

پژوهشی در سیر آفرینش آدم (ع) تا هبوط وی در اندیشه‌ی علامه طباطبائی با تأکید بر مبانی تمثیلی

مسعود طالبی مقدم^{۱*}، احمد کریمی^۲، سیدعلی سجادی^۳

چکیده

یکی از پر رمز و رازترین داستان‌های قرآن، داستان حضرت آدم (ع) است. موضوع حضرت آدم (ع)، به عنوان نخستین انسان و نخستین پیامبر از اهمیت قابل توجهی در اندیشه اسلام برخوردار است. این داستان در نگاهی تمثیلی، داستان تمامی انسان‌ها است. پژوهش حاضر که از زمره پژوهش‌های بنیادین است، با روش توصیفی-تحلیلی، از آفرینش آدم (ع) تا هبوط وی را در اندیشه علامه طباطبائی مورد بررسی قرار می‌دهد. بدون شک علامه طباطبائی از جمله برجسته‌ترین شخصیت‌های دینی جهان اسلام در دوران معاصر است که بررسی اندیشه ایشان، بستری برای ایجاد طرح‌های نو و پویا در عرصه پژوهش‌های قرآنی را حاصل می‌کند. بررسی‌های صورت گرفته حاکی از آن است که علامه طباطبائی قائل است که تمثیل به‌منظور فهم بهتر مطلب در زبان قرآن مطرح گردیده و بیانات لفظی قرآن، مثل‌هایی است برای معارف حقه الهی و خداوند برای این‌که آن معارف را بیان کند آن‌ها را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده است. علامه، داستان حضرت آدم (ع) را از نوع داستان تمثیلی دانسته که مبتنی بر حیات آدمیان قبل از این دنیا می‌باشد. وی بر این باور است که در قصص تمثیلی، ساختار درونی داستان از واقعیت برخوردار بوده، اما ترکیب آن به‌صورت یک قضیه تمثیلی است و هرگز تمثیل به‌معنای خیال‌بافی محسوب نمی‌شود.

کلیدواژه: داستان حضرت آدم (ع)، آفرینش، هبوط، علامه طباطبائی، زبان تمثیلی.

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث قم، masoud.t.m1990@gmail.com

۲. استادیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث قم، ahmad.karimi@gmail.com

۳. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث قم، sasajjadiy@gmail.com

* نویسنده مسئول: masoud.t.m1990@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۴

۱- مقدمه و بیان مسئله

بدون تردید میان داستان‌های قرآن و بشری، تفاوت ماهوی و جوهری وجود دارد؛ چرا که داستان‌های بشری، برگرفته از فکر محدود بشر است، اما داستان‌های قرآن، سخن خداوند است و آنچه از ذات الهی سرچشمه گیرد، عاری از عیب و بی‌هدفی و عرضه یک تصویر کاملاً واقعی و عبرت‌آموز از آن حادثه در قالب هدفی مشخص می‌باشد. خداوند در قرآن، سرگذشت بسیاری از پیامبران را به صورت داستان بیان می‌کند. از جمله‌ی آن پیامبران، حضرت آدم (ع) است. موضوع حضرت آدم (ع) و آفرینش وی، در اسلام، به عنوان نخستین انسان و نخستین پیامبر از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. در قرآن ۲۵ بار نام حضرت آمده، ولی تفصیل این داستان، در ۶ سوره مطرح می‌شود. هدف قرآن از بیان این آیات، هرگز داستان‌پردازی نمی‌باشد. داستان حضرت آدم (ع) بر آفرینش بشریت و فرمانبرداری از خداوند تکیه دارد. داستان با تصمیم به خلق انسان شروع می‌شود. ساختار هندسی این داستان به گونه‌ای است که تمام اجزای آن در صدد تحقق فکری و تربیتی خاصی می‌باشد. هر چند که در این داستان، خداوند فقط آن مقدار را بازگو می‌کند که با هدف خود هماهنگی دارد. در داستان حضرت آدم (ع) با هنرمندی خاصی، حادثه‌ای را از پس حادثه دیگر بیان می‌دارد، بدون آن که تسلسل منطقی حوادث از بین رفته باشد. آیات قرآن گویای آن است که چون خداوند علم اسماء را به آدم (ع) آموخت و او به امر پروردگار، فرشتگان را نسبت به آن آگاه ساخت، ایشان به عجز خود و برتری آدم (ع) به اعتراف، لب‌گشود و از پی این برتری آشکار، خداوند به فرشتگان فرمان داد تا بر وی سجده کنند. نعمت مسجود واقع شدن آدم (ع) پس از نعمت خلافت و تعلیم اسماء، دیگر نعمتی بود که به وی عطا شد و در این نقطه فرشتگان امر الهی را امتثال کرده و شیطان تمرد نمود، اما آن چه نزد خدای سبحان مهم بود، بندگی انسان و انجام وظیفه او در پاسداشت از اوامر الهی بود. حضرت آدم (ع) در طول داستان، حوادثی را تجربه می‌کند و خود را باز می‌شناسد. در نتیجه این حوادث، جایگاه خود را به عنوان خلیفه‌الله باز می‌یابد، با پی بردن به نقشه شیطان به وجود دشمن خود پی می‌برد، بر اثر فریب خوردن از شیطان، به زمین هبوط می‌کند و می‌رود تا جغرافیای دیگری را تجربه کند. حضرت آدم (ع) در عرصه داستانی قدم می‌گذارد که پایانی برای آن وجود ندارد؛ چرا که آدمی و شیطان و مسیری که هر انسانی باید بپیماید تا به کمال خلیفه‌اللهی برسد، همه بر جای است. در واقع حضرت آدم (ع) با توبه خود، به جایگاه و ارزش حقیقی خود می‌رسد و آن را بر می‌گزیند. ارزشی که زمان شمول و مکان شمول و شخصیت شمول است و مربوط به تاریخ و مکان و شخصیت خاصی نمی‌شود؛ بلکه به حقیقتی از انسان و ارزش او در تاریخ، معنا می‌بخشد.

پژوهش حاضر که از زمره پژوهش‌های بنیادین است، با روش توصیفی-تحلیلی، از آفرینش آدم (ع) تا هبوط وی را در اندیشه علامه طباطبائی مورد بررسی قرار می‌دهد. بدون شک علامه طباطبائی از جمله برجسته‌ترین شخصیت‌های دینی جهان اسلام در دوران معاصر است که ابعاد گوناگون علمی و عملی را در وجود خود متجلی ساخته است. از این رو برای شناخت عمیق افکار متفکران برجسته‌ای که نقش اساسی در جامعه انسانی داشته و تحولات فکری را موجب گردیده‌اند، می‌بایست اندیشه‌های ایشان را در ابعاد مختلف به لحاظ روش‌شناسی مورد تحقیق و بررسی قرار داد تا با این کار، بسترهایی برای ایجاد طرح‌های نو، پویا و زنده در عرصه پژوهش‌های قرآنی حاصل گردد.

۲- پیشینه تحقیق

تاکنون مطالعات گوناگون و متنوعی بر روی ساختار داستان‌های قرآنی انجام شده است. برخی از پژوهشگران، زمان و مکان روایی را در قصص قرآنی مورد بررسی قرار داده (حری، ۱۳۸۹، ۷۷). برخی دیگر قصص قرآنی را در قالب کتاب‌های خود مورد تحلیل قرار داده‌اند؛ همچون: التصوير الفنی فی القرآن سید قطب، تحلیل عناصر داستانی قصه حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم از حبیب‌الله آیت‌اللهی، تصویر هنری داستان حضرت آدم (ع) در قرآن کریم از مرضیه زارع زردینی و... همچنین پیرامون بررسی و تحلیل ابعاد مختلف داستان حضرت آدم (ع) در قرآن از نظرگاه اندیشه‌های مختلف کلامی، قرآنی و روایی، پژوهش‌های گوناگونی صورت گرفته که در این مقاله، مجال پرداختن به آن وجود ندارد. اما در زمینه بررسی و تحلیل این داستان قرآنی، محتوای آن‌ها و نقش آن‌ها در فهم قرآن، تاکنون پژوهش مستقلی جز سه مقاله یافت نشد: مقاله شاخص‌های فرهنگ‌ساز داستان حضرت آدم (ع) در تفسیر المیزان و اشعار مثنوی، محمود خورسندی و همکاران، مطالعات قرآنی، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۹۵؛ مقاله آفرینش انسان در قرآن کریم با توجه به تفسیر المیزان با نگاهی انتقادی به نظریه‌ی تکامل، یوسف حیدری چناری و همکاران، پژوهشنامه

معارف قرآنی، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۱ و مقاله بازخوانی قرآنی - عرفانی گناه ناکرده آدم آدم (ع)؛ دیدگاهی نو در سازگاری دیدگاه صدرالمآلهین و علامه طباطبایی، کاوس روحی برندق، اندیشه علامه طباطبایی، شماره ۸، تابستان ۱۳۹۷. اما باید توجه داشت که تاکنون پژوهشی به صورت اخص به سیرپژوهی داستان حضرت آدم (ع) از آفرینش تا هبوط وی بر اساس اندیشه‌های علامه طباطبایی صورت نگرفته است.

این نوشتار در ادامه و تکمیل پژوهش‌های صورت گرفته، به بررسی سیر داستان حضرت آدم (ع) از آفرینش وی تا هبوط او، در اندیشه علامه طباطبایی، می‌پردازد تا روشن گردد این داستان در اندیشه این مفسر چگونه طرح‌ریزی شده است. لذا به دلیل نقش اساسی تفکرات عمیق علامه طباطبایی در جامعه علوم انسانی، ضروری است تا پر رمز و رازترین داستان قرآنی، در اندیشه‌های این اندیشمند، مورد بررسی قرار گیرد.

۳- تمثیل و رابطه آن با واقعیت

درباره مفهوم لغوی واژه مثل برخی آن را به معنای شبیه و نظیر و مثل به معنای مانند، صفت و دلیل، عبرت، حدیث و علامت و ضرب‌المثل دانسته‌اند (قرشی، ۱۳۷۱، ۲۳۴/۶). صاحب قاموس قرآن معتقد است واژه مثل گاه به معنای حال و صفت است،^۱ گاه به معنای سؤال و حدیث^۲ و گاه به معنای ضرب‌المثل آمده است^۳ (قرشی، ۱۳۷۱، ۲۳۴/۶). دهخدا بر این باور است که واژه تمثیل در لغت به معنای تشبیه کردن، مثال آوردن و حدیث یا داستانی را با مثال بیان کردن، می‌باشد و از انواع استعارات به شمار می‌آید (دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۰۷/۴). مصطفوی معتقد است که تمثیل با تشبیه متفاوت است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۲۷/۱۱). فایده تمثیل در نگاه قرشی در این است که می‌توان معقولات را به صورت محسوس بیان کرد و مطلب را در ذهن شونده تفهیم و او را اقناع نمود (قرشی، ۱۳۷۱: ۸/۲۳۴). علامه طباطبایی معتقد است که در تمثیل گاهی توصیف کردن با یک امر واقعی صورت می‌گیرد و گاهی با امری خیالی و غیر واقعی (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۴۰۸/۱۴).

در آیات قرآن به کاربرد تمثیل تصریح شده است (ر.ک: حشر/۲۱؛ روم/۵۸؛ زمر/۲۷ و...؛) لذا قرآن برای بیان معارف معقول از مثل استفاده نموده است. مسئله‌ای که در این میان وجود دارد این است که آیا زبان قرآن در تمام گزاره‌های خود، تمثیلی عمل کرده و اینکه این تمثیل، از نوع جلی بوده یا خفی. علامه در تحلیل مشتمل بودن قرآن بر آیات متشابه، آیاتی که مربوط به بیان معارف حقه هستند را به دلیل ژرف بودن آن‌ها و عمومی بودن فهم قرآن، از نوع تمثیلی به شمار آورده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۶۲/۳-۶۳).

این نکته را می‌بایست در نظر داشت که ممکن است تمثیل، داستان واقعی یا ساختگی و خیالی باشد. نوع تمثیل نمی‌تواند به تنهایی بر واقعی بودن تمثیل دلالت کند. در ماجرای داستان آدم (ع) هم می‌توان بر واقعی بودن این داستان نظر داد، هم بار تخیلی بودنش، چراکه از وقایع تاریخی می‌توان برداشتی تمثیلی کرد هم‌چنان که از قصه‌های تخیلی می‌شود، تمثیل پدید آورد. برای تشخیص تاریخی و واقعی بودن داستان ابتدا می‌بایست امکان حقیقی و تاریخی بودن داستان مورد ارزیابی قرار گیرد. اگر امکان تاریخی و حقیقی بودن تمثیل به دست آمد، در مرحله بعد با در نظر گرفتن شواهد و قرائن داخلی و یافتن مبانی مورد نظر گوینده، درباره تخیلی بودن یا واقعی بودن داستان اظهار نظر می‌شود. چنین رویکردی با ویژگی‌های خاص زبان قرآن همچون چندلایه بودن معنای آیات و عدم وجود تعارض میان معانی باطنی و ظاهری، هماهنگ است.

علامه طباطبائی معتقد است در زبان قرآن بعضی مواقع از جمله داستان امر به فرشتگان و ابلیس به سجده بر آدم (ع) (اعراف/ ۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۲، ۲۳/۸-۲۷)، ماجرای هبوط آدم (ع) (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۳۲/۱) و خطاب خدا با آسمان و زمین (فصلت/ ۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۷/۳۸۷) از تمثیل استفاده شده است. به باور علامه واقعیت‌هایی که در عالم به صورت مشهود رخ می‌دهد، نمودهای مناسبی برای ترسیم حقایق معنوی می‌باشد. علامه مثل باورهای صحیح در جان مؤمن را به آب فرو ریخته از آسمان تشبیه می‌کند که دل جان آدمیان به واسطه آن زنده می‌شود و مثل اعتقاد باطل در جان کافر را به کف‌های روی سیل

۱- رعد/۲۵.

۲- فرقان/۳۳.

۳- زخرف/۵۶.

همانند می‌کند که قوام و دوامی ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱۱/۳۳۸). علاوه بر این، علامه در مورد مسئله رانده شدن شیاطین به- وسیله شهاب‌های آسمانی بر این عقیده است که این مسئله ممکن است از نوع تمثیل وقایع غیر حسی در قالب صور حسی باشد که برای نزدیک کردن به فهم حسی مطرح گردیده است. علامه مواردی همچون کرسی، عرش، کتاب و لوح و ماجرای عالم دُر را نیز ظهور یک پدیده مثالی در نظر می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱۷/۱۲۴ و ۱۹۴). علامه، منظور از مثل را در حقیقت ترسیم یک پدیده برای شنونده به‌شمار می‌آورد، به این معنا که این پدیده، داستانی است که معنای مد نظر گوینده را به شیوه استعاره تمثیلی در ذهن شنونده منعکس می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۲/۱۵۹). علامه در عین باور به تمثیلی برخی داستان‌های قرآن، به واقعی بودن آن‌ها نیز نظر داشته است. لذا از نظر ایشان، منظور از تمثیل، داستانی نیست که هیچ‌گونه واقعیت خارجی نداشته باشد، بلکه بدین معنا است که یک حقیقت معقول به صورت محسوس مطرح شده باشد. نکته قابل توجه دیگر در اندیشه علامه این است که ایشان تمامی آیات قرآن را به‌عنوان مثلی می‌داند برای حقایق که در نزد خداوند است و آدمی از فهم آن عاجز است و این حقایق در آخرت برای انسان آشکار می‌گردند. در نگاه علامه، تأویلات قرآنی حقایق هستند که در حکم مثل برای آن حقایق قرار داده شده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۲/۱۹؛ ۳/۷۲). علامه با اعتقاد به این که قرآن دارای دو وجود لاهوتی و ناسوتی است بر این باور است که چون معارف الهی از مرتبه‌ای بالا و در قالب الفاظ برای آدمیان فرود می‌آید؛ لذا می‌بایست بیانات لفظی به‌صورت مثل به آن حقایق ماورایی اشاره کند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۳/۶۱).

بنابر آن چه گفته شد، علامه به وجود زبان تمثیلی در آیات قرآن معتقد بوده و بر این باور است، زبان تمثیلی، معارف ناشناخته را با آن چه معهود ذهن عامه می‌باشد، بیان می‌دارد. ایشان کاربرد امثال را در قرآن از آن جهت می‌دانند که آسان‌ترین مسیر است برای تبیین حقایق.

۴- سیر آفرینش آدم (ع) تا هبوط وی در اندیشه علامه طباطبائی

۱-۴- آدم (ع)، خلیفه خداوند

واژه جعل در آیه «انی جاعل فی الارض...» نیز از مواضعی است که مفسران در تفسیر و ترجمه آن اختلاف نموده؛ برخی آن را به معنای «تصییر» یعنی گردانیدن دانسته (زمخشری، بی تا، ۱/۱۲۴) و عده‌ای معنای «خلق» یعنی آفریدن را برای آن برگزیده‌اند (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۸۸). نکته قابل توجه آن است که قرآن در آیات مورد بحث که مسئله خلافت انسان مطرح است، واژه جعل را به کار برده نه واژگان خلق و صلصال و امثال آن‌ها را. واژه خلق، صلصال و طین در جایی به کار رفته که جنبه مادی انسان مورد نظر بوده؛ در حالی که واژه جعل در بحث مقام خلیفه الهی آدم (ع) به کار گرفته شده است؛ لذا این چنین برداشت می‌شود که مسئله خلقت در این آیات، مورد نظر نیست (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ۳۸-۳۷). علاوه بر این باید توجه داشت که خلافت یک مقام و مفهوم است که به موجودی که هست و وجود دارد اعطا می‌شود؛ (همان، ۱۳۷۶، ۳۶).

خداوند متعال در سوره مومنون ضمن آیات ۱۴-۱۲ به مراحل خلقت انسان اشاره فرموده و پس از ذکر مواد و مراحل اولیه خلقت می‌فرماید: «...ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...» یعنی: آن گاه آفرینشی دیگر پدید آوردیم. علامه طباطبائی معتقد است: «در آیه شریفه، کلمه «انشاء» که به معنای ایجاد و تربیت یک شیء است به کار رفته است، در حالی که در آیات قبل لفظ خلق به کار گرفته شده بود. در این آیه لفظ مذکور را می‌آورد تا بفرماید که آن چه در این مرحله ایجاد کردیم حقیقتی متفاوت با بشر موجود در مراحل قبل بوده و اوصافی که در این مرحله به آن جسم داده‌ایم، اوصافی است که مانند آن در مراحل قبل نبود. برای مثال در انشاء اخیر او را صاحب حیات، قدرت و علم نمودیم» (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱۵/۲۰).

در نگاه علامه، مقام خلافت جز با استخلاف در همه شئون و آثار و صفات مستخلف عنه به اتمام نمی‌رسد و خداوند تعالی متصف به صفات علیا و اسماء حسنی بوده و وجود مقدسش از هر نقضی مبرا است (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱/۱۱۶). آن چه از سخن علامه برداشت می‌گردد این است که خلیفه خداوند باید امکان اتصاف به چنین شئونی را دارا باشد که این امکان با نفخ روح برای او فراهم شده است. بنابراین باید گفت که نفخ روح خدایی، لازمه و مقدمه خلافت است. علامه طباطبائی منظور از خلیفه شدن انسان را خلیفه و جانشین خداوند دانسته و وجوه مذکور را مردود می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱/۱۱۶). علامه به این نکته اشاره می‌کند که خلیفه شدن آدم به معنای نمایانگر خدا شدن است و آدم (ع) در زمین جانشین خداوند شده نه جانشین ساکنان قبلی

زمین، علاوه بر این این مقام خلیفه‌اللهی آدم (ع) اختصاص به شخص ایشان نداشته؛ بلکه به دلیل تعلیم اسماء، شامل فرزندان او نیز شده است. ایشان در این زمینه می‌نویسد: «خلیفه قرار دادن تنها به این منظور است که آن خلیفه و جانشین با تسبیح و حمد و تقدیس زبانی و وجودیش، نمایانگر خدا باشد و زندگی زمینی اجازه چنین نمایشی به او نمی‌دهد، بلکه بر عکس او را به سوی فساد و شر می‌کشاند. از سوی دیگر، وقتی غرض از خلیفه نشان دادن در زمین، تسبیح و تقدیس به آن معنا که گفتیم حکایت کننده و نمایشگر صفات خدایی تو باشد، از تسبیح و حمد و تقدیس خود ما حاصل است، پس خلیفه‌های تو مائیم و یا پس ما را خلیفه خودت کن، خلیفه شدن این موجود زمینی چه فایده‌ای برای تو دارد؟ خدای تعالی در رد این سخن ملائکه فرمود: (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا). زمینه و سیاق کلام به این نکته اشاره دارد که منظور از خلافت نامبرده جانشینی خدا در زمین بوده، نه این که انسان جانشین ساکنان قبلی زمین شوند، که در آن ایام منقرض شده بودند و خدا خواسته انسان را جانشین آن‌ها کند، هم‌چنان که بعضی از مفسرین این احتمال را داده‌اند. برای این که جوابی که خدای سبحان به ملائکه داده، این است که اسماء را با دم تعلیم داده و سپس فرموده: حال، ملائکه را از این اسماء خبر بده و این پاسخ با احتمال نامبرده هیچ تناسبی ندارد و بنا براین، پس دیگر خلافت نامبرده اختصاصی به شخص آدم (ع) ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترکند، آن وقت معنای تعلیم اسماء، این می‌شود: که خدای تعالی این علم را در انسان‌ها بودیعه سپرده، به طوری که آثار آن ودیعه، به تدریج و به-طور دائم، از این نوع موجود سر بزند، هر وقت به طریق آن بیفتد و هدایت شود، بتواند آن ودیعه را از قوه به فعل درآورد» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۱۷۸).

علامه دلیل و مؤید این عمومیت خلافت را مفاد آیات ۶۹ اعراف، ۱۴ یونس و ۶۲ نمل می‌داند. وی سپس روی سخن خود را به رد پیشنهاد ملائکه توسط خداوند کرده و معتقد است در این میان مصلحتی وجود داشته که ملائکه قادر بر ایفای آن نبوده و نمی‌توانند آن را تحمل کنند، در حالی که این خلیفه زمینی قادر بر تحمل و ایفای آن می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۱۷۹-۱۸۰). بنا بر آن چه گفته شد منظور از خلیفه، تمامی انسان‌ها اعم از کافر و مومن به صورت بالقوه است. به این معنا که حقیقت جامع خلافت برای حقیقت انسان قرار داده شده و از آن جا که خلافت خداوند امری مشکک بوده و کمالات انسانی نیز درجات مختلفی دارد، هر مرتبه از خلافت برای مرتبه ویژه‌ای از مراتب هستی آدمی، قرار داده شده است. منشأ خلافت انسان نهادینه شدن علم به اسماء در نهاد اوست و بدون شک علم به اسماء حسناى خداوند، حقیقتی دارای مراتب است. به هر میزان که آدمی معتقد به صراط مستقیم باشد، اسماء خداوند در هستی او از قوه به فعل رسیده و به تبع آن خلافت الهی نیز ظهور می‌کند.

۲-۴- جهل فرشتگان از حکمت جعل خلافت آدم (ع)

علامه معتقد است اعتراضی بودن پرسش ملائکه با توصیفی که حق تعالی در قرآن از ایشان بیان فرموده و ایشان را مطیع خود می‌شمارد (مانند: نساء/۱۷۲، اعراف/۲۰۶، نحل/۵۰، انبیاء/۲۷-۲۶)، تطابق ندارد. به بیانی دیگر، ملائکه می‌دانستند که انسان موجودی زمینی و مرگب از قوای شهویه و غضبیه است و قلمرو ماده، درگیری و لازمه آن افساد و خونریزی است (طباطبایی، ج ۱، ص ۱۱۷). لذا در تصور ایشان، آثار دو قوه شهوت و غضب (افساد و خونریزی)، نمی‌تواند حکمت جعل خلیفه باشد. علامه معتقد است خداوند در جواب به سخن ملائکه، گفتار ایشان درباره تسبیح خویش را نفی نکرده و خونریزی بشر را انکار نکرده؛ بلکه به حمل سر الهی توسط خلیفه اشاره کرده که این حمل از توان فرشتگان خارج بود. خداوند به علم آدم از برخی حقایق و جهل فرشتگان نسبت به آن اشاره نموده تا به وسیله، لیاقت انسان و ناشایستی فرشتگان برای مقام خلافت ثابت گردد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۱۱۷). «این سخن فرشتگان پرسش از امری بوده که نسبت به آن جاهل بوده‌اند، خواسته‌اند اشکالی را که در مسئله خلافت یک موجود زمینی به ذهنشان رسیده حل کنند، نه این که در کار خدای تعالی اعتراض و چون و چرا کرده باشند. به دلیل این اعترافی که خدای تعالی از ایشان حکایت کرده، که دنبال سؤال خود گفته‌اند: (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، تنها دانای علی الاطلاق و حکیم علی الاطلاق تویی)، چون این جمله با حرف (ان) که تعلیل را آماده می‌کند آغاز شده، می‌فهماند که فرشتگان مفاد جمله را مسلم می‌دانسته‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۱۷۸). لذا می‌توان گفت با توجه به جمله «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره/۳۲) فرشتگان اصل حکیمانه بودن جعل خلافت را پذیرفته؛ اما به مفاد آن حکمت، جهل داشتند و برایشان

نامشخص بود که انسان با ترکیبی از قوای شهوی و غضبی و زندگی در قلمرو ماده که دار افساد است، چگونه می‌تواند خلیفه خدا و مسمی به اسمای حسنی او باشد.

۳-۴- تعلیم و عرضه اسماء

علامه طباطبائی معتقد است این اسماء، موجوداتی زنده و دارای عقل بوده‌اند، که در پس پرده غیب قرار داشته‌اند و لذا از سنخ علم ما نبوده‌اند. در نگاه علامه، علم به اسماء آن مسمیات، باید طوری باشد که از حقایق و اعیان وجودهای آن‌ها کشف کند، نه صرف نام‌ها، که اهل هر زبانی برای هر چیزی می‌گذارند، لذا آن مسمیات و نامیده‌ها که برای آدم معلوم شد، حقایقی و موجوداتی خارجی بوده‌اند، نه چون مفاهیم که ظرف وجودشان تنها ذهن است و نیز موجوداتی بوده‌اند که در پس پرده غیب، یعنی غیب آسمان‌ها و زمین نهان بوده‌اند و عالم شدن به آن موجودات غیبی، یعنی آن طوری که هستند، از یک سو تنها برای موجود زمینی ممکن بوده، نه ملائکه آسمانی و از سوی دیگر آن علم در خلافت الهیه دخالت داشته است. «این جمله اشعار دارد بر این‌که اسماء نامبرده و یا مسماهای آن‌ها موجوداتی زنده و دارای عقل بوده‌اند، که در پس پرده غیب قرار داشته‌اند و به همین جهت علم بانها غیر آن نحوه علمی است که ما با اسماء موجودات داریم، چون اگر از سنخ علم ما بود، باید بعد از آن‌که آدم بملائکه خبر از آن اسماء داد، ملائکه هم مثل آدم دانای به آن اسماء شده باشند و در داشتن آن علم با او مساوی باشند، برای این‌که هر چند در این صورت آدم به آنان تعلیم داده، ولی خود آدم هم به تعلیم خدا آن را آموخته بود. پس دیگر نباید آدم اشرف از ملائکه باشد و اصولاً نباید احترام بیشتری داشته باشد و خدا او را بیشتر گرامی بدارد و ای بسا ملائکه از آدم برتری و شرافت بیشتری می‌داشتند و نیز اگر علم نامبرده از سنخ علم ما بود، نباید ملائکه به صرف این‌که آدم علم با اسماء دارد قانع شده باشند و استدلالشان باطل شود، آخر در ابطال حجت ملائکه این چه استدلالی است؟ که خدا بیک انسان مثلاً علم لغت بیاموزد و آن گاه وی را به رُخ ملائکه مکرم خود بکشد و به وجود او مباحثات کند و او را بر ملائکه برتری دهد، با این‌که ملائکه آن قدر در بندگی او پیش رفته‌اند که (لَا يَسْقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ، از سخن خدا پیشی نمی‌گیرند و به امر او عمل می‌کنند)، (انبیاء/۲۷) آن‌گاه به این بندگان پاک خود به فرماید: که این انسان جانشین من و قابل کرامت من هست و شما نیستید؟ آن‌گاه اضافه کند که اگر قبول ندارید و اگر راست می‌گویید که شایسته مقام خلافتید و یا اگر درخواست این مقام را می‌کنید، مرا از لغت‌ها و واژه‌هایی که بعدها انسان‌ها برای خود وضع می‌کنند، تا به‌وسیله آن یکدیگر را از منویات خود آگاه سازند، خبر دهید. علاوه بر این‌که اصلاً شرافت علم لغت مگر جز برای این است که از راه لغت، هر شنونده‌ای به مقصد درونی و قلبی گوینده پی ببرد؟ و ملائکه بدون احتیاج به لغت و تکلم و بدون هیچ واسطه‌ای اسرار قلبی هر کسی را می‌دانند، پس ملائکه یک کمالی ما فوق کمال تکلم دارند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱۸۰/۱-۱۸۲).

علامه در ادامه بر این باور است که آن‌چه آدم (ع) از خداوند فرا گرفت و آن علمی که خدا به او آموخت، غیر آن علمی بود که فرشتگان از آدم (ع) آموختند، علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم به اسماء بود، که فرا گرفتن آن برای آدم (ع) ممکن بود و برای فرشتگان ناممکن بود و آدم اگر مستحق خلافت الهی شد، به‌خاطر همین علم به اسماء بوده، نه به‌خاطر خبر دادن از آن و گرنه بعد از خبر دانش، فرشتگان هم مانند او آگاه شدند و دیگر لازم نبود بگویند که ما علمی نداریم. در اندیشه علامه، این موجودات زنده و عاقلی که خدا بر فرشتگان عرضه کرد، موجوداتی محفوظ و عالی نزد خدا بودند، که در پس حجاب‌های غیب محبوب بودند و خداوند با برکت و خیر آن‌ها هر اسمی را که نازل کرد، در عالم نازل کرد و هر چه که در آسمان‌ها و زمین هست از نور آن‌ها مشتق شده و آن موجودات با این‌که متعدد و بسیارند، در عین حال، تعدد عددی ندارند و این‌طور نیستند که اشخاص آن‌ها با هم متفاوت باشند، بلکه کثرت و تعدد آن‌ها از باب مرتبه و درجه است و نزول اسم از ناحیه آن‌ها نیز به این نحو نزول است (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱۸۰/۱-۱۸۲). علامه در تعیین مصداق اسماء تعلیمی به آدم بر این باور است که از آن‌جایی که آگاهی از نام مخلوقات برای آدم (ع) کرامتی محسوب نمی‌گردد تا در پی عرضه آن‌ها به ملائکه، فضیلت وی بر ایشان آشکار شود، نمی‌توان منظور از اسماء را نام‌های اشیاء دانست؛ چرا که اگر خداوند همان نام‌ها را به ملائکه می‌آموخت، آنان در فراگرفتن آن برتر یا مساوی با آدم (ع) بودند. از سویی، آگاهی از این نام‌ها، فضیلتی نیست که به‌وسیله آن شایستگی آدم (ع) برای خلافت ثابت شود و فرشتگان با دیدن این خصیصه در آدم (ع) از ادعای لیاقت خود برای خلافت، روی برگردانند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱۸۱/۱). لذا بنا

بر نگاه علامه، مقصود از اسماء، حقایق غیبی عالم است که به لحاظ نشانه خدا بودن بر آنها، اسم اطلاق می‌گردد؛ حقایق دارای عقل و شعور که در حجاب غیب الهی مخزونند.

درباره حکمت عرضه اسماء بر ملائکه علامه بر این باور است که از آن جایی که ملائکه با انتساب ویژگی فساد به آدم (ع)، در پی بیان لیاقت خویش برای مقام خلافت بودند؛ لذا خداوند اراده کرد پس از آن که همه نام‌ها را به آدم (ع) آموخت، دارندگان آن اسماء که در پس حجاب غیب بودند را بر فرشتگان عرضه کرده و از نام‌های ایشان از آن‌ها سوال کرد تا خلاف ادعای ایشان را ثابت کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/ ۱۱۸-۱۱۷).

۴-۴- سجده بر آدم (ع) و امتناع ابلیس

تمامی مفسران اذعان دارند به این که سجود فرشتگان بر آدم (ع)، سجود عبادت نمی‌تواند باشد؛ زیرا عبادت مختص خداست و هر حالتی به صورت عبادت برای غیر خدا، کفر است. علامه در ابتدا به این نکته می‌پردازد که منظور اصلی این آیات، بیان خلافت انسان و موقعیت او است، لذا در چنین مقامی، اعتنای زیادی به نقل داستان سجده ندارد، مگر به اشاره اجمالی، تا به این ترتیب وسیله‌ای شود برای ذکر داستان بهشت و هبوط آدم (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/ ۱۸۸). ایشان در مورد ماهیت امر به سجده معتقد است که سجده، عبادت ذاتی نبوده، برای این که چیزی که ذاتی شد، دیگر اختلاف و تخلف نمی‌پذیرد و سجده این‌طور نیست، زیرا ممکن است کسی همین عمل را بداعی دیگری غیر داعی عبادت و تعظیم بیاورد. به اعتقاد علامه اگر در سجده‌ای مانعی تصور شود، ناگزیر از جهت نهی شرعی و یا عقلی خواهد بود و آن چه در شرع و یا عقل ممنوع است، این است که انسان با سجده خود برای غیر خدا، بخواهد برای آن غیر اثبات ربوبیت کند. «از این جمله اجمالاً استفاده می‌شود که سجده برای غیر خدا جایز است در صورتی که منظور از آن احترام و تکریم آن غیر خدا و در عین حال خضوع و اطاعت امر خدا نیز بوده باشد و نظیر این استفاده را از آیه: (و رَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ، وَ خَرُّوا لَهُ سُجْدًا وَ قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا، پدر و مادر خود را بر تخت سلطنت نشانید و ایشان و برادران همگی به منظور تعظیم وی به سجده افتادند، یوسف به پدر گفت: پدرم این است تاویل آن رؤیایی که قبلاً دیده بودم، پروردگرم آن رؤیا را محقق کرد) (یوسف/۱۰۰)، نیز می‌توان کرد. عبادت، عبارت از آنست که بنده، خود را در مقام عبودیت در آورد و عملاً بندگی و عبادت خود را اثبات هم بکند و همواره بخواهد که در بندگی ثابت بماند. بنا بر این فعل عبادی باید فعلی باشد که صلاحیت برای اظهار مولویت مولی و یا عبدیت عبد را داشته باشد، مانند سجده و رکوع کردن و یا جلو پای مولا بر خواستن و یا دنبال سر او راه رفتن و امثال آن و هر چه این صلاحیت بیشتر باشد، عبادت بیشتر و عبدیت متعین‌تر می‌شود و از هر عملی در دلالت بر عزت مولویت و ذلت عبودیت، روشن‌تر و واضح‌تر، دلالت سجده است، برای این که در سجده بنده به خاک می‌افتد و روی خود را به خاک می‌گذارد. اگر منظورش از سجده صرف تحیت و یا احترام او باشد، بدون این که ربوبیت برای او قائل باشد، بلکه صرفاً منظورش انجام یک نحو تعارف و تحیت باشد و بس، در این صورت نه دلیل شرعی بر حرمت چنین سجده‌ای هست و نه عقلی. چیزی که هست ذوق دینی، که مردم متدین آن را از انس ذهن به ظواهر دین کسب کرده‌اند، اقتضاء می‌کند که به‌طور کلی این عمل را به خدا اختصاص دهند و برای غیر خدا هر چند از باب تعارف و تحیت باشد، به خاک نیفتند، این ذوق قابل انکار نیست و لکن چنین هم نیست که هر عملی را که به‌منظور اظهار اخلاص درباره خدا می‌آوریم، آوردن آن عمل درباره غیر خدا ممنوع (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/ ۱۸۹-۱۹۰).

در مورد امتناع ابلیس از سجده، علامه بر این باور است که ابلیس از همان ابتدا تصمیم به مخالفت و ورزیدن برای سجده داشت و این عمل او به دلیل متصف شدن نفس وی به استکباری بود که مانع از طاعت وی در برابر فرمان خداوند گردید. «ابلیس از زمره قوم و قبیله جنی خودش بود، همان‌هایی که قبل از خلقت آدم در زمین زندگی می‌کردند و قرآن کریم در جای دیگر درباره‌شان فرموده: (و لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، وَ الْإِنْسَانَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ، ما انسان را از گلی خشکیده و سخت، که قبلاً لایه‌ای قالب ریخته بود، بیافریدیم و جن را قبلاً از آتش زهرآگین خلق کردیم)، (حجر/۲۷) و بنا بر این روایت، دیگر نسبت کتمان به همه ملائکه دادن عنایتی زائد لازم ندارد و نسبت نامبرده به‌نحو حقیقت خواهد بود، برای این که معنای مکتوم، معنایی بود که به قلب همه ملائکه خطور کرد، خواهی گفت: آن وقت این روایت با روایتی که می‌گفت: منظور، کتمان ابلیس است، که نخوت و امتناع از سجده برای آدم را کتمان کرده بود، منافات دارد، در جواب می‌گوییم: که هیچ منافاتی نیست و

همه آن‌ها را می‌توان از آیه استفاده کرد، چون واقع مطلب هم همین بوده، شیطان تصمیم گرفته بود که اگر مأمور بسجده بر آدم شود، مخالفت کند، ملائکه هم آن پندار غلط را پنداشته بودند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱۹۱/۱).

۵-۴- بهشت آدم (ع)؛ بهشت معهود، برزخی یا تمثیل

بعد از برخوردار شدن آدم (ع) از مقام علم به اسماء، خداوند به او فرمان می‌دهد که در بهشت ساکن شده و از تمامی نعمات آن به جز یک درخت بهرمنند گردد. شیطان، آدم و همسرش را وسوسه کرده و آن دو با خوردن از آن درخت، مأمور به هبوط از بهشت می‌گردند. علامه طباطبائی در این زمینه ضمن نقل این نکته که مسئله بهشت آدم (ع) و داستان آن در سه جای قرآن (بقره/۳۰-۳۸؛ اعراف/۱۹-۲۵ و طه/۱۱۵-۱۲۶) آمده است، بر این باور است که بر اساس سیاق آیات، آدم (ع) از همان ابتدا برای زندگی در زمین خلق شده بود. نکته قابل تأمل در سخنان علامه این است که وی گویی معتقد است که منظور از بهشت، همان بهشت معهود بوده؛ چرا که در سخنان خود هرگز بهشت معهود را نفی نکرده و سخنی از بهشت برزخی یا باغی از باغ‌های دنیایی نداشته است. «سیاق این سه دسته آیات این معنا را دست می‌دهد که آدم در اصل و در آغاز برای این خلق شده بود، که در زمین زندگی کند و نیز در زمین بمیرد و اگر خدای تعالی او را (چند روزی) در بهشت منزل داد، برای این بود که امتحان خود را بدهند و در نتیجه آن نافرمانی عورتشان هویدا بگردد، تا بعد از آن به زمین هبوط کنند و نیز از سیاق آیه سوره طه که می‌فرماید: (فَقُلْنَا يَا آدَمُ) و سوره اعراف که می‌فرماید: (وَ يَا آدَمُ اسْكُنْ)، که داستان بهشت را با داستان سجده ملائکه به صورت یک داستان و متصل بهم آورده و کوتاه سخن، آن که این سیاق بخوبی می‌رساند که منظور اصلی از خلقت آدم این بوده که در زمین سکونت کند، چیزی که هست راه زمینی شدن آدم همین بوده که نخست در بهشت منزل گیرد و برتریش بر ملائکه و لیاقتش برای خلافت اثبات شود و سپس ملائکه مأمور به سجده برای او شوند و آن گاه در بهشت منزلش دهند و از نزدیکی بان درخت نهی می‌کنند و او (به تحریک شیطان) از آن بخورد و در نتیجه عورتش و نیز از همسرش ظاهر گردد و در آخر به زمین هبوط کنند. و از این ریخت و سیاق به خوبی برمی‌آید: که آخرین عامل و علتی که باعث زمینی شدن آن دو شد، همان مسئله ظاهر شدن عیب آن دو بود و عیب نامبرده هم به قرینه‌ای که فرموده: (بر آن شدند که از برگ‌های بهشت بر خود بیوشانند)، همان عورت آن دو بوده و معلوم است که این دو عضو، مظهر همه تمایلات حیوانی است چون مستلزم غذا خوردن و نمو نیز هستند. پس ابلیس هم جز این هدفی نداشته، که (به هر وسیله شده) عیب آن دو را ظاهر سازد، گو اینکه خلقت بشری و زمینی آدم و همسرش، تمام شده بود و بعد از آن خدا آن دو را داخل بهشت کرد، ولی مدت زیادی در این بین فاصله نشد و خلاصه آن قدر بان دو مهلت ندادند، که در همین زمین متوجه عیب خود شوند و نیز بسائر لوازم حیات دنیوی و احتیاجات آن پی ببرند. بلکه بلافاصله آن دو را داخل بهشت کردند و وقتی داخل کردند که هنوز روح ملکوتی و ادراکی که از عالم ارواح و فرشتگان داشتند، به زندگی دنیا آلوده نشده بود، به- دلیل این که فرمود: (لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا، تا ظاهر شود از آن دو آن چه پوشانده شده بود از آنان) و فرمود: (لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا كان وری عنهما، تا ظاهر شود از آن دو آن چه بر آن دو پوشیده بود)، پس معلوم می‌شود، پوشیدگی عیب‌های آن دو موقتی بوده و یک دفعه صورت گرفته، چون در زندگی زمینی ممکن نیست برای مدتی طولانی این عیب پوشیده بماند (و جان کلام و آن چه از آیات نامبرده بر می‌آید اینست که وقتی خلقت آدم و حوا در زمین تمام شد، بلافاصله، و قبل از این که متوجه شوند، عیب‌هاشان پوشیده شده، داخل بهشت شده‌اند). پس ظهور عیب در زندگی زمینی و به وسیله خوردن از آن درخت، یکی از قضاای حتمی خدا بوده، که باید می‌شد و لذا فرمود: (زنهار که ابلیس شما را از بهشت بیرون نکند، که بدبخت می‌شوید) و نیز فرمود: (آدم و همسرش را از آن وضعی که داشتند بیرون کرد) و نیز خدای تعالی خطیئه آنان را بعد از آن که توبه کردند بیامرزید و در عین حال به بهشتشان بر نگردانید، بلکه به سوی دنیا هبوطشان داد، تا در آن جا زندگی کنند و اگر محکومیت زندگی کردن در زمین، با خوردن از درخت و هویدا گشتن عیب، قضایی حتمی نبود و نیز برگشتن به بهشت محال نبود، باید بعد از توبه و نادیده گرفتن خطیئه به بهشت برگردند، (برای این که توبه آثار خطیئه را از بین می‌برد). پس معلوم می‌شود علت بیرون شدن از بهشت و زمینی شدن آدم آن خطیئه نبوده، بلکه علت این بوده که به وسیله آن خطیئه عیب آن دو ظاهر گشته و این به وسیله وسوسه شیطان لعین صورت گرفته است» (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱۹۷/۱-۱۹۸).

بنابراین با توجه به گفتار علامه، بهشت مذکور نه از باغ‌های دنیا و نه از جنات برزخ، بلکه بهشت معهود بوده که به اراده خداوند بعد از آشکار شدن عیب آن دو، موجب هبوطشان به زمین گشته است.

۶-۴- نهی از شجره ممنوعه

احتمال این که درخت ممنوعه، تمثیلی از بُعد جسمانی و جنبه حیوانی بشر است که قرآن از آن به «سوءات» تعبیر می‌کند، وجود دارد. ابلیس با تحریک انسان به حیات جاودانه، وی را به خوردن از درخت ترغیب می‌کند و انسان نیز فرمان خداوند را نادیده گرفته و بُعد حیوانی خود را در راه رسیدن به این هدف به کار می‌گیرد. علامه معتقد است سوءات همان تمایلات حیوانی است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۱۲۸).

علامه نهی موجود در این جمله را نهی از خوردن میوه آن درخت دانسته نه خود درخت و اگر از این تعبیر استفاده کرده، برای این بوده که شدت نهی و مبالغه در تأکید را برساند. در اعتقاد علامه، ظلم نامبرده در آیات، همان واقع شدن در تعب زندگی در دنیا، از گرسنگی و تشنگی و عربانی و خستگی بوده و بنابراین؛ ظلم ایشان، ظلم به نفس خود بوده، نه نافرمانی خدا، لذا نهی نامبرده، نهی تنزیهی و ارشادی بوده، نه نهی مولوی. به باور علامه، آدم (ع) و همسرش، به نفس خود ظلم کردند و خود را از بهشت محروم ساختند، نه این که نافرمانی خدا را کرده و به اصطلاح گناهی مرتکب شده باشند. اگر نهی خدا، مولوی بود، باید بعد از آن - که مرتکبش توبه کرد و توبه‌اش قبول هم شد، کیفرش نیز برداشته شود، در حالی که در مورد آدم این کیفر برداشته نشد، چون توبه کردند و توبه ایشان نیز قبول شد، ولی به بهشت برنگشتند. اگر نهی خدا ارشادی نبود، باید غیر از اثر تکوینی و وضعی، اثر شرعی نداشته باشد، چون توبه اثر شرعی گناه را از بین می‌برد و باید در مورد آدم و همسرش نیز اثر شرعی گناه را از بین می‌برد و دوباره به بهشت برمی‌گشتند، ولی برنگشتند، بنابراین؛ نهی خدا مولوی نبوده، تنها ارشاد آدم و خیرخواهی او بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۲۰۲).

۷-۴- هبوط آدم (ع)؛ تمثیل یا فرود عرفی

علامه بر این باور است که در حقیقت انسان با تمایل به حیات دنیایی، از کرامت، سعادت و نعمت جوار الهی خارج شده و دچار رنج و سختی گردید و خداوند با تعبیر هبوط این جریان را به تصویر کشیده و به صورت مثلی بیان می‌فرماید (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۱۳۴). ایشان قصه اسکان آدم و همسرش در بهشت و هبوط آن‌ها را مثلی می‌داند برای مجسم ساختن وضع انسان (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۲۰۴).

۸-۴- توبه آدم (ع) و توبه خداوند

آدم (ع) و همسرش پس از تناول از شجره منیه و ظهور عورات، از نافرمانی خود اظهار ندامت می‌کنند (اعراف/۲۳). علامه بر این عقیده است که اگرچه این دعوی قبل از نزول فرمان هبوط بیان شده، اما از آن جا که هبوط، نتیجه تکوینی آن گناه بوده و نیز به دلیل آن که خوردن از درخت ممنوعه و ظهور سوءات، زندگی زمینی را اجتناب ناپذیر کرده و بازگشت به بهشت را محال می‌نماید، لذا توبه آدم منجر به بازگشت مجدد به شرایط قبلی نشد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۱۲۹). مسأله تلقی کلمات از سوی خداوند قبل از توبه، مسئله قابل توجهی در داستان حضرت آدم (ع) می‌باشد. منظور از تلقی، دریافت کلام به همراه فهم و درک عمیق بوده که بیانگر رغبت و اشتیاق آدم (ع) برای دریافت کلمات از خداوند است تا مشمول غفران الهی قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۱۳۴). در برخی از روایات، در تفسیر کلمات، به خواندن خداوند به اسمایی چون غافر، رحیم و توّاب توسط حضرت آدم (ع) اشاره شده و در برخی دیگر از روایات، کلمات را به نام پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) تعبیر کرده و بعید نیست که حضرت آدم (ع) علاوه بر اعتراف به گناه، برای آمرزش خود به وسائلی تمسک جسته، چرا که بنا به نظر علامه، اسماء تعلیم شده به آدم (ع)، موجودات عالیه نهانی در غیب آسمان و زمین هستند که واسطه تمامی فیوضات و رافع تمامی معاصی و مظالم و درمان همه دردها، از شئون آن‌ها است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۱۴۹).

نکته قابل توجهی که علامه بدان اشاره می‌کند این که باید توجه نمود که توبه آدم (ع) مسبوق و محفوف به توبه خداوند بوده؛ زیرا توبه عبد بدون رحمت و توفیق ربّ، محقق‌ناپذیر است و نیز پس از انجام توبه از طرف بنده، قبول خداوند است که آن را نافع می‌گرداند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱/۱۳۴). لذا بنا بر نظر علامه، کلمات، رحمتی از جانب خداوند به حضرت آدم (ع) بوده و حضرت با توبه، حرکت در مسیر سلوک به بارگاه قرب خداوندی را آغاز نموده است.

۵- علامه و تمثیل‌انگاری داستان آدم (ع)

روش قرآن در تبیین معارف قرآن بر آن است که مفاهیم و مسائل ذهنی، حقایق و وقایع ویرای محسوسات و فراتر از درک محدود آدمی را به کمک تمثیل و تشبیه امر معقول به امر محسوس بیان دارد تا از این طریق، ابزار ممکن جهت شناخت صحیح را برای انسان‌ها فراهم کند. این روش در مورد ذات الهی که فراماده بوده و هیچگونه شباهتی به مادیات ندارد، در آیات قرآن به کار رفته است. این شیوه در ماجرای حضرت آدم (ع) به‌طور ویژه ظهور پیدا کرده است. قرآن با تصویرگری، عمیق‌ترین مفاهیم عالی انسانی را در قالب گزاره‌های محسوس برای آدمیزاد مطرح می‌کند. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «درست است که مثل‌های قرآن عام و برای عموم مردم است لیکن اشراف بر حقیقت معانی و لب مقاصد آن‌ها ویژه اهل دانش از بین کسانی است که حقایق امور را تعقل می‌کنند و بر قشرها و ظواهر آن‌ها منجمد نمی‌شوند» (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱۶/۱۳۲).

ایشان ماجرای اسکان آدم (ع) و حوا و سپس هبوط ایشان را مثلی می‌داند که وضعیت انسان‌ها را قبل از آمدن به دنیا به تصویر می‌کشد. «داستان اسکان آدم و همسرش در بهشت و هبوط آنان به جهت خوردن از درخت، شبیه مثلی است که وضعیت انسان قبل از آمدن به دنیا را تمثیل می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱/۱۳۲). علامه، گزاره‌های قرآن از ماجرای سکونت حضرت آدم (ع) در بهشت و سپس و هبوطش از بهشت را بازسازی یک ماجرای برزخی و عالم مثالی دانسته که در نشئه‌ای فراتر از عالم ماده برای حضرت رخ داده است (علامه طباطبائی، ۱۳۲۲/۲) به باور علامه واداشتن ملائکه به سجده بر حضرت آدم (ع) به دلیل آن بود که وی خلیفه خداوند در روی زمین بود. لذا آن کسی که مسجودله واقع شد، حضرت آدم (ع) بود، اما حکم سجده شامل تمام انسان‌ها می‌شود و حضرت آدم (ع) به عنوان نایب تمام آدمیان، مورد سجده ملائکه واقع شد. علامه، تمام ماجراهایی که برای حضرت آدم (ع) رخ داده را به‌سان مثلی می‌شمارد که خداوند زده تا نشان دهد انسان پیش از آمدنش به دنیا، از کرامت و سعادت برخوردار بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۱/۱۳۳-۱۳۲).

علامه، داستان حضرت آدم (ع) را از نوع تمثیل تکوینی به شمار آورده که انسان در شکل حیات اجتماعی و دنیایی خود، آن را می‌یابد. «داستان گرچه به شکل داستان‌های اجتماعی طراحی شده و متضمن فرمان، اطاعت، سرکشی و استدلال و ... است، لکن تمثیل تکوین و واقعیت است. یعنی شیطان با آن هویتی که داشت، خضوع در برابر حقیقت انسانی را نپذیرفت و بر این تمرّد معصیت مترتب گشت» (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۸/۲۳). ایشان بر این باور است که داستان حضرت آدم (ع) از یک ماجرای واقعی در روابط میان آدم و ملائکه و ابلیس خبر می‌دهد. به اعتقاد ایشان این قصه، هویت ملائکه و ابلیس را در برابر انسان بیان می‌کند. لذا علامه این داستان را داستانی تکوینی می‌شمارد که به شیوه امور مأنوس اجتماعی، بیان گردیده است (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۸/۶۰). بنابراین؛ تمثیلی بودن داستان آفرینش آدم (ع) در قرآن بر این اساس مورد تأیید علامه طباطبائی است. علامه تأکید دارد که در قصص تمثیلی، ساختار درونی داستان از واقعیت برخوردار بوده، اما ترکیب آن به صورت یک قضیه و حادثه تمثیلی است و هرگز علامه تمثیل را به معنای خیال‌بافی و غیر واقعی تلقی نمی‌کند.

۶- نتیجه

علامه طباطبائی بر این باور است که بیانات قرآنی، مثل‌هایی است برای معارف آن و تمام معارف قرآنی، مثل‌هایی است برای تأویل آن. علامه به وجود زبان تمثیلی در آیات قرآن اعتقاد داشته و بر این باور است، زبان تمثیلی، معارف ناشناخته را با آنچه معهود ذهن عامه می‌باشد، بیان می‌دارد. از دیدگاه ایشان، داستان سکونت حضرت آدم (ع) و همسرش در بهشت و هبوط آن‌ها، مثلی است که خداوند برای وضعیت انسان‌ها قبل از این دنیا زده تا کرامت و سعادت انسان معلوم گردد.

علامه در تحلیل ماهیت امر به فرشتگان و ابلیس، معتقد است که این‌ها از نوع تمثیل تکوینی است؛ به این معنا که ابلیس در موقعیتی قرار داشته که حاضر به خضوع در مقابل مقام انسانیت نبوده است. از نظر علامه، داستان حضرت آدم (ع) بر اساس سیاق آیاتش، وضعیت انسان را به حسب طبع مادی و زمینی او به تصویر کشیده است. بر این اساس خداوند، آدمی را در نیکوترین حد اعتدال می‌آفریند و او را در بهشت جای داده و او را از تعدی باز می‌دارد؛ اما انسان عهد خود را فراموش کرده و شیطان، دنیا را در نظرش نیکو جلو می‌دهد. آدمی، چون مقام پروردگار خود را فراموش می‌کند، زشتی‌های زندگی مادی در نگاهش جلوه‌گر می‌شود. علاوه بر این‌ها، واقعیت داشتن در اندیشه علامه، امری ذومراتب است که مفاهیم معقول اگر به صورت محسوس بیان گردند، تمثیلی خواهند بود. لذا علامه، داستان حضرت آدم (ع) را از نوع داستان تمثیلی دانسته که مبتنی بر حیات آدمیان قبل از این دنیا می‌باشد. علامه تأکید دارد که در قصص تمثیلی، ساختار درونی داستان از واقعیت برخوردار بوده، اما ترکیب آن به صورت یک قضیه تمثیلی است و هرگز علامه تمثیل را به معنای خیال‌بافی محسوب نمی‌کند.

۷- کتاب‌نامه

- قرآن کریم

- اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰)، البحر المحيط فی التفسیر، صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.
- بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶)، البرهان فی تفسیر القرآن، قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، تهران: بنیاد بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، تسنیم، چاپ سوم، قم: نشر اسراء.
- حری، ابوالفضل، (۱۳۸۹)، مناسبات زبانی و یا زنجیرمندی خرد و کلان در قصص قرآنی (با نگاهی به سوره یونس (ع)، پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، شماره ۴،
- حسینی شاه عبد العظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳)، تفسیر اثنا عشری، تهران: انتشارات میقات.
- حسینی شیرازی، سید محمد، (۱۴۲۳)، تبیین القرآن، چاپ دوم، بیروت: دار العلوم.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران،
- رشید رضا، محمد، (بی‌تا)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر، (بی‌تا)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، مصطفی حسین احمد، بی‌جا؛ دار الکتب العربی،
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۲)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، موسوی همدانی، چاپ پنجم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- فیض کاشانی، مولی محسن، (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر.
- قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- یوسفی اشکوری، حسن، (۱۳۷۶)، باز خوانی قصه خلقت، تهران: انتشارات قلم.

