می‌کند که می‌تواند مدح و ستایش انسان تلقی شود. تفصیل دیدگاه‌های فوق و نقد و بررسی آنها در بخش‌های بعد مقاله می‌آید اما مستلزم واکاوی معنای ظلوم و جهول است.

۲-۴. معنا و مفهوم جهول

در اغلب تفاسیر «جهول» به معنی نادانی و از ریشه جهل به معنی ندانستن آمده، اما در متعلق نادانی اختلاف نظر وجود دارد. جاهل به: حق امانت (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۲: ۴۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸: ۶۷؛ ابوالفتوح، ۱۴۰۸: ج ۱۶: ۲۹)؛ بهرمندی از آن (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۲: ۳۸)؛ عواقب و کیفر ترک آن (طبرانی، ۲۰۰۸: ج ۵: ۲۲۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸: ۶۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۸: ۱۸۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶: ۳۵۰)؛ صعوبت حفظ امانت، احتمال سرقت و غارت آن، و هزینه نگهداری آن و جهل به ضعف خود (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲۲: ۱۸۷ و ۱۸۸).

در بیان علامه طباطبایی آیه حکایت از ظلم و جهالتی سابق بر تحمل امانت دارد (طباطبایی؛ ۱۳۸۸: ۴۷). همچنان که در نهج البلاغه آمده‌است: آسمانها و زمین از عقوبت امانت نگران شدند و چیزی را دریافتند که کسی که ضعیف تر از آنها بود آن را ندانست: أَشَقَقْنَ مِنَ الْعُقُوبَةِ وَ عَقَلْنَ مَا جِهَلْنَ مَنْ أضعَفُ مِنْهُنَّ (رضی، ۱۴۲۱: ۴۳۱؛ خطبه ۱۹۹). البته در این کلام جهل در برابر عقل آمده که به درک و درایت آسمانها و زمین اشاره می‌کند به طوری که عقوبت (ناشی از اضعاف امانت) را درک می‌کردند و درمی‌یافتند! اما انسان آن را درک نکرد. این سخن به معنی نفی مطلق عقل انسان نیست بلکه به این مورد خاص از ندانستن و نفهمیدن مربوط است چرا که نفرمود انسان عقل نداشت فرمود ندانست.

در آموزه‌های قرآن جهل در برابر سه مفهوم است: علم (دانستن)، عقل (شعور) و حلم (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۵۶؛ مک اولیف، ۱۳۹۷: ج ۲: ۳۹۹). جهل در برابر عقل، در متن احادیث شیعه بازتاب قابل توجهی دارد (نک. کلینی، ۱۳۸۳: ج ۱: سراسر کتاب العقل و الجهل). آنچه مسلم است این که در

این آیه جهل نمی‌تواند مفهومی در برابر قوه عقل باشد چون این امانت که با تکلیف و اطاعت و عبادت در ارتباط است لازمه اش داشتن عقل است. طبق برخی احادیث عقل مخاطب امر و نهی الهی و اساس کیفر و پاداش است (کلینی، ۱۳۸۳: ج ۱: ۱۰). انسان چون دارای عقل است حامل تکلیف است پس جهول به معنی نداشتن قوه عقل با اصل حمل امانت الهی منافات دارد. البته جهل استفاده نکردن از قوه عقل یا تفکر نادرست و مغالطه به جهت ارادی و اختیاری بودن خارج از موضوع آیه است چرا که ظاهر آیه درباره احوال انسان در مقام تکوین است (نک. فولادوند، ۱۳۸۱: ۸۹). به همین دلیل جهل به معنی رفتار نادرست و غیر اخلاقی، توأم با گستاخی و خشونت که در برابر حلم قرار می‌گیرد (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۵۶؛ مک اولیف، ۱۳۹۷: ج ۲: ۳۹۹) نیز خارج از مفاد آیه است.

بنابراین جهل به معنی ندانستن با مفاد آیه مناسب تر است، به طوری که نه مانع از حمل امانت می‌شود و نه مایه ذم و نکوهش انسان است. چون دانستن و ندانستن برای انسان امری نسبی و ذومراتب است از سوی دیگر ندانستن نه تنها مانع از امانت‌پذیری نیست بلکه می‌تواند مُصَحِّح و مُجَوِّز آن باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶: ۳۵۰). یعنی گاهی امانت‌دار از چیستی و ارزش امانت بی‌خبر است و این با پذیرش امانت منافات ندارد. یعنی می‌توان گفت انسان در مقام حمل امانت، به ماهیت امانت، ارزش و عظمت آن، بهره و پاداش حاصل از ادای آن، عقوبت ناشی از خیانت به آن، و یا صعوبت و مشقت حمل و ادای آن جاهل بوده‌است این جهالت نه موجب نکوهش است و نه با تلقی ستایش از آیه منافات دارد.

۲-۵. معنا و مفهوم ظلوم

اغلب مفسران و قرآن‌پژوهان ظلوم را از ظلم به معنی بیداد و ستم فرض کرده و به تفسیر آیه امانت پرداخته‌اند.^۱

به ویژه این که واژه «ظلوم» فقط یک بار دیگر در قرآن آن هم در آیه: *وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ* (ابراهیم: ۳۴) آمده‌است که با توجه به قرینه کفران نعمت، به معنی ستمکار و بیدادگر است مثلاً ظلم در حق نعمت یا ظلم در حق مُنْعِم (زمخشری، ۱۴۳۱: ج ۲: ۷۶۳؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۶: ۸۱). بنابراین مفسران ظلم در آیه امانت را به وجوه مختلف آورده‌اند: ظلم به خداوند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸: ۶۸ با اسناد از کعبی)، غصب و منع حق خداوند (ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۲: ۱۵۸)، و عصیان و نافرمانی خداوند (طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۸: ۱۸۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲: ۱۸۸). در این مورد باید گفت اگر خداوند این امانت را عرضه کرده‌است چگونه می‌شود انسان هم حامل

^۱ در ترجمه فارسی ظلوم در آیه امانت: ستمگر / ستمکار / بسیار ستمکار / در حق خویش ستمکار / ستم کننده / ستمکاره / ستم ورز / بیدادگر در ترجمه‌های کهن (یاحقی، ۱۳۷۲: ج ۳: ۹۸۵) و ترجمه‌های: فولادوند، پورجوادی، قمشه‌ای، خرمشاهی، گرم‌رودی و کوشا آمده‌است. نیز: مستعد ظلم (مشکینی) و ناتوان (بروجردی) از ترجمه‌های معاصر دیده می‌شود.

و پذیرای آن باشد و هم غاصب امانت و ظالم به خداوند؟ یعنی انسان در مقام حمل امانت و اجابت عرضه الهی، نافرمانی هم کرده‌است!

وجه دیگر ظلم به امانت است به معنی خیانت و اضعاء امانت و عدم رعایت حق آن و وفا نکردن به آن (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۲: ۴۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸: ۶۷؛ هر دو از قتاده). برخی تفاسیر نفس «حمل» را به معنی ظلم گرفته‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۲: ۳۹؛ ابوالفتوح، ۱۴۰۸: ج ۱۶: ۲۹). طبرسی با اشاره به این قول از زجاج نقل می‌کند که هر کس امانت را حمل کرده درواقع به آن خیانت کرده‌است و هر کس آن را حمل نکرده آن را ادا کرده‌است. مانند «گناه» که هر کس گناه کرده درواقع گناه را حمل کرده‌است مطابق: وَ لِيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَ أَنْقَالاً مَعَ أَثْقَالِهِمْ (العنکبوت: ۱۳) پس کافر و منافق امانت را حمل کرده‌اند یعنی به آن خیانت کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۸: ۱۸۶). این نظر اشکالات متعددی دارد. اولاً حمل آثار سنگین گناه غیر از حمل خود گناه است که از ظاهر آیه فوق برمی‌آید ثانیاً حمل گناه غیر از حمل امانت است چرا که حمل امانت فی نفسه گناه نیست تا موجب خسران باشد در حالی که حمل گناه الزاماً موجب خسران است: وَ قَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا (طه: ۱۱۱). ثالثاً بیان فوق علاوه بر عدول از معنای لغوی رایج «حمل» با عمومیت آیه نیز منافات دارد و فقط شامل کافرین و منافقین می‌شود؛ به همین جهت این مفسران از ظاهر آیه عدول کرده‌اند.

ظلم به خود وجه دیگری است که از واژه «ظلوم» در مقایسه با «ظالم» به معنی ظلم به دیگری برداشت شده‌است (نک. ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۱۶۰). در بسیاری از تفاسیر ظلوم به معنی «ظلم به نفس» آمده‌است (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۲: ۳۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ج ۵: ۲۲۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸: ۶۷ از ابن عباس و مقاتل و ضحاک) که صریحاً به سبب حمل امانت بوده (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۴: ۲۵۶) یا بخاطر ضعف و سستی انسان، و سنگینی امانت (زمخشری، ۱۴۳۱: ج ۳: ۱۲۶۰) و تحمّل آنچه حمل آن مشقت دارد (بیضاوی، بی‌تا: ج ۴: ۲۴۰)؛ همچنین به جهت خیانت در امانت (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ج ۱: ۳۰) که البته مربوط به مرحله بعدی است.

سبک بیان قرآن در باب ظلم به نفس قابل توجه است به طوری که الزاماً کلمه «نفس» قید می‌شود. مانند: وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ (البقرة: ۲۳۱)؛ وَ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ (النساء: ۱۱۰)، نیز: قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي (النمل: ۴۴)؛ در این آیات ظلم به صورت فعل آمده‌است. در عبارت: ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ (النساء: ۹۷؛ النحل: ۲۸) ظلم در یک ترکیب اسمی با قید نفس آمده‌است. اما در آیه امانت ظلم به صورت اسم (ظلوم) بدون قید نفس آمده‌است. بر این اساس ظلوم در آیه امانت نمی‌تواند الزاماً به معنی ظلم به نفس باشد.

وجه چهارم این که ظلم و جهل از شؤون آدمی است (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲۲: ۱۸۸). این بیان در بسیاری از تفاسیر حکمی و عرفانی بازتاب داشته‌است. علامه طباطبایی با استناد به قول فخررازی و استشهاد به این که مثلاً درباره آب نیز ماء طهور آمده‌است، ظلوم و جهول را به معنی مبالغه در ظلم و جهل گرفته‌است. با این توضیح که ظلوم و جهول یعنی عاری از عدل و علم، و انسان بخاطر همین

شوون به تحمل آنچه بر وی افاضه شده قابلیت دارد. همچنان که قابلیت ارتقاء از حضيض ظلم و جهل به اوج عدل و علم را می‌یابد. این آیه انسان را ظلم و جهول وصف کرده به این معنی که همان گونه که امکان ظلم و جهل دارد، امکان عدل و علم نیز دارد. چون موجودی می‌تواند متصف به ظلم و جهل شود که امکان اتصاف به عدل و علم هم داشته باشد؛ بنابراین چون شأن و استعداد عدل و علم دارد، ظلم و جهول نیز هست. همین ظلم و جهل مجوز و مصحح حمل امانت است در حالی که غیر انسان از آسمان و زمین و کوه‌ها این امکان را ندارد. انسان ظلم است یعنی ظالماً لنفسه است، جهول است یعنی به عقوبت ناشی از خیانت در امانت و کیفر و خیم آن و هلاکت دائمی ناآگاه است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶: ۳۵۰). این مطلب در بیان امام خمینی (ره) این گونه تکمیل شده که ظلومیت انسان به معنی تجاوز انسان از همه حدود و سرپیچی از همه تعینات است تا به بالاترین مقام که قاب قوسین و او ادنی است برسد (خمینی، ۱۳۸۴: ۵۶).

این نظریه هرچند در باب جهل قابل پذیرش است یعنی ممکن است انسان نسبت به امانت و ابعاد و پیامدهای آن آگاهی نداشته باشد اما امانت را حمل کند و حقیقت را نیز ادا کند. اما در باب ظلم درست نیست چون امانت جز به عدالت قوام نمی‌یابد و سپردن امانت جز به عادل صحیح نیست. بنابراین سپردن امانت به انسان غیر عادل چه عالم به امانت باشد و چه جاهل درست نیست و از ساحت خدای حکیم دور است. همچنین مستلزم پیشفرض‌هایی از معارف حکمی و عرفانی دور از ظاهر آیه است؛ برای مثال چرا صفات عادل و عالم نیز در کنار صفات ظلم و جهول نیامده تا به جامعیت استعدادهای انسان تصریح کرده باشد؟ آیا ظالم و جاهل بودن انسان الزاماً به عادل و عالم بودن او دلالت می‌کند؟

این نظریه با سایر آموزه‌های قرآن نیز ناسازگار است. ستمکار بودن انسان در مقام حمل امانت با برخی از آموزه‌های دیگر قرآن نیز ناسازگار است. مانند آیه: «وَ إِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (البقرة: ۱۲۴)» که صراحت دارد به این که عهد خداوند به ظالمین و ستمکاران نمی‌رسد. یعنی انسان ستمگر نمی‌تواند حامل عهد الهی باشد. چگونه است که عهد الهی به انسان ظالم نمی‌رسد اما امانت الهی می‌رسد؟ به عبارت دیگر انسان ظالم نمی‌تواند حامل عهد الهی باشد اما می‌تواند حامل امانت الهی باشد! به ویژه آن که در احادیث شیعه یکی از مصادیق امانت امامت و ولایت الهی میان مردم است که در همین آیه نیز صریحاً سخن از امامت است؛ روشن است که انسان ظالم همان گونه که به عهد الهی دسترسی ندارد به حمل امانت الهی نیز دسترسی نخواهد داشت. بنابراین انسان در مقام حمل الهی نمی‌تواند ظلم به معنی ستمکار باشد مگر این که ظلم معنای دیگری داشته باشد!

همچنین در قرآن به تصریح آمده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (المائدة: ۵۱؛ الأنعام: ۱۴۴؛ الجمعة: ۵؛ الأحقاف: ۱۰؛ القصص: ۵۰) نیز: «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (البقرة: ۲۵۸؛ آل عمران: ۸۶؛ التوبة: ۱۹ و ۱۰۹؛ الصف: ۷). بر این اساس اگر عموم انسان‌ها ذاتاً ظالم و ستمگر

باشند اصلاً مورد هدایت خداوند قرار نمی‌گیرند چه رسد به اینکه شایستگی حمل امانت الهی را داشته باشند.

نکته دیگر این که اگر انسان قبل از عرضه امانت و حمل آن ظالم به نفس و متصف به ستمکاری بوده که به طریق اولی امانت سپاری به او کار درستی نیست. اما اگر در مقام عرضه و حمل امانت مورد ظلم قرار گرفته است یا این ستم از جانب خداوند بوده و مثلاً تکلیف ما لایطاق شده است که با رحمت الهی ناسازگار و با سایر آموزه‌های قرآن ناهماهنگ است؛ یا این که خود دچار ظلم به نفس شده و برخود ستم کرده است که باز تعارض ظلم با عدل به میان می‌آید یعنی انسان در عین حال که شرایط امانتداری را به عادل بودن داشته، متصف به ظلم نیز بوده است در همان موضوع، و این تناقضی آشکار است.

شایان ذکر است ظلم در قرآن دارای وجوهی است و در موارد استعمال این ریشه در آیات قرآن معانی مختلفی مطرح شده است مانند: معصیت، شرک، جحد، تکذیب، کفر، ظلم به مردم، سرقت، نقصان، کم کردن، ضرر و زیان زدن، ضرر و زیان دیدن، بیداد بر تن خویش، و قرار دادن شیء در غیر موضعش (نیشابوری، ۱۳۸۰: ۳۸۶؛ تفسیری، ۱۳۷۸: ۱۹۵). «در سیاهی بودن» یکی دیگر از معانی ظلم و ظلوم است که در برخی ترجمه‌ها مانند معانی القرآن (بهبودی: ۱۳۹۵) آمده است. این معنا با این که با معنای لغوی ظلم سازگار است و برخی از موارد ظلم در قرآن می‌تواند به این معنا باشد اما در آیه امانت این معنا مشکل را حل نمی‌کند بلکه با ستمگر بودن هم ارز است و همان تبعات را دارد. آیا انسان زمانی که امانت را پذیرفت در سیاهی و تاریکی بود؟ کدام سیاهی و تاریکی؟ و آیا واژه ظلوم این معنا را افاده می‌کند؟ یا باید با واژه دیگری بیان می‌شد؟ مانند مظلوم یا عبارت فی الظلمات؛ یا آن که انسان با پذیرش امانت خود را به سیاهی و تاریکی انداخت؟ کدام سیاهی و تاریکی؟ آیا همه انسان‌ها با پذیرش امانت الهی خود را به آن سیاهی و تاریکی انداخته‌اند؟!

۳. بازکاوی معنای «ظلم» و «ظلوم» در لغت و ادبیات عرب

مقایس اللغة «ظلم» را دو ریشه مستقل و صحیح می‌داند. یکی خلاف نور و ضیاء، یعنی ظلمت که جمع آن ظلمات و ظلام است؛ دیگری قرار دادن چیزی در غیر موضعش از روی عداوت و تجاوز (ابن فارس، ۱۳۸۷: ۵۹۳). در برخی آثار معاصر نیز ظَلَمَ يَظْلِمُ از ظُلم به معنی خطا کردن، کج کردن، عمل ناروا، ستم، بی‌عدالتی، جور و جفا، ستمگری، و هتک حرمت؛ مستقل و جدا از ظَلِمَ يَظْلِمُ و أَظْلَمَ به معنی تاریک بودن، تیره و تار بودن، و غبارآلود بودن آمده است (آذرنوش، ۱۳۹۲: ۶۴۹).

در بررسی تفصیلی و دقیق تر میان منابع لغت عربی، کتاب العین ریشه «ظلم» را در دو معنا آورده؛ یکی «ظَلَمَ» به معنی چیزی که چشم را بسته، مانع بینایی و موجب تاریکی می‌شود؛ اما فعلی از این معنا ساخته نشده است. دیگری «ظَلَمَ» به معنی گرفتن حق دیگری که یک طرف تحمیل ظلم می‌کند و طرف دیگر تحمّل ظلم: «ظَلِمَ فُلَانٌ فَأَظْلَمَ أَيْ إِحْتَمَلَ الظُّلْمَ بِطَيْبِ نَفْسِهِ». این معنا از عبارت:

«ظَلِمَتِ الْأَرْضُ: لَمْ تُحْفَرْ قَطُّ ثُمَّ حُفِرَتْ» اخذ شده است. همچنین به انسان سخاوتمند و بخشنده‌ای که مورد سؤال قرار می‌گیرد اما چیزی برای بخشش نمی‌یابد، «مظلوم» گفته می‌شود و اگر در این حال چیزی ببخشد تا رفع سؤال کند گفته می‌شود: «فَيُظْلِمُ أَى يَحْتَمِلُ الظُّلْمَ كَرَمًا لَا قَهْرًا» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸: ۱۶۲).

بنابراین از منظر العین ظلم به معنای بیداد و ستم، یک معنای ثانوی است که از این معانی اولیه انتزاع شده است؛ مانند ظَلِمَتِ الْأَرْضُ برای زمین بگری که حفر می‌شود. گستره کاربرد ماده «ظلم» به مواردی همچون انسان بخشنده‌ای که مورد سؤال قرار می‌گیرد می‌رسد. ظرافت خاص این استعمال در طلب بخشش از انسان بخشنده‌ای است که در آن شرایط، امکان بخشش برای او فراهم نیست، و او از این جهت به زحمت و مشقت می‌افتد؛ نه آن کسی که از او طلب بخشش نموده به او ستم کرده و نه او اگر نتواند چیزی ببخشد ستمی به آن سائل نموده، اما این شرایط آن انسان بخشنده را به رنج و زحمت انداخته است چرا که او می‌خواهد کرم نماید نه قهر بورزد.

مورد دیگر از این کاربرد در تهذیب اللغة آمده است. ذیل ماده «ظلم» با اشاره به «ظلم»، عبارت: *إمْرَأَةٌ ظَلُومٌ وَ صَبُورٌ وَ غَضُوبٌ*، برای بیان یکی از کاربردهای این واژه نقل شده است (ازهری، بی‌تا: ج ۳: ۷۲) بنا به سیاق کلام قرار گرفتن ظلم در کنار صبور می‌تواند معنای دیگری غیر از ظلم به نفس یا ظلم به دیگری به معنی بیداد و ستم داشته باشد. این عبارت در تاج العروس با تفصیل بیشتری آمده است در جمله: *إمْرَأَةٌ لَزُومٌ لِلْفِنَاءِ، ظَلُومٌ لِلْسَّقَاءِ، مُكْرِمَةٌ لِلْأَحْمَاءِ* (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۷: ۴۵۴)، یعنی زنی که ملازم آستانه خانه است و زحمت تهیه آب یا آبیاری با اوست و اهل تکریم و احترام به خویشان همسرش می‌باشد. لحن عبارت ستایش آمیخته با ترحم به زنی است که این خصوصیات را دارد نه نکوهش و تحقیر. همچنین روشن است که ظلم در این عبارت به معنی ستم کردن به خود یا دیگری به معنی خروج از عدالت، گرفتن حق کسی یا آسیب زدن به دیگری نیست؛ بلکه به معنی زحمت کشیدن و دچار سختی و مشقت شدن است. یعنی یک وصف مورد ستایش در کنار دو وصف مورد ستایش دیگر؛ به ویژه با ملاحظه زحمت و مشقت تهیه و تدارک آب یا آبیاری کشت و دام در شرایط خاص زندگی در سرزمین‌های عرب. دو صفت صبور و غضوب در عبارت تهذیب اللغة به معنی کسی که به خشم آمده اما شکیبایی می‌ورزد با خصوصیت تحمل رنج و سختی تناسب روشنی دارد.

تحمل سختی و مشقت مفهوم مستقلی است و الزاماً به معنی ظلم و ستم نیست. اصل ظلم نقصان حق است؛ نیز به معنی عدول از حق و نقیض و عدل (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۲۶). اما رنج و زحمت و مشقت با حق و عدل قابل جمع است. اشارات فراوانی در نصوص دینی وجود دارد دال بر تحمل سختی و رنج در التزام به حقیقت و عدالت. بنابراین می‌توان از منظر لغت و زبان عربی انسان ظلم را به معنی انسان زحمتکش، رنجور که سختی و مشقت را تحمل می‌کند تلقی کرد. البته در ادبیات عرب پس از نزول قرآن، می‌توان در باب معانی و کاربرد «ظلم»، شاهد بسامد فراوان کاربرد این ماده در معنای بیداد و ستم بود به عنوان یکی از موضوعات اصلی مورد توجه قرآن، به طوری که معانی و کاربردهای

دیگر این ماده متروک شده است. این در حالی است که متن قرآن بر اساس ادبیات عرب زمان نزول و قبل آن شکل گرفته است (نک. پارسا، ۱۳۹۹: ۷۵-۶۹).

۴. مفهوم تحمل رنج و مشقت در قرآن

در آیات و آموزه‌هایی از قرآن نیز مفهوم رنج بردن و تحمل مشقت انسان از مفهوم ظلم قابل تفکیک است. برای نمونه از مشقت و زحمت انسان در دنیا: «وَ تَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ (النحل: ۷) یعنی آن بارهای سنگین را که چارپایان حمل می‌کنند اگر خود انسان بخواهد جابجا کند با مشقت و زحمت انجام خواهد داد. تعبیر «شِقُّ الْأَنْفُسِ» به معنی ظلم به نفس نیست. روشن است که در گفتمان قرآن ظلم به نفس بار معنایی منفی دارد اما تحمل سختی و مشقت این گونه نیست. از سوی دیگر این سختی و مشقت به کل حیات انسان مربوط است؛ آنجا که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (الإنشاق: ۶)». در مجمع البیان آمده خطاب این آیه به همه انسان‌ها است. خداوند به همه مکلفین از فرزندان آدم می‌گوید ای انسان تو عامل عمل هستی با مشقت تا آن را حمل کنی بسوی پروردگارت و به او برسانی و جزای عملت را دریافت کنی (طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۱۰: ۶۹۹). کدح در لغت به معنی تلاش (سعی)، رنج (عناء)، و خستگی (نصب) است (راغب، بی‌تا: ۶۲۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۳: ۵۹) ریشه کدح در اصل به معنی خدشه و آسیب زدن است (ابن فارس، ۱۳۸۷: ۸۵۱). آسیب زدن با سنگ و لگد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۳: ۶۰)، که معنای رنجوری و خستگی از آن استفاده شده و سپس به کاری که با زحمت و مشقت همراه است اطلاق شده است. در تفسیر تبیان آمده است: عبارت «كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا» «یعنی ای انسان کار تو با شدت و مشقت است تا جزای عملت را از پروردگارت دریافت کنی، حال که تو در دنیا از مشقت رها نیستی پس برای دنیا کار مکن بلکه برای آخرت کار کن تا از کدح و مشقت به راحتی برسی، نیز توانگر و مستمند هر کدام به اقتضای حال خود دچار این رنج و مشقت اند (طوسی، بی‌تا: ج ۱۰: ۳۰۹). در تفسیر مخزن العرفان آمده: «آیه خطاب به تمام افراد بشر است که ای انسان محققاً تو زحمت کش و رنج ببری و اگر در عمل رنج بسیار کنی بالاخره پروردگار خود را ملاقات می‌نمایی و پاداش عمل خود از خیر و شرّ هر چه باشد خواهی رسید» (امین، بی‌تا: ج ۱۵: ۶۶).

مورد دیگر در ارتباط با این بحث آیه: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (البلد: ۴) است. کَبَد یعنی مشقت (راغب، بی‌تا: ۶۱۷) با این بیان که خلقت انسان بر اساس رنج و مشقت است و هیچ شأنی از شوون حیات را نخواهد دید که توأم با تلخی رنج‌ها و خستگی‌ها نباشد، از آن روزی که روح به کالبدش دمیده شد، تا روزی که از دنیا می‌رود هیچ راحتی و آسایشی که خالی از تعب و مشقت باشد نمی‌بیند، بنابراین، چه بهتر به جای هر تلخی و ناکامی و رنج، سنگینی تکالیف الهی را تحمل کند، در برابر آنها صبر نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲۰: ۲۸۹).

در تفسیر آیه امانت نیز در برخی تفاسیر علاوه بر اشاره به سنگینی امانت و صعوبت حمل آن (قشیری، ج ۴۶/۳) به مشقت و تعب نیز تصریح شده است (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲۵: ۱۸۷). تفسیر کشاف با تصریح به این مشقت و تعب، آن را ناشی از سنگینی امانت از یک سو و ضعف انسان از سوی دیگر می‌داند (زمخشری، ۱۴۳۱: ج ۳: ۱۲۶). در بیشتر تفاسیر روایتی از ابن عباس نقل شده که انسان علیرغم این که طاقت امانت را نداشت آن را حمل کرد (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۲: ۳۹). در این بیان صریح از تفسیر اسرارالتنزیل که: «کان [الإنسان] ظلوماً لنفسه بتحمُّله ما يشقُّ عليها» (بیضاوی، بی تا: ج ۴: ۲۴۰) به هر دو نکته اشاره شده است.

۵. نگاهی به مقاصد سوره احزاب

مقاصد سوره احزاب در تأیید دیدگاه جدید قابل تأمل است. شهید مطهری در شرح آیه امانت با استناد به سیاق سوره و اخبار تاریخی مربوط به آن «مسئولیت پذیری اجتماعی» را امانت الهی می‌داند که به عهده انسان نهاده شده است (مطهری، ۱۳۸۱: ج ۲۱: ۳۴). برخی قرآن‌پژوهان نیز مقصد اصلی این سوره را آیین تحول اجتماعی و فرهنگی در اسلام می‌دانند که شامل توصیف‌هایی از زحمت و مشقت پیامبر اکرم و مسلمانان در صدر اسلام، و توصیه‌هایی مانند تقوی، توکل، استقامت و التزام به آموزه‌های وحیانی و عدم پیروی از کافرین و منافقین، و ترک آداب جاهلی است (لسانی فشارکی، ۱۳۷۳: ج ۶: ۶۵۷). نیز جهاد در راه خدا مانند جنگ احزاب و حفاری خندق، پیروی از سنت نبوی و الگوگیری از مکارم اخلاق و محاسن ادب نبوی که امر عظیمی است که بر مؤمنین تکلیف شده است (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲۵: ۱۸۷). به ویژه همسران حضرت که زندگی توأم با تحمل زحمت و مشقت، و تکلیف سخت تر و شدیدتر دارند و به همین سبب پاداش مضاعف خواهند داشت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶: ۳۰۷). همچنین از هفت مورد یادکرد قرآن درباره رنج‌هایی که پیامبر اکرم در مسیر رسالت متحمل شده، پنج مورد در این سوره آمده است: «وَلَا تُطِيعِ الْكٰفِرِيْنَ وَ الْمُتٰنٰفِقِيْنَ وَ دَعْ اٰذٰهُمُ (الأحزاب: ۴۸) إِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ ... وَ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ (الأحزاب: ۵۳) إِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا (الأحزاب: ۵۷) وَ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِيْنَ آذَوْا مُوسَى (الأحزاب: ۶۹)».

مطلب دیگری که از این سوره برمی آید این که تحمل رنج و مشقت باید در مسیر حق و عبودیت پروردگار باشد تا موجب پاداش مضاعف شود و گر نه باطل است و موجب حرج؛ در حالی که خداوند اراده کرده تا پیامبر و مؤمنین به حرج نیافتند مانند برخی عادات جاهلی که هم باطل است و هم توأم با درد و رنج. یعنی همان حرج: لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرْجٌ (الأحزاب: ۳۷)؛ نیز: مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرْجٍ (الأحزاب: ۳۸) و: لِكَيْلَا يَكُوْنَ عَلَيْكَ حَرْجٌ (الأحزاب: ۵۰).

نتایج

بنابر آنچه گذشت می‌توان گفت:

۱. «ظلوم» در آیه امانت به معنی رنجوری و زحمتکش بودن انسان است؛ این که در مقایسه با آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها فقط انسان این استعداد تحمل سختی و مشقت را دارد و به جهت این استعداد است که قابلیت پذیرش امانت را داشته و آن را حمل کرده‌است. از این مقایسه ستایش انسان استفاده می‌شود همان‌طور که در آفرینش انسان خداوند فرمود *فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ* (المؤمنون: ۱۴). به همین جهت در نظر برخی مفسران عرض امانت از گونه عرض با اجلال و تکریم بوده‌است و آسمانها و زمین بر اساس عجز خود اظهار کردند که برای تحمل این بار توانایی ندارند؛ با این که به جهت قدرت ظاهری از انسان محکم‌ترند اما به جهت قدرت معنوی از انسان کاری ساخته‌است که از آنها ساخته نیست (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ج ۶۶: ۴۸۵-۴۷۷). یکی از وجوه این قدرت معنوی همان استعداد است که ذکر شد. این استعداد است که مقوم و موضح امانتداری است نه ظالم بودن به معنی ستمگری و عدول از حق.
۲. این اصل که انسان با پذیرش امانت خواسته یا ناخواسته خود را به رنج و مشقت امانتداری می‌اندازد بدیهی است. به همین جهت قرآن کریم با استفاده از واژه «ظلوم» و نه «ظالم» به جای آن که انسان را به ستمگری ذاتی و جبلی متصف کند همچنان که از آموزه‌های اساسی برخی ادیان مانند مسیحیت است (استیونس، ۱۴۰۱: ۲۴۰-۲۳۶)؛ نیز به جای این که انسان را به ظالم بودن در حق خود یا دیگری وصف کند، انسان را دارای استعداد و توانایی تحمل سختی، رنجوری و زحمتکش بودن معرفی می‌کند.
۳. این تحمل رنج و سختی و مشقت در زندگی مؤمنانه از لوازم عبادت، تقوی و جهاد است. این آموزه متفاوت با آموزه‌های برخی ادیان و مکاتب است که رنجوری و تحمل سختی را به عنوان هدف یا روش زندگی توصیه می‌کنند و انواع آداب و آئین‌های تحمل رنج و مصائب دارند. دین اسلام رنجوری و تحمل مصائب و مشقت را به عنوان هدف و راه و روش توصیه نکرده اما در نگاهی واقع بینانه آن را احیاناً ملازم با مسیر حق و عبودیت توصیف کرده‌است با تأکید بر این که انسان این استعداد و توانایی را توأم با اراده و اختیار دارد اما آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها ندارند.
۴. معنی درست واژه «ظلوم»: رنجوری، تحمل مشقت، به سختی افتادن، و زحمت کشیدن است. متعلق این معنا در آیه مورد بررسی، حمل امانت و سپس ادای آن است. این معنا در لغت و ادبیات عرب ریشه دارد و این مفهوم یکی از مؤلفه‌های گفتمان قرآن است و متناسب با لحن و مفاد آیه امانت، به طوری که بیان آیه را از همه تعارض‌های محتمل می‌رهاند و موجب سازگاری درونی مفاد آیه و هماهنگی با سایر آموزه‌های قرآن کریم می‌شود. بر این اساس دو واژه رنجور و زحمتکش

برگرفته از زبان فارسی ادبی و عامیانه به عنوان ترجمه برای واژه «ظلوم» مناسب به نظر می‌رسد و پیشنهاد می‌شود.

منابع

قرآن کریم

- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۹۲). فرهنگ معاصر عربی فارسی. تهران: نی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۶۹). متشابه القرآن و مختلفه. قم: بیدار.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۲۲). تفسیر. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۳۸۸). رحمة من الرحمن فی تفسیر و إشارات القرآن. قم: آیت اشراق.
- ابن فارس، احمد. (۱۳۸۷). ترتیب معجم مقایس اللغة. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۳۸۴). تأویل مشکل القرآن. ترجمه محمد حسن بحری، مشهد: آستان قدس.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس.
- استیونسن، لزی؛ هابرم، دیوید و متیوزرایت، پیتر. (۱۴۰۱). دوازده نظریه درباره طبیعت بشر. ترجمه میثم محمد امینی، تهران: نشر نو.
- الأسمر، راجی. (بی تا). المعجم المفضّل فی علم الصرف. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ازهری، محمد بن احمد. (بی تا). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- امین، نصرت بیگم. (بی تا). تفسیر مخزن العرفان. بی جا.
- ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۷۸). مفاهیم اخلاقی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره ای. تهران: فرزانه.
- بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰). معالم التنزیل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بهبودی، محمدباقر. (۱۳۹۵). معانی القرآن. تهران: نشر علم.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (بی تا). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. قاهره: المكتبة التوفیقیة.
- پارسا، فروغ. (۱۳۹۹). معناشناسی و مطالعات قرآنی. تهران: نگارستان اندیشه.
- تفلیسی، حبیب بن ابراهیم. (۱۳۷۸). وجوه القرآن. تهران: دانشگاه تهران.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲). الكشف و البیان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). تسنیم (تفسیر قرآن کریم). قم: إسرائ.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۴). مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- راغب، حسین بن محمد اصفهانی. (بی تا). المفردات فی غریب القرآن. قم: دارالمعروف.
- رضی، محمد بن حسن. (۱۴۲۱). نهج البلاغه، تحقیق صبحی الصالح. قم: اسوه.
- زیبیدی، مرتضی محمد بن محمد. (۱۴۱۴). تاج العروس. بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۳۱). الکشاف. بیروت: دار صادر.
- صالح، بهجت عبدالواحد. (۱۴۲۷). إعراب القرآن الکریم. بیروت: دارالفکر.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۴). عیون أخبار الرضا علیه السلام. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- _____ (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی. قم: بوستان کتاب.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸). تفسیر القرآن العظیم. اردن: دارالکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵). مجمع البیان. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰). الفروق فی اللغة. بیروت: دارالآفاق الجديدة.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰). تفسیر. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). کتاب العین. قم: هجرت.
- فولادوند، محمد مهدی. (۱۳۸۱). قرآن شناسی. تهران: الست فردا.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۳). الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

لسانی فشارکی، محمد علی. (۱۳۷۳). دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۶. تهران: مرکز دائرة المعارف.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.

مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۷). دائرة المعارف قرآن. ترجمه حسین خندق آبادی و همکاران. تهران: حکمت.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۵). اسرار الآیات. تهران: حکمت.

مهدیان فر، رضا. (۱۳۹۹). ظلوم و جهول مدح یا مذمت انسان. مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث: (۱): دانشگاه تهران.

نیشابوری، اسماعیل بن احمد. (۱۳۸۰). وجوه القرآن. مشهد: آستان قدس.

یاحقی، محمد جعفر. (۱۳۷۲). فرهنگنامه قرآنی (فرهنگ برابره‌های کهن فارسی قرآن). مشهد: آستان قدس.