

فهرست مطالب

(و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك قال انى علم ما لاتعلمون) ⁽³⁰⁾	11
گزیده تفسیر	11
تناسب آیات	21
مراد از الملائکه	24
ویژگی های جعل خلیفه	26
خلیه کیست و خلافت چیست؟	29
بررسی احتمال های پنج گانه	30
مستخلف عنه کیست؟	45
پرسش فرشتگان و پاسخ خداوند	50
سر تعبیر به من یفسد	58
لزوم آمیختگی حمد و تسبیح	59
مصدق مقدس در آیه	63
لطایف و اشارات	68
1 هدف، فایده و چگونگی یاد آوری در قرآن	68
2 درس هایی از گفتگوی خدا با فرشتگان و نقل آن	69
3 مراتب خلافت	73
4 خلافت از خدا در جعل خلیفه	80
5 حدشناسی خلیفه خدا	82
6 خلافت بی واسطه و باواسطه	84
7 چگونگی خلافت از حاضر محض	87
8 تفاوت خلافت با رسالت	89
9 تفاوت جعل خلافت و عرض امانت	91
10 حوزه خلافت انسان کامل	94

97.....	11 برتر از مقام خلافت
99.....	12 شوون و برکات وجودی خلیفه الله
104.....	13 راز نصب جانشین
105.....	14 جدایی ناپذیری خلافت از انسان کامل
107.....	15 خلافت الهی و خلافت شیطانی
109.....	16 راه خلافت از معصومین علیهم السلام
112.....	17 نقش حکیمان و عارفان در تبیین معارف خلافت
115.....	18 ویژگی انسان محوری در مدینه فاضله
118.....	19 پرهیز از نگاه مادی و پرسش های استکباری
119.....	20 ماذون بودن فرشتگان در پرسش
120.....	21 معلوم خدا و مجهول فرشتگان
122.....	22 معرفت نفس در آیه مورد بحث
122.....	23 شارح آیه خلافت
123.....	بحث روایی
123.....	1 پیشیه آفریدگان و زمینه آفرینش انسان
124.....	2 منشا علم فرشتگان به افساد انسان
126.....	3 مصادیق انسان کامل و خلیفه الله
127.....	4 فرشتگان و جعل خلیفه
129.....	5 علم الهی و گستره آن
130.....	6 تسبیح و تقدیس و معنای آن دو
131.....	7 فراگیر نبودن علم فرشتگان
132.....	8 علم الهی و نقدی بر قدریه
	(و علم ادم الا سماً کلها ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبونی باسماء هولاء ان کنتم
133.....	صدقین) ⁽³²⁹⁾
133.....	گزیده تفسیر
136.....	تناسب آیات

137	تفاوت تعلیم و تدریس
138	تعلیم بی واسطه اسماً به آدم
139	مراد از اسماً
148	عرضه اسماً بر فرشتگان
150	اقسام عرضه و انواع حجاب
151	چگونگی عرضه اسماً بر فرشتگان
152	نشانه فاصله وجودی انسان و فرشته
154	مدعای فرشتگان
158	لطایف و اشارات
158	1 چگونگی تعلیم اسماً
160	2 نقش علم به اسماً در مقام خلافت
168	3 پایه اصلی کمال های انسان کامل
169	4 وجود خاص علم به اسمای الهی
170	5 خلیفه الله مطلق، مظهر مطلق اسماً
174	6 حرمان تبه کاران از خلافت الهی
176	7 احکام گوناگون مراتب انسان کامل
176	8 درجات خلافت بر اساس درجات علم به اسماً
177	9 ویژگی های و اوصاف اسماً
184	10 شرط دستیابی به اسماً الله
184	11 فراگیری اسماً برای تسکین رنج هجران
188	12 تمثیل یا حقیقت؟
193	13 مقام عالم ربانی
195	بحث روایی
195	1 سبب نامگذاری آدم
196	2 مراد از اسماً
199	قالوا سبحنک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم ⁽³²⁾

199.....	گزیده تفسیر
199.....	تفسیر
200	تناسب آیات
200	مورد تنزیه فرشتگان
201	سیره فرشته در تسبیح
202	ادب فرشتگان در تکلم با خداوند
204.....	لطایف و اشارات
204	1 نشانه رسوخ در علم
204	2 امکان افزایش علم در فرشتگان
206	3 اختصاص علم بی واسطه به صادر نخستین
206	4 اعتراف به جهل
	قال یادم انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم قال الم اقل لكم انی اعلم غیب السموات و الارض و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتُمون ⁽³³⁾
208.....	گزیده تفسیر
209.....	تفسیر
209	تناسب آیات
209	تعلیم و گزارش
211	غیب آسمان ها و زمین
213	علم الهی به ظاهر و باطن فرشتگان
217.....	لطایف و اشارات
217	1 مصونیت از خطا در تعلیم اسماً
218	2 هشدار مراقبت بر خواطر
220	3 توهم تقدم زمانی فرشتگان
221	4 برتری مطلق انسان کامل بر فرشتگان
222	5 زبان گویای سالک محبوب

223	6 تبیین مقام خلیفه خدا و معلم فرشتگان
223	7 ایجاز و اتقان انی اعلم
225	بحث روایی
225	آشکار و پنهان فرشتگان
	و اذ قلنا للملائکه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس ابی و استکبر و کان من الکفرین
227	(34)
227	گزیده تفسیر
228	تفسیر
229	تناسب آیات
230	سجده برای غیر خدا
232	تکریم آدم یا توبیخ فرشتگان؟
234	ترتیب تعلیم اسماء، خلافت و سجده
237	استثنای متصل یا منقطع؟
238	امتناع استکباری ابلیس
238	کفر مستتر ابلیس
243	لطایف و اشارات
243	1 حقیقت یا تمثیل؟ تشریع یا تکوین؟
247	2 ویژگی های سجده فرشتگان
248	3 مسجود فرشتگان
250	4 تعبد و وظیفه یا هوس و غریزه؟
250	5 سخن طبرسی و نقد آن
251	6 ابلیس جن است یا فرشته؟
256	7 عامل مخالفت شیطان
259	8 تفکیک قبح تشریعی از حسن تکوینی
261	بحث روایی

261	1 کفر و استکبار، نخستین گناه
262	2 تکبر ابلیس نسبت به آدم ﷺ
262	3 تحلیلی از سجده فرشتگان بر آدم ﷺ
263	4 خضوع فرشتگان در برابر انسان کامل
264	5 چگونگی خطاب و فرمان سجده
266	6 محل سجده فرشتگان
266	7 ماهیت ابلیس و پیشینه او
269	8 مهلت دادن خدا به ابلیس
271	9 راه و رسم عبادت و عبودیت
	و قلنا یادم اسکن انت و زوجک الجنه و کلا منها رغدا حیث شئتما ولا تقربا هذه الشجره فتکونا من الظلمین
272	گزیده تفسیر
273	تفسیر
277	تناسب آیات
277	فرمان سکونت و بهره وری در بهشت
284	مراد از اکل
285	نهی ارشاد خداوند
288	درخت ممنوع چه بود؟
289	ستمی که آدم بر خود کرد
291	لطایف و اشارات
291	1 توجه ساکنان ملکوت به ندای الهی
291	2 بسط عیش، پایه کمال یا مایه حقارت؟
292	3 تفاوت نبوت کلامی و عرفانی
293	4 قداست و عصمت آدم ﷺ
296	5 همتایی زن و مرد در مقام ولایت

298	6 راز محور بودن آدم در برخی خطاب ها
301	بحث روایی
301	1 بهشت حضرت آدم و حوا
302	2 اراده خدا
303	3 نوع در خدمت ممنوع
	فازلهما الشیطن عنها فاخر جهما مما كانا فيه و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو ولکمفی
311	الارض مستقر و متع الی حین ⁽³⁶⁾
311	گزیده تفسیر
312	تفسیر
313	تناسب آیات
313	دو نحوه هبوط شیطان
317	شیطان، محور اصلی دشمنی
319	سرانجام بهره وری و دشمنی
321	لطایف و اشارات
321	1 صعوبت فهم آیات خلافت
323	2 لغزشی زمینه برای لغزش دیگر
324	3 اسناد ازلال به شیطان
325	4 کیفیت اسناد ازلال به شیطان
326	5 لغزش از راه یا هدف؟
328	6 تعیین دست مایه اولی ازلال در اسرائیلیات
329	7 چگونگی راه یابی شیطان به بهشت
331	8 راه نفوذ شیطان
332	9 اقسام وسوسه شیطان و راه نجات از آن
336	10 تنوع راه های فریب شیطان
337	11 غرض شیطان از وسوسه انسان

339	12 نقطه پایان جنگ با شیطان
340	13 تصویر دشمنی شیطان در بهشت آدم
341	14 هبوط انسانیت به نشئه طبیعت
343	15 تفاوت هبوط کریمانه و لعینانه
343	16 شجره هبوط و شجره صعود
345	17 توجیه نظر علامه طباطبائی درباره عهد
347	18 مزله باطلو مزال اقدام
348	بحث روایی
348	1 عصیان حضرت آدم علیه السلام
350	2 نخستین گناه بشر
351	3 زمان و مکان هبوط آدم و حوا
353	4 هدف از هبوط آدم علیه السلام
353	5 مراد از حین
355	فتلقى آدم من ربه کلمت فتاب علیه انه هو التواب الرحیم
355	گزیده تفسیر
357	تفسیر
357	تناسب آیات
357	تعلیم اجمالی و تفصیلی اسماً به آدم
361	مراد از کلمات
362	درجات تلقی کلمات
366	تلقى بی واسطه کلمات
367	شتاب آدم برای تحصیل رضای خدا
369	سر افراد ضمیر در علیه
370	هماهنگی آیات قصه آدم علیه السلام
372	لطایف و اشارات

1	تمام و نقص تلقی	372
2	توبه عبد محفوف به دو توبه خداست	373
3	توبه و آرای متکلمان	374
	بحث روایی	381
1	چگونگی توبه آدم عليه السلام و دریافت کلمات الهی	381
	قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ⁽³⁸⁾ و الذين كفروا و كذبوا بايتنا اولئك اصحب النار هم فيها خلدون ⁽³⁹⁾	385
	گزیده تفسیر	385
	تفسیر	387
	تناسب آیات	388
	سر تکرار خطاب اهبطوا	389
	گونه گونی هبوط هابطان	392
	گسترده هدایت الهی	394
	عدم راه یابی شک و تردید در قضیه شرطیه	396
	ضرورت هدایت بالغ الهی	399
	آثار هدایت	403
	چند نکته درباره خوف و حزن	404
	تاکید و تحکیم وعده و وعید	408
	هماهنگی و تمایز برهان و وحی	409
	تفاوت علم با اعتقاد	411
	لطایف و اشارات	414
1	هبوط آدم و هبوط ابلیس	414
2	مخاطبان اصلی در خطاب به هبوط	414
3	سه راهنمایی و دو هشدار	416
4	نفی خوف و حزن از هدایت یافتگان	418

421		5	خوف و حزن ممدوح و مذموم
422		6	آثار پذیرش و رد هدایت الهی
423		7	هدایت الهی و تعدیل رهایی
425		8	درکات کفر و تکذیب آیات الهی
426		9	ترتیب عناصر محوری قصه آدم
428			بحث روایی
428		1	مصادیق هدایت الهی
428		2	آیات تکذیب شده
429			قصه آدم در قرآن و عهدین
429		1	راز صعوبت فتوا در قصه آدم
431		2	انسان اولی در زیست شناسی و متون دینی
433		3	صفوت ویژه قصه صفی
436		4	موافقت فرشتگان با آفرینش آدم
436		5	آفرینش آدم به صورت خدا
443		7	تساوی زن و مرد در آفرینش بر صورت الهی
444		8	پدر معنوی آدم

(و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني علم ما لاتعلمون) (30).

گزیده تفسیر

این آیه که مباحث آن به دو بخش اعلام خلافت انسان از جانب خدای سبحان و پرسش و پاسخی درباره خلافت، تقسیم می شود، سرآغاز آیات ده گانه ای است که جایگاه انسان را در نظام احسن تعیین می کند؛ هم دلالت دارد که انسان از استعداد خاصی در زمینه معرفت حقایق برخوردار است و هم موقعیت فرشتگان در ارتباط با انسان و عدم استعداد و قابلیت آنان برای خلافت الهی را روشن می سازد. شمول ملائک در آیه نسبت به همه فرشتگان، حتی گروهی از آنان که دائماً فانی و مستغرق در خدا هستند و اساساً خود را نمی بینند، تا در مقام قیاس با آدم بر آیند، قابل اثبات نیست.

حرف تاکید آن به ضمیمه اسمیه بودن جمله، دلیل بر جدی بودن تصمیم جعل خلیفه و نیز استمرار وجود خلیفه الله است و مفرد بودن ضمیر در انی می تواند نشان عدم وساطت فرشتگان در این جعل باشد؛ با توجه به این که اساس در مساله خلافت، حقیقت و جان خلیفه الله است و این مرحله از وجود خلیفه، معلم فرشتگان و غیر قابل ادراک برای آنان و در نتیجه غیر قابل وساطت برای آنان است.

قید فی الارض قید جعل است، نه مجعول، از این رو تنها اشاره به این دارد که مبدا انسان در قوس صعود و جایگاه بدن عنصری او، زمین است و گرنه لااقل انسان کامل، در همه عوالم غیبی و شهودی خلیفه الله است.

مقصود از خلیفه شخص حقیقی آدم نیست، بلکه مراد، شخصیت حقوقی آدم و مقام انسانیت است، یعنی خلیفه الله، مطلق انسان ها یا دست کم نوع انسان های کامل

هستند و مقصود از مستخلف عنه خداوند سبحان است، نه گروهی از فرشتگان که در زمین می زیستند، یا جنیان مفسد و خونریزی که منقرض شدند، یا انسان های پیشین موسوم به نسناس، یا مطلق موجودات عالم.

سوال فرشتگان، برای انکار و اعتراض، یا اظهار عجب و تفاخر نبود بلکه استفهام تعجیبی همراه با نوعی استعلام و استفسار از حکمت جعل خلافت برای آدم و نیز آمیخته با نوعی نگرانی از عاقبت آن بود.

تعبیر به من یفسد به جای ما یفسد ممکن است نشان آن باشد که فرشتگان از اراده و اختیار و عقل و ترکیب وجودی خاص آدم و لوازم این ترکیب آگاه بودند و جواب انی اعلم ما لاتعلمون نیز دقیقا ناظر به همین جهت است که شما تنها یک روی سکه این ترکیب را دیده اید و از پاکان و نیکانی که از چنین ترکیبی نشأت می گیرند بی خبرند.

ضمیمه شدن حمد و کلمه بحمدک به فعل تسبیح، پیام آور این نکته است که پیوسته، باید تسبیح مسبحان با حمد آنان قرین باشد.

تقدیس شونده در جمله ونقدس لک ذات پاک خداوند است، نه عالم و موجودات آن و نه خود فرشتگان، یا افعال آنان.

جواب اجمالی انی اعلم ما لاتعلمون ممکن است ناظر به این باشد که برای بنده تسلیم پروردگار حکیم بیان تفصیلی حکمت ها ضرورتی ندارد.

تفسیر

اذ: پیش از تبیین معنای اذ لازم است درباره اصالت این کلمه یا زیادت آن سخن به میان آید؛ ابو جعفر طبری می گوید: کسی از اهل بصره که منسوب به آشنایی با لغت عرب است پنداشته که معنای اذ قال ربک قال ربک است؛ یعنی اذ از حروف زاید و بی معناست و به شعر اسود بن یعفر استدلال کرده است. آنگاه جناب طبری اولاً، نقد

مبسوطی درباره زیادت کلمه از ایراد کرده و ثانیاً مورد استشهاد ادیب بصری را که شعر اسود بن یعفر باشد نقد و بررسی کرده و ثالثاً، به آیه محل بحث پرداخته و سر انجام به اصالت کلمه از و عدم زیادت آن فتوا داده است. ⁽¹⁾ فخر رازی نیز قول به زیادت را باطل دانسته، می گوید: حق آن است که در قرآن کلمه بی معنا وجود ندارد. ⁽²⁾

قرطبی نیز از معمر بن المثنی ابو عبیده، قول به زیادت کلمه از را نقل کرده، می گوید: زجاج و نحاس و جمیع مفسران، زیادت آن را انکار کرده اند و نحاس گفته: این سخن (زیادت) خطاست؛ چون از اسم و ظرف زمان است و زاید نمی شود و زجاج گفته: هذا اجترام من ابی عبیده؛ یعنی این سخن جرمی است از ابو عبیده ⁽³⁾. غرض آن که، احتمال زیادت کلمه از در غالب نوشتارهای تفسیری تازی و فارسی مردود شمرده شده است؛ چنان که اندلسی نیز آن را نفی کرده است. ⁽⁴⁾

شیخ طوسی نیز همانند جناب طبری احتمال زیادت از را ناصحیح می داند ⁽⁵⁾. نیز، متاخران از اهل تفسیر با اشتغال به تبیین معنای از از احتمال زیادت آن اعراض کرده، آن را قابل طرح ندانستند.

متعلق از: درباره متعلق کلمه از بین مفسران اختلاف است؛ کسانی مانند زمخشری در کشاف و طبرسی در جوامع الجامع، هم احتمال تعلق آن را به اذکر مقدر داده اند و هم احتمال تعلق آن را به قالوا که در ادامه آیه آمده است، لیکن آلوسی وجه دوم را شایسته و بهتر می داند و بلاغی (ره) می گوید: اگر متعلق به اذکر باشد لازمه اش این است که رسول گرامی تنها مامور به یاد آوری خصوص جمله انی جاعل فی الارض خلیفه باشد و جمله های بعدی بی ارتباط به آن به حساب آید؛ چون در صورت ارتباط باید بر سر آن فاء در می آمد و گفته می شد: فقالوا...، نظیر فاجأها المخاص... که در ادامه (واذکر فی الکتاب فی الکتاب مریم از انتبذت...) ⁽⁶⁾ آمده است. ⁽⁷⁾

از این رو مرحوم بلاغی از را متعلق به محذونی می داند که سیاق کلام بر آن دلالت دارد؛ مانند جرت؛ چون سوق کلام اقتضا می کند که تقدیر آیه چنین باشد: و زمانی که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی قرار می دهم، در این مورد گفتگوها و قضایایی به وقع پیوست؛ به این صورت که فرشتگان گفتند....

به هر تقدیر، مطابق نظر آلوسی و مرحوم بلاغی از متعلق به فعلی است که در ادامه کلامی می آید (با در تقدیر یا در ظاهر) و آیه باید چنین معنا شود: و هنگامی که پروردگار تو به فرشتگان گفت من در زمین جانشینی قرار می دهم، آنان گفتند... نه این که معنا با یاد بیاور زمانی را که... باشد.

تذکر 1 فخر رازی از کسانی است که اذکر را محذوف می داند و از را متعلق به آنان تلقی می کند و رازی اضممار آن را دو چیز می داند: یکی معروف بودن چنین تقدیر و اضماری در ادبیات عرب و دیگری تصریح به آن در بسیاری از مواضع قرآن کریم؛ مانند: (واذکر اخا عاد اذ انذر قومهم بالاحقاف)، ⁽⁸⁾ (واذکر عبدنا داود)، ⁽⁹⁾ (واضرب لهم مثلاً اصحاب القرية اذ جائها المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنین)، ⁽¹⁰⁾ آنگاه سخن بسیار نغز و دلپذیری دارد و آن این که والقرآن جاء كالکلمه الواحد. ⁽¹¹⁾ همچنین کمال الدین الزملکانی گفته است ان القرآن كله كالکلمه الواحد. ⁽¹²⁾

تعبیر به این که همه قرآن مانند یک کلمه، یعنی یک جمله و همه ابعاض آن 1 ابو جعفر طبری می گوید: ملائکه جمع ملاک است و مفرد آن در کلام عرب بدون همزه به کار می رود و گاهی مفرد آن مالک به تقدیم همزه بر لام استعمال می شود؛ مانند: جذب و جذب و شامل و شمال، از کلمات مقلوبه، لیکن در هنگام جمع، هرگز مالک گفته نمی شود، بلکه همواره ملائک و ملائکه به کار می رود... ⁽¹³⁾ مفرد ملائکه در قرآن ملک آمده و عنوان ملاک در حدیث ذکر شده، ولی در قرآن یاد نشده است. صرف این که در تورات از فرشته به ملاک تعبیر شده دلیل نقل آن به لغت

عرب نیست؛ زیرا تقارب و تشابه یک کلمه در دو لغت دلیل انتقال آن از یکی به دیگر نیست، مگر با دلیل معتبر.⁽¹⁴⁾

2 طبری در ادامه سخن مزبور گفته است: اصل ملاک به معنای رسالت و فرستادن است...؛ چون فرشتگان همان فرستگادگان الهی بین خدا و پیامبران یا بندگان خاص دیگرند. از این رو آنها را ملائکه نامیدند.

شیخ طوسی (ره) این وجه تسمیه را نقد می کند و می گوید: این سخن نزد کسی صائب است که همه فرشتگان را فرستادگان الهی بداند. اما در بین صحابه ما این گفتار به نحو تفصیل مقبول است، نه اطلاق؛ زیرا فرشتگان دو گروهند: برخی رسولند و بعضی رسول نیستند؛ زیرا خداوند درباره آنان فرمود: (الله یصطفی من الملائکه رسلا)⁽¹⁵⁾؛ چنان که درباره انسان ها فرمود: ولقد اخترناهم علی علم علی العالمین⁽¹⁶⁾ همان طور که همه مردم رسول نیستند، همه فرشتگان نیز فرستاده نیستند و گرنه همه آنها برای رسالت مصطفی بودند، نه برخی از آنان. بنابر این، ملک اسم مشتق نیست، بلکه علم یا اسم جنس است.⁽¹⁷⁾ امین الاسلام (ره) نیز همین راه را طی رده است.⁽¹⁸⁾ شاید بتوان گفت آنچه از (اطلاق جاعل الملائکه رسلا)⁽¹⁹⁾ بر می آید رسالت همه فرشتگان است و آنچه از آیه اصطفا می شودت صفوت ویژه برای رسالت خاص است؛ زیرا همه فرستادن ها برای ابلاغ پیام خدا به مردم نیست، بلکه برخی از آنها برای انجام وظیفه دیگر نسبت به موجودهای جدا از مردم است.

3 زمخشری الحاق حرف تأ در ملائکه را برای تانیث جمع می داند.⁽²⁰⁾ و فخر رازی نیز همین راه را می پیماید.⁽²¹⁾ برخی بر آنند که تانیث فرشته از عقیده ترسایان عرب زبان به لغت عربی سرایت کرده است؛ زیرا آنان بر این باور بودند که فرشتگان دختران خدایند. آنگاه نژاد عرب نیز چنین گمان ناروای وارداتی را پذیرفت و آیه کریمه (و یجعلون لله البنات سبحانه)⁽²²⁾، در ازاحه چنین وهم فائل است.⁽²³⁾

اندلسی احتمال مبالغه بودن را از برخی نقل می کند. (24)

البته این احتمال مبتنی بر آن است که حرف تأ جزو اصلی جمع نباشد و گرنه در صورتی که حرف تأ جزو اصلی ملائکه، که جمع نباشد و گرنه در صورتی که حرف تأ جزو اصلی کلمه ملائکه، که جمع سماعی ملک است باشد، هرگز معنای جداگانه ای مانند تانیث، تاکید و مبالغه ندارد.

4 عنوان ملائکه در قرآن کریم چندین بار مطرح شده، و ظاهراً ابلیس در هیچ یک از آنها داخل نیست. در آیه مورد بحث و آیات پس از آن مطالب متعددی درباره ملائکه ارائه شده که اندراج ابلیس در یک مطلب آن مسلم است، اما درباره مطالب دیگر معلوم نیست. مطالب مزبور عبارت است از:

الف: اعلام جعل خلیفه به ملائکه.

ب: عرض اسماً بر ملائکه. ج: انبای آدم اسماً را به ملائکه. د: امر ملائکه به سجود برای آدم. مورد چهارم یعنی امر به سجود، شامل ابلیس می شود و اندراج او تحت عنوان ملائکه از راه تغلیب است، لیکن دلیلی بر اندراج ابلیس تحت عنوان ملائکه در سه جریان دیگر نیست؛ زیرا گر چه تغلیب ممکن است، لیکن صرف امکان مستلزم وقوع نیست و ارتکاب تغلیب در جریان چهارم به استناد این قرینه است که قرآن کریم از یک سو ابلیس را مامور به سجود می داند و از سوی دیگر، فرمان جداگانه راجع به سجود ابلیس صادر نشده، و از سوی سوم استثنای ابلیس از امتثال ملائکه نسبت به دستور سجود شاهد وحدت امر و اندراج ابلیس در همین امر و دستور واحد است.

البته اگر شاهد منفصل معتبر ارائه شود، ارتکاب تغلیب در آن سه مورد نیز، لازم خواهد بود.

5 گاهی عنوان ملک بر ابلیس که از جن است اطلاق می شود؛ مانند ما کان الله سبحانه لیدخل الجنة بشرا بامر اخرج به منها ملکاً⁽²⁵⁾ و گاهی عنوان جن به مناسبت استتار بر ملک اطلاق می شود؛ مانند: (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا)،⁽²⁶⁾ چون مشرکان جاهلیت، فرشتگان را دختران خدای سبحان می پنداشتند و بین ملائکه و خداوند نسبت پدری و فرزندی قائل بودند، نه بین خداوند و جن. از این رو مراد از جنه در این آیه همان فرشتگانند. البته این گونه از اطلاق ها با قرینه خواهد بود وگرنه نوع ملک از نوع جن جداست.

جاعل: درباره جعل در جاعل فی الارض خلیفه دو قول وجود دارد: نخست این که به معنای تصییر و گردانیدن است. پس جعل مزبور دو مفعولی است (مفعول اول خلیفه و مفعول دوم فی الارض)؛ یعنی من خلیفه ای در زمین قرار می دهم. این قول مختار زمخشری، بلکه تنها وجهی است که وی ذکر کرده است.⁽²⁷⁾ دیگر این که به معنای خلق است؛ یعنی من در زمین خلیفه ای می آفرینم (پس جعل مزبور یک مفعول دارد و آن خلیفه است).

این قول را ابو حیان اندلسی ترجیح داده است.⁽²⁸⁾ از این رو که ماده جعل که اگر دو مفعولی اتجعل... بدون ذکر خلیفه تکرار شده؛ در حالی که اگر دو مفعولی می بود، باید جمله به این صورت بیان می شد: اتجعل فیها خلیفه یفسد فیها.

ممکن است گفته شود به قرینه جمله ماقبل خلیفه در تقدیر است، ویل جواب دادند که کلام بدون اضمار بهتر از کلام با اضمار است.⁽²⁹⁾

تذکر: لازم است توجه شود که عنوان جعل، در موارد متعددی همتای عنوان خلق استعمال شده است، لیکن در برخی از مواضع به معنای امر لطیف یا مجرد یا معنوی... به کار می رود؛ مانند:... (اذا جعل فیکم انبیاء).⁽³⁰⁾ الحمد لله الذی خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور⁽³¹⁾

از این رو در موردی که مقصود، آفرینش بدن مادی انسان است چنین آمده: (انی خالق بشرا من طین)⁽³²⁾ و در آیه محل بحث که مقصد حیثیت معنوی انسان است فرمود: انی جاعل فی الارض خلیفه.

نکته دیگری که تذکر آن در ارتباط با معنای جعل خالی از لطف نیست این است که، اگر جعل به معنای تصبیر و متحول ساختن و گردانیدن چیزی از حالی به حالی باشد، محتمل است جعل آدم به عنوان خلیفه و ارتقای او به این درجه، متاخر از خلق او به عنوان بشر از طین باشد: (اذ قال ربك للملائكة انی خالق بشرا من طین)⁽³³⁾؛ یعنی زمانی بود که آدم تنها بشری بود، بدون اتصاف به صفت خلیفه الهی و سپس خلیفه قرار داده شد؛ لیکن این احتمال در صورتی است که جمله به این صورت باشد: انی جاعل آدم خلیفه. اما با توجه به این که جمله وارد در آیه انی جاعل فی الارض خلیفه است، حداکثر دلالت آن این است که زمین ابتدا متصف به مسکن خلیفه الله نبود و سپس خلیفه در آن قرار داده شد؛ یعنی متصف به مسکن خلیفه الله بودن گردید. خلیفه: خلیفه، فعلیه به معنای فاعل است، نه به معنای مفعول، خلیفه یعنی جانشین سابق، نه کسی که ملحق به دیگری است و پس از او بر جاری وی می نشیند. گرچه برخی چنین پنداری را ارائه کردند.⁽³⁴⁾

فرق بین خلیفه و امام در این است که خلیفه ناظر به گذشته و امام ناظر به آینده است. چه سبق و لحوق زمانی باشد یا رتبی؛ اگر کسی به دنبال دیگری جای او را اشغال کند خلیفه نام دارد و اگر کسی راهنمای دیگران باشد و دیگران به او اقتدا کنند امام نام دارد. البته ممکن است فردی هم خلیفه باشد و هم امام؛ خلافتش نسبت به کسانی است که بر او مقدم بودند و امامتش نسبت به افرادی است که از او متاخرند و انسان کامل چنین است؛ یعنی هم نسبت به مردم امام است و هم نسبت به موجود

سابق بالذات، یعنی خداوند خلیفه است؛ لیکن در تصویر خلافت انسان از خداوند
مطلی است که در لطایف و اشارات خواهد آمد. ⁽³⁵⁾

تأ در خلیفه برای مبالغه است، نه تانیث؛ نظیر تأ در کلمه بصیره در آیه (بل
الانسان علی نفسه بصیره (۱۴) ولو القی معاذیره) ⁽³⁶⁾ که برای مبالغه است و معنای آیه
این است که انسان کاملاً خود را می شناسد، اگر چه ممکن است بهانه هایی برای تبه
کاری های خود بتراشد. خلیفه در آیه محل بحث نیز چنین است؛ یعنی آن موجود
کاملی که می تواند در همه جوانب، آثار خدایی را (در مقام فعل) در جهان محقق
کند.

نسب: تسبیح که برای اظهار برترین تعظیم، یعنی توحید است (و از این رو برای
غیر خداوند جایز نیست، چنان که عبادت، غایت شکر است و برای غیر خدا جایز
نیست) از سبوح به معنای آمد و شد و سعی و تلاش در حرکت است و آیه شریفه
(ان لك في النهار سبحا طويلا). ⁽³⁷⁾ نیز بدین معناست که برای تو در روز، آمد و شد
طولانی و تلاش مستمر است و چون بنده موفق مبادرت و سرعت به انجام عبادت
دارد ⁽³⁸⁾ به تسبیح موسوم شده است.

البته بعضی از لغت شناسان سبوح را به معنای خصوص حرکت در مسیر حق بدون
هر گونه ضعف و انحراف دانسته اند، نه مطلق حرکت به بیان دیگر دو جهت را در آن
ملحوظ می دانند: یکی حرکت در مسیر حق و دیگری دوری از ضعف و انحراف. از
این رو تسبیح خداوند و جمله نسب... را به این معنا گرفته اند: ما امر تو را جاری بر
حق می دانیم و هیچ گونه ضعف و کژی و نقصی در آن نمی بینیم. ⁽³⁹⁾

نقدس: تقدیس نیز از قدس (سطلی که از آنان برای وضو و تطهیر استفاده می شود)
⁽⁴⁰⁾ به معنای تطهیر است و در تفاوت آن با تسبیح گفته شده: تسبیح منزله ساختن
خداوند از شریک و تقدیس، تنزیه او را از هر عیبی است؛ ⁽⁴¹⁾ یا به گفته مولی عبد

الرازق کاشانی تسبیح اعم مطلق و تقدیس اخص مطلق است؛ زیرا تسبیح عبارت از تنزیه خداوند از شریک و هر گونه عجز و نقص است، در حالی که تقدیس عبارت از خصوص منزله ساختن خداوند از نقایص مادی و طبیعی چون نیازمندی به زمان و مکان و مانند آن است. اولی ناظر به وحدت و دور بودن خداوند از هر نقص و عیب و دومی ناظر به تجرد او از نیازهای عالم طبیعت و ماده است. (42)

نیز گفته شده، تسبیح و تقدیس، هر دو به معنای تنزی از نقص است و فرقی از این جهت بین آنها نیست. تنها تفاوت این است که تسبیح درباره خصوص تنزیه ذات خداوند به کار می رود و شاید به همین لحاظ باشد که بعضی تسبیح را به تنزیه الله عن السوء علی وجه التعظیم معنا کرده اند، (43) لیکن تقدیس اعم است. از این رو انسان مقدس یا سرزمین مقدس گفته می شود، اما رجل مسیح و یا ارض مسبحه اطلاق نمی گردد. (44)

از برخی عبارت ها بر می آید که فرق تسبیح و تقدیس این است که در تقدیس، نظر به آن جهت وجودی است که پس از تنزیه و ازاله از عیب و نقص حاصل می شود؛ یعنی حصول قداست و پاکی پس ازاله نقص و عیب ملحوظ است، در حالی که در تسبیح چنین چیزی ملحوظ نیست، بلکه، چنان که گذشت، دو جهت حرکت در مسیر حق و دوری از عیب و نقص، مورد نظر است.

تذکر: ممکن است از تقابلی که فرشتگان بین افساد و خونریزی آدمیان، و تسبیح و تقدیس خودشان به وجود آورند به دست آید که افساد و خونریزی، نهایت شر است و تسبیح و تقدیس نیز قله خیر و اوج کمال و خوبی است؛ چنان که از بیان نورانی امام سجاد علیه السلام بر می آید که حقیقت انسان، حیوان ناطق حامد است. (45)

تناسب آیات

ممکن است این آیه ادامه استدلال آیه سابق: هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا... باشد که آن نیز ادامه استدلال آیه اسبق: کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا فاحیاکم... به حساب می آید. پس گوید معنای مجموع آیات (28 تا 30) این است: چگونه به خداوند کفر می ورزید، در حالی که مردگانی بودید که او شما را زنده کرد... و همه آنچه در زمین است برای شما آفرید... و شما را، در صورت حفظ شرایط شایستگی، خلیفه خود در زمین قرار داد و این همه به شما کرامت بخشید.

پس از آن که خداوند در دو آیه قبل به نعمت های ویژه انسان اشاره کرد و همه نظام کیهانی را برای انسان و هدف از آفرینش آسمان و زمین را بهره مندی انسان دانست می توان گفت آسمان ها و زمین با همه شوون آنها، برای انسان آفریده شده است. پس زمینه این پرسش فراهم می شود که انسان کیست که این مجموعه عظیم برای او آفریده شده است؟!

به بیان دیگر، این آیه به منزله تعلیلی برای غایت بودن انسان برای مواهب و نعمت های زمین و تسویه آسمان به سبع سموات است که در آیه سابق بیان شد و گویای این نکته است که اگر ما همه آنچه را در زمین است برای انسان آفریدیم و آسمان های هفت گانه را برای و آراستیم بر اثر مقام خلیفه الهی انسان واجد شرایط است. نیز ممکن است گفته شود، در پی شمارش نعمت هایی که خداوند بر انسان ارزانی داشت، این آیه مقدمه ای است برای بیان نعمت معرفت و این که انسان بر اثر برخورداری از موهبت علم ویژه، مسجود فرشتگان قرار گرفت و بر اثر داشتن چنین

فضیلتی، همه فرشتگان برای او خضوع کردند. خدای سبحان، همه نظام ملکی و ملکوتی را برای انسان کامل و او را برای نیل به منصب خلافت آفرید.

این احتمال نیز وجود دارد که در پی تبیین افساد فاسقان و اظهار شگفتی از کفر منکران، در این آیه اولاً، به منکران می فهماند که از پذیرش براهین رسول گرامی ﷺ و به طور کلی از آموختن علم ابایی نداشته باشید؛ زیرا وقتی فرشتگان نیازمند به علم باشند انسانی که اکتساب علوم جبلی اوست به طریق اولی نیازمند به آن است. ثانیاً، به پیامبر تسلی می دهد که از اعتراض منکران نرنجد و از افساد برخی در زمین و جحود آنها در برابر حق پس از آگاهی یافتن تعجب نکند؛ زیرا وقتی فرشتگان بر اثر ناآگاهی از کنه مطلب، آن گونه برخورد کردند، انسان جهول ظلوم به طریق اولی. افساد و جحود نیز اختصاص به امت وی، یا به نسل حاضر ندارد، بلکه عزیزی و طبیعی بشر و هر موجود صاحب فکر و اختیار است.

به هر تقدیر، این آیه که مباحث آن به دو بخش اعلام خلافت انسان از جانب خدای سبحان و سوال و جوابی درباره خلافت تقسیم می شود، سرآغاز آیات ده گانه ای است که جایگاه انسان را در نظام احسن تعیین می کند و دلالت دارد که انسان از استعداد خاصی در زمینه معرفت حقایق برخوردار است و با شکوفا شدن آن می تواند از فرشتگان برتر شود و مظهر صفات جلال و جمال و همه اسمای حسنا حق گردد و از این طریق قدرت تسخیر او بر همه آنچه در زمین و آسمان هاست: **(وسخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض)** ⁽⁴⁶⁾ ظهور یابد. نیز، موقعیت فرشتگان را در ارتباط با انسان روشن می سازد و با طرح استفهام آنان و پاسخ خداوند به آن و همچنین با مطرح ساختن فرمان سجده آنان در برابر آدم، عدم استعدادشان را برای مقام خلافت خاص الهی نشان می دهد و از جایگاه ابلیس و دشمنی او با آدم و ذریه او و در مجموع، استکبار شیطان در برابر خدا، پرده بر می دارد و در نهایت به آسیب پذیری

انسان بر اثر وسوسه های ابلیس و هبوط و تنزلش از مقام شامخی که داشت می پردازد و در ضمن به امکان توبه و تدارک آسیب ها و بازگشت به مقام قرب پیشین، اشاره می کند.

مراد از الملائکه

در این که مراد از الملائکه همه فرشتگان است یا تنها گروهی از آنها، دو قول وجود دارد: شیخ طوسی (ره) از ابن عباس نقل می کند که فرشتگانی که مخاطب خداوند قرار گرفتند و از خدا سوال کردند، تنها ملائکه ای بودند که پس از جن ساکن زمین شدند. ⁽⁴⁷⁾

موید این احتمال اولاً، روایت تفسیر امام حسن عسکری (سلام الله علیه) است که فیض کاشانی (ره) آن را نقل کرده است. ⁽⁴⁸⁾

ثانیاً، تعبیر دیگری از همان تفسیر است: انی جاعل فی الارض خلیفه بدلاً منکم و رافعکم منها فاشتد ذلک علیهم لان العبادۀ عند رجوعهم الی السماء تكون اثقل علیهم ⁽⁴⁹⁾؛ چون تعبیر به رجوعهم الی السماء نشان می دهد که فرشتگان مخاطب سابقاً در آسمان بودند و هنگام خطاب در زمین ساکن بودند و مقرر شد که دوباره به آسمان باز گردند و چنین نزول صعودی بعید است شامل همه فرشتگان شود؛ زیرا برخی از آنان حاملان عرش و نیز مدبرات امور در همه عالمند، نه خصوص زمین.

احتمال دیگر این است که مراد از ملائک به دلیل عموم لفظ الملائکه و عدم وجود مخصص، همه فرشتگان باشند؛ چنان که برخی مفسران چون کاشانی (ره) آن را اختیار کرده اند. ⁽⁵⁰⁾ این احتمال مبتنی بر آن است که جمع محلی به الف و لام دلالت بر عموم داشته باشد. در حالی که برخی محققان منکر دلالت آن بر عموم بالوضع هستند؛ زیرا نه لام برای عموم وضع شده و نه مدخول لام و نه مجموع لام و مدخول آن ⁽⁵¹⁾ و می گویند عموم آن را باید از راه مقدمات حکمت یا قرینه دیگری به دست آورد ⁽⁵²⁾ و روشن است که مقدمات حکمت در محل بحث چنین اقتضایی ندارد و وجود قرینه دیگر بر عموم، نیاز به اثبات دارد، بلکه ممکن است قرینه بر خلاف آن باشد؛ زیرا در میان فرشتگان گروهی هستند که فانی و مستغرق در خدا و دائماً در

حالی تسبیح و پیوسته ساجد یا راکعنه و اساساً خود را نمی بینند، تا در مقام قیاس خود با آدم برآیند.

در هر حال، گرچه عنوان ملائکه به صورت جمع و با الف و لام ذکر شده، لیکن افاده عموم آن مورد تأمل است؛ زیرا آنچه از اعلام الهی بر می آید و نیز آنچه از استفهام ملائکه استظهار می شود و آنچه از عرضه اسماء بر آنان به دست می آید با آنچه از آیه سجود ملائکه استظهار می شود یسکان نیست؛ چون ظاهر آیه سجود ملائکه از آن جا که دو تأکید کلهم و اجمعون را به همراه دارد، استغراق و تعمیم است، ولی موارد دیگر فاقد این دو تأکید است.

این مطلب باید اجمالاً ملحوظ باشد تا تفصیل آن در محل مناسب خود ارائه گردد. تذکر 1 فخر رازی بحث گسترده ای درباره فرشته شناسی و اقسام و انواع آن ارائه کرده، می گوید:

بدان بعد از کلام خدا و کلام رسول خدا سخنی در وصف فرشتگان اعلی و اجل از کلام امیر المومنین علی علیه السلام نیست.

سپس سخنان آن حضرت را که در خطبه اول نهج البلاغه درباره معرفی ملائکه نقل شده بازگو کرده است. (53)

2 بحث درباره عصمت فرشتگان مقدار فراوانی از تفسیر امام رازی و پیروان و متاسیان به او را به خود اختصاص داده، لیکن ورود در آن مایه خروج از محور اصلی آیه محل بحث است.

ویژگی های جعل خلیفه

حرف تاکید ان در جمله انی جاعل فی الارض خلیفه دلالت بر جدی بودن تصمیم جعل خلیفه دارد⁽⁵⁴⁾؛ چنان که اسمیه بودن این جمله و صفت مشبهه بودن جاعل دلیل بر استمرار وجود خلیفه الله است. بر خلاف موردی که به صورت جمله فعلیه و در قالب فعل ماضی بیاید؛ مانند: (یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض...)،⁽⁵⁵⁾ که در این صورت (خلافت داود عليه السلام جعل شخصی است، نه نوعی؛ چنان که تصریح به شخص معین (داود) نیز توهم هرگونه خلافت نوعی را ازاحه و باطل می کند، مگر آن که ذکر شخص مین (داود) از قبیل تمثیل باشد، نه تعیین.

نیز گفته شده، آوردن جمله اسمیه آن هم با تاکید ان برای قطعی نشان دادن مساله خلافت به فرشتگان است، تا به وسیله این ابلاغ بلیغ و رسا، آنان دچار عصیان و طغیان و اعتراض نشوند و چیزی که شایسته عبودیت آنها نسبت به ربوبیت الهی نیست از آنان صادر نشود و چنین هم شد؛ زیرا آنان فرصت به دست آمده برای مناجات و گفتگوی با رب ودو و عالم به همه خیرات و شرور و خالق همه اشیا را غنیمت شمرده، به جای اشکال و اعتراض، سوال کردند و به صورت استفهام و از طریق اشاره به آنچه مبعوض ذات اقدس خداوند است (فساد و سفک دمأ) و آنچه محبوب اوست (تسبیح و حمد و تقدیس) نهایت خیر خواهی و عشق خود را نسبت به حضرت نشان دادند.

آوردن ضمیر متکلم مفرد در کلمه انی به جای متکلم مع الغیر: انا نیز از این روست که در مواردی خدای سبحان، فعل را به صورت جمع می آورد که وسایطی در کار باشد؛ مانند: (انا انزلناه فی لیلہ القدر)⁽⁵⁶⁾، (وارسلنا الریاح لواقح)⁽⁵⁷⁾ (انا جعلنا الشیاطین...) ⁽⁵⁸⁾ (و انا ارسلنا الشیاطین...) ⁽⁵⁹⁾ و نظیر آنچه در مساله خلافت حضرت داود آمده است: (انا جعلناک خلیفه...) ⁽⁶⁰⁾

در این گونه موارد خداوند، فعل را با توجه به وجود وسایط، به صورت جمع می آورد (افزون بر نکته تفخیم و تعظیمی که در برخی موارد ملحوظ است. اما در مسئله خلافت انسان کامل که هیچ واسطه ای از فرشتگان در کار نیست (به ویژه بنابر این که همه فرشتگان مخاطب این خطاب باشند) جمع آوردن ضمیر متکلم وجهی ندارد،⁽⁶¹⁾ لیکن چنین نکته ای هم در این مقام وجود ندارد؛ زیرا محل بحث از قبیل بیان مسائل توحیدی از جانب است که تعدد و کثرتی در آن تصور ندارد؛ مانند: (انفی انا الله)،⁽⁶²⁾ (یا لا اله الا انا).⁽⁶³⁾

شایان ذکر است که، عدم وساطت فرشتگان، مربوط به حقیقت و جان خلیفه الله است که اساس در مساله خلافت است و این مرحله از وجود خلیفه است که معلم فرشتگان است و ادراک آن مقدور آنان نیست. از این رو نمی توانند در آن، واسطه فیض شوند وگرنه شکی نیست که فرشتگان در مراحل نازل خلیفه الله، یعنی جسم و بدن او، وساطت دارند.

تذکر: اگر برخی از فرشتگان مهیم و متحیر بر اثر استغراق در شهود الهی و بقای در فنا و استمرار محو بدون صحو، مشمول خطاب و محاوره نباشند، وساطتی نیز در جعل خلیه ندارند؛ زیرا فرشته محکوم به محو محض، همان طور که در حوار اعلام و در امر به سجود و در تعلم از انبأ و اخبار اسماً حضور ندارد، در جعل خلیفه نیز واسط نخواهد بود.

تذکر: در مبحث لطایف و اشارات به تفصیل خواهد آمد که مراد از فی الارض این نیست که انسان کامل، خلیفه خدا در خصوص زمین است، بلکه او خلیه الله در همه عوالم (غیبی و شهودی) است⁽⁶⁴⁾ و تعبیر به فی الارض اشاره به این دارد که مبدا انسان در قوس صعود، ماده ارضی و نیز جایگاه بدن عنصری او، زمین است و حرکت وی از ماده و زمین آغاز می شود.

به بیانی دیگر، قید فی الارض قید جعل است، نه مجعول؛ یعنی خلافت که مجعول است مطلق است و جعل آن مقید. از این رو کلمه فی الارض بر خلیفه مقدم شده است؛ بر خلافت مورد خلافت داوود عليه السلام که می فرماید: یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض که قید فی الارض متعلق به خلیفه، و جارو مجرور ظرف خلافت است. از این رو مطابق این آیه، داوود خلیفه در زمین است، نه همه عالم.

خلیه کیست و خلافت چیست؟

در تعیین مصداق خلیفه احتمال های متعددی مطرح است که مورد بررسی قرار می گیرد:

1 اختصاص آن به شخص حقیقی آدم عَلَيْهِ السَّلَام؛ چنان که زمخشری ⁽⁶⁵⁾ و طبرسی رحمه الله علیه ⁽⁶⁶⁾ گفته اند.

2 تعمیم آن به انسان های کامل.

3 تعمیم آن به همه مومنان وارسته و پرهیز کار.

4 تعمیم آن به همه انسان ها اعم از مومن و کافر؛ چنان که ظاهر کلام الکاشف ⁽⁶⁷⁾ و المنار ⁽⁶⁸⁾ این است که مطلق انسان ها به طور بالفعل به این تاج کرامت مکرم شده اند؛ گرچه در برابر نعمت خلافت همانند بسیاری از نعمت ها و فضیلت های دیگری که خداوند به آنان ارزانی داشته ناسپاسی کنند و ظلوم و جهول شوند.

5 تعمیم آن به همه انسان ها اعم از مومن و کافر، لیکن نه به گونه ای که در احتمال چهارم گذشت (جعل خلافت بالفعل برای همه انسان ها)، بلکه در این وجه، که مختار ماست، آنچه جعل شده حقیقت جامع خلافت برای حقیقت انسان است و چون هم خلافت الهی مقول به تشکیک و دارای مراتب گونه گون است و هم کمال های انسانی درجات مختلفی دارد هر مرتبه از خلافت برای مرتبه ویژه ای از مراتب هستی آدمی جعل شده است.

توضیح این که، منشا خلافت انسان، نهادینه شدن علم به اسماً در نهاد اوست و بی تردید علم به اسمای حسنای الهی حقیقتی دارای مراتب است؛ به هر میزان آدمی به صراط مستقیم اعتقاد، اخلاق و عمل هدایت یابد، اسمای الهی در هستی او از قوه به فعلیت رسیده، به تبع آن، خلافت الهی نیز ظهور می کند.

بنابر این، کسانی که در حد استعداد انسانیت هستند، تنها از استعداد خلافت بهره مندند (گرچه مراتب قرب و بعد قوه نیز مختلف است) و کسانی که در کمال های انسانی و الهی ضعیف یا متوسطند، چون علم به اسمای الهی در آنان ضعیف یا متوسط است ظهور خلافت الهی نیز در آنان ضعیف یا متوسط است و انسان های کامل که از مرتبه برین علم به اسمای الهی بهره مندند، از برترین مرتبه خلافت الهی نیز برخوردارند.

بررسی احتمال های پنج گانه

یکم: احتمال یکم پذیرفته نیست؛ یعنی مراد از خلیفه شخص حقیقی آدم عَلَيْهِ السَّلَام نیست، بلکه مراد شخصیت حقوقی آدم و مقام انسانیت است. به بیان دیگر، عصاره انسانیت و مقام شامخ انسانیت در قصه خلافت به صورت آدم جلوه کرد و آدم الگوی انسانیت شد؛ چنان که آنچه فرشتگان در برابر او خاضع شدند شخص آدم نبود، بلکه آدم همانند کعبه، به منزله قبله قرار گرفت و شخصیت و انسانیت او که شخصیت و انسانیت همه انسان هاست مسجودله واقع شد که تحقیق آن به تفصیل در آیات بعد خواهد آمد.

بر این مدعا (که اجمالا شخص آدم، مقصود نیست) شواهدی دلالت دارد:
الف: گزارش تصمیم بر جعل خلیفه به صورت جمله اسمیه: انی جاعل فی الارض خلیفه ارائه شده و مفید استمرار است.

ب: زمان زمین و قدرت بر تسخیر و کشف منافع و امکانات آن و استفاده از برکات و آثارش به نوع انسان واگذار شده است، نه انسانی خاص. این نشان می دهد که خلیفه خدا در زمین، یعنی جانشینی که بتواند به عنوان آیت و مظهر ویژه و ماذون از طرف او تصرف کند و امکانات بالقوه زمین را به فعلیت برساند نوع انسان است، نه انسان خاص.

ج: آگاهی از اسماء به آدم عليه السلام اختصاص ندارد، بلکه در او و همه فرزندان به صورت بالقوه به ودیعت گذاشته شده است، به طوری که هر انسانی اگر توانست با سیر در مسیر حق، آن را به فعلیت برساند و آثارش را ظاهر سازد و سهمی از علم اسمای الهی بهره او شود به همان اندازه از خلافت الهی بهره مند می شود.

د: ظهور پرشش استفهامی فرشتگان: *اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسيح...؛* چون ظاهر این ترکیب خصوصاً به قرینه تقابل بین من يفسد... و نحن نسيح... افساد یک نوع در مقابل اصلاح نوع دیگر از موجودات، یعنی فرشتگان است، نه افساد فردی از افراد یک نوع و لازمه اش است که خلافت مجعول نیز برای همان نوع باشد، گرچه فی الجمله، نه بالجمله.

ه: آیه *(ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم)* ⁽⁶⁹⁾؛

زیرا نشان می دهد آدم نه به عنوان شخص بلکه به عنوان الگوی نوع انسان و عصاره بشریت، مسجود فرشتگان واقع شد؛ چنان خطاب در این آیه متوجه نوع انسان است ⁽⁷⁰⁾ و از این که آدم بر اثر مقام خلافت مسجود فرشتگان قرار گرفت بر می آید که مقام خلافت نیز اختصاص به آدم ندارد.

به همین لحاظ دشمنی شیطان نیز اختصاص به آدم ندارد. به همین لحاظ دشمنی شیطان نیز اختصاص به آدم ندارد و در عین حال که در سوره طه تعبیر شده است: *(ان هذا عدو لك ولزوجك)*، ⁽⁷¹⁾ در سوره اعراف آمده است: *(يا بني ادم لا يفتنكم الشيطان)* ⁽⁷²⁾.

علامه طباطبایی (قدس سره) شاهد دیگری نیز ذکر کرده اند و آن آیاتی است که سخن از خلافت دارد و آن را به همه انسان ها استناد می دهد؛ مانند:

(اذ جعلكم خلفاً من بعد قوم نوح) ⁽⁷³⁾، *(ثم جعلناكم خلائف في الارض)* ⁽⁷⁴⁾

(ويجعلكم خلفاً الارض)، ⁽⁷⁵⁾ ولی از ملاحظه سیاق این آیات بر می آید که مقصود

در این آیات، خلافت امتهای کنونی از امتهای پیشین است، نه خلافت نوع انسان از خداوند یا از جن یا انواع دیگر غیر از انسان.

البته این معنا ممکن است از خطاب به داوود پیامبر: **(یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض)** ⁽⁷⁶⁾ به دست آید، به توهّم این که مراد از خلافت در این آیه، نظیر خلافت آدم است و لازمه اش این است که خلافت، به آدم عليه السلام اختصاص نداشته باشد، لیکن پاسخ این است که اولاً، خلافت حضرت داوود با جعل مستقلى تحقق یافته است؛ در حالی که شهادت این آیه برای آیه محل بحث مبتنی بر این است که خلافت حضرت داود عليه السلام از همان جعل اولی، یعنی انی جاعل فی الارض خلیفه نشأت گرفته باشد. ثانیاً، اصل این که مراد از خلافت داوود، چیزی شبیه همان خلافت حضرت آدم باشد ثابت نیست؛ چون احتمال دارد خلافت آن حضرت نیز همان خلافتی باشد که در آیات سه گانه مزبور آمده؛ یعنی مراد، خلافت داوود از حکمرانان و زمامداران گذشته و خلیفه به معنای حاکم و زمامدار باشد، که طبعاً حوزه چنین خلافتی خصوص زمین است، نه همه عالم و ظاهراً به همین لحاظ ظرف فی الارض در آیه مربوط به خلافت داوود، قید خلافت قرار گرفته و تعبیر به خلیفه فی الارض شده است، بر خلافت آیه محل بحث که ظرف فی الارض قید جعل واقع شده و به صورت انی جاعل فی الارض خلیفه بر خلیفه مقدم شده است.

اگر مقصود، خلافت حضرت داوود از خدا نیز باشد خصوص خلافت از حاکمیت تشریعی خداوند مراد است، نه خلافت تام و مطلق که مقصود در آیه محل بحث است؛ یعنی داود عليه السلام در قضا و داوری به حق خلیفه الله است، که باز هم خلافتی است در حوزه زمین. البته، چنان که گذشت و خواهد آمد خلافت از خداوند، مراتب و درجاتی دارد. ⁽⁷⁷⁾

تذکر 1 لازم است توجه شود، چون آیه محل بحث مفید استمرار است، اگر با جمله ای جداگانه، خلافت یکی از انسان های کامل بازگو شود، می تواند نشانه تداوم همان استخلاف مستمر و جعل مستدام باشد.

2 بیان بعضی از شوون خلافت تام درباره حضرت داوود علیه السلام نشان محرومیت وی از سایر شوون خلافت الهی نیست؛ زیرا آن حضرت چونان انسان های کامل دیگر به اندازه سهمی که از علم اسمای الهی داشته خلیفه الله بود و اثبات برخی از شوون خلافت مستلزم نفی شوون دیگر نیست.

دوم: احتمال دوم موید به بعضی از روایاتی است که در ذیل آیه محل بحث وارد شده است؛ مانند روایتی که می گوید: پس از این که آدم فرشتگان را از اسمای حجج خداوند با خبر ساخت آنها دانستند که مسمیات این اسماء از فرشتگان به مقام خلافت شایسته ترند: *فعلوا انهم احق بان یكونوا خلفاء الله فی ارضه وحججه فی بریته...* (78) و نظیر همین روایت است روایت امیر المومنین علیه السلام: *انی ارید ان اخلق خلقا بیدی. اجعل ذریته انبیاء مرسلین وعبادا صالحین وائمة مهتدین؛ اجعلهم خلفائی علی خلقی فی ارضی....* (79)

این روایت به ضمیمه روایت دیگری که در ذیل همین آیه وارد شده و در آن از آدم نیز به اولین خلیفه الله تعبیر شده: *فکان آدم اول خلیفه الله* (80) نتیجه می دهد که مجعول در آیه خلافت، آدم و هر انسان کامل دیگری است.

تذکر: بر اساس این احتمال گرچه خلافت الهی مقول به تشکیک است، لیکن حد نصاب در خلیفه الله شدن، انسان کامل است و هر کس به این حد نصاب رسیده باشد خلیفه الله است و این مقام اختصاص به اکمل انسان ها، یعنی خاتم انبیا صلی الله علیه و آله ندارد و به بیان دیگر، تفاوت های موجود در میان انسان های کامل، تاثیری در اصل خلافت الهی ندارد، بلکه فقط آثار دیگری بر این حد نصاب رسیده باشد خلیفه الله است و این

مقام اختصاص به اکمل انسان ها، یعنی خاتم انبیا صلی الله علیه و آله ندارد و به بیان دیگر، تفاوت های موجود در میان انسان های کامل، تاثیری در اصل خلافت الهی ندارد، بلکه فقط آثار دیگری بر این تفاوت مترتب می شود؛ مانند این که درباره رسول خدا ﷺ آمده است: در قیامت از هر امتی شاهی حاضر می کنیم تا همه اعمال و عقاید آن امت را زیر پوشش شهادت خود داشته باشد و به آنها گواهی بدهد و تو را شاهد همه امم و انبیا قرار می دهیم: (فکیف اذا جئنا من کل امه بشهید وجئنا بک علی هولأ شهیدا).⁽⁸¹⁾ از این رو خود آن حضرت فرمودند: (آدم و من دونه تحت لوائی یوم القیامه)⁽⁸²⁾. و این مقام، ویژه انسان اکمل، یعنی صادر نخست و تجلی اول است.

پاسخ احتمال دوم این است که، این گونه روایات مفید حصر نیست و دلالتی بر نفی خلافت برای انسان های مومن و پرهیز کار، گرچه در حد متوسط یا ضعیف و بر نفی مرتبه بالقوه آن برای انسان های غیر مومن ندارد.

سوم: ممکن است گفته شود احتمال سوم مقتضای سنخیت میان خلیفه و مستخلف عنه است، زیرا در صورتی که مستخلف عنه، خداوند سبحان باشد (چنان که تبیین خواهد شد) انسان های معاند، ملحد، کافر و فاسق هیچ سنخیتی در صفات کمالی با خداوند ندارند و با توجه به این که سنخیت میان خلیفه و مستخلف عنه، درجاتی دارد، و در نتیجه حقیقت خلافت نیز دارای مراتب گونه گونه است، این وجود متعین می شود؛ یعنی همه انسان هایی که از صلاح و تقوا برخوردارند خلیفه خدایند و در نهایت، کامل ترین خلیفه کسی است که به عنوان صادر اول یا ظاهر اول، تجلی می یابد و انسان های دیگر، دارای مراحل متوسط یا نازل خلافت الهی خواهند بود.

پاسخ احتمال سوم این است که لازم توجیه مزبور نیز تنها اثبات خلافت فعلی برای همه انسان های مومن است و اقتضای نفی خلافت، گرچه در حد قوه برای سایر انسان ها، ندارد.

چهارم: احتمال چهارم که مختار الکاشف و المنار است، اولاً، ممکن است از برخی روایات به دست آید، نظیر آنچه درباره داستان نماز بر حضرت آدم عليه السلام از قول جبرئیل نقل شده: انا لانتقدم علی الادمیین منذ امرنا بالسجود لادم؛ از وقتی ما فرشتگان مامور به سجده بر آدم شدیم بر انسان ها در نماز تقدم پیدا نمی کنیم و امام آنان نمی شویم ⁽⁸³⁾ و در تعبیری دیگر آمده: فلیس لنا ان نوم احدا من ولده؛ ما فرشتگان نمی توانیم امام احدی از فرزندان آدم شویم ⁽⁸⁴⁾ و در سوره اعراف نیز، چنان که گذشت، همه انسان ها را مخاطب قرار داده، می فرماید: (ولقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکه اسجدوا لادم) ⁽⁸⁵⁾ که دلالت دارد آدم به عنوان الگوی نوع انسان، مسجود فرشتگان واقع شد.

ثانیاً، در توجیه آن می توان گفت: عناد و کفر و فسق انسان معاند و کافر و فاسق، ملازمه ای با عدم سنخیت بین نوع انسان و خداوند ندارد؛ زیرا حتی انسان کافریا معاند یا فاسق نیز از علم و عقل و امکانات بالقوه یا بالفعل برخوردار است که در هیچ موجود دیگری حتی فرشتگان مشاهده نمی شود؛

یعنی در چنین انسانی نیز، عالم اکبر منطوی است: وفیک انطوی العلم الاکبر؛ ⁽⁸⁶⁾ ابتکار و خلافت او مظهر خالقیت خداوند و آزادی و اختیار و حاکمیت او مظهر اختیار و حاکمیت علی الاطلاق خداوند است.

تنها تفاوت انسان مومن با کافر در این است که مومن از چنین مقام و قدرتی سوء استفاده نمی کند، بلکه آن را در راه خیر و صلاح و منویات و خواسته های مستخلف عنه خویش به کار می گیرد.

اما کافر ناسپاسی کرده، در برابر این امانت بزرگی که بر دوش او نهاده شده (امانتی که سایر موجودات حتی فرشتگان توان حمل آن را ندارند؛ گرچه در آینده معلوم خواهد شد که تطبیق آیه عرض امانت، بر خلافت آسان نیست) جهالت و ظالم روا داشته، در مسیر فساد و خونریزی، از آن سوء استفاده کرده است؛ همانند بسیاری از جانشینانی که از امکانات و موقعیت به دست آمده سوء استفاده می کنند و شکر مقام را به جا نیاورده، بلکه برای ارضای تمایلات نفسانی خویش از آن بهره باطل می گیرند و روشن است که کفران نعمت با عدم وجود آن نعمت مساوی یا ملازم نیست.

موید این مطلب آن است که، پس از اعلام جعل خلیفه از جانب خداوند، آنچه را فرشتگان در جواب خداوند به عنوان عدم شایستگی انسان برای خلافت بیان داشتند دو صفتی است که نوع انسان باز می گردد، چنان که آنچه را معیار شایستگی خود دانستند دو صفتی است که به نوع فرشته باز می گردد و این نشان می دهد که آنچه آنان از انی جاعل فی الارض خلیفه فهمیدند خلافت نوع انسان بود. از این رو گویا در سوال خود گفتند: این نوع بر اثر دارا بودن ترکیب وجودی خاص که به فساد و خونریزی منتهی می شود شایستگی خلافت تو را ندارد، بلکه خلیفه تو باید نوع فرشته باشد، که نه تنها از فساد و خونریزی به دور است، بلکه پیوسته تو را تسبیح و تقدیس می کند.

خداوند نیز در پاسخ آنها، این برداشت را نفر نکرد و به آنها فرمود شما بد فهمیده اید و خلیفه مجعول من مفسد و خونریز از نوع انسان نیست، بلکه تنها بعضی از انسان ها هستند. خدای سبحان ابتدا فرمود: من درباره این خلیفه چیزی می دانم که شما نمی دانید و سپس آگاهی او به همه اسماً را مطرح ساخت. گویا می خواهد بفرماید: معیار خلافت انسان جامعیت او و مظهریت وی، گرچه در حد بالقوه، نسبت به همه اسماً است. پس جامعیت انسان سبب خلافت او شده و آنچه معیار خلافت است

برخورداری از همین امکانات بالقوه ای است که درجات فعلیت آن به عدد انسان ها و به رقم شرایط و اوصاف آنان متفاوت است.

هر انسانی بر اثر این که استعداد او در حد معینی به فعلیت می رسد، از درجه خاصی از خلافت برخوردار و جانشین خدا در روی زمین می شود؛ جانشین که چون آیت و مظهر خداوند می تواند خلق و ابتکار داشته باشد و در موجودات عالم تصرف کند و استعدادها و امکانات بالقوه زمین و غیر زمین را به فعلیت برساند.

حاصل این که، این مقام، امانتی است که بر دوش هر انسانی گذاشته شده است، گرچه بعضی از آنها به جای آن که از این امانت، در راه اراده صاحب امانت، بهره گیرند ظلم و جهالت پیشه کردند و ظلوم و جهول شدند و آن را در مسیر خواست های شیطان به کار گرفتند و دشمن را بر سر سفره دوست نشاندند.

در مقابل، عده ای دیگر حق این منصب را ادا کردند و بعضی از این عده (انسان های کامل) همه شوون خلافت را رعایت کردند و به همه وضایفی که مستخلف عنه برای آنان معین کرده، لباس عمل پوشاندند.

این احتمال نیز وجود دارد که منشا پندار اختصاص مقام خلافت به انسان های کامل، خلط نظام تکوین و تشریع باشد؛ زیرا در نظام تشریع شرایط فراوانی در استخلاف مطرح است که لزوم وثاقت و امانت و طهارت خلیفه برخی از آنهاست، ولی آنچه در نظام تکوین راجع به استخلاف مطرح است قدرت بر ابتکار، و صلاحیت مظهریت اسمای حسناست، نه بیش از آن. البته افساد، سفک خون، تخریب و اهلاک حرث و نسل منافی مقام خلافت است، لیکن این به معنای ناسپاسی و قدرشناسی انسان نسبت به مقام عظیمی است که برای او جعل شده، نه به معنای عدم جعل این مقام برای نوع انسان.

صاحب المنار می گوید: چنان که سنت خداوند در عالم تشریع و در محدوده افراد انسان، بر این جاری شده که به وسیله یک فرد از برگزیدگان بشر، احکام تشریعی خود را اعلام کند و در میان آنان به اجرا در آورد و او در واقع خلیفه و جانشین خدا در میان بشر است، سنت او در احکام تکوینی و در گسترده مجموع عالم نیز بر این قرار گرفته که قوانین و سنت های تکوینی عالم را به وسیله یک نوع از انواع مخلوق هایش آشکار کند و آن نوع انسان است. از این رو، نوع انسان را برگزید و به او امتیازها و کرامت هایی عطا کرد و عصاره آن امتیازها همان جامعیت او نسبت به سایر مخلوق هاست؛ چون سایر مخلوق ها حتی فرشتگان، از هستی محدودی برخوردارند و تنها مظهر اسم معینی از اسمای الهی هستند و شاید آنچه در روایات آمده که گروهی از فرشتگان قیامت فقط راکع و گروه دیگر فقط ساجدند، اشاره به همین محدود بودند مظريت آنان باشد.

این انسان است که با آن که ضعیف و جاهل آفریده شده: (وخلق الانسان ضعيفا)، ⁽⁸⁷⁾ (والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا) ⁽⁸⁸⁾ حقیقتاً مایه عبرت هر معتبر و شگفتی هر متعجب است؛ زیرا او با همه ضعف آغازینش پس از شکوفایی استعدادش به دست انبیا، در امور عظیم و مهم تصرف می کند و با همه جهل ابتدایی خود، عالم به همه اسماً می شود.

هر حیوانی از طریق الهام یا غریزه، به نفع و ضرر خود عالم است و قوای او در اندک زمانی کامل می شود و به فعالیت می افتد؛ اما انسان با آن که در حال تولد، از الهام، جز گریه برای رفع نیاز نصیبی ندارد و رشد احساس و شعور او نیز به کندی صورت می پذیرد، پس از حصول رشد و کمال، به او نیروی عقل داده می شود و با آن بر کائنات سلطه پیدا می کند و هر گونه که این قوه فرمان دهد در کائنات تصرف کرده، آن را تحت سیطره خود در می آورد، تا آن جا که همه آنچه سایر حیوانات از

راه غریزه به آن می رسند (همانند عواملی که آنان را از سرما و گرما حفظ می کند و اعضای که با آن به غذا دست می یابند و آنچه که با آن از خود دفاع می کنند و بر دشمن خود غلبه می یابند و...) او از راه نیروی عقل، که همچنان سر و حقیقت آن برای انسان مجهول است، به آن دست می یازد و آن قدر پیش می رود که این اختراعات شگفت آور عصر کنونی را از خود بروز می دهد و اختراعات غیر قابل احصای دیگری را نیز در آینده، ارائه می کند.

هر تقدیر، انسان با برخوردای از این قوه، هم از استعداد غیر محدود برخوردار شده و هم با خواسته ها و گرایش نامحدود و علم و عمل بی حد و حصر، مجهز گردیده است و نتیجه آن شده که مجموعه نوع انسانی با همه ضعفی که در هر یک از افراد آن وجود دارد، توانسته به اذن خدا، تصرف های نامحدودی در کائنات داشته باشد.

نکته قابل توجه این است که، خداوند در عرض این امکانات طبیعی و تکوینی که برای اظهار اسرار آفرینش و تسخیر کائنات در اختیار انسان نهاده، احکام و شرایی را نیز برای اعمال و اخلاق و حقوق او وضع کرده است، تا او را از ستم و فساد دور سازد و به کمال و رشد برساند و در واقع، همان قوه مرموز (عقل) را شکوفا کند و به قرب الهی برساند... و یتروالهم دفائن العقول⁽⁸⁹⁾.

بر اثر این همه کرامت و فضیلت است که انسان، خلیفه خدا در زمین و شایسته ترین مخلوق برای منصب خلافت الهی شده است؛ کسی که آثار و برکات خلافتش، تا کنون آشکار گشته، عجایب صنعش در معدن و نبات و دریا و صحرا و هوا مشهود شده، خلاقیت و ابتکار و اختراع و اکتشاف و تلاش او تا جایی پیش رفته که توانسته شکل زمین را تغییر دهد؛ زمین سخت را نرم کند، سرزمین بی آب و علف را سرسبز، و خراب را آباد، خشکی های آن را به دریا و خلیج مبدل کند، از راه تلقیح و پیوند، ازواج جدیدی از نبات بیافریند، در انواعی از حیوانات، مطابق خواست خود تصرفاتی

کند و آنها را مطابق میل خودش تربیت و تغذیه و تولید کند؛ به گونه ای که در خلقت و خلق و صنف آنها دگرگونی هایی به وجود آورد؛ یعنی صغیر را کبیر و کبیر را صغیر، اهلی را وحشی و وحشی را اهلی سازد و از هر نوع آنها بهره خاص ببرد و آنها را در خدمت جامعه بشری در آورد.

آیا حکمت خداوندی که خالق و هادی هر موجودی است: (اعطی کل شیء خلقه ثم هدی).⁽⁹⁰⁾ اقتضا ندارد که چنین انسانی با این همه مواهب را خلیفه خود کند سنت های الهی را در عالم تکوین برپا کند و عجایب صنع و اسرار خلقت و بدایع حکمت و منافع احکامش را اظهار کند؟ آیا برای کمال خداوندی و سعه علم او نشانه ای اشکارتر از انسانی که او را به احسن تقویم⁽⁹¹⁾ آفریده یافت می شود؟ آیا خلیفه شدن چنین انسانی با چنان معنا از خلافت، شگفتی دارد؟ و آیا اظهار شگفتی از خلافت چنین انسانی و ایراد سوال در زمینه چنین خلافتی جز ناآگاهی به شخصیت انسان و هدف از خلافت او، منشا دیگری دارد؟⁽⁹²⁾

نقد احتمال چهارم: آنچه در توجیه احتمال چهارم بیان شد، گرچه برای توجیه عدم انحصار خلافت در شخص آدم عَلَيْهِ السَّلَام و انسان های کامل، بلکه همه انسان های مومن، مفید است، لیکن برای توجیه احتمال چهارم، یعنی اثبات خلافت بالفعل برای همه انسان ها حتی کافران و فاسقان و معاندان، ناتمام است و تنها می تواند قوه و استعداد خلافت را در انسان های غیر مومن اثبات کند. سر نارسایی توجیه مزبور در احتمال پنجم بررسی می شود.

پنجم: تبیین نارسایی احتمال چهارم و تثبیت احتمال پنجم مستلزم بیان نکاتی چند درباره معنای خلافت و ویژگی های و صفات خلیفه الهی است، تا نکات مزبور به مثابه محکمی باشد که هر گونه متشابهی در این بحث به آن ارجاع شود و از تشابه و ابهام بدر آید و متقن، محکم و شفاف شود:

1 خلافت چیزی است که در حدوث و بقا مرآت استخلاف است و هرگز چهره خود را از سمت استخلاف بر نمی گرداند و به استدبار آن مبتلا نمی شود؛ چنان که خلیفه کسی است که در آغاز و انجام سمت خود، آئینه مستخلف عنه است و هیچ گاه از آن قبله منحرف و از آن کعبه منصرف نگردد.

اگر چیزی در حدوث یا بقای خود مرات استخلاف نبود چنین چیزی استقلال است، نه خلافت و اصالت است، نه نیابت و ولایت است، نه وکالت؛ چنان که اگر کسی در آغاز یا انجام سمت خود آئینه مستخلف عنه نبود، مثلاً بر اثر غبار آلوده شدن جان صبغه مرآت را از دست داد و اصلاً کسی را نشان نداد، یا در عین صلاحیت حکایت و ارائه و چهره نمایی به سمت خود یا به سوی دیگری منحرف شد و از قبله اصلی الهی منصرف گشت و خود یا بیگانه را نشان داد چنین کسی هرگز خلیفه نخواهد بود، بلکه خلیعه خواهد شد و چنین شخصی غاصب است، نه منصوب و مطرود است، نه منسوب و مغضوب و ممقوت است، نه نایب و محبوب، و این مطلب را می توان از آیه کریمه (یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب)؛⁽⁹³⁾ استفاده کرد؛ زیرا از این آیه چنین استنباط می شود که نشانه خلافت الهی حق مدار بودن است و انسان هوا محور از راه خدا گمراه است پس مادامی که انسان در سبیل خداست سهمی از خلافت او را داراست و همین که از راه خدا به کثرراه افتاد خلیع و معذب خواهد بود.

2 عنوان خلافت غیر از مظهریت و ایتیت است؛ چنان که عنوان خلیفه غیر از عنوان مظهر و آیت است و تغایر آنها با یکدیگر به نحو عموم و خصوص است؛ یعنی هر خلافتی با مظهریت همراه است، ولی هر مظهریتی با خلافت مصطلح و معنون در محل بحث همراه نیست؛ چنان که هر خلیفه ای مظهر و آیت خداست، ولی هر مظهر و آیتی خلیفه مصطلح و مطروح در محل بحث نیست.

مثلاً، کمال و جمال ملائکه مظهر و آیت کمال و جمال الهی است و خود فرشتگان نیز مظاهر و آیات خدای سبحانند، لیکن آنان مصداق خلیفه اصطلاحی خدا نیستند و ابلیس نیز مظهر اضلال کیفری است؛ چنان که هر موجود طبیعی اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان طالح و سفاک و مفسد نیز مظهر و آیت نامی از نام های الهی است، ولی هیچ یک از آنها خلیفه مصطلح خداوند نیست و اوصاف و افعال آنها نیز صبغه خلافت افعال الهی را ندارد.

البته اگر برای مفهوم خلافت و نیز عنوان خلیفه معنای وسیعی طرح شود و از حوزه آیه محل بحث خارج گردد شمول آن نسبت به انسان غیر مومن محذوری ندارد.

3 اگر تفکیک بین عنوان خلافت و عنوان خلیفه ممکن باشد می توان چنین گفت: کسانی که ملحدانه به سر می برند و از حسن فاعلی بهره ای ندارند ولی گاهی فعل حسن از آنان صادر می شود، مانند کافر ایثار گر و مشرک نثار کننده و ملحد مبتکر و نو آور و تبه کار فنان که کار آنها خدمت به جامعه بشری است گرچه خودشان خلیفه خدا نیستند، ولی فعل آنان خلافت فعل خدا را ارائه می کند و آنچه درباره تایید دین به سبب شخص فاجر وارد شده نموداری از این احتمال است: (ان الله یوید هذا الدین باقوام لا خلاق لهم)؛⁽⁹⁴⁾

یعنی گاهی خداوند دین خود را به وسیله گروه هایی که خلاق و بهره معنوی و اخروی ندارند یاری می کند. این حسن فعلی خلافت فعل خدا را به همراه دارد، گرچه خود فاعل، یعنی شخص محروم از فیض الهی خلیفه خدا نیست.

و چون خصیصه ای برای تایید دین نیست کار هر کس که در راستای سود جامعه بشری شکل گرفته باشد و احسان عمومی را به همراه داشته باشد می تواند بیانگر خلافت کار الهی باشد، گرچه خود آن شخص سهمی از خلافت خدا ندارد؛ زیرا کافر

خلیف است، نه خلیف و جنیف است، نه حنیف و مغضوب است، نه منصوب و خائن است، نه امین و روشن است که هرگز خائن نایب امین محض نخواهد بود.

4 محور خلافت مصطلح و مدار خلیفه اصطلاحی همانا علم اسمای الهی است؛ یعنی مظهر همه اسمای حسناى خدای سبحان بودن و نضد و نظم و بهره آنها را ملحوظ داشتن و حفظ امامت و ماموم بودن اسماً خدا خواهد بود.

پس موجودهایی که مظهر بعضی از اسمای الهی هستند نه همه آنها، چونان فرشتگان که فقط آیت اسمای تنزیهی خداوند هستند و نظیر حیوانات که فقط مظهر اسمای تشبیهی خداوند، خلیفه خداوند نیستند و انسان امین وارسته که مظهر همه اسمای الهی، اعم از تنزیهی و تشبیهی است از خلافت سهمی دارد و خلیفه خداست.

البته خلافت دارای حقیقت تشکیکی است؛ زیرا علم اسمای حسناى الهی نیز حقیقت مشکک است. مثلاً، در انسان کامل هم آنان اسمای حسنا به نحو کمال یافت می شود در انسان متوسط یا ضعیف همه آنها به طور متوسط یا ضعیف حضور دارد و اگر انسانی نتوانست یا نخواست اسمای الهی را هر چند در حد متوسط یا ضعیف به فعلیت برساند خلافت وی در حد قوت است، نه فعلیت و خود او نیز خلیفه بالقوه است، نه خلیفه بالفعل، گرچه مراتب قرب و بعد قوه نیز مختلف است.

به بیان دیگر، خلافت الهی از سنخ کمال وجودی و مقول به تشکیک است و مراحل عالی آن در انسان های کامل نظیر حضرت آدم عليه السلام و انبیا و اولیای دیگر یافت می شود و مراحل مادون آن در انسان های وارسته و متدین متعهد ظهور می کند.

قرآن کریم گرچه عنوان خلافت الهی را صریحاً در افراد مومن متعهد استعمال نکرده، لیکن آنچه را معنون این عنوان و به طور حمل شایع مصداق نیابت، خلافت، مظهریت و نظایر آن است درباره مردان الهی که برابر وظیفه دینی عمل می کنند به کار

گرفت؛ مثلاً جهاد و مقاتله رزمندگان دینی را که فعل مباشری آنان است به خداوند اسناد می دهد: (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) ⁽⁹⁵⁾، (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم و يخزهم وينصركم عليهم و يشف صدور قوم مومنين و يذهب غيظ قلوبهم)، ⁽⁹⁶⁾ که در این آیات امور فراوانی که به دست مجاهدان پرهیز کار و نستوه ظاهر شده به خداوند اسناد داده شده است؛ یعنی فعل مباشری انسان مومن، فعل تسبیحی خداوند قرار گرفته و این همان استخلاف و استنباه است. غرضه آن که، گرچه مرتبه کامل خلافت الهی انسان کامل یافت می شود، لیکن گسترده خلافت به وسعت انسانیت وارسته است و تفصیل آن در ثنایای بحث مطرح خواهد شد.

5 نموداری از نضد اسمای حسنا و نظم ویژه آنها این است که خلیفه خدا دارای وصف رحمت و صفت غضب است، لیکن هماره غضب وی به امامت رحمت او ظهور می کند و رحمت وی هماره غضب او را رهبری می کند؛ زیرا مستخلف عنه، یعنی خداوند چنین است که رحمت او بیش از غضب وی و پیش از جلوه می کند؛ یعنی مهندسی غضب او را رحمت وی طراحی می کند و غضب او به زعامت رحمت وی ظهور می کند. پس اگر موجودی غضبناک گردد و غضب او به امامت و هدایت رحمت وی نباشد چنین موجودی خلیفه اصطلاحی خدا نیست و آن که خشم او مامور لطف او نبوده و قهر او مقهور مهر او نباشد و نیش او مسبوق به نوش وی قرار نگیرد خلیفه خدایی که رحمت او امام غضب و سعی می کند و مهر او بر غضب وی پیشی می گیرد نیست.

از آنچه گذشت کمال و اتفاق وجه مختار (پنجم) روشن شد و در نهایت، افزون بر این که پرسش خلیفه کیست پاسخ داده شد، پرسش خلافت چیست نیز پاسخ خود را یافت و نیازی به تکرار نیست.

مستخلف عنه کیست؟

شکی نیست که خلیفه به معنای من یخلف عن غیره، یعنی کسی است که از غیر خود جانشینی می‌کند. پس هر خلیفه ای خلافت از مستخلف عنه را بر عهده دارد. در این که در خلافت محل بحث، مستخلف عنه کیست آرای متعددی است که به بعضی از آنها اشاره می‌شود (گرچه اجمالا از مباحث قبل، به دست آمده که مستخلف عنه خداست).

1 فرشتگانی هستند که در زمین بودند و به جنگ جن‌هایی رفتند که به فرماندهی ابلیس در زمین زندگی می‌کردند و دست به فساد و خونریزی زده بودند. این گروه از فرشتگان از جانب خداوند مامور نابود کردن گروه تبه‌کار جن شدند و پس از آنها بر زمین حاکم شدند؛ در حالی که ابلیس نیز خود را در میان آنان مخفی کرده بود. پس از آن که خداوند آنان را از اراده خود دوباره جعل خلیفه آگاه ساخت بر آنان گران آمد؛ چون خداوند به آنان فرمود: می‌خواهم به جای شما در زمین خلیفه ای قرار دهم و شما را به آسمان ببرم و آنان می‌دانستند که عبادت در آسمان سنگین‌تر از عبادت در زمین است.

این بیان که از جمع بین روایت تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام و روایت قمی از امام صادق علیه السلام به دست می‌آید. ⁽⁹⁷⁾ لازمه اش این است که مخاطب در و اذ قال ربک للملائکه... فرشتگانی باشند که پس از نابودی جنیان، خلافت و حاکمیت زمین را به دست گرفتند، نه همه ملائکه؛ چنان که در مبحث مراد از ملائکه، ⁽⁹⁸⁾ گذشت و گفته شد که شیخ طوسی در تبیان، آن را به ابن عباس نسبت می‌دهد.

البته این دو روایت با ظاهر روایت دیگر قمی از امام باقر علیه السلام منافات دارد؛ چون ظاهر آن روایت این است که هنگام جعل خلیفه، موجوداتی که در زمین زندگی می‌کردند جن و نسناس بودند (نه ملائکه). ⁽⁹⁹⁾ خصوصا با توجه به این که،

خلیفه در آیه، جایگاهش زمین است و فرشته بودن با زمینی بودن (که لازمه اش شهوت و غضب و تضاد و تراحم است) سازگار نیست؛ زیرا مطابق آیاتی نظیر (بل عباد مکرمون لایعصون الله ما امرهم و هم بامرهم یعملون) ⁽¹⁰⁰⁾ همه فرشتگان معصومند و ممکن نیست امتی زمینی باشد و در زمین که منطقه تراحم و قلمرو حرکت است زندگی کند و در عین حال همه افراد آن، معصوم و مصون از خطا و معصیت باشند. بلکه از آیه (قل لو کان فی الارض ملائکة مطمئنین لنزلنا علیهم من السماء ملکاً رسولاً) ⁽¹⁰¹⁾ بر می آید که حتی گروهی از فرشتگان نیز، در زمین زندگی نمی کنند؛ چون در این صورت، خداوند پیامبری از جنس فرشته برای آنان در گذشته یا حال می فرستاد.

افزون بر این که، اگر مستخلف عنه ملائکه باشند و انسان خلیفه و قائم مقام آنها باشد دیگر جا برای گرفتن ونحن نسبح بحمدک و... و این که ما به این مقام شایسته تریم باقی نمی ماند؛ چون در این صورت آنها اصل و انسان فرع خواهد بود. چنین تعبیری در قرآن کریم نشان دهنده اعطای مقامی برتر از مقام فرشتگان به انسان است؛ مقامی که فرشتگان ظرفیت و شایستگی آن را ندارند و تنها انسان است که از چنین ظرفیتی برخوردار است.

2 جن های فاسد و خونریزی هستند که منقرض شدند. این احتمال را شیخ طوسی رحمه الله علیه از ابن عباس نقل می کند. ⁽¹⁰²⁾

3 همه موجودات هستند؛ زیرا آدمی نسخه جامع عالم است و از همه انواع کائنات و اصناف موجودات، نمونه ای در او به ودیعت گذاشته شده است؛ چنان که از امام علی علیه السلام نقل شده:

اتزعم انک جرم صغیر

و فیک انطوی العالم الاکبر ⁽¹⁰³⁾.

بر اساس این احتمال، انسان قائم مقام همه موجودهای عالم است.

4 انسان های پیشین موسوم به نسناس هستند که در روایت قمی از امام باقر علیه السلام.
(104) از آنان یاد شده است. روایت امام باقر علیه السلام نیز دلالت دارد که هزار هزار عالم و آدم دیگر غیر از عالم و آدم کنونی، آفریده شده بود. لعلک تری ان الله انما خلق هذا العالم الواحد؟ او تری الله لم یخلق بشرا غیر کم؟ بلی والله لقد خلق الف الف عالم والف الف آدم. انت فی آخر تلک العوالم و اولئک الادمیین. (105)

در تایید این قول گفته شده ممکن است اجساد کشف شده از زیر خاک که باستان شناسان تاریخ آن را به هزاران سال پیش نسبت می دهند از همین نسل های سابق انسان باشد؛ زیرا مطمئناً تاریخ نسل کنونی به مراتب کمتر از این مقدار است.

5 خدای سبحان است؛ زیرا سیاق آیه محل بحث و آیه بعدی این است که خداوند در مقام اعطای کرامت و کمال به انسان است؛ کرامتی که نیاز به زمینه مناسبی چون علم به اسماً دارد و ملائکه مکرم از زمینه مزبور محرومند.

چنین کمال و کرامتی در صورتی تصور دارد که اولاً، اناسن خلیفه خدا باشد و ثانیاً، قلمرو خلافت و حوزه تصرف او همه آسمان ها و زمین باشد، نه خصوص زمین، و زمین تنها مسکن او باشد؛ چنان که در ادامه تفسیر آیه خواهد آمد.

از این وجوه پنج گانه، وجه پنجم صحیح است؛ زیرا خلافت انسان از جن و یا نسناس کرامتی برای وی به نمی آید و نیازی به علم به اسماً و یا برخورداری از مقام تسبیح و تقدیس ندارد، تا سبب سوال فرشتگان شود. افزون بر این که اولاً، ظاهر جمله انی جاعل فی الارض خلیفه این است که متکلم برای خود خلیفه تعیین می کند، نه برای دیگران و ثانیاً، جریان سجده برای خلیفه نیز نشان می دهد که او خلیفه خداست، نه خلیفه شخص دیگر، چرا که برای خود آن مستخلف عنه، سجده ملائکه مطرح نیست، چه رسد سجده برای خلیفه او. ثالثاً، نسل های فراوانی یکی پس از

دیگری آمدند و هر کدام جانشین دیگری بود و آفریدگار همه آنها خدای سبحان بود، ولی هنگام آفریدن هیچ یک، فرشتگان را در جریان آفرینش نسل جدید قرار ندارد و از آن به عنوان خلیفه یاد نکرد، وگرنه فرشتگان، مسبوق به جعل خلافت بوده اند. و این گونه از جعل خلافت، تعجب نمی کردند. غرض آن که، خلافت تاریخی فراوان بود، لیکن هرگز خداوند از هیچ یک با عنوان خلیفه یاد نکرد. پس معلوم می شود که خلافت انسان، جریانی تاریخی و طبیعی و اجتماعی... نیست، بلکه مطلبی الهی است.

اما وجه سوم که مستخلف عنه را همه موجودات می داند و انسان را نسخه جامع عالم معرفی می کند، گرچه خلافت به این معنا نیز کمال و کرامتی عظیم برای انسان است، لیکن اشکال وجه مزبور این است که بر چنین کمالی خلافت اطلاق نمی شود و چنین معنای نمی تواند مراد از خلافت باشد؛ گذشته از آن که اشیا هر کدام در مقام خود قرار دارند و به انجام وظیفه خود مشغولند و در چنین حال، مجالی برای تصویر خلافت نیست. البته چنین کمال و جامعیتی می تواند منشا خلافت الهی قرار گیرد؛ یعنی چون انسان نسخه جامع عالم است و عالم اکبر در او به ودیعت نهاده شده و از همه انواع کائنات، نمونه ای در او وجود دارد، باعث شده تا زمینه مساعدی برای مقام خلیفه الهی او فراهم گردد؛ چنان که به لحاظ چنین جامعیتی می توان گفت از آدم کار عالم ساخته است، ولی از عالم کار آدم ساخته نیست.

از این رو آدم می تواند به جای عالم بنشیند، ولی عالم نمی تواند جانشین آدم شود.

افزون بر قرینه سیاق که ذکر شد قراین منفصله ای نیز وجود دارد که مستخلف عنه ذات اقدس خداوند است و آن روایات زیادی است که از آدم تعبیر به خلیفه الله و از

انسان های کامل از ذریه او تعبیر به خلفاً الله می کند؛ مانند دو روایتی که در مبحث خلیفه کیست و خلافت چیست به آن اشاره شد. ⁽¹⁰⁶⁾

تذکر 1 چون آدم (انسان کامل) جانشین خداست، خلیفه عالم نیز خواهد بود. پس اگر اراده هر دو قسم از خلافت از عنوان جامع خلیفه محذور داشته باشد، اراده یکی (خلافت خدا) بالمطابقه و دیگری (خلافت عالم) بالالتزام بدون اشکال است.

2 پاسخ به سه پرسش در مبحث اشارات به تفصیل خواهد آمد: الف: در حالی که خداوند در همه شوون و امور مبسوط الید است و بر همه چیز احاطه دارد و در همه جا حاضر است و غیبتی ندارد تا کسی جای او را در غیاب وی پر کند و خلفی ندارد تا انسان از خلف او وارد صحنه هستی شود چگونه انسان خلیفه خداوند است؟ ب: کار این خلیفه چیست و او به عنوان جانشین به قائم مقام خداوند، چه وظایفی بر عهده دارد؟ ج: مستخلف علیهم چه کسانی هستند؟ ⁽¹⁰⁷⁾

اجمالاً در این جا گفته می شود: بر اساس احتمال دوم در بحث خلیفه کیست و خلافت چیست، یعنی احتمال این که مقام خلافت اختصاص به انسان های کامل داشته باشد، با توجه به این که در این صورت و مطابق این احتمال، خلیفه در آیه، خلیفه مطلق خداوند است، نه خلیفه نسبی، لازمه اش این می شود که چنان که خداوند (بکل شیء محیط) ⁽¹⁰⁸⁾ (و علی کل شیء شهید) ⁽¹⁰⁹⁾ است خلیفه او نیز باید به اذن او بر همه عالم احاطه داشته باشد و مظهر همه اسمای حسنای او باشد و چیزی در جهان به نام فعل و فیض حق وجود نداشته باشد مگر این که خلیفه خدا، واجد کمال آن و قادر بر انجام آن باشد و به تعبیر دیگر آینه ای باشد که همه اوصاف مستخلف عنه و صاحب صورت را نشان دهد به اصطلاح کون جامع باشد و چنین مقامی اختصاص به انسان کامل دارد و شامل انسان هایی که کالا (نعام بل هم اضل) ⁽¹¹⁰⁾ (یا شیاطین الانس...) ⁽¹¹¹⁾ (یا فیهی کالحجاره او اشد قسوه) ⁽¹¹²⁾ هستند نمی شود.

پرسش فرشتگان و پاسخ خداوند

بخش دوم آیه سوال و جوابی درباره خلافت آدم است. پس از آن که خداوند اراده خود را درباره جعل خلیفه در زمین اعلام کرد، فرشتگان گفتند آیا کسی را در زمین خلیفه قرار می دهی که در آن، فساد و خونریزی می کند، در حالی که ما تسبیح و حمد تو را به جا می آوریم و تو را تقدیس می کنیم.

خدای سبحان در پاسخ آنان فرمود: من از چیزی باخبرم که شما از آن آگاهی ندارید؛ قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماً و نحن نسبح بحمدک و نقدرک لک قال انی اعلم ما لاتعلمون.

صاحب تفسیر تبیان و بیشتر مفسران تصریح کرده اند که استفهام در اتجعل برای انکار و اعتراض یا اظهار عجب و تفاخر نبود، بلکه استفهام تعجیبی و همراه با نوعی استعلام و استفسار از حکمت این عمل و نیز آمیخته با اندوه و نگرانی از عاقبت آن نبود.

به بیان، فرشتگان می دانستند که آدم موجودی ملکی و زمین است و موجود زمینی مادی و مرکب از قوای شهویه و غضبیه است و قلمرو ماده، منطقه تزاحم ها و درگیری ها و لازمه اش افساد و خونریزی است ⁽¹¹³⁾ یا این که چون انسان در مقایسه با جن یا انسان های قبلی، ⁽¹¹⁴⁾ از سه قوه شاهی، غاضبه و عاقله برخوردار است، از حکمت چنین جعلی پرسیدند؛ زیرا آثار دو قوه شهوت و غضب که جز افساد و تباهی نیست نمی تواند حکمت جعل و ایجاد باشد و اگر حکمت جعل و ایجاد ظهور برکات قوه عقلیه، یعنی تقدیس و تسبیح باشد ما آن را انجام می دهیم و آفرینش انسان برای چنی مقصودی از قبیل تحصیل حاصل است. ⁽¹¹⁵⁾

به بیان سوم، از اعتراف فرشتگان به علم و حکمت خداوند در پایان دومین آیه پس از آیه محل بحث: انک انت العلیم الحکیم بر می آید که آنان اصل حکمت در

جعل خلافت در زمین را قبول داشتند و بر این باور بودند که این عمل خداوند بی حکمت و مصلحت نیست، اما نمی دانستند آن مصلحت چیست؛ زیرا جعل خلافت برای این است که خلیفه از مستخلف عنه حکایت کند (یعنی باید بین خلیفه و مستخلف عنه سنخیت باشد. از این رو در موارد دیگری که سخن از جعل خلیفه نیست، بلکه تنها سخن از اصل خلقت انسان و یا سجده فرشتگان بر انسان، مطرح است چنین سوالی از جانب فرشتگان عنوان نشده است؛ مانند موردی که خداوند به ملائک می فرماید: (انی خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون) (۲۸) فاذا سویته و نفخت فیه من روحی ففعواله ساجدین^(۱۱۶) و در همه شوون و آثار و احکام و تدابیرش نشانی از او داشته باشد و تسبیح و حمد و تقدیس او گوید، در حالی که زمینی بودن از خلیفه با چنین چیزی سازگار نیست؛ زیرا موجود زمینی از آن جا که مادی و مرکب از قوای غضبی و شهوی است و قلمرو ماده، منطقه تزاحم و تغییر و انحلال و افساد و بطلان است، خواه ناخواه به فساد و تباهی کشیده می شود و چنین وجودی نمی تواند از مبدای که از اسمای حسنا و صفات علیای جمال و جلال برخوردار و از نقص در ذات و صفت و از شر و فساد در عمل منزّه است حکایت داشته باشد. افزون بر این که، غایت حمد و تسبیح و تقدیس، با حمد و تسبیح و تقدیس ما حاصل است. پس باید ما خلفای تو قرار گیریم. در این صورت فایده جعل خلافت در زمین چیست؟!^(۱۱۷)

به بیانی دیگر، کسی که می خواهد خلیفه خداوندی شود که اراده اش مطلق و علمش بی پایان است باید اراده او نیز مطلق و علمش بی پایان باشد، در حالی که انسان موجودی است که علم او که صرف اراده اش می شود به تدریج حاصل می گراید و طبیعی است که محدودیت علم و احاطه، منشا فساد و سبب درگیری و در نهایت خونریزی است. علم انسان بر اثر تدریجی بودن و محدودیت آن، هیچ شباهتی

به علم خداوندی ندارد و هر قدر که بر علمش افزوده می شود جهالتش بیشتر آشکار می شود. ⁽¹¹⁸⁾

به عبارت دیگر، جمله انک انت العلیم الحکیم قرینه متصله ای باشد بر اعتراضی نبودن پرسش فرشتگان؛ چنان که خود تسبیح و تقدیس فرشتگان، قرینه متصله دیگری است بر این که آنها در پرسش خود قصد اعتراض به خداوند نداشته اند؛ زیرا با اعتراف به نزاهت مطلق خداوند از هر عیب و نقص، دیگر مجالی برای نقد و نارضایی از کار حق نخواهد بود. ⁽¹¹⁹⁾

به بیان چهارم، سوال فرشتگان از قبیل پرسش اعتراض آمیز برخاسته از ثروت سالاری و روحیه استکباری بنی اسرائیل درباره زمامداری طالوت نیست که به پیامبرشان گفتند: چگونه او زمامدار باشد، در حالی که ما از او شایسته تریم: (انی یکون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه ولم یوت سعه من المال) ⁽¹²⁰⁾، بلکه از قبیل سوال های موسی از خضر است که صرفا از محدودیت ظرفیت علمی سائل ناشی می شود.

از این رو فرشتگان، بسان بنی اسرائیل نگفتند ما از او به خلافت سزاوارتریم، بلکه اظهار داشتند: اگر مراد از جعل خلافت برای انسان، تسبیح و تقدیس الهی است ما از آن برخورداریم، نه انسان؛ از انسان جز خونریزی و تباهی کاری ساخته نیست. خصوصا با عنایت به این که فرشتگان معصومند و هرگز کار باطل نمی کنند و بلکه بدون اجازه خدا سخن نمی گویند: (بل عباد مکرمون) ^(۲۶) (لایسبقونه بالقول) ⁽¹²¹⁾؛ یعنی آنها حتی در این پرسش استفهامی نیز از جانب خداوند ماذون بودند؛ چنان که انسان ها در روز قیامت جز با اذن خدا سخن نمی گویند: (لایتکلمون الا من اذن له الرحمن) ⁽¹²²⁾.

کسی که بدون اذن خدا سخن نمی گوید و کلامش جز حق نیست و کسی که همانند حضرت مسیح و فرشتگان عبد محض است و از عبادت پروردگار استنکاف و استکباری ندارد: (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) (123) و کسی که عندالله است و از تسبیح و سجود در برابر خداوند ابایی ندارد: (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون) (124) و آنچه را به آن امر می شود انجام می دهد: (و يفعلون ما يومرون) (125) او پرسش اعتراض آمیز نیز ندارد، بلکه بدون اجازه خدا سوال نمی کند. (126)

اشکال: ظاهر روایاتی که در ذیل این قصه وارد شده، این است که آنان مرتکب معصیت و خطا شدند و چنین چیزی با انکاری و اعتراضی بودن سوال سازگار است؛ چون استفسار و استعلام صرف گناه محسوب نمی شود؛ مانند روایات زیر:

- 1... فردوا على الله عزوجل هذا الجواب، فندموا فلاذوا بالعرش فاستغفروا... (127).
- 2 اما بدء هذا اليت فان الله تبارك و تعالى قال للملائكة: (اني جاعل في الارض خليفة). فردت الملائكة على الله تعالى. فقالت: (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء). فاعرض عنها فرات ان ذلك من سخطه فلاذت بعرشه... (128).
- 3 ان الله تعالى لما امر الملائكة ان يسجدوا لادم فردوا عليه... فغضب عليهم ثم سالوه التوبه... (129)

- 4... عظم ذلك عليهم و غضبو الله... (130).
- 5... فطنت الملائكة ان ذلك سخط من الله عزوجل عليهم... (131).
- 6... فردوا على الله تبارك و تعالى... فحجبه عن نوره سبعة الاف عام فلاذوا بالعرش... (132).

ظاهر این روایات با توجه به تعبیرهای وارد در آن مانند رد فرشتگان و غضب آنان و سپس ندامت و استغفار و تعبیرهایی چون سخط و غضب خداوند بر آنان و

محبوب ساختن آنان را نور الهی، این است که استفهام فرشتگان انکارآمیز به حساب آمد و آنان در این اعتراض مرتکب گناه شدند؛ زیرا مجرد استعلام و استفسار برای آگاهی از حکمت الهی امری پسندیده است.

از این رو برخی محققان مانند مرحوم بلاغی که با اعتراف به اعتراضی نبودن استفهام گفته اند: «ولکن مع ذلک کان الاولی بهم ان لایصدر منهم هذا السؤال فی هذا المقام و ان کان سوالهم للتعلم، بل یفوضوا الامر الی الله و حکمته و علمه بما هو الصالح» (133) دچار نوعی تهافت شده اند؛ مگر به عنوان ترک اولی و از باب حسنات الابرار سیئات المقربین. (134)

اما استشهاد المیزان به جمله انک انت العلیم الحکیم تام نیست؛ زیرا این اعتراف شاهد بر اعتراض نبودن استفهام ملائک نیست؛ زیرا اظهار این سخن پس از سوال آنها و جواب و روشنگری خداوند بوده، نه پیش از آن.

ممکن است گفته شود، لازمه این بیان، معصوم نبودن فرشتگان است.

پاسخ این است که، با توجه به تواتر روایات مزبور چاره ای جز پذیرش یکی از دو دوجه نیست؛ یا گفته شود گناه آنان در حد ترک اولی بود که منافات با عصمت هم ندارد، چنان که درباره پیامبران چنین گفته می شود و چنان که مرحوم بلاغی ترک اولی بودن سوال فرشتگان را اختیار کرده و یا این که تفصیل بین طوایف و طبقات فرشتگان داده شود و این که آنچه در آیات قرآن وارد شده، مبنی بر مکرم و معصوم بودن فرشتگان: **(بل عباد مکرمون (۲۶) لایسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون)** (135) مربوط به فرشتگان مقرب است، نه اوساط و نازلان از آنان؛ اگر چه ظاهر آیه شامل عموم فرشتگان باشد و اما آنچه در آیه محل بحث وارد شده، مربوط به گروهی از اوساط و یا نازلان از فرشتگان است که پس از انقراض جن یا نسناس، بر زمین حاکم شدند.

به ویژه مبی بر این که، جمع محل به الف و لام (الملائکه) افاده عموم نمی کند. وجه دوم مختار کسانی است که تفصیل می دهند و می گویند: گروهی که در وصف آنان گفته شده: (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ) ⁽¹³⁶⁾، (لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ) ⁽¹³⁷⁾ (وَلَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ) ⁽¹³⁸⁾، از فرشتگان نورانی آسمانی هستند که احیاناً به آنها وحی نیز می شود، نه از ملائکه زمینی (المادیه اللطیفه).

در هر حال، چنان که بعضی از مفسران ⁽¹³⁹⁾ اشاره کرده اند موید اعتراضی بودن سوال فرشتگان، کثرت تاکیدهایی است که در کلام آنان پس از جواب و روشننگری خداوند، وارد شده است: 1 تعبیر به سبحانک که تاکید معنوی است. 2 نفی علم ذاتی از خودشان و حصر علمشان در آنچه خداوند به ایشان داده است. 3 تاکید به ان. 4 آوردن جمله اسمیه. 5 آوردن ضمیر فصل انت. 6 آوردن دو صیغه مبالغه علیم و حکیم. همه این امور نشان می دهد که کار ناشایستی از آنها سر زده بود که با این همه تاکید، در مقام تدارک آن بر آمدند.

موید دیگر، نحوه مقابله خداوند و سبک و سیاق احتجاج او با آنان است که فرمود: اگر راست می گوئید و در ادعای خود صادقید مرا از اسمای اینان باخبر سازید: (انبئونی باسماء هؤلاء ان کنتم صادقین) ⁽¹⁴⁰⁾. این نحوه بیان و خطاب، با مخاطبانی مناسب است که تخلف و یا سخن ناپسندی از آنان صادر شده باشد.

با این بیان روشن می شود که آنچه به عنوان قرینه متصله برای اعتراضی نبودن سوال ملائک ذکر گردید به نظر بعضی از مفسران سخنی ناتمام است.

پاسخ: تحقیق در مساله آن است که اولاً، روایات ضعیف یا مرسل در احکام فرعی حجت نیست، چه رسد به مسائل علمی و حکم اعتقادی. ثانیاً، اثبات تواتر آنها آسان

نیست. ثالثاً، عالم فرشتگان منطقه تشریع و احکام فقهی نیست و گرنه برای آنان شریعت، رسالت، حدود و کیفر و پاداش می بود.

رابعاً، احتفاف محاوره مزبور به تعبیرهای تسبیح، تقدیس، علم و حکمت نشانه اعتقاد، اعتراف و اذعان فرشتگان به نزاهت کار خدا از ناروا قداست فعل او از ناشایسته بوده، بلکه هماره سراسر صنع الهی علم و حکمت است.

اعتقاد به نزاهت از عیب و نقص و اذعان به علم و حکمت قرینه کافی بر استفهامی بودن سوال است. خامساً، آیه عصمت فرشتگان از تخصیص ابا دارد. البته نمی توان همه انواع فرشتگان را استقصا و احکام همه آنان را بررسی کرد و فتوا به عصمت هر فرشته ای داد، لیکن فرشتگان معهود قرآنی که مدبرات الهی هستند معصومند، به ویژه آنان که به عرش خدا مرتبطند و لیاذ و عیاذ آنان به عرش الهی است؛ چنان که در برخی روایات مورد سوال آمده است. سادساً، ثنا و تنزیه فرشتگان، سند تدارک نیست؛ زیرا سیره ملک و سریره فرشته، تسبیح هماهنگ با ثنا و نیز تقدیس الهی است.

تذکر 1 گرچه در روایات مزبور، غضب خداوند مطرح است، لیکن در برخی از روایات چنین آمده که فرشتگان برای رضای خداوند غضب کردند و بر اهل زمین متاسف شدند. پس غضب ملائکه و تاسف آنان صبغه عبادی داشته که در بحث خواهد آمد. (141)

2 عده ای از مفسران جمله حالیه ونحن نسبح بحمدک و نقدرس لک را چنین معنا کرده اند: چگونه آدم را خلیفه خود قرار می دهی، در حالی که ما شایسته تریم؛ چون ما تو را تسبیح و تقدیس می کنیم و از طبری رحمة الله علیه و زمخشری نقل شده که گفته اند این جمله به منزله این گفتار است: اتحسن الی فلان وانا احق منه بالاحسان و به همین لحاظ و از آن جا که ظاهر این بیان مشتمل بر نوعی عجب و تفاخر است

در مقام دفع آن بر آمدند و گفتند: سوال فرشتگان صرفاً برای استفسار و استعلام بوده است.

در حالی که از آنچه گذشت به دست آمد که این جمله، سمت و سوی دیگری دارد و بدین معناست: در حالی که ما تسبیح و تقدیس تو می کنیم و تو از کار لغو و بی حکمت و فعل قبیح منزّه و مقدس هستی، چگونه کاری می کنی که حکمت آن روشن نیست؟!

مطابق این بیان روشن است که سوال فرشتگان، حتی به حسب ظاهر، مشتمل بر نوعی عجب و تکبر نیست، تا در مقام توجیه آن برآییم و تشبیه آن به جمله اتحسن الی فلان... نیز ناصواب است.

تعبیر به من یفسد به جای ما یفسدممکن است نشان آن باشد که فرشتگان از اراده و اختیار و عقل آدم آگاه بودند و تعجب و نگرانشان از این بود که می دانستند اگر حقیقت اعلائی به نام روح⁽¹⁴²⁾ با پیکره ای مرکب از شهوت و غضب پیوند داده شود و غرایز، مسلح به اختیار و تدبیر گردد و با نیروی بی حد عقل ترکیب شود با فوران شهوت، چه تباهی و فسادى که برپا نمى شود: یفسد فیها و با زبانه کشیدن شعله غضب چه خونها که بر زمین نمى ریزد:

و یسفک الدماً؟⁽¹⁴³⁾ به گونه ای که هیچ درنده ای از سایر انواع موجودات به آن نمى رسد؟ زیرا خونریزی و فساد آنها تنها محدود به تامین نیازهای بدنى آنهاست. جواب خداوند نیز دقیقاً ناظر به همین جهت است که شما تنها یک سکه این ترکیب را دیده اید و با نگاه منفی به آن نگریسته اید، لیکن این سکه روی مثبتى نیز دارد که سبب مى شود مصالح و منافع این ترکیب، به مراتب بیش از مفاسد و مضار آن باشد.⁽¹⁴⁴⁾

تذکر: آمدن جمله یسفک الدماً بعد از جمله یفسد فیها از قبیل ذکر خاص بعد از عام و از باب اهمیت خاص مزبور و دلیل بر این است که مهمترین و یا بالاترین مصداق فساد قتل نفس محترمه و انسان بی گناه و بدترین انحای قتل، کشتن به نحو خونریزی است؛ زیرا کشتن از راههای دیگر به زشتی و دشواری خونریزی نیست؛ چنان که تکرار کلمه فیها برای تاکید افساد در زمین و شدت استبعاد است و گرنه ذکر این ظرف، یک بار کافی بود.

لزوم آمیختگی حمد و تسبیح

مقصود از نسب بحمدک و غرض از ضمیمه کردن بحمدک به نسب آیا افاده این معناست که ما در حالی که سپاسگذاری هستیم تسبیح تو می گویم، چون اگر لطف تو نبود ما توفیق تسبیح نمی یافتیم؟ یا مراد این است که ما به سبب حمد تو و یا به استعانت حمد تو، تسبیحت می گوئیم یا منظور، چیز سومی است و آن این که ما به همراه حمد تو تسبیحت می گوئیم؟

پاسخ به این سوال متوقف بر تبیین معنای حرف با در بحمدک و متعلق این جارو مجرور است. چند احتمال وجود دارد:

1 جارو مجرور در جایگاه حال قرار دارد و متعلق به متلبسین است؛ یعنی نسب متلبسین بحمدک؛ ما تسبیح تو می گوئیم، در حالی که سپاسگزار تو هستیم؛ زیرا اگر لطف و توفیق و انعام تو نبود ما توان تسبیح تو را نداشتیم. ⁽¹⁴⁵⁾

در نتیجه این جمله نظیر آنچه در تعبیر برخی متداول است که مثلاً می گویند: بحمد الله توفیق احیای شب قدر را پیدا کردم، یعنی در این توفیق از خدا سپاسگزارم؛ زیرا او چنین نعمتی به من عطا کرد. ملائکه نیز گفتند: در حالی که ما، البته به لطف و عنایت تو، تو را تسبیح و تقدیس می کنیم چگونه آدم را در زمین خلیفه قرار می دهی؟! ظاهراً با مطابق این وجه برای تعدیه است؛ چون مانند آن است که گفته شود: تلبست بثوب فلان.

2 جار و مجرور متعلق به نسب و با برای سببیت یا استعانت ⁽¹⁴⁶⁾ باشد؛ یعنی به سبب حمد تو و یا به کمک حمد تو، تو را تسبیح می گوئیم.

در این صورت دو احتمال وجود دارد: نخست این که، اضافه حمد به کاف خطاب، از باب اضافه مصدر به فاعل باشد و در این صورت حامد خداست (بحمدک ایاک) و معنای جمله این است که ما از طریق حمدی که تو برای خود داری تسبیحت می

گوییم (نه از هر طریقی، گر چه به تعطیل شدن بسیاری از صفات باشد، مانند تسبیحی که معتزله و یا سایر مذاهب باطل دارند). دیگر این که از باب اضافه مصدر به مفعول باشد و در این صورت حامد، مسبحین هستند (بحمدنا ایاک)؛ یعنی از طریق حمد خودمان تو را تسبیح می گوییم.

بنا بر هر دو احتمال این پرسش مطرح می شود که چگونه می شود حمد، وسیله ای برای تسبیح شود، در حالی که حمد، آرایش محمود به صفات جمال و تسبیح پیرایش او از نقض و عیب است؟

ممکن است از سوال مزبور چنین پاسخ داده شود که اگر چه آرایش، در همه موارد سبب پیرایش نمی شود (البته ممکن است عکس آن صادق باشد، یعنی هر پیرایش از نقص و عیبی سبب آرایش گردد)، لیکن درباره خصوص ذات مقدس خداوند چنین است که آراستن او به صفات جمال، پیراستن او از نقصها و عیبه را نیز به همراه دارد؛ زیرا همه صفات ثبوتیه ای که خداوند به آن، ستوده می شود به طور مطلق بر خداوند صادق است؛ یعنی خدا غنی، قادر، عزیز، عالم، قوی و... علی الاطلاق است و چنین وصفی و چنین آراستنی، نفی اضداد را در خود دارد؛ مثلاً، جمله گفتیم خدا غنی علی الاطلاق است بدین معناست که هیچ فقری در او نیست. البته آنچه باعث اجتماعه جمال محض و جلال صرف است، که تسبیح مصاحب تحمید را به همراه دارد، همان هویت مطلق و لا بشرط مقسمی ذات احدی است.

3 با به معنای مع و جاری مجرور متعلق به نسبیح باشد. ⁽¹⁴⁷⁾ در این صورت نسبیح بحمدک یعنی نسبیحک مع حمدک و در واقع، با در این صورت برای توضیح کیفیت تسبیح و نشان آن است که تسبیح ما تسبیحی همراه با ستایش تو و جامعیت تو نسبت به همه کمالات است.

ممکن است ذکر واو در تعبیراتی مانند سبحان ربی العظیم و بحمدہ مویدی برای این احتمال باشد؛ زیرا با وجود و او، قطعاً با، دلالت بر ملازمت و مصاحبت می‌کند؛ مگر این که گفته شود بودن با به معنای مع خلاف اصل است و تنها زمانی این نادیده گرفته می‌شود که قرینه‌ای در کار باشد (نظیر موارد اقتران با واو)، نه غیر آن.

4 جار و مجرور متعلق به نسبیح و با به معنای الصاق باشد، که مطابق نقل ابن هشام از برخی نحویان، این معنا از حرف با مفارقت نمی‌کند.

از این رو سیبویه به همین معنا اکتفا کرده، آن را در معنای با اصل و اساس دانسته و گفته است: با برای الصادق و اختلاط است. ⁽¹⁴⁸⁾ پس نسبیح بحمدک، یعنی نلصق و تختلط تسبیحنا بحمدک. نتیجه این معنا، همان مصاحبت و ملازمت است. با این تفاوت که در این صورت، دیگر خلاف اصلی پیش نمی‌آید، بلکه التزام چنین معنایی، مقتضای تحفظ بر معنای اصلی با است.

با این بیان روشن می‌شود که، صحیحتر در ترجمه (و نحن نسبیح بحمدک) این است که گفته شود: و حال آن که ما به همراه ستایش تو، تو را تنزیه می‌کنیم و یا در حالی که ما تسبیح و ستایش تو را به جا می‌آوریم و در ترجمه (و ان من شیء الا یسبح بحمدہ) ⁽¹⁴⁹⁾ گفته شود: و هیچ چیز نیست مگر این که به همراه ستایش، تسبیح او می‌گوید و یا هیچ موجودی نیست مگر این که تسبیح و ستایش او را به جای می‌آورد.

در هر صورت، پیام ضمیمه شدن بحمدک به فعل تسبیح در همه این موارد، این است که در هر حال، تسبیح ما، باید با حمد ما قرین باشد؛ زیرا تسبیح بدون حمد، نفی بدون اثبات است، در حالی که نفی، مقدمه‌ای برای اثبات است؛ چنان که حمد ما نیز، باید با تسبیح ما همراه باشد؛ زیرا حمد بدون تسبیح، اثباتی ناقص است؛ چون

حمد ما وصف کردن خداوند است، از طریق فهم ناقص ما و خداوند از چنین وصف محدود و ناقصی منزّه است:

(سبحان الله عما يصفون). ⁽¹⁵⁰⁾ پس لازم است او را از چنین وصف ناقصی تنزیه و تسبیح کنیم. به هر تقدیر، حمد تنها و همچنین تسبیح تنها نمی تواند حق وصف خدا را ادا کند.

به بیان دیگر، خداوند هم باید تسبیح و تنزیه شود و هم مورد حمد و ستایش قرار گیرد، سر لزوم تسبیح و تنزیه این است که او رافع هر نقص و تنزیه کننده مخلوق ها از هر عیبی است و کسی می تواند چنین باشد که خود هیچ نقصی و عیبی نداشته باشد. راز لزوم حمد و ستایش آمیخته با تسبیح نیز این است که او با دادن کمال و اعطای نعمت، نقص ها و عیب ها را از دیگران می زداید. پس خود از هر نیاز و عیب و نقصی منزّه است و از سوی دیگر روشن است که هر کمال و نعمتی، حمدی را طلب می کند. در هر حال، خداوند هم سبوح و مسبح است، چون در غیر این صورت نمی تواند رافع نقص ها باشد و هم محمود است، چون با دادن کمال و نعمت، نقص ها را از دیگران برطرف می سازد. پس هم باید تسبیح شود و هم تسبیح او با حمد همراه گردد و به عبارت دیگر، چنان که تنزیه خود خداوند نسبت به موجودات، با اعطای کمال و نعمت آمیخته است، تنزیه ما نسبت به خداوند نیز باید با حمد او همراه باشد.

تذکر: این که فرشتگان به جای گفتن ما شایستگی خلافت تو را داریم به کنایه عرضه کردند: خلیفه تو باید اهل تسبیح و تقدیس باشد و ما مسبح و مقدس تو هستیم، دلیل بر تادب آنان است و این که خداوند به آنان فرمود:

من چیزی می دانم که شما نمی دانید کنایه از این است که خلیفه من نیز باید به چیزی آگاه باشد که شما از آن بی خبرید؛ یعنی خلیفه من باید موجودی کاملتر از شما باشد چنان که آیه بعد: و علم اد الا سماً... به آن شهادت می دهد.

مصدق مقدس در آیه

مقتضای سیاق آیه و لازمه عطف تقدس بر نسبی این است که تقدیس شونده و موجود مقدس، ذات پاک باشد، چنان که تسبیح شونده ذات پاک اوست، نه عالم و موجودات عالم تا معنای جمله این باشد: ما جهان و موجودات جهان را رو به صلاح و قداست و کمال پیش می‌بریم، چنان که بعضی گفته‌اند. ⁽¹⁵¹⁾ یا خود فرشتگان باشند؛ به این معنا که ما خود را از ادناس پاک می‌کنیم، چنان که از ضحاک و غیر او نقل شده است، ⁽¹⁵²⁾ یا افعال خود را از معاصی پاک می‌کنیم، چنان که از ابومسلم حکایت شده است. ⁽¹⁵³⁾

گرچه برخی این معنا را در تقدس لک اختیار کرده و گفته‌اند: مراد، تقدیس نفوس است برای خداوند. ⁽¹⁵⁴⁾ وی همچنین در سبوح لله و همه مواردی که تسبیح با لام آمده، مانند: (یسبحون له باللیل والنهار) ⁽¹⁵⁵⁾ و (یسبح له فیها بالغدو والاصال) ⁽¹⁵⁶⁾ می‌گوید: مراد تسبیح نفس‌های خودشان برای خداوند و در راه او و برای طلب کمال و منزّه شدن از هر نقص و ضعف است. ⁽¹⁵⁷⁾

ظاهراً آنچه باعث چنین احتمالی شده، این است که به جای تقدس و یا تقدسک لک به تقدس لک با حذف مفعول به، تعبیر شده است، با آن که اگر مفعول تقدس ذات پاک خداوند باشد باید همانند نسبحک تقدسک گفته شود و در مورد سبوح لله نیز باید تعبیر به سبوح الله گردد.

لیکن، چنان که گفته شد، مقتضای سیاق آیه این است که مقدس و مسبح ذات پاک خداوند باشد؛ به ویژه با توجه به آنچه در تعریف تسبیح گذشت که عبارت از برترین مراتب تعظیم است و چنین معنایی ویژه خداوند است و درباره غیر او اطلاق نمی‌شود. نتیجه این می‌شود که لام در لک برای تاکید باشد؛ ⁽¹⁵⁸⁾

یعنی مفعول به تقدس کاف مجرور باشد، یا لام تعدید و تعلیل باشد (یعنی تقدس لاجلک) و در این صورت مفعول تقدس در تقدیر است؛ یعنی تقدسک لاجلک و لام، افاده خلوص و اخلاص می کند؛ یعنی ما خالصا و مخلصا و بدون هیچ طمع و خوفی از عاجل و آجل، تو را تقدیس می کنیم⁽¹⁵⁹⁾ و بر همین مقیاس است سبح الله و همه مواردی که تسبیح با لام آمده است.

مراد از انی اعلم...

در تفسیر جمله انی اعلم ما لا تعلمون دو سوال مطرح می شود: نخست این که، چرا خداوند به طور مجمل به سوال فرشتگان پاسخ داد و دیگر این که آنچه معلوم خداوند بود و فرشتگان از آن بی خبر بودند چه بود؟

درباره سوال اول دو جواب داده شده: یکی این که برای بنده تسلیم پروردگار و عالم به اصل حکیم بودن خداوند در همه افعال و امور، بیان تفصیلی حکمت ها ضرورت ندارد و دگیر این که، جواب خداوند به طور کلی مجمل نبوده، بلکه در آیات بعد به بعضی از حکمت ها اشاره شده است.

درباره سوال دوم از ابن عباس و ابن مسعود نقل شده که منظور، کبر و عجب و معصیت ابلیس است.⁽¹⁶⁰⁾ گویا خداوند می خواهد بگوید من می دانم منشا این اعتراض کبر و حسادت ابلیس نسبت به خلافت آدم است. از قتاده نیز نقل شده که مراد از ما لا تعلمون پیامبران و صالحان از ذریه آدم است؛⁽¹⁶¹⁾

یعنی شما نمی دانید که چه پاکان و بزرگانی از ذریه آدم، پا به عرصه وجود می گذارند.

احتمال دوم با برخی روایاتی که سابقا گذشت تایید می شود و توضیحش همان است که در مباحث گذشته به آن اشاره شد که گویا سخن خداوند این است: شما تنها یک روی سکه (آدم و ترکیب ویژه وجودی او) را دیده‌اند این است: شما تنها یک

روی سکه (آدم و ترکیب ویژه وجودی او) را دیده اید و نمی دانید که اگر در این ترکیب و درگیری عقل با شهوت و غضب، عقل، غلبه باید صفاتی چون عفت، شجاعت، انصاف و... پدید می آید و آثاری چون احاطه بر جزئیات و استنباط صناعات و استخراج منافع کائنات از قوه به فعل، آشکار می شود و بر قدرت و عبودیت روح، افزوده شده، به خدا نزدیکتر می شود.

شما نمی دانید که اگر چه علم و آگاهی انسان به تدریج حاصل می شود و جهل او به مراتب پیش از علم اوست و در برابر وسعت علم الهی بسیار اندک است، لیکن در عین حال گسترده ترین مظاهر علم الهی، علم انسان است و کسی در علم به پای او نمی رسد. ⁽¹⁶²⁾

شما نمی دانید که آفرینش آدم لطف خفی خداست؛ زیرا پیامبران و امامانی از او پدید می آیند که با داشتن شهوت و غضب، در برترین درجه طهارت و عصمت و طاعت و عبادت قرار دارند و در هدایت و اصلاح مردم برای عبودت خدا کوشش می کنند.

از این رو از امیر مومنان علی علیه السلام در تفسیر این آیه آمده است: انی جاعل فی الارض خلیفه لی علیهم فیکون حجه لی علیهم فی ارضی ⁽¹⁶³⁾ و نیز در ادامه این روایت آمده: اجعل ذریته انبیاء مرسلین و عبادا صالحین و ائمه مهتدین؛ اجعلهم خلفائی علی خلقی فی ارضی ینھونهم عن المعاصی و ینذرونهم عذابی... ⁽¹⁶⁴⁾

شما نمی دانید که گر چه غایت جعل خلیفه، تسبیح و حمد و تقدیس من است، لیکن آن نیز مراتبی دارد و با توجه به محدودیت وجودی شما: (وما منا الا له مقام معلوم) ⁽¹⁶⁵⁾ شناخت شما نسبت به من نیز محدود است و ابر اثر محدود بودن شناختی که پشتوانه تسبیح و حمد و تقدیس است، خود تسبیح و تقدیس نیز محدود بوده، شایسته و متناسب با ساحت قدس و کبریایی من نخواهد بود.

پس باید خلیفه ای جعل کنم که با وجود زمینی بودن، در معرفت، از شما اهل آسمان برتر و در مظهریت الهی، مظهر همه اسمای حسنی من است (بر خلاف شما که هر یک و یا هر گروه، مظهر یک اسم هستید) و در نتیجه از حمد و تسبیح و تقدیس برتری نیز برخوردار خواهد بود؛ چنان که درباره رسول خدا ﷺ آمده است که صاحب پرچم و لوای حمد در قیامت است و حامل آن امیر مومنان علی علیه السلام است. حسین بن علی علیه السلام علی ابیه علی بن ابی طالب علیه السلام قال: قال لی رسول الله ﷺ: انت اول من یدخل الجنة. فقلت یا رسول الله: ادخلها قبلک؟ قال: نعم، لانک صاحب لوائی فی الاخره کما انک صاحب لوائی فی الدنيا و حامل اللوائ هم المتقدم. ثم قال صلی الله علیه و آله و سلم: یا علی کانی بک و قد دخلت الجنة و بیدک لوائی و هو لواء الحمد و تحته آدم و من دونه، ⁽¹⁶⁶⁾ یعنی اولین و آخرین نمی توانند مانند او و علی علیه السلام خدا را حمد کنند.

شما نمی دانید که در انسان استعداد آگاهی از اسماً است که شما از آن بی خبرید و توان آموختن آن را نیز ندارید و من برای همین آگاهی او را می آفرینم، نه برای رذایل و معاصی. هدف از آفرینش انسان، آگاهی او به اسما و عللم صائب و عمل صالح است و انسان را از این غایت آگاه می سازم و راه رسیدن به آن را به او نشان می دهم و او را از فساد و معصیت نهی کرده، از عذاب می ترسانم و چنین آفرینشی با این ویژگی، قطعاً بر عدم آن، ترجیح دارد.

بالاخره شما نمی دانید که اگر چه اهل افساد و خونریزی بودن موجود زمینی و همچنین اهل تسبیح و تقدیس بودن شما درست است، اما خلیفه الله نه اهل خونریزی و افساد است و نه شما توان به جا آوردن تسبیح و تقدیس و را دارید.

و اساساً او معلم شما در تسبیح و تقدیس است: فسبحنا فسیحت الملائکه بتسبیحنا؛ ⁽¹⁶⁷⁾ یعنی حتی در این کمال نیز شما شاگردان انسان کامل هستید.

به هر تقدیر، معلوم خداوند در جمله انی اعلم ما لا تعلمون پیامبران، صالحان و امامان معصوم (صلوات الله علیهم) هستند و به بیان دیگر، چنان که در تفسیر آیه بعد روشن خواهد شد، همان ذوات مقدسی که مقصود از اسمای تعلیم داده شده به حضرت آدم و نیز مراد از غیب السموات و الارض وارد در ذیل آیه مزبور هستند؛ یعنی ما لا تعلمون به وسیله ذیل آیه بعد: الم اقل لكم انی اعلم غیب السموات والارض تفسیر می شود (مراد از غیب همان اسماً است که محجوب به حجاب های غیب بوده، همه آنچه در آسمانها و زمین است از نور و بهای آن مشق شده است)؛ زیرا تعبیر به (الم اقل لكم) نشان می دهد که جمله اعلم غیب... سابقاً بیان شده و آنچه در سابق بیان شده چیزی جز انی اعلم ما لا تعلمون نیست. پس ما لا تعلمون همان غیب السموات والارض است و آن نیز چیزی جز اسمای تعلیم داده شده نیست. ⁽¹⁶⁸⁾

البته اگر جمله و اعلم ما تبون و ما کنتم تکتمون را ادامه مقول قول در الم اقل بگیریم نتیجه این می شود که ما کنتم تکتمون نیز جزئی از معلوم خداوند و در جمله انی اعلم ما لا تعلمون است و اگر در تفسیر آیه بعد پذیرفته شود که مراد از ما کنتم تکتمون استکبار و عجب و حسادت ابلیس است، نتیجه، جمع بین قول اول (قول ابن عباس و ابن مسعود) و قول دوم (قول قتاده) می شود؛ یعنی در هر یک از این دو قول، مصداقی از معلوم خداوند در جمله انی اعلم ما لا تعلمون بیان شده و منافاتی میان دو قول نیست.

نتیجه این می شود که همان طور که ما لا تعلمون شامل مایمون علمی و عملی انسان های کامل می شود شامل مثالب و مطاعن مشووم ددمنشان بشرنما نیز می شود؛ زیرا شاید برخی از تباهیها و سیاهی های سیئات انسانی که از هیچ حیوان شاهی یا غاضب صادر نمی شود از انسان خردورزی که آثار علمی خود را در اهلاك حرث و نسل به کار می گیرد صادر شود.

لطایف و اشارات

1 هدف، فایده و چگونگی یاد آوری در قرآن

اصل تذکره و یاد آوری، نکات فراوانی را به همراه دارد که قرآن کریم به پاس آن نکات موارد عدیدی را بازگو می کند؛ یاد آوری گاهی به لحاظ کمال و قوت از دست رفته، و فایده آن، استرداد شکوه فراموش شده است و گاهی به لحاظ نقص و عجز ترمیم شده است که سود تذکره، مراقبت بر حفظ و نگهبانی نعمت به دست آمده است. نحوه تذکره و یاد آوری گاهی به طرح اصل رخداد تاریخی و حادثه مهمی است که در مقطع خاص پدیده آمده و زمانی به طرح ظروف جنبی و همراه آن رخداد مهم است. در این راستا گاهی مکان حادثه متمکن و گاهی زمان رخداد مترمز یاد آوری می شود. تذکره زمان به لحاظ وحدت نوعی و تکرر سالانه، بیش از یاد آوری مکان به لحاظ وحدت شخصی است؛ چون برای غیر متمکنان در آن مکان معین، صبغه یاد آوری ندارد، لیکن زمان به لحاظ گستردگی نوعی آن (گرچه وحدت شخصی آن محفوظ نیست) برای توده مردم قابل تذکره است.

قرآن کریم مواردی از تذکره زمان حادثه مهم را مطرح می کند؛ مانند: (واذکرفی الکتاب مریم از انتبذت من اهلها مکانا شرقیا)،⁽¹⁶⁹⁾ (واذکر عبدنا ایوب از نادی ربه انی مسنی الشیطان)،⁽¹⁷⁰⁾ (واذکر اخا عاد از اندر قومه بالاحقاف)،⁽¹⁷¹⁾ (واذکروا از جعلکم خلفاً من بعد قوم نوح)⁽¹⁷²⁾ (واذکروا از کنتم قلیلاً فکثرکم)⁽¹⁷³⁾ (واذکروا از انتم قلیل مستضعفون فی الارض)،⁽¹⁷⁴⁾ بررسی اجمالی محتوای آیات یاد شده همان است که به عنوان نمونه نکات در صدر این اشاره به اشارت رفت.

آنچه در این مورد لازم است عنایت شود آن است که، گاهی رخداد وجودی نه متمکن است و نه مترمز، تا از تذکره مکان یا زمان آن سخن به میان آید، بلکه موجودی ملکوتی است. از این رو کلمه از در چنین موردی به معنای ظرف وجودی

است، نه ظرف زمان و نه ظرف مکان. پیام کلمه اذ تذکره هایی مانند آنچه در جریان مکالمه الهی با فرشتگان مطرح است و نیز آنچه در ساخت اخذ میثاق خدا از ذریه آدم طرح می شود و سایر حوادث ملکوتی غیر زمانمند، توجه به رتبه وجودی و درجه هستی آن رخداد است که با حفظ وحدت شخصی برای همگان قابل یاد آوری است؛ یعنی نه مثل مکان مادی است که برای غیر متمکنان در آن تذکره نباشد و نه مانند زمان مادی است که تذکره آن به لحاظ وحدت نوعی است، نه شخصی، بلکه با حفظ وحدت شخصی، سعه وجودی آن برای همگان، تذکره است.

2 درس هایی از گفتگوی خدا با فرشتگان و نقل آن

اعلام آفرینش آدم و خلافت او از سوی خداوند به فرشتگان و سپس نقل مجموع سوال و جواب برای رسول مکرم و امت آن حضرت در قرآن کریم، چه حکمتی دارد و اساسا چه ضرورتی داشت که خداوند فرشتگان را از آفرینش آدم و جعل خلافت او با خبر سازد تا چنان سوالی از آن صادر شود؟ این اعلام چه پیامی دارد؟ این پرسش در برخی تفاسیر مطرح شده و پاسخ هایی نیز از آن داده شده است:

یکم: خداوند خواست به انسان و فرشتگان بیاموزد که برتری و بزرگی کسی نباید مانع از مشورت با کوچکترها شود. (175)

دوم: به آنان بفهماند که نباید خیر کثیر را فدای شر قلیل کرد. (176)

سوم: از این طریق اعلام کند که از پرسش درباره اسرار آفرینش کراهت ندارد و به آن ضایت می دهد. (177)

چهارم: وقتی بعضی از اسرار و حکم خداوند و بر فرشتگان مخفی باشد پس خفای آن برای انسان عادی و متعارف، اولی است. بنابر این، نباید انتظار کشف همه اسرار و حکم آفرینش را داشته باشد (فانه لم یوت من العلم الا قليلا). (178)

پنجم: اظهار خضوع و تسلیم در برابر خدا، مقدم بر شناخت حکمت اوست؛ زیرا خداوند در پاسخ فرشتگان ابتدا به اجمال فرمود: اعلم ما لا تعلمون، که لازمه اش خاضع شدن سائل است و سپس با طرح جریان تعلیم اسماً، جواب تفصیلی سوال را عنایت فرمود.

ششم: دلداری و تسلیتی است برای رسول گرامی در برابر محاجه مشرکان و مخاصمه منکران؛ زیرا وقتی سپهریان و ساکنان ملا اعلی از خداوند سوال می کنند و از او دلیل و برهان می طلبند زمینان و ساکنان غرباً به طریق اولی چنین هستند و بر انبیاست که در برابر آنها استقامت و برای آنان برهان اقامه کنند. ⁽¹⁷⁹⁾ بلکه این قصه به هر مبلغ و زهبر دینی و الهی می آموزد که با حلم و صبوری و شرح صدر، با پرسش های و اعتراض های مردم مواجه شود و تا حد امکان برای اثبات و تبیین مدعیات دینی در مقام بیان و اقامه برهان بر آید.

هفتم: ⁽¹⁸⁰⁾ این قصه به جامع بشری می آموزد که آدمی از هر درجه از علم و قدرت و پاکدلی و حسن نیت و خیر خواهی در تصمیم ها و اقدام ها برخوردار باشد، از مناقشات و انتقادات ابایی نداشته باشد، بلکه میدان گفتگو و مجال اعتراض را باز بگذارد و با آغوش باز از آن استقبال کند؛ چنان که ذات اقدس خداوند مجال گفتگو و سوال شبیه به اعتراض را به فرشتگان داد؛ به گونه ای که آنان با آگاهی از عظمت و حکمت خدا، مرعوب او نشدند و بدون آن که تحت تاثیر هیبتش قرار گیرند پرسش خویش را مطرح کردند و خداوند نیز با عنایت و لطف خاص و با کمال و مدارا و ارائه دلیل مشهود و معقول آنان را قانع کرد و جالب است که خداوند باب اشکال و گفتگو را برای ابلیس لعین نیز باز گذاشت؛ آن جا که وی به خدای سبحان گفت: خلقتنی من نار و خلقته من طین..... ⁽¹⁸¹⁾

پس آنان که خود را برتر از اشکال و اعتراض می بینند به خود آیند و از این ماجرا عبرت گیرند و بدانند که با این خود پسندی و خود بر تربینی، ناخودآگاه، خویش را فوق عزیز جبار قلمداد کرده اند و از امیر بیان حضرت علی علیه السلام بشنوند که می فرمود: آن گونه که با زمامداران ستمگر سخن می گوئید با من سخن مگویید و چنان که در پیشگاه حاکمان جبار خود را جمع می کنید در حضور من نباشید و به طور تصنعی (و منافقانه) با من رفتار نکنید و هرگز گمان مبرید درباره حق که به من پیشنهاد کرده اید کندی ورزم (یا ناراحت شوم) و مپندارید من در پی بزرگ ساختن خویشتم؛ زیرا کسی که شنیدن حق یا عرضه داشتن عدالت بر او برایش دشوار باشد، عمل به آن برای وی دشوارتر است.

بر این اساس، از گفتن سخن حق یا مشورت عدالت آمیز، خود داری مکنید؛ زیرا من (شخصاً به عنوان یک انسان) خود را مافوق آن که در برخی موضوعها، اشتباه کنم نمی دانم و از آن در کارهایم ایمن نیستم، مگر این که خداوند مرا حفظ کند. (182)

البته خداوند، انسان های کامل به ویژه رهبران معصوم و منصوب را همواره از آسیب سهو و نسیان حفظ می کند؛ چنان که آنان از گزند عصیان نیز مصونند. تذکر الف: گرچه استنباط جریان مشورت از اعلام قصه آدم، آسان نیست، ولی اگر هدف از این محاوره و گفتگو، طرح شورا و ارائه اصل مشورت باشد (چنان که برخی از آثار اظهار نظر و تبادل رای در آن مشهود است) این قصه نشان می دهد که چنین فضیلتی در متن آفرینش بشر نهاده شده است؛

زیرا اگر مطلبی در حین پیدایش و پرورش و رویش پدیده ای کاملاً ملحوظ گردد، معلوم می شود کمال آن موجود، مرهون رعایت آن مطلب خواهد بود که در متن آفرینش وی تعبیه شده است. به بیان دیگر، چنان که تعلیم اسماً در طلیعه پدید

آمدن آدم و مطرح شد و تعلیم قرآن در متن هویت انسان ملحوظ شد: (الرحمن (۱) علم القرآن (۲) خلق الانسان (۳) علمه البیان) ⁽¹⁸³⁾ و اگر کسی به دور از محور علم، زندگی کند، حیان انسانی خود را رها کرده است و تعلیم انبیا تحمیلی بر هستی بشر نیست، بلکه اثاره دینه های عقلی اوست، همچنین جریان مشورت نیز برگرده انسان سنگینی نمی کند، بلکه دستور (وشاورهم فی الامر) ⁽¹⁸⁴⁾ (ووصف و امرهم شوری بینهم)، ⁽¹⁸⁵⁾ همگی به منزله اثاره و شکوفا کردن مطلبی است که در ساختار داخلی انسان تعبیه شده است و بشر گریزان از استشاره، به دام استبداد به رای می افتد و هلاک خواهد شد: من استبد برایه هلك. ⁽¹⁸⁶⁾

غرض آن که، انسان آگاه از کیفیت پدید آمدن خود و این که هویت او با تعلیم اسماً و با مشورت شکل گرفت، برای صیانت هویت اصیل خویش، همه امور ملحوظ در آن را از قبیل فراگیری اسمای الهی از یک سو و تعلیم یا انبای آن به دیگران بر حسب درجات متفاوت متعلمان آن، از سوی دیگر و نیز اصل شورا را از سوی سوم از یاد نخواهد برد و آنها را مایه رشد نهان و نهاد خود تلقی می کند، نه تکلیف و تحمیل زاید بر خواسته های درونی خویش.

ب: برخی از اهل تفسیر بر آنند که کلمه اذ قال هر جا در قرآن به کار رود به این معناست: گوش کن تا بگویم و گزارش آفرینش آدم پیش از خلقت وی نه جنبه استعانت داشت و نه صبغه مشورت، بلکه در کسوت بشارت بود، با فرشتگان به ظهور معلم اسماً و مبین حقایق، آگاه و برای تحقق وعده آن آماده گردند. ⁽¹⁸⁷⁾

شیوه تبشیر و آیین تمهید در قرآن کریم مشهود است؛ چنان که خدای سبحان انبیاء سلف را از آمدن خاتم خلف با خبر ساخت و از آن میثاق گرفت: (واذ اخذ میثاق النبیین لما اتیتکم من کتاب و حکمه) ⁽¹⁸⁸⁾ و حضرت عیسیٰ مسیح صلی الله علیه و آله را ضمن اطلاع از ظهور رسول اکرم صلی الله علیه و آله مامور تبشیر آمدن آن حضرت فرمود: (انی رسول الله الیکم مصدقا لما بین یدی من التوریه و مبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه احمد)

(189) و اصحاب نبوت و صحابه رسالت رسول گرامی ﷺ را پیش آمدن آنان، در تورات و انجیل وصف کرد: (ذلك مثلهم في التوریه و مثلهم في الانجیل...) (190).

آنچه فرشتگان پس از دریافت این تبشیر ارائه کردند از سنخ تضارب آرای مشاوران بود و نه از صنف اعلام آمادگی معاونان؛ زیرا اعلام الهی، برتر از شور و مهمتر از عون و بهتر از استعانت بود، بلکه اظهار آنان از سنخ اعلام آمادگی بندگی و اطاعت بود؛ یعنی اگر عبد می طلبی ما بندگانیم و اگر اطاعت می خواهی ما مطیعانیم؛ چنان که از آیه (وانا لنحن الصافون (۱۵۵) و انا لنحن المسجون) (191) چنین بر می آید. خدای سبحان به فرشتگان فرمود: شما اگر از فساد جوارح برخی از بنی آدم آگاهید، از صلاح جوانح اولیای آنان و از صلاحیت فروغ فراوان ولایت دلهای آنان و از توانمندی حمل منشور رهبری جوامع و نشر ماثر ربوبی و تبیین و تعلیل و اجرا و حمایت و دفاع از آن بی خبرید. (192)

ج: سوال فرشتگان غیر از جنبه استفهام، ممکن است صبغه ادلال (بی پروایی و جراتی که از وثوق و اطمینان به محبت نشات می گیرد) داشته باشد؛ زیرا عبد مقرب گاهی به عنوان ادلال (193) مطالبی را با مولا در میان می گذارد.

3 مراتب خلافت

چنان که در مباحث تفسیری گذشت مراد از خلافت حقیقت جامع آن است که درجات فراوانی را به همراه دارد، گرچه مصداق عینی مطرح در آیه محل بحث، دارای خلافت مطلق و کامل است که بهره انسان کامل است؛ زیرا اصل خلافت، مراتبی دارد و هر انسان به مقدار علمی که به اسمای الهی دارد و بر اثر آن بر دیگر موجودات برتری می یابد، خلیفه الله است و آنچه از آیه (یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض) (194) نیز استفاده می شود بیش از خلافت حضرت داوود در بعد قضای به حق در زمین نیست؛ یعنی فرق این آیه با آیه محل بحث در این است که از این آیه، خلافت مطلق

به دست نمی آید. (195) در حالی که سیاق آیه در محل بحث شاهد است که مراد از خلافت در آن، خلافت مطلق است؛ زیرا منشا خلافت انسان را علم او به غیب آسمان ها و زمین معرفی می کند و این نشان می دهد که حوزه خلافت او همه غیب و شهادت است؛ زیرا عالم به غیب، به طریق اولی عالم به شهادت نیز هست و نتیجه اش آن است که نازلترین موجودهای مادی تا عالیتترین موجودهای مجرد، همه زیر پوشش ولایت و خلافت اوست و آنچه در شکافته شدن دریا به دست حضرت موسی، و گلستان شدن آتش برای خلیل الله، و مسخر شدن باد برای حضرت سلیمان و انشقاق قمر با اشاره رسول اکرم صلی الله علیه و آله به وقوع پیوست همه صرفاً از آثار سیطره ولی الله بر عالم ملک است.

به هر تقدیر، خلافت الهی درجات متعدد دارد؛ زیرا خداوند، ظهورهای متفاوت دارد و آنچه در آیه محل بحث مطرح است خلافت خلیفه تام و کامل است که کار خدای سبحان را به اذن او در همه شوون جهان امکان انجام می ده؛ یعنی چون خدای سبحان علیم و قدیر بالذات است، انسان کامل نیز مظهر تام آن علیم و قدیر است و عالم به علم الهی و مقتدر به قدرت الهی و متخلق به اخلاق الهی است و محدوده جهان تکوین برای او، همانند محدوده بدن برای هر انسان است که هر کاری را اراده کند به اذن خدا می تواند آن را انجام دهد و چنین انسان کاملی هم در ذات (به اصطلاح حکیمان) و اوصاف ذاتی و هم در اوصاف فعلی و آثار عینی خلیفه الله است؛ ذات و صفاتش خلیفه ذات و صفات خداست و افعال و آثارش خلیفه افعال و آثار خداست؛

یعنی در هر چهار جهت، مظهر خداست بدون آن که از خود واجدی چیزی باشد و چنین مقامی را احدی از موجودات، حتی فرشتگان ندارند، بلکه ویژه انسان کامل است؛ اگر هر یک از موجودات در هر درجه ای از وجود که هستند در محدوده

صفات جمال و جملالی که دارند و به اندازه وسعت وجودیشان خلیفه الله هستند؛ یعنی مظهر اسمی از اسمای الهی هستند، خواه جزئی و خواه کلی.

خلافت الهی که مقول به تشکیک است از جهات گونه گون قابل ارزیابی است. آنچه هم اکنون به آن پرداخته می شود بیان درجات متفاوت آن از لحاظ کیفیت ارتباط اوصاف کمالی با روح انسان خلیفه الله است؛ زیرا مراتب خلافت خدا مرهون بررسی مراحل پیوند صفات الهی با روح متصف به آن است.

اگر کسی واجد اوصاف کمال خداوند باشد فی الجمله دارای خلافت او خواهد بود، لیکن تفصیل درجات آن به این شرح است:

1 اگر ثبوت صفات کمالی برای کسی در حد حال بود که قابل زوال است و قبول زوال آن نیز سریع خواهد بود. چنین شخصی خلافت او از خدای سبحان در حد حال است، نه زاید بر آن.

2 چنانچه به مرحله ای رسید که اوصاف کمالی برای وی در حد ملکه بود، (یعنی گرچه قابل زوال است لیکن قبول زوال آن بطی و کند خواهد بود) چنین شخصی خلافت او از خداوند در حد ملکه است، نه زاید بر آن.

3 اگر به درجه ای بار یافت که صفات کمالی برای او در حد تقویم ماهوی بود، یعنی مقوم ماهیت او شد و یکی از اجزای ماهوی او را تشکیل داد مادامی که آن ماهیت موجود است زوال پذیر نخواهد بود. چنین شخصی خلافت او از خدای سبحان در حد تقویم ماهوی اوست، نه زاید بر آن.

4 چنانچه به قله هرم تکامل نایل آمد به طوری که صفات کمالی برای وی در حد تقویم وجودی بود نه ماهوی و به نحو عینیت بود نه جزئیت، یعنی کمال های مزبور عین هویت او بود نه ماهیت و نه به نحو جزئیت؛ زیرا وجود، اصیل و بسیط است و از هر گونه ترکیب و تجزیه منزّه است و اگر کمالی برای آن ثابت شد حتما به نحو عینیت

ست، نه جزئیت، چنین انسان کاملی خلافت الهی عین هویت وجودی او خواهد بود و فرض زوال با حفظ هویت فرض جمع دو نقیض است؛ زیرا سلب شیء از نفس خود همان جمع دو متناقض است. خلافت چنین انسان کاملی از خلافت دیگر خلفا برتر است؛

زیرا خلافت وی همتای سایر کمال های الهی نظیر علم، قدرت، حکمت... عین هویت اوست، نه عین ماهیت او، چه رسد به این که در حد حال یا ملکه باشد.

چنین انسان کاملی در نفی صفات زاید بر ذات خلیفه خدا و آیت کبرای اوست؛ یعنی همان طور که خداوند دارای اسمای حسنا و صفات علیای ذاتی نامحدود است و همه آن اوصاف کمالی عین ذات اوست و غیر از تفاوت مفهومی هیچ گونه تغایری با ذات اقدس الهی ندارد، خلیفه او نیز مظهر همان اسمای حسنا و آیت همان صفات علیای مزبور است، لیکن به طور محدود و همه آن اوصاف کمالی محدود، عین ذات اوست و غیر از تفاوت مفهومی با یکدیگر و با ذات هیچ گونه تغایری با هم و با ذات مقدس خلیفه خدا ندارد؛ زیرا چنین انسان کاملی آیت خدای سبحان است که نهایت اخلاص در معرفت توحیدی او نفی زاید بر ذات است: کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه⁽¹⁹⁶⁾ زیرا همان خطبه معروف علوی عَلَيْهِ السَّلَام که کمال اخلاص را نفی صفات می داند از صدر تا ساقه در صدد بیان اوصاف کمالی خداوند است، لیکن برای بیان اتحاد بلکه عینیت مصداقی و وحدت صدقی اوصاف و موصوف فرمود: نفی صفات، کمال اخلاص معرفت توحیدی خداست.

لازم است عنایت شود که وحدت ذات و صفت و عینیت وصف و موصوف نه مختص واجب است و نه برای ممکن محال؛ زیرا معیار تمایز بین واجب و ممکن همان وجوب و امکان وجود است که یکی غنی محض و واجد همه کمال های وجودی به نحو نامحدود و دیگری فقیر صرف و فاقد همه آنهاست.

اگر ذات موجودی واجب بود کمال های وجودی آن اجب اتحاد آنها با یکدیگر و وحدت صدقی و مصداقی آنها با ذات ممکن اتحاد عینی آنها با موصوف، ممکن خواهد بود؛ زیرا همه اوصاف مزبور و نیز جریان وحدت مصداقی و اتحاد عینی تابع اصل موصوف است. اگر موصوف دارای وجود امکانی بود همه شوون او نیز در محدوده امکان ارزیابی می شود. فرق اصطلاحی را می توان در تفکیک بین ضرورت ذاتی که با امکان وجود منافات ندارد و ضرورت ازلی که مختص واجب است جستجو کرد.

بنابر این، کمال خلافت در بساط وجودی است؛ زیرا خلیفه بسیط الحقیقه، باید از بساطت محدود و نسبی برخوردار باشد تا آیت آن بسیط محض گردد و این شان میسر نیست، مگر برای موجودی که در ظل وحدت و عینیت اوصاف و موصوف به درجه بساطت نایل آید، تا آیت کبرای بسیط الحقیقه گردد و صفات کمالی او نیز همچون اوصاف مستخلف عنه او عین ذات امکانی وی شود، تا درباره او در قلمرو امکان چنین صدق کند که کمال خلافت نفی صفات زاید بر ذات خلیفه است.

برای نیل به چنین خلافتی هجرت از ترکیب به بساطت لازم است که این سفر سخت تر از سیر از کثرت به وحدت است؛ زیرا ممکن است کثیر واحد شود و سالکی که از منظر کثرت به جهان هستی نگاه می کرد هم اکنون از دیدگاه وحدت به آن بنگرد و گذشته از وحدت منظر وحدت ناظر هم پدید آید، لیکن بر اثر فقدان برخی از کمال های مطلوب خلافت، در تنگنای ترکیب از وجدان و فقدان باشد که بدترین انحای ترکیب شمرده شده؛ زیرا حیثیت دارا بودن برخی از کمال های عین دارا نبودند کمال های دیگر نیست و چنین موجود مرکبی که از بود و نبود تلفیق شده آیت خداوند بسیط محض نیست و در نتیجه خلافت وی از خدای سبحان کامل نیست.

برای وصول به چنین قله ای جز هجرت از ترکب به بساطت چاره ای نیست و این هجرت کبرا با هجرت صغرا و وسطا حاصل نمی گردد؛ چنان که با جهاد اصغر و اوسط پدید نمی آید، بلکه جهاد اکبر لازم است تا زمینه چنین هجرت کبرایی فراهم گردد.

برای چنین سفر هائیلی باید هر گونه تاریکی راه و هراس موج و هول گرداب را در پرتو لطف ویژه مستخلف عنه حل کرد و گذشته از رعایت همه احکام و آداب الهی، که ره توشعه شرایع و مناهج انبیای خداست، هماره صبغه فطرت روح را بر خواسته طبیعت تن که بر خاسته از حس گرایشی اوست ترجیح داد و آن را با تعدیل نه تعطیل، در صراط مستقیم انسانیت سوق داد. وقتی به وادی فطرت رسید و از عیب و نقص طبیعت رهید و جنبه کمالی آن را در ضمن کمال وجودی فطرت تکمیل کرد نوبت به جهاد اکبر و هجرت کبرای عقل و قلب می رسد در این صحنه نباید عقل مفهوم گرا را در پای شهود دلربا تضحیه کرد، بلکه باید آن را اثاره و شکوفا ساخت تا به همراه دل از مفهوم صادق به عین خارجی که مصداق است باریابد و گرنه:

هشدار که گر وسوسه عقل کنی گوش

آدم صفت از روضه رضوان بدر آیی (197)

سالک شایق خلافت الهی، عقل مفهوم گرا از تذکیه می کند، نه تضحیه و همان طور که در حرکت جوهری، قوه به فعل نایل می شود و با رسیدن به فعلیت شکوفا می گردد نه آن که زایل شود، عقل برهانی با نیل به عرفان ناب هماهنگ با وحی قرآنی شکوفا و ذکی می شود، نه زایل و ذبیح، و جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام چون فرشته بود و برای هر فرشته ای مقام معلوم تحدید شده، توان فنای در انسان کامل را نداشت تا از انطواء، اندراج و انسلاک و روح نبوی به بارگاه منبع (ثم دنا فتدلی # فکان قاب قوسین او ادنی) (198) ناید آید.

لیکن عقل مفهوم گرا و برهان طلب انسان سالک مفتاق خلافت، توان هضم شدن در دل طولان زده غواص بحر معرفت شهودی را دارد تا از علم به عین آید و از گوش به آغوش.

در منطقه جهاد اکبر و هجرت کبرا تدریجا جنبه هویت بر ماهیت چیره می گردد و امکان فقری بر امکان ماهوی باقی می شود و رفته رفته شکوه وجوب بالغیر بارزتر می گردد و امکانی ذاتی خواه ذات به معنای ماهیت و خواه به معنای هویت زایل می شود؛ زیرا امکان ذاتی وصف ذات است و چیزی که اصلا ذات ندارد، نه ذات به معنای ماهیت مرکب از جنس و فصل و نه ذات به معنای هویت، چگونه به امکان ذاتی متصف می گردد. تنها چیزی که می ماند همان وجوب بالغیر است؛ زیرا انسان همانند دیگر موجودهای امکانی اولاً، ربط محض است و ثانیاً، وجود رابط (نه رابطی کمتر از آن است که دارای ذات باشد؛ زیرا هر ذاتی قابل ملاحظه است و وجود رابط هرگز قابل ملاحظه نیست؛ چون معنای حرفی را هیچ گاه نمی توان مستقلاً ملاحظه کرد و چیزی که هرگز در خور ملاحظه خود یا دیگران نیست متصف به امکان ذاتی یا سایر معانی راجع به ذات نخواهد بود.

این است که گفته می شود ماسوای خدا فقر است، نه فقیر، به معنای ذاتی که فقر برای آن ثابت باشد، نظیر عدد چهار که زوجیت برای آن ثابت است و گرنه فقر لازم ذات است، نه عین ذات و این لازم محذورهای فراوانی را به همراه دارد و چون خلافت چنین انسان کاملی همانند سایر شوون کمالی او عین هویت وی محسوب می گردد و هویت او عین فقر و ربط وجودی به خدای سبحان است. پس خلافت او نیز عین ربط به مستخلف عنه است و چنین خلیفه ای نه تنها مردم را به خود دعوت نمی کند، بلکه هیچ کس را به غیر خدا فرا نمی خواند؛ چنان که نه تنها تصرف خود را در انسان و جهان عین ربط به تصرف مالکانه و مستقلانه خداوند می داند، بلکه تصرف

هر موجود دیگر را نیز عین فقر و ربط به تصرف مقتدرانه خدای سبحان می داند؛ زیرا سراسر جهان امکان از منظر چنین خلیفه کاملی غیر از مرات وجود الهی و آیینه تصرف مالکانه و مقتدرانه آن حضرت نخواهد بود.

خلاصه آن که، اولاً، بهترین خلیفه بسیط الحقیقه، بسیط المجاز است، نه مرکب المجاز. ثانیاً، عینیت صفت و ذات دارای مراتب است که عالیتین مرتبه آن مخصوص بسیط الحقیقه، یعنی خدای سبحان است.

ثالثاً، بعضی از مراتب عینیت ذات و صفت در مظاهر کامل الهی یافت می شود؛ یعنی اصل عینیت مخصوص واجب نیست، گرچه مرحله نهایی آن ویژه خداست. رابعاً، آنچه جناب عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی بیان داشت که این حکم در غیر خداوند نیست ⁽¹⁹⁹⁾ صائب نیست و تفصیل آن در مطاوی بحث گذشت.

4 خلافت از خدا در جعل خلیفه

خلافت کامل و نیابت جامع در این است که خلیفه حقیقی مظهر همه اسمای حسنا و صفات علیای مستخلف عنه باشد، حتی در اسم استخلاف و صفت جعل خلافت، تا بتواند در پرتو این مظهریت گروهی را در مشهد حضور و عده ای را در مکتب حصول خلیفه خود قرار دهد، که آنان در حقیقت خلیفه باواسطه خدایند و غیر از آثار الهی چیزی از خود یا اغیار دیگر ندارند. البته خلیفه امکانی برتر از مستخلف نیست، لیکن انتظار آن است که مستخلف عنه خود را به خوبی ارائه کند.

کسی که خلیفه آدم می شود باید بکوشد بیش از یک بار ذلت زلت را تجربه نکند و افزون بر یک دفعه کامگاه بهشت قرب و منزلت والا را به دامگاه ارتکاب درخت ممنوع تبدیل نکند و زاید بر یک لحظه عصیان و نسیان را نیازماید و غیر از یک دفعه دلالت به بقا و جاودانگی را با تدلیه و اسقاط مغرورانه تعویض نکند و فوراً آن را به نحو دوام جبران کند؛ چنان که مستخلف عنه او، یعنی آدم که خلیفه حقیقی خدا بود

لغزش یک لحظه ای، عصیان، نسیان، غوایت، تدلی، زلت و وسوسه ابلیس را با اصطفای و اجتناب و توبه الهی و تلقی کلمات ربانی و هدایت ویژه خدا به طور مستمر ترمیم کرد و صفای صفوت او چنان بر تیرگی مفروض لحظه ای وی سایه افکند که اثری از آن نماند؛ زیرا دریایی اصطفای الهی و عباب اجتنابی خدای مجالسی برای بروز حباب عصیان و غوایت نمی گذارد.

به هر تقدیر، انسان کامل خلیفه جامع و کامل خداست، حتی در اسم استخلاف و صفت جعل خلیفه.

روشن است که همه این برکات از سنخ ظهور جمال صاحب صورت است در چهره مرآت انسان متبلور. از این رو شاید بتوان چنین ترسیم کرد که رسول گرامی اسلام، حضرت محمد بن عبدالله ﷺ که صادر اول یا ظاهر اول و خلیفه جامع الهی است، حتی در اسم استخلاف، آنچه را که درباره حضرت امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیه السلام در ساحت غدیر و صحنه های فراوان دیگر انجام داد و آن حضرت والا را بر کسی خلافت نشاند و نشان ولایت را بر صدر مشروح او نصب فرمود و مدال رهبری و امامت امت اسلامی را بر بازوان خیر گشای او بست همگی از سنخ مظهریت رسول اکرم ﷺ و خلافت آن ذات مقدس از ذات اقدس الهی در اسم استخلاف و صفت جعل خلافت است.

از این رو می توان به پیشگاه نبوت و رسالت بزرگترین خلیفه خدا در جهان بشریت عرض کرد: و ما نصبت علیا علیه السلام للخلافه، اذ نصبت، ولكن الله نصب و ما قلت للناس یوم الغدیر فی علی: من کنت مولاه فهذا علی مولاه، ولكن الله قال و همچنین در مطالب و موارد دیگر.

5 حدشناسی خلیفه خدا

خلافت موجودی از موجود دیگر دو قسم است؛ زیرا خلافت گاهی صرفاً به لحاظ تاریخی و مانند آن است که از این جهت، امتیاز جوهری بین خلیفه و مستخلف عنه نیست؛ نظیر خلافت نسل دوم از نسل اول اقوام و مللی که در سرزمینهای معین به سر می‌برند. در این گونه موارد تفاوت مقامی و رتبی بین اصل و فرع وجود ندارد. از این رو ممکن است خلیفه همتای مستخلف عنه و گاهی برتر از او باشد؛ یعنی درجه وجودی نسل دوم اعلم، اتقی و افضل از نسل اول باشد: **(ما ننسخ من ایه او ننسها نات بخیر منها او مثلها)**.⁽²⁰⁰⁾ در این جا خلیفه می‌تواند همتای مستخلف عنه و گاهی برتر از وی سخن بگوید و عمل کند؛ زیرا قدرت او برخاسته از هویت خود اوست و مرهون افاضه مستخلف عنه نیست.

قسم دیگر خلافت، صرفاً به لحاظ مقام و منزلت وجودی و رتبی است، نه تاریخی و مانند آن. از این رو امتیاز جوهری میان خلیفه، و مستخلف عنه وجود دارد و خلیفه همه صلاحیت و اقتدار خود را مرهون خلافت می‌داند؛ زیرا اصل مشروعیت و قدرت او از مستخلف عنه به وی رسیده است. پس درجه وجودی و رتبی او نه برتر از مستخلف عنه است و نه همتای او، بلکه حتماً فروتر از اوست. البته درجه تنزل مربوط به درجه خلافت و کیفیت استخلاف است.

اگر چنین خلیفه‌ای که درجه وجودی او رقیقه درجه وجودی مستخلف عنه است و هرگز همتای او نیست داعیه مقام مستخلف عنه را داشته باشد به تنها مشروعیت خود را از دست می‌دهد، بلکه فاقد قدرت خواهد شد؛ مثلاً نایب خاص یا عام امام معصوم علیه السلام اگر، معاذ الله، داعیه‌ای برتر از حد که از اعضای امت آن امام همام و معصوم علیه السلام است داشته باشد سامری گونه سقوط می‌کند و اگر امام معصومی علیه السلام است داشته باشد سامری گونه سقوط می‌کند و اگر امام معصومی علیه السلام که نایب رسول

اکرم صلی الله علیه و آله است، معاذ الله، دعوت برتر از امامت را در سر پیروراند و مدعی نبوت گردد همان کيفر تلخی را خواهد دید که رسول گرامی صلی الله علیه و آله، معاذ الله، که خلیفه خداست اگر چیزی را بدون اذن خدا بگوید و آن را به صورت تقول و افترا به مستخلف عنه خود که خدای سبحان است اسناد دهد، خواهد دید: **(ولو تقول علينا بعض الاقاویل (۴۴) لآخذنا منه بالیمن (۴۵) ثم لقطعنا منه الوتین (۴۶) فما منکم من احد عنه حاجزین)** ⁽²⁰¹⁾ زیرا مرز امامت کاملاً از محدوده نبوت و رسالت جداست؛ چنان که منطقه نبوت و رسالت از قرقگاه ربوبیت و قلمرو الوهیت کاملاً منفک است.

خدای سبحان دارای اسمای حسنا و صفات علیای فراوانی است که برخی از آنها جزو مستاثرات است و احدی را به آن بارگاه منیع بار نیست. عنوان ربوبیت و کبریایی از این قبیل است؛ چنان که حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب علیه السلام در این باره می فرماید: الحمد لله الذی لبس العز والکبریا واختارهما لنفسه دون خلقه و جعلهما حمی و حرما علی غیره و اصطفاهما لجلاله ⁽²⁰²⁾. بنابر این، کسی که خلیفه خداست، خواه به واسطه و خواه با واسطه باید رتبه خود را همواره بشناسد و از آن تعدی نکند.

البته باید توجه داشت که آن معرفت و این استقامت سهل نیست؛ زیرا ویژگی صراط مستقیم دو چیز است: یکی دشواری شناخت و دیگری سختی استقامت. سبب دشواری شناخت آن است که صراط مستقیم از لحاظ معرفتی، از مو باریکتر است: ادق من الشعر و انسان محقق مو شکاف لازم است تا از جهت معرفت به آن نایل گردد و از جهت عملی، از شمشیر تیزتر است: احد من السیف ⁽²⁰³⁾ و انسان متحقق مستقیم لازم است تا از لحاظ عمل به آن کامیاب گردد. پس اولاً، مقام والای خلافت کاملاً از قلمرو وجودی و رتبی مستخلف عنه پایین تر است و ثانیاً، علم به مرز ممتاز

هر کدام از دیگری دشوار است و ثالثاً، عمل به وظیفه خلافت سخت است. و رابعاً، با لطف ویژه مستخلف عنه همه این مراحل پیمودنی است.

آنچه از انسان کامل و خلیفه جامع الهی حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام در تحذیر از داعیه بزرگی داشتن و تهدید نسبت به دعوی جبروت کردن و تحدید وظیفه عبد در ساحت قدس مولا وارد شده، ناظر به همین مطلب است. ایاک و مساماه الله فی عظمتہ والتشبهه به فی جبروته فان الله يذل كل جبار و يهين كل مختال. ⁽²⁰⁴⁾

بنابر این، در حکومت اسلام اگر کارگزاری در تقنین یا اجرا یا قضا، اندیشه بشری را بر ره آورد وحی الهی مقدم بدارد هرگز خلیفه خدا نخواهد بود؛ چنان که هر فردی نیز اگر بخواهد انگیزه خود را بر هدف الهی ترجیح دهد هرگز خلیفه خداوند نیست.

تذکر: ظلم ستیزی و باطل بر اندازی بدون جامه جبروت میسر نیست و خلفای الهی در عین آن که رحماً بینهم اند نسبت به غاشمان نصیحت ناپذیر **(اشدء علی الکفار)** ⁽²⁰⁵⁾ هستند؛ چنان که مستخلف عنه آنان در عین آن که ارحم الراحمین فی موضع العفو والرحمه است، **(اشد المعاقبین فی موضع النکال والنقمه)** ⁽²⁰⁶⁾ است.

6 خلافت بی واسطه و باواسطه

خلافت، ظهور مستخلف عنه در خلیفه است و این ظهور مقول به تشکیک و دارای مراتب متفاوت است و انسان های عالم و عادل هر کدام در حد خود مظهری از خلافت الهی هستند و مراحل تشکیکی آن در طول هم واقع است و کسی که در قله هرم ظهور واقع شده اولین خلیفه الهی است و دیگران صاحبان مراتب بعدی هستند. از این رو اولین ظاهر که اولین خلیفه خدای سبحان الله، یعنی انسان کاملی که برتر از او نه در قوس نزول و نه در قوس صعود کسی نیست فقط خلیفه بی واسطه خداست، ولی خلفای بعدی چون خلیفه با واسطه خداوند هستند گذشته از این که

خلیفه خدایند، خلیفه خلیفه او نیز هستند و تراکم خلافت را در مراحل نازلتر می توان یافت.

برخی از انسان ها فقط ملحق به خلافتند و هرگز مسبوق به آن نیستند، مانند مقام منیع ختمی مرتبت حضرت محمد بن عبدالله ﷺ و بعضی از انسان ها فقط مسبوق به خلافتند و هرگز ملحق به آن نیستند، مانند کسی که در نازلترین درجه انسانیت حضور دارد که تنزل از آنی به مقام حیوانی می رسد و از حوزه خلافت و قلمرو انسانیت فروتر است و برخی از انسان های کامل هم مسبوق به خلافتند و هم ملحق به آن، مانند حضرت آدم علیهِ السلام که مسبوق به خلافت رسول اکرم صلی الله علیه و آله است و ملحق به خلافت انسان های کامل دیگر که از لحاظ درجه ظهور همتای او نیستند، بلکه از او نازلترند و چون خلیفه از آن جهت که خلیفه است فقط مرآت مستخلف عنه است، آدم علیهِ السلام اگر خلیفه رسول خدا ﷺ تلقی شود مانع خلافت وی از خدای سبحان نیست؛ زیرا رسول هویت او را خلافت الهی تشکیل می دهد و خلیفه هم از آن لحاظ که خلیفه است فقط آئینه مستخلف عنه است. پس رسول اکرم صلی الله علیه و آله چیزی جز ظهور فیض الهی نخواهد بود و خلافت آدم علیهِ السلام از او غیر از ارائه همین ظهور الهی نیست. به تعبیر دیگر، آدم علیهِ السلام خلیفه انسان کاملی است که بر اثر نخستین ظهور بودن فانی در خداست و خلافت از فانی از آن لحاظ که فانی است چیزی جز خلافت از مفنی فیه نیست. بنابر این، آدم که خلیفه رسول خداست خلیفه الهی خواهد بود و این خلافت الهی یا از آن جهت است که خلیفه خلیفه خدا، خلیفه خداست، یا از این لحاظ است که خلیفه فانی خلیفه مفنی فیه خواهد بود و اگر رسول اکرم ﷺ از آدم به عنوان خود یاد کند از دو جهت یاد شده مصحح دارد: یکی آن که آدم خلیفه بی واسطه خدا نیست، بلکه به وساطت رسول اکرم خلیفه خداست. دیگر آن که گرچه آدم خلیفه خداست، زیر خلافت با واسطه، خلافت با

واسطه، خلافت محسوب می شود، ولی رسول اکرم ﷺ بر اثر قرب نوافل با لسان الهی سخن می گوید و از این رو می تواند با زبان غیبی خدای سبحان از آدم به عنوان خلیفه خود یاد کند.

آنچه در این جا به عنوان اشارات بازگو شد در قصیده تائیه ابن فارض مصری حموی آمده است. ⁽²⁰⁷⁾ ابن فارض از زبان روسل گرامی صلی الله علیه و آله نسبت به آدم ﷺ چنین سروده است

ولما نقلت النفس من ملک	بحکم الشری منها الی ملک جنه
ارضها	
و قدر جاهدت فاستشهدت فی	و فازت بیشری بیعها حین اوفت
سبیلها	
سمت بی لجمعی عن خلود	ولم ترض اخلا دی لارض
سمائها	خلیفتی ⁽²⁰⁸⁾

یعنی به استناد آیه ان الله اشتری من المومنین انفسهم واموالهم بان لهم الجنة یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون وعدا علیه حقا فی التوریه والا نجیل والقران و من اوفی بعهدہ من الله فاستبشروا بیعکم الذی بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم؛ ⁽²⁰⁹⁾ با خداوند بیع و بیعت کردم و با فروش جان خود به خدا هرگونه تصرف در آن را منوط به دستور الهی دانستم و در آن جز تصرف مجاهد نستوه در جهاد اصغر و اوسط و اکبر هیچ گونه تصرفی نکردم. در برابر امثال دستور مجاهدت پاداشی به من عطا شد و آن این که از منطقه ملک به قلمرو ملکوت و از سرا پرده زمین به ساحت بهشت و از مخروجه طبیعت به معموره فراطبیعت سمو و علو داشته و بار یافتم و هرگز نفس

جهادگیر و فراطبیعی من راضی نمی شود که در سرزمین خلیفه من، یعنی منطقه طبیعت بیارمد.

شارح قصیده در شرح بیت اخیر می گوید:

آدم عَلَيْهِ السَّلَام مرا (رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) خلیفه خود از دو وجه خوانده است:

یکی از زبان جمع الهی که او را به حکم: ان جاعل فی الارض خلیفه به آن اسم خوانده اند و دوم از زبان حقیقت محمدی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ناظم و ترجمان اوست، در جمله این تقریرات، و آدم در صورت دعوت و خلافت، نایب و خلیفه حقیقت اوست و جمله انبیا و رسل، همه خلفا و نواب آن حقیقتند و تحقیق آن نیابت و خلافت در دیباچه و تقریرات دیگر رفته است. (210)

7 چگونگی خلافت از حاضر محض

خلیفه کسی است که پس از مستخلف عنه ظهور پیدا می کند؛ یعنی در خلف و ورای او قرا می گیرد و این مبتنی بر غیبت و نبود مستخلف عنه است و خداوندی که (بکل شیء محیط) (211) (و علی کلی شیء شهید) (212) است غیبتی ندارد و صحنه ای از او خالی نیست تا خلیفه او جای او را پر کند. پس خلافت انسان از خدا چگونه تصویر می شود؟

در پاسخ باید گفت، این اشکال در صورتی وارد است که مقصود از استخلاف، تفویض و واگذاری صحنه باشد و چنین استخلافی نسبت به خداوند، نه مورد تایید عقل است و نه مستفاد از نقل. آنچه درباره استخلاف از خداوند تصور دارد مظهریت خاص و مرآتب ویژه است؛ یعنی مراد از خلافت انسان از خداوند این است که او مظهر صفات خداوند و مرآت افعال اوست؛ خدا اصل است و انسان خلیفه آیت و مرآت او.

به بیان دیگر، نه خالی شدن صحنه وجود از خداوند مراد است و نه واگذاری مقام ربوبیت و تدبیر به انسان؛ زیرا نه غیبت و محدودیت خداوند قابل تصور صحیح است و نه استقلال انسان در تدبیر امور قابل قبول؛ چون موجود ممکن و فقیر ذاتا و مستقلا از اداره امور خود عاجز است، چه رسد به تدبیر کار دیگران.

خلیفه خدا همان ید الله است که به صورت آدمی کار می کند و در واقع خود خداوند است که آن فعل را انجام می دهد و خلیفه خدا، مجرای صدور فعل و مهبط هیوط و نزول اراده رب است. و اراده الرب فی مقادیر اموره تهبط الیکم و تخرج من بیوتکم. (213)

هر خیر و حسنه ای که تحقق می یابد از جانب خداست: (ما اصابك من حسنه فمن الله) (214) و انسان کامل و خلیفه خدا، تنها آستینی است که دست قدرت خدا از آن بیرون می آید و در او ظهور می کند. و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی. (215)

به بیان سوم، محیط مطلق خلیفه ندارد و حاضر محض استخلاف نمی پذیرد. از این رو اگر خداوند که محیط مطلق و حاضر است کسی را خلیفه خود معرفی کرد مقصود این است که دست خدا از آستین او ظهور یافته است: (ان الذين يبایعونك انما يبایعون الله یدالله فوق ایدیهم) (216) (یعذبهم الله باید یکم) (217) و اگر بخواهیم ظاهر مفهوم خلافت (تحقق کار مستخلف عنه به دست خلیفه) حفظ شود باید گفت، چنانکه خدا محیط و شاهد و قادر بر هر چیز است خلیفه او نیز این گونه است. تنها تفاوت در این است که خداوند، این صفات را بالا صاله و بالذات دارد و خلیفه او بالتبع و بالعرض و در واقع تفاوت بالا صاله و بالتبع بلکه بالذات و بالعرض بودن به این نکته بر می گردد که خداوند از همه چیز بی نیاز است، ولی خلیفه او به وسیله هر چیزی نیاز خود را رفع می کند.

ممکن است گفته شود، اگر مقصود این است که خلیفه، بدون نمی تواند کاری انجام دهد چنین تصویری در خلافت مورد تامل است؛ زیرا اگر خلیفه کن (فیکون) (218) است باید بتواند با نفس راده، چیزی را به وجود آورد.

در پاسخ باید گفت، مقصود آن است که در جهان امکان چیزی یافت نمی شود که تحت نفوذ خلیفه مطلق خدا قرار نگیرد و کاری که از آن ساخته است در راهی که خلیفه خدا می خواهد اجرا نگردد. پس خدا از همه چیز غنی، و خلیفه وی به همه چیز غنی است. و این اوج مقام انسانیت است که بالعرض در جایی متوقف نمی شود و حد نمی پذیرد؛ همانند بهشت که پایان ندارد و آیت رضوان بی انتها و رحمت بی حد خداوند است. (219)

8 تفاوت خلافت با رسالت

گرچه هر پیامبری خلیفه خداست و از ولایت الهی بهره مند است، لیکن عنوان نبوت و رسالت که خصیصه تشریع و تبلیغ و مسئولیت تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه نفوس را به همراه دارد غیر از عنوان خلافت و ولایت است که صبغه تکوین را نیز تداعی می کند و چنین ویژگی را نیز در صحابت خود داراست.

امکان اجتماع عناوین یاد شده در انسان کامل مطلبی است روشن و هر یک از اوصاف مزبور مقول به تشکیک است و مراتبی را نیز شامل می شود و در هنگام سنجش باید مرتبه برین هر کدام را بر مرحله والای دیگری عرضه کرد، تا افزایش یا کاهش هر کدام نسبت به دیگری معلوم گردد. در غیر این صورت هر گونه داوری در برتری هر کدام بر دیگری فاقد ملاک ارزیابی صحیح است.

البته هماره جنبه تکوین تکیه گاه جنبه تشریع بوده و نسبت به آن صبغه اساس و پایه را دارد؛ یعنی باطن شریعت همانا ولایت است.

برخی از صاحب نظران رشته انسان شناسی، که از دشوارترین حلقات معرفتی است، پس از ارائه اصل معرفت خدا و اصل معرفت عالم و اصل معرفت انسان به تبیین اصل چهارم پرداخته و آن را در مدار معرفت نبی و ولی قرار داده و در طی اصل چهارم پس از بیان معنای نبی و ولی و بیان نظر عوام اهل شریعت و اعلام رای خواص اهل شریعت و نقل کلام خاص الخاص اهل شریعت و نیز پس از بیان آرای اهل وحدت، اعم از عوام و خواص، می گوید:

اکنون بدان که نبی که به خواص اشیا رسیده است و بر خواص اشیا تمام اطلاع یافته است، انسان داناست و ولی که به حقایق اشیا رسیده است و بر حقایق اشیا تمام اطلاع یافته است هم انسان داناست. اما آن که به خواص اشیا رسیده باشد و به خواص اشیا تمام اطلاع یافته باشد و به حقایق هم رسیده باشد و به حقایق اشیا تمام اطلاع یافته باشد انسان کامل است. این است که جام جهان نمای است و این است که معجون اکبر است و این است که دل عالم و این است که خلیفه روی زمین است و انسان کامل دو قسم است. و این است که خلیفه روی زمین است و انسان کامل دو قسم: یک قسم را بالغ و یک قسم را حر می گویند و میان بالغ و حر در علم تفاوت نیست؛ در قطع پیوند تفاوت است؛ بالغ دعوت خلق نکند و خواهد مردم متابع و منقاد وی باشند، اما حر دعوت خلق نکند و فعل او جز نظاره کردن نباشد و صفت او جز رضا و تسلیم نبود... بدان که نبی را متابعت ولی باید کرد در حقایق اشیا و ولی را متابعت نبی باید کرد در خواص اشیا و نبی و ولی را متابعت انسان کامل باید کرد از جهت آن که انسان کامل خلیفه خداست و نبی و ولی خلیفه خلیفه خدایند. (220)

در تحلیل مطلب مزبور عنایت به چند نکته لازم است: اولاً، جعل اصطلاح محذوری ندارد. ثانیاً، بازگو کردن کشف خاص و شهود مخصوص که فقط برای خود شاهد معتبر است مانعی ندارد.

ثالثاً، برابر حکومت اسماً و حاکمیت صفات الهی هر کسی که مظهر اسم برتر یا وصف فائق است مطاع کسی است که در همان راستا، نه در مسیر دیگر و در همان ظهور، نه در ظهورهای دیگر مظهر اسم نازل یا وصف سافل است. رابعاً، بر اثر توزیع مناصب الهی و تقسیم شوون ربانی اگر کسی مجلای فیض خاص تکوین بود و دیگری محل تجلی فیض ویژه تشریع، انقیاد متعکس و تبعیت متقابل برای آنها نسبت به یکدیگر معقول و مقبول است.

البته انسان کاملی که مظهر اسم اعظم بوده و خلیفه خدای جامع تکوین و تشریع است وصف مستخلف عنه خود را واجد خواهد بود و کسی که مظهر اسم عظیم نه اعظم باشد خلیفه خلیفه خدا خواهد بود، لیکن خلیفه بلا فصل واسطه در ثبوت نیست؛ زیرا عنوان خلافت چیزی جز ظهور حق در مرآت خلق نخواهد بود.

9 تفاوت جعل خلافت و عرض امانت

برخی از عناوین در نهاد خود وابستگی و تعلق به چیز دیگر را به همراه دارد، به طوری که ارتباط و افتقار به غیر در گوهر آنها نهادینه شده است؛ نظیر عنوان خلافت، نیابت و مانند آن. اگر کسی خلیفه دگیری شد یا نایب او قرار گرفت در همه شوون خود باید دستور مستخلف عنه و رضای منوب عنه را ملحوظ دارد وگرنه عنوان استخلاف به عنوان تفویض یا استقلال تبدیل شده و عنوان نیابت به عنوان اصالت مبدل خواهد شد و چون خلیفه و نایب در احراز این عناوین استقلالی ندارند، خود این سمت های نیز به مثابه امانت است؛ یعنی خلیفه و نایب نه تنها در حوزه استخلاف و قلمرو نیابت مستقل نیستند، بلکه در حیات این اوصاف و نیل به این سمت ها نیز

فاقد استقلالند؛ زیرا اینان، امین این اوصافند و این سمت ها برای آنان به نحو امانت ثابت است، نه به طور اصالت.

بعضی از بزرگان اهل معرفت در ذیل آیه عرض امانت بر آسمان ها و زمین و کوهها: (انا عرضنا الامانه على السموات والارض والجبال فابین ان یحملننا واشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا) ⁽²²¹⁾ تعبیر دارند که قابل انطباق امانت بر خلافت الهی انسان است؛ زیرا چنین فرموده اند:

وای امانه اعظم من النیابه عن الحق فی عبادۀ فلا یصرفهم الا بالحق فلا بد من الحضور الدائم و من مراقبه التصریف علی السموات و الارض والجبال. ⁽²²²⁾

آنگاه مطلبی را درباره فرق بین عرض و امر ارائه کرده اند، که در امر لزوم امتثال مطرح است، از این رو وقتی خداوند آسمان و زمین را به آمدن امر کرد آنها اطاعت کردند: (فقال لها وللارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعين) ⁽²²³⁾، ولی در عرض، لزوم قبول مطرح نیست، از این جهت ابای اشفاقی آنها بالحن مهرآمیز مقبول شد و هیچ گونه تخطئه ای در آن راه نیافت، ⁽²²⁴⁾ بر خلاف ابای استکباری ابلیس که قبلا گذشت.

گرچه بحث مبسوط درباره عرض امانت جایگاه خاص خود را دارد و طرح زود هنگام مطالب آن در این جا روا نیست، لیکن اشاره اجمالی به تفاوت های تفسیری بین آیه محل بحث و آیه عرض امانت، در فتوا به وحدت یا کثرت مقصود این دو، بی اثر نیست و آن تفاوت ها عبارت است از:

1 آیه محل بحث درباره جعل سخن می گوید و آیه عرض امانت در مدار، عرض گفتگو دارد و بین جعل که اعطای خارجی است و بین عرض که در حد پیشنهاد است فرق است.

2 آیه عرض امانت از فرشتگان گفتگو ندارد، ولی آیه محل بحث قسمت مهم مطالب خود را درباره ملائکه از جهات گونه گون اختصاص می دهد.

3 در آیه عرض امانت جریان عرض و پیشنهاد پذیرش امانت به آسمان ها و زمین و کوه ها طرح می شود و در آیه محل بحث جریان معرض قرار گرفتن ملائکه برای قبول خلافت طرح می شود؛ یعنی در آیه عرض امانت، خداوندپذیرش آن را به آسمان ها و... پیشنهاد می دهد و آنها ابا می کنند و در آیه محل بحث ملائکه پیشنهاد پذیرش خلافت را طرح می کنند و خداوند ابا می فرماید.

البته ابای الهی حکیمانه بود؛ چنان که ابای آسمان ها و زمین نیز مشفقانه بود.

4 در آیه محل بحث عنصر محوری خلافت پذیری را علم انسان به اسمای حسنای الهی بر عهده دارد و آیه عرض امانت راجع به علم اسمای الهی سخنی به میان نیامده است.

5 در آیه خلافت که محل بحث است خلیفه خداوند به اوصاف نکوهیده، مانند ظلم و جهل متصف نشده، بلکه در آیات دیگر از خلفای الهی به عنوان اصفیا تجلیل به عمل آمده است: (ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهیم وال عمران علی العالمین) (225)؛ ولی در آیه عرض امانت، از حاملان امانت به اوصاف جهول یاد شده است.

6 اثر بارز خلافت در آیه مورد بحث همانا تعلیم اسمای الهی و انبای آنها به فرشتگان به عنوان نیابت از طرف خدای سبحان است، که چنین مطلبی در آیه عرض امانت اصلا مطرح نیست.

غرض آن که، خطوط اصلی خلافت و عناصر محوری نیابت الهی در ثنایای آیه عرض امانت روشن نیست. بنابر این، فتوا به وحدت محتوای دو آیه میسر و سهل نیست.

مطلب شایان توجهی که در تفسیر مزبور آمده و اهتمام به آن سودمند است نکته فاخری است که مفسر بزرگوار به آن پرداخته و آن این که برخی از علمای رسوم و دانشوران علوم حصولی و اندیشمندان صوری، ابا و اشفاق آسمان ها و زمین و کوه ها را به نحو حال دانستند نه حقیقت و همچنین گفتار آنها را که از جمله (قالتا اتینا طائعین) ⁽²²⁶⁾ بر می آید زبان حال پنداشتند، نه خطاب حقیقی، در حالی که حمل بر زبان حال نه حقیقت، صحیح نیست و مراد از آیات قرآنی هم نخواهد بود، بلکه همان ظاهر آیات، صحیح و مراد است و اهل کشف نیز آن را ادراک می کنند. ⁽²²⁷⁾

تبیین این که گفتگوی حقیقی حقیقی خداوند با آسمان ها و زمین اولاً در حد ذات خود صحیح است و ثانیاً چنین گفتگوی حقیقی، مراد است نه معنای کنایی آن، مرهون اثبات شعور و ادراک آنهاست، حکمت متعالیه عهده دار برهانی کردن چیزی است که قرآن کریم از آن خبر می دهد و عرفان ناب آن را می یابد و تفصیل آن به رَحِیقِ مختوم احالت می شود و تسنیم شرح آن را در ضمن آیات تسبیح، سجده، اسلام، تحمید، قول و اطاعت آسمان ها و زمین، متعهد خواهد بود. امید است همه این مامول ها با عنایت الهی معمول گردد.

10 حوزه خلافت انسان کامل

با توجه به این که مصداق و نمونه خلیفه در آیه محل بحث انسان کامل است، گرچه اصل خلافت مجعول حقیقت جامع بین مراتب است، و سابقاً گذشت که انسان کامل مظهر خداوندی است که در هستی و کمال های آن نامتناهی است، به دست می آید که حوزه خلافت انسان کامل خصوص زمین نیست، بلکه زمین مسکن و مقر وجود مادی و جسمانی است و کلمه فی الارض در آیه، بدنی معناست که در قوس صعود، مبدا حرکت تکاملی انسان زمین است، نه این که موطن خلافت و قلمرو مظهریت او زمین باشد و او فقط کارهایی را که خداوند باید در زمین انجام دهد انجام

دهد و به بیانی که قبلاً گذشت، کلمه فی الارض قید جعل است، نه قید خلافت، به ویژه با توجه به این که خلیفه، کسی است که فرشتگان آسمان در برابر او ساجدند و اگر او تنها خلیفه خدا در زمین باشد فرشتگان خلیفه خدا در آسمان ها خواهند بود و سجده آنها برای انسان کامل معنا ندارد و در این صورت، انسان خلیفه، به همه نظام آفرینش نیز آگاهی ندارد.

مقام خلیفه الهی همان شجره طوبایی است که اصل و ریشه آن ثابت و شاخه هایش در آسمان است: (اصلها ثابت و فرعها فی السماء).⁽²²⁸⁾ از این رو فرشتگان آسمان ها نیز از میوه این شجره و از علم این انسان کامل بهره می گیرند و اصولاً کمال آن فرشتگان در این است که از این درخت استفاده و در برابر آن خضوع کنند. خلیفه الله کسی است که تغذیه علمی و عملی او از تعلیم اسماً تامین می شود و تنها بدن و وجود عنصری اوست که (از باب و ما جعلنا هم جسداً لا یاکلون الطعام)⁽²²⁹⁾ از زمین و طبیعت تغذیه می کند.

از این رو وقتی محمد بن حنفیه انسان کاملی چون امام حسین علیه السلام را وصف می کند افزون بر بیان سه خصوصیت: اعلما، ائقلا، اقرنا من رسول الله رحماً (1) از همه ما عالمتر است 2 در فضیلت های عقل عملی از همه ما حلیمتر و بردبارتر است 3 از همه ما به رسول الله نزدیکتر است) دو وصف دیگر از نیز بیان می دارد که برتر از زمان است: نخست این که، او پیش از آن که آفریده شود فقیه بود: کان فقیها قبل ان یخلق؛ یعنی اسرار و علوم الهی را به همراه خود آورد و آنها را از کسی نیاموخت بلکه به مکتب نرفته، با غمزه، مساله آموز صدها مدرس شد.⁽²³⁰⁾ دوم این که، پیش از آن که به زبان بیاید وحی را قرائت کرد: وقرأ الوحی قبل ان ینطق؛ یعنی پیش از این که وحی به مقام لفظ تنزل کند و در کسوت کلمات و حروف در آید معلوم آن حضرت بود و یا پیش از آن که آن حضرت به سن تکلم بالغ شود، همانند

عیسی علیه السلام آشنای به وحی بود، بدون آن که به زبان بیاید وحی را قرائت کرد: وقرأ الوحی قبل ان ینطق؛ یعنی پیش از این که وحی به مقام لفظ تنزل کند و در کسوت کلمات و حروف در آید معلوم آن حضرت بود و یا پیش از آن که آن حضرت به سن تکلم بالغ شود، همانند عیسی علیه السلام آشنای به وحی بود، بدون آن که نیازمند مکتب و آموختن از راه سمع و بصر باشد. ⁽²³¹⁾

در هر حال، غرض از انی جاعل فی الارض خلیفه این است که آغاز سیر خلیفه الله در قوس صعود، از زمین است و گرنه او از زمین به وان الی ربک المنتهی ⁽²³²⁾ حضور داد. خلیفه الله هم زمینی است و هم آسمانی و خلافت او در همه اسماء و شئون است؛ او هم معلم اهل زمین است: (وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهם) ⁽²³³⁾ و هم معلم اهل آسمان: (یا ادم انبئهم باسمائهم) ⁽²³⁴⁾، بلکه تسبیح و تقدیس فرشتگان نیز به تعلیم خلیفه الله بود:

سبحنا فسیبحت الملائکه بتسبیحنا ⁽²³⁵⁾ و اگر فرشتگان از چنین چیزی با خبر بودند و تنها جنبه زمینی بودن او را نمی دیدند هرگز درباره آفرینش وی سوال نمی کردند و آن گونه سخن نمی گفتند و این خود دلیل بر پیچیدگی آفرینش انسان از یک سو و محدودیت علم فرشتگان از سوی دیگر است.

حاصل این که، نه موجودی که فقط زمینی است خلیفه خداست و نه آن که حوزه خلافتش تنها زمین است و نه موجودی که فقط آسمانی است، بلکه موجودی خلیفه حق است که کون جامع بوده، به آسمان و زمین و ملک و ملکوت احاطه تام دارد و همه مخازن اشیا و مفاتیح غیب را به اذن خدا داراست، گرچه وجود عنصری وی به زمین بسته است. از این رو هم فرشتگان باید در برابر او سجده تکریمی کنند و هم انسان های عادی باید او را گرامی دارند.

شایان ذکر است که، آنچه گفته شد مربوط به آخرین مرتبه خلافت است؛ یعنی خلیفه کامل و مظهر همه شوون مستخلف عنه، (که به همین لحاظ از وحدت برخوردار است؛ همان طور که مستخلف عنه واحد است؛ یعنی خلیفه کامل در هر عصری یگانه است و اگر خلفای دیگری معاصر او بودند تحت الولاية خلافت مطلق او قرار دارند) وگرنه خلافت، حقیقتی است تشکیکی که مراتب و مصادیق مختلف دارد. کاملترین آن در صادر اول یا ظاهر اول تجلی می یابد و انسان های شایسته و صالح دیگر، واجد مراحل متوسط یا نازل خلافت الهی هستند و چون حفظ مراتب لازم است باید گفت، بعضی خلیفه بی واسطه خدایند و برخی خلیفه با واسطه و آن که خلیفه با واسطه است خلیفه خلیفه خداست، نه خلیفه خدا، مگر به لحاظ واسطه. البته با یک نگاه، همگان به منزله حلقه های سلسله منسجم و یکتای خلافت الهی هستند.

11 برتر از مقام خلافت

گرچه خلافت کمال سامی انسان است، لیکن برای وی کمال برتر از آن یافت می شود که آن کمال به مثابه قله هرم حی متاله، یعنی انسان العین و عین الانسان و مظهر اسم اعظم است و آن استغراق در توحید ناب است. در این جا سه مطلب مطرح است: یکی تفاوت ماهوی خلافت به توحید فراگیر و جامع و محض، دیگری ترجیح توحید تام بر مقام خلافت، سپس جمع بندی و داوری بین آرای ارائه شده در ترجیح.

اما مطلب اول در تبیین تفاوت بین توحید ناب و خلافت، براساس شکل دوم از اشکال چهار گانه منطق می توان چنین گفت: موحد محض همه نسبت ها و اضافه های غیر خدا را قطع می کند؛ یعنی اصلا به ذوات و اوصاف آنها نظر ندارد، چه رسد به توجه به نیازها و تحمل انتقال مسئولیت تامین موارد حاجت و مانند آن، لیکن

خلیفه مامور به توجه به اغیار و حاجات و کیفیت رفع آنها و تحمل مسئولیت همه آن ائصال است. پس موحد محض خلیفه نیست و خلیفه نیز موحد ناب نیست.

خلاصه آن که، موحد ناب غرق در شهود وحدت محض است و هرگز خود را و توحید و شهود وحدانی خود را نمی نگرد، چه رسد به این که بخواهد غیر را بنگرد، ولی خلیفه حتما خود و خلافت و مسوولیت خویش و مستخلف علیهم و شوون آنان را باید ببیند و راه علاج آنها را بنگرد و آن را طیبی کند و هرگز چنین شهود متکثرانه ای با غرق شدن در وحدت هماهنگ نیست و کسی که غریق بحر وحدت ناب است توان شهود کثرت را ندارد و نگرش متکثرانه نخواهد داشت.

اما درباره مطلب دوم، یعنی ترجیح توحید تام بر مقام خلاف چنین گفته می شود: خلیفه ناچار است چیزی را ثابت کند که شانیت ثبوت ندارد، ولی موحد ناب چنین ماموریتی ندارد، بلکه در شهود ثابت محض مستغرق است.

بنابر این، شانیت مقام توحید از مقام خلافت اتم و اکمل است. برای توحید تام نشانه ای ذکر کرده اند؛ برخی با سکوت و دم فرو بستن و این که در قبال توحید محض چیزی جز عدم نیست، به تعلیم آن علامت و بیان آن نشانه پرداخته اند و بعضی در شرح علامت آن چنین آورده اند: متحقق به توحید ناب نه به چیزی غیر از خدای واحد محض آگاهی دارد و نه چیزی را اراده می کند و نه بر چیزی قدرت دارد. فقدان علم، اراده و قدرت نسبت به غیر خدای واحد احد علامت انسان متحقق به توحید است؛ زیرا توحید تام همه نیروهای علمی و علمی او را خامد و جامد و راکد کرده است. (236)

اما مطلب سوم که داوری در ترجیح بین مقام توحید تام و خلافت است: لازم است توجه شود، برخی از شهودهای متکثرانه گرچه با تحقق توحید نا هماهنگ نیست، لیکن شهود موحدانه به آیات الهی و نگرش آیتی به اشیا و اشخاص که در سفر چهارم

انسان کامل که مختصر شریف و کون جامع نام گرفته با آن، هماهنگ است. ممکن است استغراق در توحید و عدم التفاوت به غیر خدا در فرشته ای که فقط مظهر جلال خدا و واجد اسمای تنزیهی الهی است کمال برین محسوب گردد و چنین ملکی را جزو عالین قرار دهد که از خلقت آدم و عالم منخلع و غافلند، لیکن چنین مقامی نسبت! کون جامع که خلیفه خدا و مظهر جمال و جلال و تشبیه و تنزیه الهی و آیت مستخلف عنه خود در لایشغله شیء عن شیء و لاشان عن شان ⁽²³⁷⁾ است قله هرم کمال نخواهد بود؛ چنان که منافی تحقق به توحید ناب هم نیست.

همان طور که خدای مستخلف در عین شهود تام به وحدت بیکران خود، به جمیع ما سوا اشراف کامل دارد، به طوری که ذره ای در آسمان و زمین از علم نامحدود او عزوب و غروب ندارد، خلیفه کامل او نیز چنین است؛ زیرا اقتضای خلافت کامل دو چیز است: یکی همان است که در گفتار منقول آمد و آن لزوم توجه خلیفه به شوون مستخلف علیهم و دیگری که نکته فاخری است و از آنچه نقل شد غایب است و مورد عنایت قرار نگرفت این است که چنین شهود آیت مداری با توحید ناب تنافی ندارد؛ چنان که توحید خداوند از همه توحیدها تام تر است.

توحیده ایاه توحیده

و نعت من ینمعه لاحد ⁽²³⁸⁾

لیکن با شهود ماعدا همراه است.

12 شوون و برکات وجودی خلیفه الله

این که خداوند درباره آفرینش هیچ موجودی دیگری، از قبل، به فرشتگان اعلامی نداشت و با آنان در میان نگذاشت و مثلاً نفرمود: من عرش یا آسمان یا زمین می آفرینم، بلکه تنها درباره آفرینش انسان که حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام مصداق کامل آن است فرمود: انی جاعل فی الارض خلیفه، دلیل بر آن است که این موجود از ویژگی

خاصی برخوردار است که دیگر موجودات امکانی از آن برخوردار نیستند؛ چنان که تعبیر به جاعل به جای خلق خالی از لطف نیست؛

زیرا ماده جعل (در صورتی که به معنای تصویر نباشد) غالباً در امور ابداعی به کار رفته،⁽²³⁹⁾ لطیف تر از ماده خلق است و نشان آن است که بداعت و صنعتی که (بدیع السموات والارض)⁽²⁴⁰⁾ در این موجود به کار برده، با آفرینش سایر موجودها تفاوت دارد.

تعبیر به خلیفه به جای انسانا نیز ممکن است اشاره به این باشد که انسان، تنها موجودی زمینی و مرکب از روح و بدن نیست و آنچه در خلافت وی مطرح است نه تنها از محدوده نظر متفکران مادی، که هر موجودی را مادی می دانند خارج است، بلکه از محدوده نظر متفکران الهی، که انسان را مرکب از بدن و روح مجرد می دانند نیز فراتر است؛ زیرا بر این است، همان طور که انسان در بدن خلاصه نمی شود و بالاتر از بدن، مرحله ای به نام روح مجرد دارد، در این دو مرحله نیز خلاصه نمی شود، بلکه مرتبه ای بالاتر از روح مجرد دارد که در مخزن الهی و در لوح و کرسی و عرش است و در مقام عنداللهی و لقاء اللهی حضور دارد و در حقیقت، فراتر من به معنای روح که بر بدن مسلط است من دیگری در ولی الله و خلیفه الله هست که بر روح او مسلط است.

ولی الله در همه عوالم بین عالم ماده تا جنه اللقاء حاضر است؛ از یک سو می گوید: منم که در زمین حرکت می کنم و غذا می خورم و می خوابم و از سوی دیگر می گوید: منم که می فهمم و می اندیشم و از سوی سوم می گوید: ما کنت اعبد رباً لم اره⁽²⁴¹⁾؛ خدایی را که نبینم عبادت نمی کنم و می گوید:... فلانا بطرق السماء اعلم منی بطرق الارض .⁽²⁴²⁾

من در لم اره و در لانا، آن من عالی و فوق من مجردی است که در حکمت و فلسفه مطرح است. همان حقیقتی است که می گوید: **ما لله آیه اکبر منی** ⁽²⁴³⁾ و یک سوی آن به خاک و سوی دیگر آن به **(فادخلی فی عبادی (۲۹) وادخلی جنتی)** ⁽²⁴⁴⁾ متصل است؛ از یک **(سویا کل الطعام و یمشی فی الاسواق)** ⁽²⁴⁵⁾ و از سوی دیگر **(ثم دنا فتدلی # فکان قاب قوسین او ادنی)** ⁽²⁴⁶⁾. از یک سو بشری است ساخته شده از طین: **(انی خالق بشرا من طین)** ⁽²⁴⁷⁾ و به خاک منسوب است و از سوی دیگر از روح خداست و به خداوند نسبت داده می شود: **(فاذا سویته و نفخت فیه من روحی...)** ⁽²⁴⁸⁾. هم از جنه اللقا برخوردار است و هم در عالم مجرد عقلی و مثالی حضور دارد و هم در نشئه ناسوت و طبیعت حاضر است. او با تعلیم الهی و در پرتو علم به اسماً الله بکل شیء علیم است و از طریق او و مظهریت او، می توان به خدای علیم مطلق پی برد.

او نه تنها از آسمان ها، بلکه از هر موجود امکانی، حتی از فرشته، لوح و قلم نیز بزرگتر است. او هم اهل تسبیح و تقدیس است، هم اهل تحمید و تکبیر؛ یعنی هم دارای صفات تشبیهی است، هم دارای صفات تنزیهی. او در دنیا و در آخرت میزان اعمال است: **(هم الموازین القسط)** ⁽²⁴⁹⁾. هر عملی که مطابق عمل او بود حق و هر کاری که مخالف کار او بود باطل است. او چون اولین صادر و نخستین فیض خداست واسطه نزول برکات الهی به عالم طبیعت است. حتی در فیض ظاهری که به وجود عنصری خودیش می رسد، حقیقت و باطن خود او واسطه است؛ یعنی باطن خود اوست که برای ظاهرش جلوه می کند و فیض الهی از باطن او به ملائکه رسیده، از راه ملائک به افراد عادی و از جمله به وجود عنصری خود او می رسد و بالاخره چنین نیست که فرشتگان، نسبت به مقام شامخ وی که تعیین اول است سمت تعلیمی داشته باشند، بلکه آنان نسبت به این مرحله برین و والا از خدمتگزاران انسان کامل به

حساب می آیند و تنها مراحل نازل انسان کامل است که فرشتگان از مجاری و وسایط فیض آن محسوب می شوند. ⁽²⁵⁰⁾

خلیفه الله مدیر مسئول سلسله منظم نظام هستی امکانی است و بر این اساس: اولاً، به جزئیات و ویژگی های اشیای مادی احاطه دارد و منافع و آثار آنها را از قوه به فعل می رساند و از این طریق صنایع را استنباط و ابزاری را اختراع می کند. از این رو ممکن است بسیاری از فنون و صنایع همانند علوم و سنن به دست پیامبران، یا با هدایت آنان به وجود آمده باشد.

ثانیاً، هدایت تکوینی همه هستی امکانی (اعم از مادی و مجرد) را بر عهده می گیرد و همه موجودات را به اذن خدا رهبری می کند؛ زیرا او مظهر همه اسمای حسنا و صفات جمال و جلال خداست. او یدالله، عین الله، اذن الله و... است و فتح و ختم امور و فتح و رتق آن به اذن خدا و بدون تفویض به دست اوست. با هدایت او باران می بارد و با امساک او آسمان و اجرام آسمانی به زمین اصابت نمی کند. غم و اندوه با عنایت او برطرف می شود و مشکلات و بلاها با لطف و نگاه او مرتفع می گردد. بکم فتح الله و بکم یختم و بکم ينزل الغيث و بکم یمسک السماء ان تقع علی الارض الا باذنه و بکم ینفس الهم و یکشف الضر ⁽²⁵¹⁾. به واسطه او گیاهان زمین می روید و درختان میوه می دهند و بکم تنبت الارض اشجارها و بکم تخرج الارض ثمارها ⁽²⁵²⁾. از طریق او خداوند، آنچه را بخواهد محو یا اثبات می کند. و بکم بمحو الله ما یشا و بکم یثبت ⁽²⁵³⁾، و در یک جمله، اراده خداوند در همه امور همه مقدرات، نز او بار می یابد و هبوط پیدا می کند و از بیت او صادر می شود: اراده الرب فی مقادیر امور تهبط الیکم و تصدر من بیوتکم. ⁽²⁵⁴⁾

ثالثاً، هدایت تشریعی انسان ها، ارشاد و موعظه، تفصیل و تبیین حلال و حرام، اجرایی حدود الهی، پاسداری از حصون دینی و در یک کلام، تشکیل حکومت عدل آسمانی نیز، بر عهده اوست.

به همین جهت سلمان که درباره او منا اهل البیت ⁽²⁵⁵⁾ گفته شده و از مائده و مادبه نبوت و امامت ارتزاق کرده، در مسجد پیامبر ﷺ و در جمع عمر و کعب الاحبار و طلحه و زبیر، در پاسخ عمر که از تفاوت خلیفه و پادشاه پرسید، مقام شامخ خلافت را در شاخه هدایت تشریعی آن تشریح می کند و می گوید: الخلیفه هو الذی يعدل بالرعیه و یقسم بالسویه و یشفق علیهم شفقه الرجل علی اهله و یضی بکتاب الله خلیفه کسی است که بین رعیت به عدالت رفتار کند و ثروت بیت المال را به طور مساوی تقسیم کند و بر رعایا چنان مهربان و مشفق باشد که بر خانواده خویش است و بر اساس کتاب الهی حکم براند و اوامر و نواهی خدا را بر زیاده و کاست به خلق خدا برساند و پادشاه، اعم از این است. کعب سخن سلمان را تحسین کرد و گفت: سلمان از علم و حکمت پر شده است: سلمان ملیء حکما و علما. عمر گفت:

ای سلمان من خلیه ام یا پادشاه؟ جواب داد اگر در همه عمر خود، یک درهم یا کمتر از آن را در غیر جایگاهش مصرف کرده باشی پادشاهی، نه خلیفه. عمر شرمسار شد و گریست. ⁽²⁵⁶⁾

این حکایت گرچه ظاهراً به خلافت از پیامبر مربوط است، لیکن از آن جا که خلیفه پیامبر، خلیفه خدا نیز هست (از این رو در روایت ذیل، خلافت علی علیه السلام در عرض خلافت آدم و داود قرار می گیرد) کاملاً مناسب بحث ماست.

نیز، به همین لحاظ است که در دیدگاه حضرت خضر، خلفای اربعه مفهوم و همچنین مصادیق خاصی دارد؛ آن جا که به امیر مومنان علیه السلام خطاب می کند: السلام علیک یا رابع الخلفاء و رحمه الله و برکاته و در توضیح آن، آدم، هارون، داوود و

حضرت علی علیه السلام، و به ترتیب چهار خلیفه در کتاب الله شمرده می شوند و آیه مربوط به هر کدام تلاوت می گردد: عن امیر المومنین علیه السلام: بینما انا امشی مع النبی صلی الله علیه و آله وسلم فی بعض طرقات المدینہ اذ لقینا شیخ طوال کثت اللحیہ، بعید مابین المنکبین، فسلم علی النبی صلی الله علیه و آله وسلم و رحب به ثم التفت الی فقال: السلام علیک یا رابع الخلفاء و رحمہ الله و برکاتہ... فانت رابع الخلفاء کما سلم علیک الشیخ. او لاتدری من هو؟ قلت: لا، قال: ذلک اخوک الخضر، فاعلم. ⁽²⁵⁷⁾

پس جا دارد گفته شود خلیفه کامل خدا و رسول خدا باید مظهر العجائب و مظهر الغرائب و خلاصه عوالم جسمانی و روحانی و جامع حقایق علوی و سفلی و برتر از همه ادانی و اقاصی باشد و کسی که جامع این صفات نباشد لیاقت خلافت خدا و رسول را ندارد و از این رو نصب خلیفه و پیامبر به اعلام خداوند است؛ چنان که درباره خلافت انسان فرمود: انی جاعل... و درباره داوود فرمود: (انا جعلناک خلیفه...) ⁽²⁵⁸⁾ و درباره امیر مومنان علیه السلام فرمود: (انما ولیکم...) ⁽²⁵⁹⁾ (و یا ایها الرسول بلغ...) ⁽²⁶⁰⁾ و درباره آخرین خلیفه کامل، یعنی صاحب الزمان فرمود: (لیستخلفنهم فی الارض) ⁽²⁶¹⁾ و همچنین هر یک از ائمه معصوم علیهم السلام به اعلام حضرت رسول صلی الله علیه و آله وسلم، یکدیگر را به خلافت تعیین کرده اند. ⁽²⁶²⁾

13 راز نصب جانشین

چرا خداوند و برای عمارت زمین و تدبیر انسان ها و تکمیل نفوس و اهداف دیگر، بی واسطه اقدام نمی کند و برای خود جانشین نصب می کند؟ برخی مفسران در پاسخ مزبور گفته اند: علت جعل خلیفه و نصب واسطه، قصور مردم و کامل نبودن قابلیت آنان را تلقی بی واسطه فیض است؛ ⁽²⁶³⁾ چنان که بشر بودن واسطه و رسول و فرشته نبودن او نیز از همین بابت است و اگر بنا بود فرشته ای پیامبر شود باز هم در صورت انسان ظاهر می گشت: (ولو جعلناه

مکلا رجلا (264) این وساطت عقلی، نظیر وساطت حسی غضروف بین گوشت و استخوان است؛ زیرا استخوان به طور مستقیم توان جذب غذا ندارد.

بر اساس همین نکته است که حتی پیامبران نیز در تلقی وحی با هم متفاوتند؛ یعنی چون ظرفیت ها و استعداد های آنان با هم متفاوت است همگان در همه وقت نمی تواند چون موسای کلیم علیه السلام در میقات و چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در معراج، بدون واسطه با خدا سخن بگویند، بلکه عده ای از طریق خواب یا الهام و گروهی دیگر از طریق نزول ملک و حتی خود موسای کلیم و نیز نبی مکرم اسلام در غالب یا اغلب موارد، از طریق نزول ملک، وحی و پیام الهی را دریافت می کنند. (265)

نصب خلیه گاهی بر اثر قصور فاعل است و گاهی بر اثر قصور قابل؛ قسم اول در جایی تصور دارد که مستخلف عنه، بر اثر غیبت یا ناتوانی و ضعف نتواند به کارهای خود رسیدگی کند و چنین چیزی نسبت به خداوندی که **(دائم الحضور و بکل شیء محیط)** (266) **(و علی کل شیء شهید)** (267) است و هیچ گونه ضعفی درباره او تصور نمی شود، معنا ندارد. پس آنچه در مورد خلافت از خدا متصور است قسم دوم، یعنی قصور قابل است؛ به این بیان که، فیض خدای سبحان گرچه نسبت به همه موجودات دائمی است، اما غالب آنها به ویژه موجودهای زمینی توان آن را ندارند که بی واسطه فیض و احکام و علوم و معارف الهی را دریافت کنند، بلکه نیازمند به واسطه ای هستند که با زبان آنان آشنا و برای آنان محسوس و ملموس باشد.

14 جدایی ناپذیری خلافت از انسان کامل

خلعت خلافت خدای سبحان آنچنان مناسب اندام موزون کون جامع و انسان کامل خیاطت شد که نه در اوج انسانیت و مسجود له شدن وی برای فرشتگان، او را رها کرد و نه در حضيض هبوط به مهبط زمین از او جدا شد؛ زیرا خلافت الهی تمام هویت انسان کامل را تشکیل می دهد و چیزی که مقوم هویت انسان باشد از او منفک نمی

شود، مگر در فرض زوال هویت او که فقط با حرکت جوهری و تحول درونی در فراسوی انسانیت به سمت دد و دام و دیو سقوط کردن قابل تصور است؛ مانند انسان های که فطرت خویش را مدسوس و عقل خود را مغلوب و قلب خویشان را مقلوب و هوای خود را امیر و هوس خویش را معبود کنند، که در این حال از باب قضیه سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

خلافت جزئی هم از چنین فرد مصلوب بردار اهریمنی، مصلوب خواهد بود و از صحنه بحث خارج است.

بنابر این، وقتی که آدم (انسان کامل) به هرم مسجود شدن بار یافت و از قله علم اسمای حسناى الهی آگاهی یافت و در اوج انبأ و تعلیم ملائکه قرار گرفت چیزی از خود نداشت؛ زیرا همه اوصاف علمی و عملی وی از این منظر به عنوان خلیفه خدا بود و خلیفه از آن جهت که خلیفه است جز کمال و جمال مستخلف عنه چیزی را نشان نمی دهد و هنگامی هم که مامور به هبوط شد و با خاک و خاکیان، مانوس و مجاور شد غیر از انعطاف و تنزل فیض خاص خدا، چیزی دیگری را ارائه نمی کرد؛ چون خداوند در عین عالی بودن، دانی است و در متن دنو واجد علو است: فی علوه دادن و فی دنوه عال⁽²⁶⁸⁾ و حضور او در هیچ مرتبه ای مایه غیبت وی از مراتب دیگر نخواهد بود و ظهور او در هیچ مرحله ای سبب خفای وی در مراحل دیگر نمی گردد؛ گرچه به لحاظ صاحب نظر یا صاحب بصر، حضور و غیاب یا ظهور و خفا می یابد. خلیفه تام او نیز در فراپویی تعلیم اسماً و سجود و در فرو پویی هبوط و زمینی شدن، آیت علو و دنو اسمای الهی است. از این رو هم در سینه سپهر تجرد و فرا طبیعت، خلیفه خداست، از جهت تعلیم ملائکه، و هم در دامن تجسم و طبیعت خلیه اوست، از جهت تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه نفوس خاکیان، آن عهد برین تعلیم فرشتگان همواره در یاد معلم و مربی جامعه زمینی ظهور دارد؛ زیرا چنین خلیفه ای آیت خدایی

است که لا یشغله شیء عن شیء ولا شان عن شان⁽²⁶⁹⁾ و از او ساخته است که واسطه العقد غیب و شهود باشد.

بنابر این، هیچ گاه آدم (انسان کامل) از کسوت خلافت خلع نشد. او گرچه از برخی جامه ها برهنه شد، ولی از جامه خلافت محروم نگشت؛ زیرا کاسی و عاری، دو چهره از یک واقعیت تشکیکی است. از این رو همان طور که هنگام پوشیدن جامه اجتناباً: (ثم اجتبیہ ربه)⁽²⁷⁰⁾ خلیفه خدا بود زمان نواختن عصای عصیان: (وعصى ادم ربه فغوى)⁽²⁷¹⁾ خلافت وی را حمل می کرد.

هرگز فترتی که بر اثر ارتکاب درخت ممنوع پدید آمد سبب فطور آسمان خلافت نشد؛ زیرا کسی که پرتو علم اسمای الهی مظهر آنها شد در هر جلالی جمال خدا را دریافت می کند و در هر قهری مهر او را می یابد و در هر قبضی بسطی را به دست می آورد و بالاخره در تمام جذب و دفع و سرأ و ضراً، خلیفه خدا خواهد بود و در خلیفه از آن جهت که خلیفه است غیر از آثار مستخلف عنه چیزی ظهور نخواهد کرد.

15 خلافت الهی و خلافت شیطانی

گرچه فطرت انسان او را به سمت خلافت الهی سوق می دهد، لیکن طبیعت حس گرا و رفا طلب او از سمت خلافت خدا گریزان و به سمت خلافت شیطان گرایش دارد. اگر رهنمود عقل و وحی وی را به حق و صدق و حسن آراست او به مقام خلیفه الهی نایل می شود و اگر وسوسه و اغوای ابلیس او را به باطل و کذب و قبیح، آلوده وی به پست پست خلیفه شیطان مبتلا می گردد.

قرآن کریم از این دو گروه به حزب الله و حزب الشیطان یاد می کند.⁽²⁷²⁾ همان طور که خلیفه خداوند در ظل عنایت الهی به قرب نوافل بار می یابد و خداوند در مقام فعل، مجاری ادراکی و تحریکی او را تامین می کند، مثلاً در باصره او ظهور می یابد و او با چشم خدایی می بیند و... خلیفه ابلیس نیز بر اثر غبار غوایت و سایه

تاریک و سوسه او چنان به وی نزدیک می شود که همه مظاهر علمی و عملی او را بر عهده می گیرد.

نموداری از این استخلاف کاذب و خلافت باطل را در سخنان نورانی یکی از بزرگترین خلفای الهی، یعنی حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب علیه السلام می توان یافت: «اتخذوا الشیطان لامرهم ملاکا و اتخذهم له اشراکا فباض و فرخ فی صدورهم و دب و درج فی حجورهم. فنظر باعینهم و نطق بالسنتهم. فرکب بهم الزلل و زین لهم الخطل، فعل من قد شرکه الشیطان فی سلطانه و نطق بالباطل علی لسانه» (273).

عصاره این کلام علوی علیه السلام این است که رهیابی ابلیس به حریم دل و احداث آشیانه و سفاح حرام و پدید آمدن تخم از آن سفاح و پرورش آن به صورت جوجه در دامن دل فریب خوردگان زمینه استحمار و استعباد و استبداد ابلیسی را فراهم خواهد کرد، تا آن مجرای دیدن و گفتن شیطان شوند و ابلیس کارهای خود را با چشم و زبان مغروران انجام دهد و این همان استنابه است که کسی کارهای خود را با تسبیب انجام می دهد، به طوری که گاهی ابلیس، چشم و گوش و زبان انسان تبه کار می شود تا وی با ابزار شیطانی ببیند و بشنود و بگوید و زمانی مجاری ادراکی و تحریکی بزهکار در اختیار ابلیس قرار می گیرد تا وی با آن ابزار، پیام باطل و کاذب و قبیح خود را به مخاطبان خویش ابلاغ کند. در هر دو حال چنین تبه کار مبتلا به بطلان و کذب و قبح، به خلافت ابلیس آلوده شده است و همه جرم های

علمی و عزم های عملی او برابر اندیشه و انگیزه مستخلف عنه او، یعنی شیطان شکل می گیرد: **(کل يعمل عله شاکته)** (274) همان طور که خلافت الهی شجره طوبایی است که ثمر طیب می دهد، خلافت شیطانی درخت خبیثی است که میوه خبیسی می دهد؛ زیرا خبس ثمر، نتیجه حتمی خبث شجر است؛ چنان که طیب ثمر، بهره قطعی طهارت درخت است.

هنگامی که سائل جسوری گفتاری ناروا به علی بن ابی طالب علیه السلام گفت، آن حضرت علیه السلام در پاسخ فرمود: و یحک... لا تعد لمثلها. (فانما نفث الشیطان علی لسانک) ⁽²⁷⁵⁾؛ یعنی گوینده این سخن ناصواب شیطان است، ولی با زبان تو سخن گفته است. چنین کار تسبیبی به استخلاف و استنابه شیطان بر می گردد؛ زیرا نیابت و خلافت گاهی به این است که شیطان مجرای کار تبه کار قرار گیرد و زمانی به این است که تبه کار، مسیر خواسته ابلیس واقع شود و تغایر عنوان و تفاوت تعبیر در محور اصلی مطلب دخالت ندارد و اگر قرآن کریم از برخی غاویبان و منحرفان به شیاطین الانس ⁽²⁷⁶⁾ یاد کرده است می تواند از آن جهت باشد که پیوند ویژه بین خلیفه و مستخلف عنه وی را به مستخلف عنه منتسب می کند. اعاذنا الله من شرور انفسنا و سیئات اعمالنا و جعل خاتمه امورنا خیرا یرضاه و یرضی خلفائه.

16 راه خلافت از معصومین علیهم السلام

درجات کمال و مقام های انسان کامل از جهت موهبت و کسب یکسان نیست؛ زیرا بعضی از آنها فقط به هبه الهی حاصل می شود و هرگز با کسب به دست نمی آید، نظیر نبوت تشریعی، رسالت و امامت که طبق آیه کریمه (الله اعلم حیث یجعل رسالته) ⁽²⁷⁷⁾ نیل به چنین مقام تشریعی بدون بخشش الهی ممکن نیست و هیچ کس از راه تحصیل علم و تهذیب نفس قدرت کسب آنها را ندارد و برخی از آنها گذشته از آن که با موهبت الهی حاصل می شود، از راه تحصیل و کسب اختیاری نیز پدید می آید. شدت و ضعف این گونه کمال های کسبی مربوط به مقدار عمل صالح و کیفیت خلوص آن و انضمام حسن فعلی با حسن فاعلی است.

خلافت از معصومین و مظهریت افراد صالح برای ظهور کمال های آن ذوات مقدس از سنخ کمال های کسبی است؛ یعنی می توان با تحصیل علوم الهی که آن ذوات مقدس از خداوند دریافت و به آنها عمل کردند و آنها را تعلیم و تبلیغ فرمودند و با

تذکیه عقل نظری و تزکیه عقل عملی و تضحیه نفس در حد خود، نایب و خلیفه آنان شد و شوون علمی و عملی آن ذوات مقدس را در ظل جهاد اصغر و اوسط و اکبر و در پرتو فقه و اجتهاد اصغر و اوسط و اکبر به خلافت و نیابت از آنان اشاعه کرد.

راه های ابتدایی و تمرین های ضعیف و کوتاه آن، از نیابت از آن ذوات نورانی در عبادات و اعمالی قریبی که اولاً، صحت آنها، ثانیاً، نیابت پذیری آنها و ثالثاً، صحت نیابت آنها از معصومین علیهم السلام، ثابت شده باشد، شروع می شود تا این که به تدریج صبغه خلافت از آنان ظهور کند و انسان وارسته از هوا و هوس و متمتع از علم و عدل خویشان را نایب از آنها می یابد. ممکن است سالک مشتاق نیابت برای نیل به مقام منیع خلافت از معصوم راه را از اهدی ثواب شروع کند، نه نیابت و پس از مدتی از اهدای ثواب به نیابت منتقل گردد و آن را همچنان ادامه دهد.

نمونه ای از این تمرین عملی را می توان در نیابت از معصومی علیه السلام در طواف کعبه یافت؛ علی بن مهزیار از موسی بن قاسم نقل می کند که وی گفت:

به حضرت محمد بن علی الجواد علیه السلام، امام نهم فرقه ناجیه امامیه، گفتم: خواستم از طرف شما و از طرف پدر شما طواف کنم. به من گفته شد: از طرف اوصیا طواف نمی شود (یعنی نمی توان به نیابت از اوصیای الهی طواف کرد). امام جواد علیه السلام فرمود: بله، می شود. هر اندازه برای تو ممکن است از طرف اوصیای خدا طواف کن، که این کار رواست. سپس با گذشت سه سال به آن حضرت گفتم: من از شما اذن گرفتم درباره طواف نیابی از شما و پدر شما، و به من اذن دادید و من از طرف شما دو نفر آن اندازه که خدا خواست طواف کردم. آنگاه چیزی در قلبم شد و به آن عمل کردم.

امام جواد علیه السلام فرمود: آن چه بود. گفتم: روزی از طرف رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم طواف کردم. امام جواد علیه السلام سه بار فرمود: صلی الله علی رسول الله. آنگاه روز دوم از طرف امیر المومنین علیه السلام طواف کردم، سپس روز سوم از طرف امام حسن علیه السلام طواف کردم

و روز چهارم از طرف امام حسین علیه السلام طواف کردم و رزو پنجم از طرف امام علی بن الحسین علیه السلام و روز ششم از طرف ابو جعفر محمد بن علی علیه السلام و روز هفتم از طرف جعفر بن محمد صلی الله علیه و آله و روز هشتم از طرف پدر شما (جد شما) موسی علیه السلام و روز نهم از طرف پدر شما علی علیه السلام و روز دهم از طرف شما ای سید و آقای من طواف کردم و آن ذوات مقدس کسانی هستند که من به ولایت آنان متدین هستیم.

پس اما جواد علیه السلام فرمود: در این هنگام به خدا سوگند تو نسبت به خداوند به دینی تدین داری که خداوند از بندگان جز آن دین را نمی پذیرد. پس من گفتم: گاهی از طرف مادر شما حضرت فاطمه زهرا علیها السلام طواف می کردم و گاهی نمی کردم. امام جواد علیه السلام فرمود: این عهد را زیاد انجام بده؛ زیرا بهترین کاری که انجام می دهی همین است؛ انشأ الله. (278)

نیابت از معصوم علیه السلام در طواف در موارد دیگر نیز مطرح است (279) نیابت از معصوم در حج، عمره و عتق رقبه نیز مانند نیابت از وی در طواف مشروع بلکه مرغوب الیه و در جوامع روایی منقول است (280) و تفاوتی بین معصوم علیه السلام زنده و معصوم را حل نیست. صحابه آن ذوات مقدس به چنین عمل را جحی مبادرت می کردند و مورد ترغیب آنان قرار می گرفتند.

غرض آن که، برای نیل به مقام والای خلافت از خلیفه الهی تمرین های فراوانی لازم است که از اهدای ثواب و نیابت تبرعی شروع می شود تا در مراحل برتر که عقبه های کتود اخلاص چهل روز و مانند آن است، ادامه یا بدو زمینه ظهور فیض خلافت و زهور فوز ولایت پدید آید. آنگاه مبدا فاعلی، برابر مشیئت حکیمانه خود، هر که را خواهد و بنوازد او را خلیفه معصوم قرار می دهد.

17 نقش حکیمان و عارفان در تبیین معارف خلافت

داستان های قرآنی انبیا و اولیای الهی گرچه قضیه شخصی خارجی و تاریخی است و در ظرف رخداد خود بیش از یک موجود عینی نبوده است، لیکن اصل حاکم بر آن سنت الهی مستمر و اختلاف ناپذیر است، و ممکن است شخص دیگری در طول تاریخ مشمول همان داب و سیره خدایی گردد. از این رو در پایان بسیاری از قصص انبیا و اولیا به آن سنت دیر پای الهی اشاره شده و مثلاً گفته می شود: (كذلك نجزي المحسنين). (281)

قصه آدم گذشته از این که از برخی جهات شبیه قصه پیامبران دیگر است، لیکن شواهد مشهود از صد تا آستان آن داستان این است که، خدای سبحان در صدد پرور خلیفه است و آدم را به عنوان نمونه طرح کرد و جریان گفتمان ملائکه، تعلیم اسماء انبای اسماء، سجده فرشتگان، امتناع ابلیس و... یکی پس از دیگری برنامه از پیش طراحی شده بود که ظاهر می شد؛ یعنی قضیه آدم یک قصه کاملاً شخصی، عینی و خارجی بوده است، نه نمادین، لیکن به عنوان نمونه خلیفه الهی.

داستان خلافت همانند داستان سفینه نوح یا کشتی موسی و خضر علیه السلام نیست که سنخ شخص معین خارجی بوده و سپری شده باشد. بلکه همانند اصل انسانیت، فیض متصل و فوز مستمر است، که از اول با اندیشه دوام و انگیزه استمرار طرح شد، به طور که گستره اصل خلافت از قلمرو نبوت و رسالت و امامت فراتر و به وسعت دامنه انسانیت، یعنی حیات متالهانه است.

آنچه سهم موثری دارد تا قصه آدم از قضیه شخصی به داستان واقعی نوعی، متکامل گردد و از سراب نمادین در مسرب اسطوره سرایی تنزیه و تبرئه شود و همواره واقعیت خود را به عنوان انسان کامل حفظ کرده، جاوید بماند، در درجه اول روایات درایت آموز عترت طاهرین علیهم السلام و در درجه دوم مجاهدت های نکته آموز اهل

معرفت بود؛ زیر اینان بیش از دیگران درباره خلافت و هماهنگی آن با انسان کامل و تبیین کمال انسانی در خلافت الهی قدم برداشته و قیام کردند و از هر تلید و طریفی طرفی بستند که میر غث و سمین آن در پرتو عرض بر قرآن کریم و سنت قطعی معصومی علیه السلام میسر است. سعی بلیغ اینان درباره ثاره دفاین نصوص منقول در تدوین تالیفات قیم ستودنی است؛ زیرا انسان شناسی عارفانه، معروف اهل نظر و بصر است.

شاید بتوان کوشش آنان را در گسترش دامنه خلافت و اداره آن در مدار انسانیت و اطافه آن در مطاف کعبه کمال آدمی از سنخ اجتهاد و تفریع فروع و استنباط آن از اصول روایی دانست که عترت طاهرین علیهم السلام به نحو متن، اصل، کلی و جامع به آن پرداختند و پیروان خود را به تخریج و تفریع آنها فراخواندند.

امام صادق علیه السلام فرمود: انما علینا ان نلقى الیکم الاصول و علیکم ان تفرعوا و امام رضا علیه السلام نیز فرمود: علینا القأ الاصول و علیکم التفریع ⁽²⁸²⁾. اجتهاد همانند آبیاری درخت طیب اصل ماثور است که میوه های شاداب آن، فروع استنباط شده از آن خواهد بود.

نمونه ای که از نصوص اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام نقل می شود این است که حارث بن عبد الله همدانی (نیای بزرگ شیخ بهائی قدس سره طبق برخی نقل ها) از حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب علیه السلام نقل کرد که آن حضرت علیه السلام فرمود:... من بنده خدا و برادر رسول خدا و اولین تصدیق کننده او بودم. من او را در حالی که آدم علیه السلام بین روح و جسد بود، تصدیق کردم:

... صدقته و آدم بین الروح و الجسد. ⁽²⁸³⁾ کسی که قبل از آدم رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را به نبوت و رسالت تصدیق می کند انسان کامل است که در برابر کاملتر از خود قبل از تحقق آدم علیه السلام مصدقانه و صادقانه قرار می گیرد. این بیان می تواند متن

جامع و اصل کامل باشد که تبیین خلافت را در مدار انسانیت بر عهده بگیرد و محور نظر و مدار بصر خود را شناخت انسان کامل قرار دهد و از این غواصی در بحر نص مزبور و نظیر آن گوهرهای گرانبهائی به عنوان تفریع فروع و تخریج آنها از اصول استفاده کند.

مثلا به عنوان نمونه آنچه درباره صادر اول گفته شده و تطبیق آن، گاهی بر عقل و زمانی بر قلم و وقیت بر روح انسان کامل و حقیقت محمدی صورت گرفته پیوند خلافت با عقل و قلم و تفوق آن بر موجودهای دیگر آسان می شود و برای روح انسان کامل حقیقتی ثابت خواهد شد که بر فرشتگان نیز تقدم دارد و آنچه بعد از تحقق ملائکه یافت شد رقیقت آن حقیقت است، نه اصل آن.

غرض آن که، همان طور که مطالب قرآنی و روایی که ناظر به فقه و اصول فقه بود با ظهور چهره های ستگر این رشته ها، چونان شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی و ابن ادریس و دیگران شکوفا شد و به تدریج مراحل تکاملی خود را ادوار گونه گون پیموده و طی می کند، همچنین مطالب ثقلین که راجع به جهان بینی و انسان شناسی و معرفت خلیفه و مانند آن است با ظهور حکیمانه متاله و عارفان متشرع و سایر چهره های بزرگ این رشته کاملاً اثاره و تحریر شده و راه های طولانی را طی کرده و همچنان می پیماید و ژرف اندیشان قرآن پژوه با استمداد از حدیث آموزنده: اقرأ وارق⁽²⁸⁴⁾ پس از تمامیت نصاب ظواهر که حجت است و حفظ راه آوردن آن و عمل به احکام مستفاد از آن، به مراحل برتر آن بار می یابد و حدیث معروف کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلت الخلق لکی اعرف⁽²⁸⁵⁾ را که هدف آفرینش را معرفت الهی می داند با پشتوانه متقن قرآن تایید سندی می بخشند و آنگاه سهم خلیفه خدا را در نیل به این هدف والای معرفتی تبیین می کنند.

کیفیت اجمالی تایید سند حدیث مزبور به این صورت است که خداوند در آیه:

(اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى

کل شی قدیر و ان الله قد احاطه بكل شیء علما⁽²⁸⁶⁾ هدف آفرینش نظام کیهان را معرفت انسان به قدرت مطلق الهی و علم مطلق خدا اعلام داشته است. البته معلوم است که علم مطلق و قدرت مطلق وصف هویت مطلق خواهد بود؛ زیرا ذات محدود، وصف نامحدود نخواهد داشت و اگر ذات نامحدود بود مجالی برای ذات دیگر و مبدا جداگانه نیست و گرنه خدای مفروض، محدود خواهد بود و محدودیت با الوهیت منافات دارد. بنابر این، غرض آفرینش (که کمال مخلوق با آن تامین می شود، نه کمال خالق) معرفت خدای سبحان است. پس اگر در سند آن حدیث قدسی معروف نقدی باشد با استناد مضمون آن به قرآن کریم هر گونه محذوری، مرتفع می شود. پس از اتضاع هدف آفرینش روشن خواهد شد که انسان که مخاطب اصلی دعوت به معرفت قدرت مطلق و شناخت علم مطلق است سهم موثری در تحقق این هدف برین دارد.

18 ویژگی انسان محوری در مدینه فاضله

تبیین خلافت انسان و تشخیص هویت اصیل وی که خلیفه خدای سبحان است برای جمع بندی برخی از آرای متضارب در نظام سیاسی مدینه فاضله و ساختار انسانی حکومت متمدنانه سهم بسزایی دارد؛ زیرا گروهی اساس سیاست سالم را خدا محوری می دانند و عده ای پایه آن را انسان مداری.

گرچه ممکن است صاحبان نظریه انسان محوری به عمق گفتار خود واقف نباشند و فاجعه انسان مداری غیر موحدانه را ادراک نکنند لیکن آگاهان از جهان بینی توحیدی و واقفان بر تدبیر و اداره حکیمانه خدای یکتا و یگانه مستحضرند که هویت انسان را که همان حی متاله است چیزی جز خلافت الهی تقویم نمی کند و در قوام و دخالت ندارد.

موجودی که خلافت خدای سبحان مقوم هستی اوست در اضلاع سه گانه مصدر، مورد و مقصد بودن حتما باید حکم خدا و رضای الهی در او ملحوظ گردد؛ یعنی

خلیفه خدا هرگز مصدر هیچ جزم علمی و عزم عملی نخواهد بود، مگر آن که مسبوق به اراده تشریعی خدا و حکم صادر از ناحیه او باشد و در مورد هیچ انسانی تصمیم نمی گیرد، مگر آن که او را از منظر خلیفه خدا بنگرد و هیچ کاری را درباره فرد یا جامعه انجام نمی دهد، مگر آن که مقصد آن جلب منافع و مصالح انسان و دفع مضار مفسد از او باشد.

با چنین تقریری هم اصل خدا محوری که تنها پایه کمال و مایه جمال انسانی محفوظ می ماند و هم اصل انسان محوری تامین می گردد؛ زیرا انسان شناسی از منظر خلافت الهی، محصولی جز خدا محوری در همه ابعاد سه گانه مزبور نخواهد داد؛ چون کرامت انسان نتیجه خلافت اوست و ویژگی خلیفه در این است که همه شوون علمی و عملی او مسبوق به حکم خدا و رضای الهی باشد؛ چنان که قرآن کریم درباره فرشتگان که بندگان مکرم الهی هستند می فرماید: **(لایسبقونه بالقول وهم بامرهم یعملون)**.⁽²⁸⁷⁾ پس انسان محوری در مدینه فاضله بدون خدا مداری فرض صحیح ندارد؛ چون انسان بدون جنبه خلافت وی از خدا کرامتی ندارد و بدون داشتن کرامت، دلیلی بر لزوم محور قرار گرفتن او نیست، بلکه و با در نظر گرفتن خلافت الهی از کرامت برخوردار است و صلاحیت محور بودن دارد. از این رو تکریم خلیفه و تجلیل از او و جلب رضای او و کار در جهت تامین منافع و مصالح او همگی مسبوق به اذن و رضای او و کار در جهت تامین منافع و مصالح او همگی مسبوق به اذن و رضای مستخلف عنه او، یعنی خدا سبحان است؛ خلافت همانند آئینه شفاف است و جز مستخلف عنه را نشان نیم دهد و اگر در برخی نصوص دینی آمده است که اکرام مومن تکریم خدا و اهانت مومن توهین خداست،⁽²⁸⁸⁾ برای آن است که مومن پرهیزکار از غمزه غریزه باز آمد و با رمز تزکیه سازمان یافته و از ساده هوس پر کشیده و به و ساده عقل تکیه زده و از خوب رویان بدخوی طبیعت جدا شده و از

چراغ کم فروغی که با نمی زنده و با دمی مرده می شود استضاءه نکرد و چنین مومنی
شایسته چنان تجلیلی است.

دین برون آید از گنه بنهی سر پدید آید ارکله بنهی
همه خود زخویشتن کم کن وانگه آمن دم حدیث آدم کن ⁽²⁸⁹⁾

چنان که شخص تبه کار چنین منزلتی ندارد:

تا گزنده بوی گزیده نه ای تا درنده بوی رسیده نه ای
بند بر خود نهی گزیده شود پایم بر سر نهی رسیده شوی ⁽²⁹⁰⁾

19 پرهیز از نگاه مادی و پرسش های استکباری

شیطان چون ماده نگر است در سوال خود تنها آغاز پیدایش مادی انسان را نگریسته، می گوید: (خلقنی من نار و خلقنه من طین) ⁽²⁹²⁾ و خداوند نیز در پاسخ او می فرماید: گرچه آغاز انسان از گل و خاک است، ولی مرتبه متوسطی دارد و نهایت کار او نیز لقاء الله است. من کسی را خلیفه خود قرار می دهم که به لقای من راه دارد، نه کسانی که (کالا نعام بل هم اضل) ⁽²⁹³⁾ هستند و خداوند از آنان بیزار است: (واذان من الله ورسوله... ان الله بری من المشرکین ورسوله) ⁽²⁹⁴⁾. در حالی که فرشتگان فراتر از طبیعت و ماده را نگریستند و انسان را در گل و خاک خلاصه نکردند، بلکه به بعضی از قوای نفسانی او (شهوت و غضب) نگریستند و گفتند: اتجعل فیها من یفسد فیها و... و خداوند نیز در پاسخ آنان فرمود: من چیزی را در انسان می بینم و می دانم که شما از آن آگاه نیستند. نحوه سوال شیطان و فرشتگان نیز متفاوت است؛ شیطان به نحو استکبار و اعتراض سوال کرد و خواست کبرiایی خود را ارائه دهد، در حالی که فرشتگان به نحو استخبار پرسیدند تا خبیر و آگاه شوند و چنان که امیر المومنین علی علیه السلام می فرماید: سل تفقها ولا تسال تعنتا ⁽²⁹⁵⁾، آنها برای فقیه و بصیر شدن پرسیدند. از این رو پس از فهمیدن خاضع شدند و اظهار عجز کردند، در حالی که سوال شیطان بر اساس فخر فروشی بود. از این رو پس از روشن شدن حقیقت، لجاجت ورزید و بر استکبار خود افزود. کسی که می خواهد از مسلک شیطانی در پرسش به دور باشد باید بر اساس تعلم و یادگیری، چیزی را بپرسد، نه برای فخر فروشی یا تحقیر دیگران؛ زیرا در این صورت راه شیطان را پیموده و از شیطان الانس به حساب می آید و نتیجه اش (ابی واستکبر وکان من الکافرین) ⁽²⁹⁶⁾ خواهد بود؛ بر خلاف سوال استخباری که به (فسجد الملائکه کلهم اجمعون) ⁽²⁹⁷⁾ و به خضوع و تواضع و اظهار (سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم) ⁽²⁹⁸⁾ منتهی می شود.

20 ماذون بودن فرشتگان در پرسش

ذکر خدا از آن جهت عبادت است که ادب با او و قرب حضور الهی را به همراه دارد. ذکر، درجاتی دارد که به لحاظ برخی نکات، بالاترین آن ذکر صمت و انصات است که نائلان به مقام فنا و سابعان بحر محو، از آن متنعمند. اگر در چنین مرحله کسی بخواهد از صمت بدر آید و پرده انصات را کنار زند و فدام کام را بر دارد و زبان به سخن گشاید ترک ذکر است، هر چند به عنوان استعلام مطلبی باشد؛ زیرا طلب علم در مشهد علیم محض که تاب مستوری ندارد و هماره به افاضه علم و افازه معرفت مشغول است نارواست. بنابراین، اصل سوال فرشتگان زیر سوال است، به مسئول عنه آنان؛ یعنی سخن در این نیست که چرا از فلان مطلب پرسیدند یا چرا با چنین حالت پرسیدند تا محور کلام، خصوصیت مسئول عنه یا ویژگی سوال باشد، بلکه تمام بحث در این است که چرا از صمت و انصات بدر آمدند و از حفاظت تسلیم و غرقه تفویض و لجه محو و فنا سر بدر آوردند و گفتند: «تجعل فیها من یفسد... و نحن نسبح...» از این رو می توان گفت که سخن خداوند با ملائکه به منزله اذن در گفتار و تبدیل ذکر صمت و انصات به ذکر کلام و حوار است و آنان به تسبیح و سایر آداب قرب و تشریف مبادرت کردند.

تذکر الف: چون فرشتگان درجاتی دارند، اگر همه آنها در سوال سهیم بوده اند، ممکن است محذور برخی در خصوصیت مسوول عنه بوده و معضل بعضی در ویژگی نحوه سوال نهفته شده و مشکل برخی فقط در اصل سوال و ترک ذکر صمت و انصات بوده است.

ب: برخی از انبیا از خصوصیت مطلب یا ویژگی کیفیت سوال، به خداوند پناه بردند؛ مانند حضرت نوع علیه السلام که گفت: رب انی اعوذ بک ان اسئلک مالیس لی به علم

(299)

ج: سوال اقسامی دارد که برخی از آنها درباره خدای سبحان اصلاً راه ندارد و بعضی دیگر راه دارد و رواست، لیکن نسبت به افراد و اوضاع و احوال متفاوت است. اما سوالی که درباره خدای سبحان راه ندارد یکی سوال از مبدا فاعلی یا غایی آن ذات اقدس است که چون خودش بر اساس هو الاول والاخر⁽³⁰⁰⁾ هم مبدا فاعلی بالذات و هم مبدا غایی بالذات همه اشیاست از این رو منزله از فاعل و غایت است؛ چنان که محکوم هیچ اصل حاکم و قاهر نیست تا مسئول، یعنی زیر سوال و اعتراض قرار گیرد. اما سوالی که درباره آن حضرت را دارد ولی در شرایط و احوال گونه گون نسبت به اشخاص متفاوت است، سوال علمی و استعلام و استفهام است که برای مقربان ویژه که در صحابت ذکر صمت و انصاف به سر می برند و در مقام فنا و محو بحث قرار دارند روانیست و برای دیگران به صورت نیایش یا غیر آن رواست. با این بیان معنای آیه (لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون)⁽³⁰¹⁾ روشن می شود.

21 معلوم خدا و مجهول فرشتگان

در تفسیر جمله انی اعلم ما لا تعلمون گذشت که، فرشتگان تنها مراحل نازل انسانیت را دیده بودند و از شهوت و غضب انسان اطلاع داشتند و از این رو چنان سوالی مطرح کردند، غافل از این که انسان مرحله کاملی نیز دارد که علم و عقل است و می تواند با آن، مانع افساد و خونریزی خود شود و به کمال انسانی برسد و انسان کاملی شود که همه کارهایش به اذن خدا بوده، در افعال او فساد نباشد، بلکه همه افعالش مظهر عنایت و حکمت الهی باشد و حتی خونریزی او نیز، عنوان جهاد در راه خدا بیابد و مظهر عذاب خداوند گردد. و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی.⁽³⁰²⁾ ملائکه از این حقیقت غافل بودند که هر کدام درجه محدودی دارند که نمی توانند از آن فراتر روند: (و ما منا الا له مقام معلوم)⁽³⁰³⁾، در حالی که انسان کامل مرتبط با عالم حرکت، می تواند با ایمان و عمل صالح، رشد کند و در هیچ مرحله توقفی نداشته،

پیوسته در راه باشد و پس از رسیدن به مقام های شامخی چون اطمینان نفس، رضا به قضای خدا و داشتن دین مرضی خدا، باز هم به او خطاب شود که به سیر و رجوع خود ادامه بده، تا به حضرت عندیت رسیده، عنداللهی شود؛ به گونه ای که بین تو و محبوبت غیری فاصله نباشد: **(یا ایتها النفس المطمئنه (۲۷) ارجعی الی ربك راضیه مرضیه)** ⁽³⁰⁴⁾ آنها را ابن حقیقت غافل بودند که انسان کامل، آیت کبرای خدا و مظهر اتم او و کسی است که تعلیم الهی از همه حقایق هستی با خبر است و به اذن خدا در همه کاینات اثیر می گذارد و به همه آنچه در جهان امکان و به نشئه ظهور و تعیین رسیده، آگاهی دارد.

فرشتگان از این حقیقت غافل بودند که به اذن خدا مفاتیح غیب در دست انسان کامل و او کلید دار جهان غیب است و این بدان معنا نیست که خداوند سبحان کلید جهان غیب را به او واگذار کرده باشد؛ چون تفویض و واگذاری نه با اطلاق ذاتی خداوند نامتناهی سازگار است و نه با نیازمندی ذاتی انسان کامل که ممکن الوجود است، بلکه به این معنا که تجلی تام خدا در انسان کامل است.

پس وی فوق مفاتیح غیب و خزاین غیب و اولین صادر و فیض و تجلی است و گرنه اگر مفاتیح غیب، برتر از انسان کامل باشد لازمه اش این است که اولاً، مسیر انسان کامل در قوس صعود به **(وان الی ربك المنتهی)** ⁽³⁰⁵⁾ و جنبه اللقأ نباشد و ثانیاً، صادر اول و فیض و تجلی اول نیز نباشد.

فرشتگان غافل بودند که دل های انسان های کامل ظرف اراده خداست: **(بل قلوبنا اوعیه لمشیه الله)** ⁽³⁰⁶⁾، ذیل آیه **(وما تشاؤون الا ان یشأ الله)** ⁽³⁰⁷⁾ و چیزی را نمی خواهند مگر آن که خدا بخواهد و خدای سبحان اگر بخواهد چیزی را اراده کند از آن جا که چنین اراده ای صفت فعل بوده، ممکن الوجود است در موطنی

امکانی ظهور می کند که همان قلب ولی الله و انسان کامل است: (اراده الرب فی مقادیر اموره تهبط الیکم و تخرج من بیوتکم). (308)

22 معرفت نفس در آیه مورد بحث

برخی از بزرگان حکمت و تفسیر، آیه محل بحث را اشاره به معرفت نفس و شرح ماهیت و انیت و کیفیت نشوء او را از زمین و سر خلافت او می دانند؛ زیرا معرفت نفس، ام الفضائل و اصل المعارف است؛ چنان که در وحی الهی آمده: اعرف نفسک یا انسان تعرف ربک و در کلام نبی ﷺ آمده: اعرفکم بنفسه اعرفکم بر به و در کلام بعض اوئل و قدما آمده است: من عرف ذاته تاله. (309)

23 شارح آیه خلافت

چنان که در مقدمه این تفسیر گذشت (310) گاهی آیه ای، مانند آیه و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل... به عنوان خط اصیل تعلیمی و تهذیبی نازل می گردند و در هیچ آیه دیگری به محتوی صریح آن یاد آوری نمی شود، لیکن پیام سیار و بلیغ و فرا گیر هم یا بیشتر آیات قرآن کریم ناظر به ترسیم، تصویر، تبیین، تدقیق، تعمیق و تحقیق محتوای آیه اصیل یاد شده است... در این آیه به مقام منیع خلیفه الهی اشاره شده و هیچ آیه دیگری به عنوان شح و تفصیل منزلت والای خلافت که نیاز مبرم به شرح بسیط دارد فرود نیامده است... لیکن پیام مشترک و رهنمود بلیغ هم یا بیشتر آیات، تعلیم اسمای حسنای الهی و تهذیب نفوس و تزکیه ارواح برای نیل به مقام منیع خلافت الهی است... بنابر این اگر کسی ادعا کند چون هدف نهایی قرآن پرورش انسان کامل است، گزاف نگفته است؛ گرچه این سنخ از تفسیر اصطلاحا از اقسام تفسیر قرآن به قرآن دراج و رایج نیست.

بحث روایی

1 پیشینه آفریدگان و زمینه آفرینش انسان

قال رجل لابی عبدالله عليه السلام: جعلت فداک! ان الناس يزعمون ان الدنيا عمرها سبعة الاف سنة، فقال: ليس كما يقولون. ان الله خلق لها خمسين الف عام فتركها قاعاً قفراً خاویه عشره الف عام ثم بدا لله بدا الخلق فيها خلقا ليس من الجن ولا من الملائكة ولا من الانس و قدر لهم عشره الف عام. فلما قربت اجالهم، افسدوا فيها فدمر الله عليهم تدمیراً ثم تركها قاعاً قفراً خاویه عشره الف عام ثم خلق فيها الجن و قدر لهم عشره الف عام. فلما قربت آجالهم، افسدوا فيها و سفكوا الدماً و هو قول الملائكة: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماً كما سفكت بنو الجان، فاهلكهم الله ثم بدا لله فخلق آدم و قدر له عشره ارف عام و قد مضى من ذلك سبعة الف عام وماتان و انتم فی آخر الزمان. ⁽³¹¹⁾

اشاره: اولاً، اثبات پیشینه تاریخی و تعیین عمود زمان خاص و امد مخصوص با این گونه احادیث که گذشته از ضعف سند و ارسال، خبر واحد است بسیار دشوار است. با خبر واحد نمی توان مطالبی را که در آنها تعقل معتبر است نه تعبد اثبات کرد. ثانیاً، در صورت صحت حدیث، می توان در حد گمان مضمون آن را به صاحب شریعت اسناد داد. ثالثاً، هیچ گونه دلیل معتبری بر خلاف محتوای حدیث مزبور ارائه نشده. از این رو صحت آن محتمل است. رابعاً، حصر انواع موجود زنده در فرشته و انسان و جن، عقلی نیست که دایر بین نفی و اثبات باشد تا در نتیجه، وجود نوع چهارم که غیر از انواع سه گانه معهود باشد مورد انکار قرار گیرد. خامساً، جریان خلافت انسان کامل در این حدیث مطرح نیست، بلکه تنها سوال فرشته ها از جعل مفسد و سافک دم که قبلاً در زمین زندگی می کردند باز گو شده است.

2 منشأ علم فرشتگان به افساد انسان

عن امير المؤمنين عليه السلام: ان الله تبارك و تعالى لما احب ان يخلق خلقا بيده... ولما كان من شأنه ان يخلق آدم... ثم قال للملائكة: انظروا الى اهل الارض من خلقى من الجن و النسناس، فلما راوا ما يعملون فيها من المعاصى و سفك الدماء و الفساد فى الارض بغير الحق، عظم ذلك عليهم؛ و غضبوا لله و اسفوا على اهل الارض ولم يملكوا غضبهم ان قالوا: يا رب! انت العزيز القادر الجبار القاهر العظيم الشان و هذا خلقك الضعيف الذليل فى ارضك يتقلبون فى قبضتك و يعيشون برزقك و يستمتعون بعافيتك و هم يعصونك بمثل هذه الذنوب العظام؛ لا تأسف ولا تعضب ولا تنتقم لنفسك لما تسمع منهم وترى وقد عظم ذلك علينا و اكبرناه فيك؛ فلما سمع الله ذلك من الملائكة قال انى جاعل فى الارض خليفه لى عليهم فيكون حجه لى عليهم فى ارضى على خلقى، فقالت الملائكة سبحانك: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك.... (312)

عن ابى عبدالله عليه السلام: ما علم الملائكة بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء لولا انهم قد كانوا راوا من يفسد فيها و يسفك الدماء. (313)

عن على بن الحسين عليه السلام... ردوا على الله فقالوا: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و انما قالوا ذلك بخلق مضى يعنى الجان ابا الجن... (314)

... ثم خلق فيها الجن و قدر لهم عشره آلاف عام، فلما قربت آجالهم افسدوا فيها و سفكوا الدماء و هو قول الملائكة: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء كما سفكت بنو الجان فاهلكهم الله... (315)

ان الله تبارك و تعالى اراد ان يخلق خلقا بيده و ذلك بعد ما مضى من الجن و النسناس فى الارض سبعة الاف سنه و كان من شأنه خلق آدم كشط عن اطباق السموات، قال للملائكة: انظروا الى الارض من خلقى من الجن و النسناس، فلما راوا ما

يعملون فيها من المعاصي و سفك الدماً و يفسدون في الارض، قالوا: اتجعل فيها من
يفسد فيها... (316)

عن ابن عباس، ان الله قال للملائكة: اني خالق بشرا و انهم متحاسدون فيقتل بعضهم
بعضا و يفسدون في الارض، فلذلك قالوا: اتجعل فيها من يفسد فيها... (317)

اشاره: اولاً، دشواری اثبات این گونه از مطالب علمی با اخبار ضعیف یا مرسل یا
بر فرض صحت و اعتبار، خبر واحد بودن، قبلاً گذشت. ثانیاً، آگاهی فرشتگان از
تباهی و سیاهی رفتار انسان زمینی را گذشته از اعلام الهی می توان از تامل در
خصوصیت موجودی مادی متحرک که شاهی و غاضب است استنباط کرد؛ چنان که
در بحث تفسیری بیان شد. ثالثاً، از عصیان غیر انسان مانند جن و نسناس نمی توان به
افساد و سفک دم انسان که نوع دیگر است پی برد و قیاس فقهی و تمثیل منطقی، مفید
علم نبوده و در این گونه معارف کار آمد نیست، مگر آن که به یکی از دو راه سابق
منتهی شود و آن اعلام الهی از یک سو و خاصیت موجود مادی مجهز به شهوت و
غضب از سوی دیگر است.

البته جمع این دو راه ممکن، بلکه واقع است.

3 مصاديق انسان كامل و خليفه الله

عن امير المؤمنين عليه السلام: بينما انا امشى مع النبي صلى الله عليه وآله فى بعض طرقات المدينه اذ لقينا شيخ طوال كثر اللحيه بعيد ما بين المنكبين، فسلم عن النبي صلى الله عليه وآله و رحب به ثم التفت الى فقان: السلام عليك يا رابع الخلفاء و رحمه الله و بركاته، اليس كذلك هو يا رسول الله؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: بلى ثم مضى. فقلت: يا رسول الله! ما هذا الذى قال هذا الشيخ و تصديقك له؟ قال: انت كذلك والحمد لله. ان الله عزوجل قال فى كتابه: انى جاعل فى الارض فاحكم بين الناس بالحق فهو الثانى و قال عزوجل حكاية عن موسى حين قال لهارون: اخلفنى فى قومي واصلح فهو هارون اذا استخلفه موسى فى قومه و هو الثالث و قال عزوجل: و اذان من الله و رسوله الى الناس يوم الحج الاكبر و كنت انت المبلغ عن الله عزوجل و عن رسول و انت وصى و وزيرى و قاضى دنى و المودى عنى و انت منى بمنزله هارون من موسى الا انه لانبى بعدى؛ فانت رابع الخلفاء كما سلم عليك الشيخ، او لاتدرى من هو؟ قلت: لا. قال: ذاك اخوك الخضر، فاعلم.

(318)

عن محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن الاول عليه السلام. الا تدلنى على من اخذ عنه دينى؟ فقال: هذا على، ان ابى اخذ بيدي فادخلنى الى قبر رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا بنى! ان الله عزوجل قال: انى جاعل فى الارض خليفه و ان الله عزوجل اذ قال قولاً و فى به.

(319)

من لم يقل انى رابع الخلفاء الاربعه فعليه لعنة الله. قال الحسن بن زيد: فقلت لجعفر بن محمد صلى الله عليه وآله قد رويتم غير هذا، فانكم لا تكذبون؟ قال: نعم، قال الله تعالى فى محكم كتابه: و اذ قال ربك للملائكه انى جاعل فى الارض خليفه فكان آدم اول خليفه الله و يا داود انا جعلناك خليفه فى الارض و كان داود الثانى و هارون خليفه موسى و هو خليفه محمد صلى الله عليه وآله، فلم لم يقل ان رابع الخلفاء الاربع؟! (320)

اشاره: اولاً، طبق تحلیل و تعلیل گذشته همه انبیا و مرسلین و ائمه معصومین علیهم السلام انسان کامل و خلیفه الهی هستند و عنوان خلیفه اسمی است که برای مفرد و جمع و برای مذکر و مونث به کار می رود ⁽³²¹⁾ و جریان خلافت همانند جریان نبوت، رسالت، امامت و ولایت مقول به تشکیک است و شمارش چهار نفر از آن ذوات مقدس و تصریح به چهارمی نفر بودن حضرت علی علیه السلام فقط ناظر به صراحت به واژه خلافت است و گرنه خود رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از کاملترین مصادیق خلافت الهی است.

ثانیاً چون خلیفه با واسطه به منزله خلیفه بی واسطه است، حضرت علی علیه السلام و نیز سایر ائمه معصوم علیهم السلام خلیفه الله هستند؛ همان طور که حضرت هارون علیه السلام خلیفه الله است؛ زیرا خلافت حضرت علی علیه السلام از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به استخلاف خداست؛ چنان که خلافت جناب هارون علیه السلام از حضرت موسی علیه السلام به استخلاف الهی بوده است.

4 فرشتگان و جعل خلیفه

عن الرضا علیه السلام ... ان الله عزوجل قال للملائكة: انی جعل فی الارض خلیفه قالوا تجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماً فردوا علی الله عزوجل هذا الجواب فندموا... ⁽³²²⁾

عن ابی جعفر علیه السلام ... یا اخی اهل الشام اسمع حدیثنا ولا تکذیب علینا فان من کذب علینا فی شیء فقد کذب علی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و من کذب علی رسول صلی الله علیه و آله و سلم فقد کذب علی الله و من کذب علی الله عزوجل عذبه الله، اما بدء هذا البیت فان الله تبارک و تعالی قال للملائكة: انی جاعل فی الارض خلیفه فردت الملائكة علی الله تعالی فقالت: (تجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماً فاعرض عنها فرات ان ذلک من سخطه...) ⁽³²³⁾

عن ابى جعفر عليه السلام ... ان الله تعالى لما امر الملائكة ان يسجدوا لادم، ردت الملائكة فقالت: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماً و نحن نسبح بحمدك و تقدس لك قال الله عزوجل: (انى اعلم ما لا تعلمون فغضب عليهم ثم سالوه التوبه...) (324)

عن احدهما عليه السلام ... ان الله تبارك و تعالى لما اراد خلق آدم عليه السلام قال للملائكة: انى جاعل فى الارض خليفه فقال ملكان من الملائكة: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماً فوقعت الحجب فيما بينهما و بين الله عزوجل و كان تبارك تعالى نوره ظاهراً للملائكة: فلما وقعت الحجب بينه و بينهما، (علما انه قد سخط قولهما..) (325)

عن ابى عبدالله عليه السلام ... لان الله تبارك و تعالى قال للملائكة: انى جاعل فى الارض خليفه فردوا على الله تبارك و تعالى و قالوا: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماً قال الله: انى اعلم ما لا تعلمون و كان لا يحجبهم عن نوره فحجبهم عن نوره سبعة آلاف سنه... (326)

سال ابى عليه السلام رجل وقال: حدثنى عن الملائكة حين ردوا على الرب حيث غضب عليهم و كيف رضى عنهم؟... (327)

عن الباقر عليه السلام ... ان الله لما قال للملائكة: انى جاعل فى الارض خليفه قالوا تجعل فيها من يفسد فيها كان ذلك من يعصى منهم فاحتجب عنهم سبع سنين. (328)

عن عبدالله بن عمر: انه سمع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قول: ان آدم لما اهبطه الله الى الارض قالت الملائكة: اى ربى (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماً و نحن نسبح بحمدك و تقدس لك قال انى اعلم ما لا تعلمون) قالوا: ربنا نحن اطوع لك من بنى آدم. قال الله للملائكة: هلموا ملكين من الملائكة حتى نهبطهما الى الارض فنظر كيف يعملان؟ فقالوا: ربنا هاروت و ماروت... قال فاهبطا الى الارض، فتمثلت لهما الزهره امرأه من احسن البشر فجأتهما فسالاها نفسها فقالت: لا والله حتى تتكلما بهذه الكلمه من الاشرأك قالوا: والله لا نشرك بالله ابدا. فذهبت عنهما ثم رجعت بصبي تحمله، فسالاها

نفسها فقلت: لا والله حتى تقتلا هذا الصبي قالوا: لا والله لا نقتله ابدا. فذهبت ثم رجعت بقدر من خمر فسالاهما نفسها فقلت: لا والله حتى تشربا هذا الخمر فشربا فسكرا فوقعا عليها وقتلا الصبي. فلما افاقا قالت المراه: والله ما تركتما شيئا ابیتماه على الا قد فعلتماه حين سكرتما. فخيراً عند ذلك بين عذاب الدنيا والاخره فاختارا عذاب الدنيا. (329).

اشاره: اولاً، گرچه ظاهر بعضی از روایات کراهت فرشتگان از جعل خلافت برای آدم است، لیکن فرشتگان معهود قرآنی همگی معصومند و ادله عصمت آنان از تخصیص ابا دارد. ثانیاً، همان طور که ظاهر بعضی از آیات راجع به توحید یا نبوت نیازمند به توجیه است، ظاهر برخی روایات نیز فرض صحت و اعتبار آنها محتاج تبیین و توجیه است. ثالثاً، ممکن است جریان هاروت و ماروت در ذیل آیه 102 بقره بازگو شود.

5 علم الهی و گستره آن

عن الحسين بن بشار عن ابي الحسن الرضا عليه السلام: سألته ايعلم الله الشئ الذي لم يكن ان لو كان كيف كان يكون: فقال: ان الله هو العالم بالاشياء قبل كون الاشياء. قال عزوجل: (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) وقال لاهل النار: (لو ردوا لعادوا نهوا عنه و انهم لكاذبون) فقد علم عزوجل انه لو ردهم لعادوا لما نهوا عنه و قال للملائكة لما قالت: (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك) قال اني اعلم ما لا تعلمون (فلم يزل الله عزوجل علمه سابقاً للاشياء قديماً قبل ان يخلقها، فتبارك الله ربنا و تعالى علواً كبيراً، خلق الاشياء كما شاء و علمه بها سابق لها كما شاء، كذلك ربنا لم يزل عالماً سميعاً بصيراً. (330)

اشاره: اولاً، علم ذاتی خداوند عین ذات اوست در برابر علم فعلی آن حضرت که عین فعل و معلوم است، نه عین فاعل و عالم، و تحقیق آن در موطن مناسب خواهد

آمد. ثانيا، ذات خداوند هستی نامتناهی و واقعیت غیر محدود است و بر این اساس علم ذاتی خداوند که عین ذات نامتناهی اوست، نامحدود خواهد بود. از این رو معدوم و موجود، مجرد و مادی، گذشته و حال و آینده، یکسان معلوم خداوند است؛ چون در برابر علم نامتناهی، هیچ گونه تفاوت و تمایز فرض ندارد. ثالثا، علم همان کشف و ظهور و حضور است و معلوم باید شیء روشن باشد. پس معدوم محض که هیچ گونه ذات و هستی ندارد، چون شیء نیست، (مشمول الله بکل شیء علیم) ⁽³³¹⁾ نیست. رابعا، علم خداوند به معدوم ممکن بلکه به معدوم ممتنع بر فرض وجود و شیئیت آنهاست؛ نظیر: (ولوردوا العادوا) ⁽³³²⁾، و مانند: (لو كان فيهما الهة الا الله) ⁽³³³⁾؛ یعنی این که ممتنع بر فرض وجود، چه خواهد بود، معلوم خداوند است.

6 تسبیح و تقدیس و معنای آن دو

عن ابی ذر عن رسول الله ﷺ: انه قال: احب الكلام الى الله ما اصطفا الله لملائكته: سبحان ربی و بحمده (او سبحان الله و بحمده). ⁽³³⁴⁾

اشاره: اولاً، ذات اقدس خداوند کمال محض است و هر کمالی محبوب است، ولی کمال ذاتی و نامتناهی محبوب ذاتی است. ثانيا، همه معارف و ماثر هستی که به آن کمال ذاتی منتهی می شود از محبت منتهی به آن محبت ذاتی برخوردار است. ثالثا، محبوبیت مراتبی دارد که ترتب آنها درجات وجودی آن ماثر بر می گردد. رابعا، تسبیح و تحمیدی که خداوند برای فرشتگان انتخاب کرد آمیخته با توحید الهی است که تهلیل، عهده دار آن است و هر ذکری به اندازه اشتغال آن بر توحید محبوب است. بنابراین، سر محبوبتر بودن دو ذکر مزبور به اعتبار شدت اشتغال آنها بر توحید خواهد بود که اصل الاصول است.

7 فراگیر نبودن علم فرشتگان

عن العسگری عليه السلام ... (انی اعلم ما لا تعلمون) انی اعلم من الصلاح الکائن فیمن اجعله بدلا منکم ما لا تعلمون و اعلم ایضا ان فیکم من هو کافر فی باطنه لا تعلمونه و هو ابلیس لعنه الله... (335)

عن ابن عباس: وکان ابلیس امیرا علی ملائکه سمأ الدنیا. فاستکبر و هم بالمعصیه و طغی. فعلم الله ذلک منه. فذلک قوله: (انی اعلم ما لا تعلمون) و ان فی نفس ابلیس بغیا. (336).

اشاره: گرچه فرشتگان به بسیاری از امور غیبی به تعلیم الهی عالمند، لیکن برخی از معارف غیبی از قلمرو علم و حوزه اطلاع آنان خارج است؛ چنان که به عنوان نمونه، کمال مکنون انسان و نقص مکتوم ابلیس برای ملائکه معلوم نبود و چنان که هنگامی که حضرت خلیل الرحمان، محکوم (حرقوه و انصروا الهتکم) شد فرشتگان، ضجه زدند و خداوند فرمود: اگر از شما کمک خواست او را یاری دهید و هنگامی که فهمیدند حضرت ابراهیم همت خود را آنان رفیعتر دانست خداوند فرمود: الم اقل لکم انی اعلم ما لا تعلمون (337) و هنگامی که ابلیس، مستکبرانه رای خود را بر فرمان الهی برتر دانست و تاکنون نقص استکابری وی برای ملائکه مکتوم بود می توان هتاف عتاب آلود: (انی اعلم ما لا تعلمون)، را با گوش ملکوتی شنید.

8 علم الهی و تقدی بر قدریه

قال زرارہ: دخلت علی ابی جعفر علیه السلام فقال: ای شیء عندک من احادیث الشیعہ؟ فقلت: ان عندی منها شیئا کثیرا، قد هممت ان اوقد لها ناراً ثم احرقها! فقال: واریها تنسی ما انکرت منها، فخطر علی بالی الادمیون. فقال لی: ما کان علم الملائکة حیث قالوا: (اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماً). قال: وکان یقول ابو عبد الله علیه السلام اذا حدث بهذا الحدیث: هو کسر علی القدریه... (338)

اشاره: اولاً، قدرات قدریه که در کلام رسول اکرم صلی الله علیه و آله به آن اشارت رفته سبب شد که هر کدام از جبریه و مفوضه، دیگری را به آن متهم کنند. ثانیاً، چون عصیان در آیه مزبور به خود انسان اسناد داده شد، زیرا هر دو گناه افساد و سفک دم به وی منسوب شد، معلوم می شود که جبر، باطل است و چون زمام امور به دست جاعل است معلوم می شود که هیچ کس در کار خود مستقل نیست، گرچه مختار است.

(و علم ادم اسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبوني باسماء هؤلاء ان كنتم
صدقين) (329)

گزیده تفسیر

این آیه اولاً از تعلیم اسماء به آدم و ثانیاً از عرضه آن بر فرشتگان و عجز آنان از درک آن سخن دارد.

تعلیم غیر از تدریس است. تعلیم در صورتی که در منطقه طبیعت نباشد از تعلم و فراگیری جدا نیست، بر خلاف تدریس که با جهل و عدم یادگیری مخاطب نیز قابل جمع است.

در تعلیم اسماء به آدم فرشتگان واسطه نبودند؛ زیرا واسطت در فیض، بدون آگاهی از آن ممکن نیست. تعلیم اسماء از راه تکلم خداوند با بشر، یعنی وحی بی واسطه تحقق یافت.

مراد از اسماء، حقایق غیبی عالم است که به لحاظ سمه و نشانه خدا بودن، بر آنها اسم اطلاق می شود؛ حقایقی که دارای شعور و عقل و مستور به حجاب غیب و مخزون عندالله و در عین حال خزاین اشیای عالمند و به همین لحاظ در بردارنده همه اشیای عالم، اعم از غیب و شهودند و لازمه آشنا شدن با آن، آشنا شدن با مفاهیم ذهنی است که اسمای آن حقایقی است و همچنین اسمای لفظی که اسمای صور ذهنی، یعنی اسماء اسماء الله است.

کلمه ثم در این آیه نشانه ترتیب وجودی است، نه تاخر زمانی؛ یعنی نخست آدم نسبت به اسماء، تعلیم لدنی یافت و بی واسطه، آن حقایق را دریافت کرد و در رتبه بعد، بر فرشتگان عرضه شد. البته این مربوط به حقیقت اسماء و نحوه اشهاد و تعلیم حضوری آن و نحوه عرضه آن بر فرشتگان مجرد و سایر اشیای مبرای از زمان است

وگرنه آنچه در جریان تعلیم اسماً به بدن آدم بر می گردد زمانمند است و طبعاً ترتب در آن نیز ترتب زمانی خواهد بود.

مقصود از عرضه، در جمله ثم عرضهم در معرض گذاشتن و آگاهی دادن اجمالی از طریق الهام و مانند آن است؛ یعنی عرضه علمی، نه جسمانی؛ چنان که حجاب و مانعی که پس از عرضه کردن، مانع حمل و فهم شد حجاب معنوی و نورانی بود که چیزی جز عمق اسمای الهی و ارتفاع سمک و سقف آن نیست. محتمل است عرضه اسماً بر فرشتگان همان ارائه حقیقت انسان کامل باشد که مظهر همه اسمای حسنای الهی است.

وجه به کارگیر عنوان صدق در جمله ان کنتم صادقین ممکن است این باشد که پیام ضمنی ادعای تسبیح و تقدیس، این است که ما برای خلافت از آدم شایسته تریم و این پیام، متصف به صدق و کذب می شود. نیز محتمل است اشاره به سعه و کمال وجودی باشد؛ یعنی اگر از کمال وجودی لازم برخوردار و از لحاظ علم و قدرت نقصی ندارد...، چون صدق و کذب در موجود مجرد تام، به بود بر می گردد نه به باید و نباید.

تفسیر

الاسماً: الف و لام در الاسماً یا به جای مضاف الیه نشسته، (نظیر واشتعل الراس شیباً) ⁽³³⁹⁾ تا در نتیجه عموم و کلیت اسماً تنها از کلمه کلها استفاده شود، یا از قبیل الف و لامی است که بر سر جمع در آمده و افاده عموم می کند (پنابراین که جمع محلی به الف و لام افاده عموم کند که بحث آن در آیه قبل، ⁽³⁴⁰⁾ گذشت) و در نتیجه عموم و شمول را، هم از کلمه (الاسماً) و هم از (کلها) استفاده می کنیم. پس دو احتمال وجود دارد.

گروهی از مفسران چون مرحوم طبرسی و مرحوم بلاغی و ابی السعد احتمال نخست و استاد علامه طباطبایی رحمه الله علیه احتمال دوم را ⁽³⁴¹⁾ اختیار کرده اند، لیکن روشن است که پرداختن به این نکته نتیجه عملی ندارد؛ زیرا به هر تقدیر عموم اسماً از کلمه کلها استفاده می شود؛ مگر آن که گفته می شود، کلمه کل تاکید محتوای قبل است و خودش مفید عموم نیست؛ یعنی اگر مقصود از اسماً مضمون خاص باشد نه هراسم، آنگاه کلمه کل همان محتوای خاص را تاکید می کند.

کلها: تانیت ضمیر کلها به اعتبار لفظ اسماً است؛ چنان که در جمله و باسمائک التی ملات ارکان کل شیء ⁽³⁴²⁾ ضمیر مونث به کار رفت با این که منظور از اسماً در آن، حقایق الهی است.

عرضهم. چنان که در بحث مراد از اسماً خواهد آمد وجه جمع مذكر سالم بودن ضمیر در عرضهم و اسم اشاره هوالاً این است که مرجع و مشارالیه در آن دو، اسماً به معنای الفاظ موضوعه نیست تا رابطه آن با مسمیات، رابطه وضع و قرار داد و اعتبار باشد، بلکه اسماً به معنای حقایق ذی شعور است؛ حقایقی که فرشتگان، درجه ضعیفی از آن را مشاهده کردند و از عمق آنها اطلاعی نداشتند؛ چنان که ممکن است انسان خورشید، آب، فلز و گیاه را ببیند ولی از کنه آنها بی خبر باشد. ⁽³⁴³⁾

انبونی: انبأ به معنای مطلق گزارش است، خواه خبر مهم باشد یا نه، لیکن غالب موارد استعمال آن، خبر مهم است؛ چنان که پیام آوران الهی را از آن جهت نبی می گویند که نبأ مهم را همراه دارند و قرآن کریم از اخبار مهم انبیا و امت های آنان و همچنین گاهی از معاد که همتای مبدا از مهمترین اخبار جهان است به نبأ یاد کرده است و زمانی نیز برای تاکید در اهمیت، به وصف عظیم متصف می شود؛ مانند: (قل هو نبوا عظیم)، ⁽³⁴⁴⁾ (عم یتسائلون عن النبأ العظیم). ⁽³⁴⁵⁾ بنابر این، تعبیر از گزارش به انبأ برای اهمیت معرفت اسمای الهی است. مضمّن این که ممکن است اشعار به این

داشته باشد که نمی خواهیم شما حقایق اسماء را به طور کامل تشریح کنید، بلکه صرفاً گزارشی دهید و چنین گزارشی گرچه گزارش علمی است اما مثل خود عمل نیست و به حد آن نمی رسد.

تناسب آیات

پس از اعلام جعل خلیفه در آیه قبل، این آیه و دو آیه بعد در پی تبیین سر جعل خلیفه و اثبات شایستگی آدم و عدم شایستگی فرشتگان برای منصب خلافت است. از این آیه بر می آید که راز خلافت آدم، نفی افساد و خونریزی نیست؛ زیرا خداوند آن را نفی نکرده است؛ چنان که به دست می آید عدم شایستگی فرشتگان برای خلافت، عدم تسبیح و تقدیس آنان نیست؛ زیرا آن نیز، نفی نشده و فرشتگان در ادعای تسبیح و تقدیس، تکذیب نشدند؛ بلکه رمز و راز خلافت، آدم، تحمل و آگاهی او به چیزی است که فرشتگان توان تحمل و استعداد ادراک آن را ندارند و آن، اسمایی است که مطابق آنچه در آیات بعد می آید غیب آسمان ها و زمین به حساب می آید. آگاهی به چنین اسماء و حقایق غیبی است که سبب امتیاز آدم بر فرشتگان است.

این نکته قابل توجه است که، تعلیم اسماء نخستین کار پس از اعلام جعل خلافت نیست؛ زیرا مسلماً آفرینش آدم، بر تعلیم اسماء قدم است؛ یعنی بین آیه محل بحث و آیه قبل، آفرینش آدم فاصله شده است، لیکن با توجه به این که غرض در این آیه تنها بیان معیار جعل خلافت آدم است از آفرینش آدم سخنی به میان نیامده است.

این آیه که از آمادگی و استعداد فوق العاده آدم برای درک حقایق عالم حکایت دارد، به دو بخش تقسیم می شود: بخش نخست درباره تعلیم اسماء به آدم عَلَيْهِ السَّلَام و بخش دوم درباره عرضه اسماء بر فرشتگان و عجز آنان است.

تفاوت تعلیم و تدریس

تعلیم غیر از تدریس است. و تعلیم یک شیء از تعلم و یادگیری آن جدا نیست. تعبیر به علم در جایی است که حقیقت علم در جان متعلم بنشیند، بر خلاف تدریس که با جهل و عدم توجه مخاطب نیز قابل جمع است؛ ینی گاهی موثر است و اثرش یادگیری است و گاهی هم اثری نمی بخشد. آنچه در جوامع علمی بشر رایج است تدریس است، نه تعلیم.

پس ممکن است فراگیری را در پی داشته باشد و محتمل است نداشته باشد؛ در حالی که آنچه خدای سبحان نیست به انبیا داشته و در آیه محل بحث آن را درباره آدم علیه السلام مطرح می کند تعلیم است که هیچ گونه سهو و نسیان و جهلی در آن راه ندارد. در نتیجه تعلیم همه اسماً به آن حضرت از فراگیری و عالم شدن آن بزرگوار به همه اسماً، جدا نیست.

البته تعلیم و تعلم گاهی در قلمرو طبیعت است و گاهی در فراطبیعت.

آنچه در منطقه طبیعت طرح می شود از احتمال انفکاک تعلم از تعلیم ابایی ندارد؛ یعنی ممکن است، معلم، در تعلیم مطلب هیچ قصوری نورزیده باشد لیکن فتور متعلم مانع فراگیری علم باشد؛ زیرا قابل، به نصاب تام قبول بار نیافته و از این رو به دام نکول افتاده است و چنین تعلیمی به تدریس باز می گردد.

و اما آنچه در ساحت فرا طبیعت رخ می دهد از آسیب انفکاک تام آست قابل تعلمی نیز، در نصاب قابلی، تام خواهد بود. در چنین محوری تحقق تعلیم همان و تحقق تعلم همان. از این رو تعلیم اسمای مزبور با تعلم قطعی آدم (انسان کامل) همراه است و کمترین تخلف یا اختلاف بین آن دو پدید نمی آید.

تعلیم بی واسطه اسماً به آدم

تعلیم و تعلم گاهی بی واسطه است و گاهی با واسطه؛ چنان که حصول علم گاهی بی واسطه و زمانی با واسطه است. توضیح قسم اول آن که، اگر معلم مطلبی را بی واسطه به متعلم القا کند، چنین شاگردی از لدن و نزد استاد، بدون واسطه دیگری، مطالب را فرا می گیرد و اگر معلم، مطلبی را به واسطه دیگری به متعلم منتقل کند چنین شاگردن از لدن و نزد استاد چیزی را نیاموخته و نسبت به آن مطلب و همچنین در قیاس با آن استاد علم لدنی ندارد و شرح قسم دوم آن که، اگر معلومی بدون واسطه ماهیت یا مفهوم منتزع، به پیش عالم حاضر شود چنین علم بی واسطه را حضوری می گویند و اگر معلومی به واسطه انتزاع ماهیت یا مفهوم، نزد عالم حاضر گردد و هویت اصیل آن همچنان محجوب بماند چنین علم با واسطه را حصولی می نامند. تبیین عناصر محوری امور چهار گونه مزبور (تعلیم بی واسطه و با واسطه، علم بی واسطه و با واسطه) در موطن مناسب آنهاست.

شکی نیست که در تعلیم اسماً، فرشتگان واسطه نبودند و تعلیم الهی بی واسطه بود؛ زیرا وساطت در این جا نظیر وساطت پیک مخابرات و رابطه های معمولی پستی نیست که واسطه، صرفاً نامه ای را بر گیرنده منتقل کند، بدون این که از محتوای آن آگاه باشد، بلکه وساطت در این مقام، رابطه بودن کسی است که واسطه در فیض است و وساطت در فیض، بدون آگاهی از آن امکان ندارد. سر بی واسطه بودن تعلیم اسماً این است که تنها آدم، از اسماً آگاه شد و فرشتگان اگر به آن آگاه شدند با تعلیم آدم بود. نتیجه این می شود که تعلیم خداوند نسبت به اسماً به صورت وحی و از قبیل یرسل رسولاً فیوحی باذنہ نبود، بلکه ظاهر آیه این است که از ورای حجاب: او من ورأ حجاب نیز نبود، بلکه تنها از راه سوم تکلم خداوند با بشر، یعنی وحی بی واسطه و از باب و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا و حیاً تحقیق یافت. (346)

مراد از اسماً

منظور از اسماً، در این آیه همانند اسمای بی مسماء در آیه (ان هی الا اسماً سمیتوها انتم وابائکم ما انزل الله بها من سلطان) ⁽³⁴⁷⁾ نیست، بلکه حتماً اسمایی است که دارای واقعیت و مسماست. از این رو تبیین این نکته ضرورت دارد که مقصود از الا اسماً نه اسماً المسمیات است (به تقدیر مضاف الیه)، به این معنا که تعلیم به اسماً تعلق گرفته و بدین معنا باشد که خداوند اجناس عالم را به آدم نشان داد و او را از نام های آنها و همچنین از ویژگی ها و حالات و منافع دینی و دنیوی آنها آگاه کرد، چنان که عده ای از مفسران از جمله مرحوم طبرسی ⁽³⁴⁸⁾ آن را اختیار کرده اند، و نه مسمیات الاسماً (به تقدیر مضاف) مراد است و نه اسماً به معنای مسمیات و معانی ذهنی منظور است؛ به این صورت که از مدلول، تعبیر به دلیل و از معنا از باب شدت علاقه ای که بین لفظ و معناست به لفظی تعبیر شده باشد که برای آن وضع شده است. ⁽³⁴⁹⁾

بلکه مراد از اسماً همان حقایق غیبی عالم است که به لحاظ سمه و نشانه خدا بودن، به اسم موسوم شده است؛ حقایقی که باشعور و عاقل و مستمور به حجاب غیب و مخزون عند الله و در عین حال خزاین اشیای عالمند.

موجودات عالیه ای که همه حقایق عالم شهود، تنزل یافته و رقیقه ای از آنان است و همه آنچه در آسمان و زمین مشاهده می شود از نور و بهای آنان مشتق شده و به خیر و برکت آنها نزول یافته و مقصود از تعلیم آنها به آدم، تعلیم به علم حصولی و از طریق الفاظ و مفاهیم نیست، بلکه مراد اشهاد حضوری است. به این نحو که آن وجودهای ملکوتی، مشهود آدم قرار گرفتند.

شاهد با شعور بودن آنها رجوع ضمیر مذکر عاقل: عرضهم و اسم اشاره مختص به عقلاً: هولاً است و شاهد غیبی بودن آنها جمله الم اقل لكم انی اعلم غیب السموات والارض در دو آیه بعد است؛ زیرا ظاهراً اضافه غیب به السموات اضافه لامیه است

(یعنی غیب و باطن آسمان ها و زمین، نه غایب از آسمان ها و زمین) و مقتضای سیاق آیات این است که این غیب چیزی جز همان اسمای تعلیم داده شده و غیر از موصول در انی اعلم ما لا تعلمون نیست.

به هر حال، آنچه به آدم تعلیم شد و به ارائه گردید همان حقایق عالیه موسوم به اسماً الله است و احتمالاً عبارت از همان مفاتح الغیب در آیه (وعنده مفاتح الغیب...) ⁽³⁵⁰⁾ و خزائن در آیه (وان من شیء الا عندنا خزائنه) ⁽³⁵¹⁾ است؛ مفاتح و خزائنی که بر اثر عنداللهی بودن فنا نمی پذیرد: (ما عندکم ینفد و ما عند الله باق). ⁽³⁵²⁾

چند نکته دیگر نیز در همین باره قابل توجه است:

1 از این جهت که اسماً، خزاین و غیب و باطن آسمان ها و زمین و سایر حقایق نشئه مادی و ملکی است و حقایق طبیعی چیزی جز تنزل یافته آنها نیست می توان گفت: اسماً در آیه، همه حقایق عالم اعم از غیب و شهود را دربر دارد و گویا با نشان دادن آن خزاین به آدم، همه اشیای عالم اعم از غیب و شهود، به آدم نشان داده شد و مشهود او قرار گرفت؛ و مذکور و ذوی العقول بودن ضمائر و اسم اشاره از این جهت باشد که بر اساس آیه (وان من شیء الا یسبح بحمده) ⁽³⁵³⁾ همه موجودها، دارای شعور و حامد و مسبح حق هستند و اگر در بعضی روایات به اسمای اهل بیت علیهم السلام تفسیر شده، از باب تطبیق بر مصداق اکمل است، نه از سنخ تفسیر مفهومی.

2 شکی نیست آنچه حقیقتاً اسم الهی را داراست و واقعاً علامت و آیه و نشانه خداوند است همین حقایق خارجی است و معانی و صور ذهنی آنها در واقع، اسمای این حقایق است، نه اسمای الهی، و اسمای لفظی که بر زبان جاری می شود و برای مفاهیم ذهنی وضع شده و بر آنها دلالت می کند اسمای این معنای ذهنی است. پس الفاظ در واقع اسماً اسماً اسماً الله است.

3 لازمۀ چنین تعلیم و ارائه ای آشنا شدن متعلم به همه آثار و خواص و متافع و مضار و از جمله آشنا شدن با مفاهیم ذهنی و اسمای ظاهری و لفظی آن نیز هست؛ یعنی تعریف و تعلیم خداوند به گونه ای بود که آدم می توانست فرد فرد این حقایق را تحلیل و تبیین کرده، از آنها نام ببرد و آنها را معرفی کند و برای فرشتگان گزارش دهد. البته نحوه تعلیم و انبای آدم نسبت به فرشتگان، بحث خاص خود را دارد که آیا

از سنخ اشهاد حضوری و تعلیم عینی بود یا از صنف تعلیم حصولی؟

از این رو آنچه در بعضی از روایات آمده، که اسمای کوه ها، دره ها و اشجار و... به آدم تعلیم شد منافاتی با مطلب مزبور ندارد و چون صدور احادیث گوناگون گاهی بر اساس فهم مخاطبان است، اشیای طبیعی و مادی نام برده شده است.

4 ممکن است اشکار شود که اگر مراد از الاسماً اسماً الله است، یعنی مضاف الیه اسماً، کلمه الله است و الف و لام به جای الله نشسته نه این که مضاف الیه، همان هولاً باشد که در ادامه آیه، آشکار شده است:

انبونی باسمأ هولاً نتیجه این می شود که اسماً در صدر آیه غیر از اسماً در ذیل آن باشد و این بر خلاف ظاهر و خلاف وحدت سیاق است. از این رو مرحوم طبرسی این نکته را قرینه بر این گرفته که آنچه در کلمه الاسماً در تقدیر است و الف و لام الا سماً جایگزین آن شده، مسمیاتی است که مشار الیه هولاً و مرجع ضمیر در عرضهم است. (354)

در پاسخ باید گفت، اسم به معنای حقیقت هستی محض با تعین خاص است و اسم به این معنا دارای مظهر است و چون حقایق جهان آفرینش، به ویژه خزاین غیبی، مظاهر اسمای حسنای الهی است با توجه به ارتباط و اتحاد نسبی ظاهر و مظهر، حقایق امکانی نیز اسمای الهی به حساب می آیند و در نتیجه مفاهیم منتزع از آن

حقایق، اسمای اسماء و الفاظ دال بر آن مفاهیم منتزع، اسمای اسمای اسماء محسوب می شود. بنابراین هماهنگی صدر و ساقه آیه محفوظ است.

5 نیز ممکن است سوال شود که اگر مراد از اسماء، حقایق با شعور عالم است و به این اعتبار ضمائر به صورت جمع مذکر، عاقل آورده شده، پس چگونه ضمیر در کلها مفرد مونث آمده است. آیا این دلیل بر آن نیست که اساساً ضمیر جمع مذکر اختصاص به ذوی العقول ندارد، بلکه نظیر آنچه در جمله (رایتھم لی ساجدین) ⁽³⁵⁵⁾ درباره رویای حضرت یوسف و سجده خورشید و ماه و ستارگان برای آن حضرت آمده ممکن است به غیر ذوی العقول نیز باز گردد؟ افزون بر این که مذکر و ذوی العقول بودن ضمیر ملازمه ای با ذوی العقول بودن همه افراد مرجع آن ندارد، بلکه با ذوی العقول بودن گروه قابل توجهی از افراد آن و تغلیب آنها بر سایر افراد نیز سازگار است.

پاسخ این است که گاهی به یک شی دو ضمیر متفاوت به لحاظ تفاوت لفظ تانیث باشد و به لحاظ معنا، مرجع ضمیر مذکر. بر این اساس، تانیث ضمیر کلها به لحاظ لفظ اسماء است و تذکیر ضمائر متعدد بعدی به لحاظ معنای آن. اما ارجاع ضمیر ذوی العقول در قصه حضرت یوسف علیه السلام به لحاظ کار علاقه ای است که از خورشید و ماه و ستارگان بر آمد و آن، سجود و نهایت تکریم آن اجرام سماوی برای حضرت یوسف علیه السلام در رویا بود.

گذشته از آن که تعبیر آیه، به لحاظ نشئه ملکوت و صحنه رویاست که منطقه حیات و شعور است. اما تغلیب، صرف امکان آن موجب وقوع نیست، مگر با قرینه خاص که دلیل تحقق آن باشد.

6 نیز ممکن است گفته شود مراد از اسماء در آیاتی نظیر (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها) ⁽³⁵⁶⁾ (وان هی الا اسماء سمیتوها) ⁽³⁵⁷⁾ چیست؟ آیا در این گونه موارد

مراد از اسماً فقط حقایق است؟ آیا مراد از اسمای حسنا در آیه اول، هزار اسم دعای جوشن کبیر، یا 99 اسم وارد برخی روایات نیست و مراد از اسماً در آیه دوم همان لات و عزى و منات نیست؟ و اساساً چه اشکالی دارد که آیه محل بحث نیز ظهري داشته باشد (که همان اسمای معهود در اذهان، یعنی اسمای در برابر مسمیات باشد. البته با بیانی که گذشت و آن این که، تعلیم اسم به این معنا، جدای از آشنایی با مسماست؛ زیرا اسم معبری برای مسماست) و بطنی هم داشته باشد که مقصود از آن، حقایق عالم یا وجودهای عالی و نورانی باشد؟

به ویژه وقتی ملاحظه می شود که صدوق رحمه الله علیه به دو سند معتبر از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: خداوند تبارک و تعالی همه اسمای حجج خود را به آدم آموخت. سپس آن حجج را در حالی که ارواحی بودند بر ملائکه عرضه کرد و فرمود: ان الله تبارک و تعالی علم آدم اسماً حججه کلها ثم عرضهم و هم ارواح علی الملائکه فقال انبونی ⁽³⁵⁸⁾؛ زیرا از این روایت بر می آید که اسم مقابل مسماست به آدم تعلیم شد و هیچ ابهامی در این جهت نیست تا توجیه شود. البته ممکن است ما به کنه این مسأله و این که چگونه، آشنایی با اسمای به این معنا معیار خلافت است پی نبریم. در پاسخ باید گفت، حقیقت اسم که همان هستی محض و ماخوذ با تعیین خاص است در متون دینی تفسیر ویژه ای دارد که بخشی از آن در دعای کمال آمده است: و باسمائک التی ملات ارکان کل شیء و استنباط حقایق غیب و شهود از آیه محل بحث، به استناد ظاهر لفظ است، نه باطن آن؛ زیرا الفاظ اعتباری که نه ثباتی دارد و نه معیار کمال است سبب خلافت الهی نمی شود. معنای تعلیم اسمای حجج علیهم السلام طبق شواهد داخلی حدیث، حقایق اولیای الهی است ⁽³⁵⁹⁾ و همان طور که به شهادت عناصر محوری آیه محل بحث، می توان گفت که مقصود از اسماً، حقایق است همچنین با

ظهور عنصر محوری آیه ان هی الا اسماء... می توان فهمید که منظور در آن، اسمای اعتباری و الفاظ بدون معناست.

7 در هر حال، شکی نیست که مراد از اسماً در آیه محل بحث الفاظ صرف نیست؛ زیرا اولاً، اسمای لفظی اعتبارها و قرار دادهایی است که بر خلاف حقایق، در طول تاریخ، تغییر می یابد و احیاناً متروک و مهجور شده، الفاظ جدیدی جایگزین آن می شود و یادگیری چنین چیزی کمال حقیقی به حساب نمی آید تا معیار خلافت آدم و امتیاز او بر فرشتگان باشد.

ثانیاً، در عالم فرشتگان، قرار داد و وضع الفاظ مطرح نیست و مجردات و ملکوتیان را با این علوم اعتباری انسی نیست.

ثالثاً، قرار داد هر قوم و نژادی با قرار داد اقوام و نژادهای دیگر متفاوت است و آنچه به آدم تعلیم شد کدامین زبان با کدامین لهجه بود؟

رابعاً، چنان که علامه طباطبایی قدس سره فرموده اند، اگر مقصود از تعلیم اسماً، علم به لغات به گونه مرسوم در نزد ما باشد، لازم بود با انبای آدم ﷺ فرشتگان نیز عالم شده، با آدم هم پایه می شدند؛ افزون بر این که، فضیلت و کرامتی برای آدم به حساب نمی آمد؛ زیرا فرشتگان می توانستند در برابر پاسخ خداوند بگویند: اگر آن الفاظ را به ما نیز تعلیم می کردی شایستگی مقام خلافت می یافتیم و دیگر چیزی در این سوال و جواب که سبب اقتناع فرشتگان و ابطال حجتشان شود وجود نداشت و نیز افزون بر این که، کمال آگاهی به الفاظ و لغات، دستیابی به مقاصد قلوب است و فرشتگان برای پی بردن به مقاصد قلب ها نیازی به تکلم با الفاظ و لغات ندارند؛ بلکه بدون وساطت آن، مقاصد دل ها را تلقی می کنند و از کمالی فوق کمال تکلم برخوردارند. (360)

خامسا، معیار اصلی در استظهار مطالب از الفاظ متون دینی، نص یا اظهر یا ظاهر بودن آن است و هنگام تعارض ظواهر الفاظ، نص یا اظهر بر ظاهر مقدم است. چنین قانونی بر فرهنگ محاوره استوار است و نظام تفهیم و تفهم دینی نیز این گونه حوارها را امضا کرده است. اگر تعارض مزبور در یک کلام باشد گذشته از میزان یاد شده، غالباً ظهور صدر بر ظهور ذیل مقدم است؛ زیرا اساس کلام همان است که گوینده آن را تقدیم داشته و در صدر مقال یا مقالت او قرار گرفته است.

در آیه محل بحث، عنوان تعلیم در صدر سخن واقع شده و چون اولاً، صرف تعلیم الفاظ، حکیمانه نبوده و سبب خلافت الهی نخواهد شد، و ثانیاً، هنگام تعبیر از عرضه بر فرشتگان، ضمیر جمع مذکر سالم که مخصوص ذوی العقول است، مطرح شده و عمده آن است که مرجع ضمیر یقیناً خود اسماً نیست (زیرا نمی توان گفت اسماً را بر فرشتگان عرضه کرد؛ چون فرمود: اسمای آنها را گزارش دهید، و روشن است که اسماً، دارای اسماً نیست، پس حتماً مقصود از مرجع ضمیر مسمیات است، نه اسماً) بنابر این، استفاد از صدر آیه، طبق نکات مزبور، حقایق اشیا و اشخاص است، نه اسمای آنها و گرنه ظاهر ذیل آیه که فرمود: انبونی با سماً هولاً این است که محور تعلیم و مدار عرضه، خود اسماً بوده است، لیکن بر اساس رجحان ظهور صدر بر ظهور ذیل و بر پایه اعتماد به نکات یاد شده می توان گفت که اضافه اسماً به هولاً از قبیل اضافه تأکیدی است؛ مانند: نفس زید که ثمره آن افاده اکید بودن مطلب است و محذور اضافه شی به نفس خود را در بر ندارد. (361)

البته علم به حقایق مستلزم آگاهی به اعتباریات است؛ یعنی گرچه آگاهی به امور اعتباری موجب علم به حقایق نیست؛ لیکن حقایق اشیا به عنوان اسمای حسنای الهی مستلزم تعلیم همه امور و عناوین اعتباری خواهد بود و نیز مستلزم تعلیم همه اسمای اشیای گونه گون در طول تاریخ و در عرض جغرافیا خواهد بود، بدون آن که محور

آیه بلند آوازه تعلیم اسماً را به حضيض الفاظ اعتبار و لغات عبری و عربی و تازی و فارسی... ساقط کنیم.

از این رو آنچه ابوجعفر طبری از ابن عباس در تفسیر تعلیم اسماً نقل کرد: علمه اسم کل شیء حتی... والفسوه و...⁽³⁶²⁾، در شان تفسیر قرآن کریم نخواهد بود و مشابه آن در تفسیر کشف الاسرار وعده الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری آمده است.⁽³⁶³⁾ البته جناب طبری، اسمای تعلیمی را مخصوص اسمای ذریه آدم و نیز اسمای ملائکه می داند و اسمای سایر اجناس را مشمول نمی داند، چه رسد به اسمای اشیا و این اختصاص را از ضمیر جمع مذکر سالم هم استظهار می کند و سند وی نیز غلبه و استفاضه به کارگیری این گونه ضمائر درباره فرشته های و انسان است.⁽³⁶⁴⁾ گرچه نظر ایشان در طی مباحث گذشته مورد نقد قرار گرفت.

8 ممکن است گفته شود، با توجه به این که استعداد نام گذاری برای اشیا، همان موهبت قدرت بیان است؛ که در سوره الرحمن به عنوان اولین فصیلت و نعمت انسان پس از نعمت آفرینش او و نعمت تعلیم قرآن معرفی شده است: (خلق الانسان # علمه البیان)⁽³⁶⁵⁾، چه منعی دارد که تعلیم اسماً در آیه محل بحث، عبارت از استعداد نام گذاری، یعنی همان تعلیم بیان در سوره الرحمن باشد، به ویژه با توجه به وجوه تشابه متعدد بین این دو آیه:

اولاً، در هر دو آیه تعبیر به علم شده است.

ثانیاً، در آیه محل بحث شخص آدم مطرح نیست، بلکه چنان که گذشت، آدم به عنوان الگوی انسانیت مطرح شده و در سوره الرحمن نیز کلی انسان مورد عنایت است.

ثالثاً، در آیه محل بحث اولین فضیلتی که برای آدم پس از آفرینش وی مطرح شده، تعلیم اسماً است و در آن آیه نیز اولین کرامت انسان پس از خلقت او، تعلیم بیان است.

رابعاً، اسماً و تسمیه، ابزار و وسیله ای برای بیان و تبیین است و تفاوت اسماً و بیان، تفاوت مقدمه و ذوی المقدمه است و تشابه و قرابتی در این حد، سبب می شود که یکی از آن دو به جای دیگری به کار رود. در هر حال، چه اشکالی دارد که چنان که در سوره الرحمن قدرت بیان مایه برتری انسان بر سایر موجودات و اولین کرامت انسانی پس از آفرینش وی محسوب شده، در آیه محل بحث نیز همان قدرت مهمترین فضیلت آدم و معیار خلافت او و امتیازش بر فرشتگان معرف شده باشد؟

پاسخ این توهّم آن است که اولاً، صرف استعداد نام گذاری معیار خلافت نیست. ثانیاً، ظاهر آیه محل بحث، فعلیت تعلیم و تعلم و حصول علم است، نه صرف قدرت و آمادگی، ثالثاً، ارزش استعداد به ارج مستعد له است و مستعد له اگر صرف بیان باشد هرگز مدار خلافت الهی نیست. رابعاً، تفسیر قرآن به قرآن که در این باره گفته شد: قرآن ز قرآن پرس و بس معیار خاصی دارد که در توهّم مزبور یافت نمی شود. خامساً، بیان، در آیه سوره الرحمن پس از تحقق انسانیت است و گر نه صورت بهیمة را بر اثر ابهام، بیان نمی گویند و تحقق انسانیت مرهون فراگیری معارف قرآن است؛ یعنی اگر در گوهر هستی کسی حقیقت قرآن راه یافت او انسان است و گفتارش بیان خواهد بود.

از این رو خدای سبحان ابتدا از تعلیم قرآن سخن گفت، سپس از خلقت انسان کلام به میان آورد و آنگاه، از بیان آموزی به انسان سخن گفت. سادساً، اگر بنابر تفسیر آیه به آیه است باید تعلیم اسماً را با تعلیم قرآن هماهنگ دانست، نه با تعلیم بیان که تشابهی جز تشابه در بینونت که هر کدام مباین دیگری است وجود ندارد و چون باطن

قرآن همان کتاب مبین و علی حکیم است: (و انه فی ام الکتاب لدنیا لعلی حکیم)، (366)
از این رو می تواند با اسمای الهی هماهنگ باشد.

9 سر اختلاف مفسران در تبیین معنای اسماً همان سر اختلاف هویت علمی آنان است. گروهی که اهل عبارتند، اسماً را بر عبارات و الفاظ حمل می کنند، عده ای که اهل اشارتند، از معانی دقیق، بشارت می برند و گروهی که اهل لطافتند از لطیفه الهی خبر می دهند. البته انبیا که اهل حقیقتند نه تنها محققانه از اسمای الهی خبر می دهند، بلکه متحققانه به آن، مسمای و متسمی هستند.

عرضه اسماً بر فرشتگان

خدای سبحان برای آن که عجز فرشتگان در مساله خلافت را به آنان نشان دهد و حکمت جعل خلافت برای آدم را اظهار کند همان اسماً و حقایقی را که به آدم آموخت بر فرشتگان عرضه کرد و فرمود: مرا از اسمای آنان، باخبر سازید اگر (در ادعای علم غیب آسمان ها و زمین، یا در ادعای شایستگی برای خلافت) راست می گوئید؛ ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبئونی باسماء هؤلاء ان کنتم صادقین.

کلمه ثم در این آیه نشانه ترتیب وجودی است، نه تاخر زمانی؛ یعنی نخست آدم علیه السلام نسبت به اسماء تعلیم لدنی یافت و بی واسطه، آن حقایق و معارف را دریافت کرد و در مرتبه بعد خداوند، آن حقایق را به فرشتگان نشان دارد. (367)

ممکن است گفته شود، شکی نیست که خلقت آدم علیه السلام پس از آفرینش زمین و آسمان و اشیای زمانی بوده و طبعاً نفخ روح در آن حضرت و تعلیم اسماء نیز، زماناً متاخر از آفرینش او از خاک، تحقق یافته است. پس عرضه بر ملائکه نیز، زماناً متاخر از خلقت آدم از خاک بوده است. اکنون که اصل نفخ روح و تعلیم اسماء و همچنین اصل عرضه بر ملائکه در مقطع زمانی خاص و در ارتباط با موجودی زمانی، یعنی آدم علیه السلام بوده، چه محذوری دارد که مقطع خاص زمانی تعلیم اسماء نیز، پیش از

مقطع خاص زمانی عرضه بر ملائکه قرار گیرد؟ اگر چه ماهیت این دو عمل یک ماهیت تجردی و فوق ماده باشد؛ نظیر قصه معراج که در عین حال که عروج رسول مکرم به آسمان ها تا سدره المنتهی، دست کم مطابق احتمال که مرحوم علامه رحمه الله علیه در سوره اسراء مطرح کرده اند،⁽³⁶⁸⁾ ممکن است روحانی و تجردی باشد، در عین حال در زمانی خاص و در سال مشخصی از سال های هجری، و در ساعت معینی از شب، واقع شده است و نیز گفته می شود که معراج دوم آن حضرت زمانا پس از معراج اول بوده، با آن که فرض بر این است که هر دو از ماهیت تجردی برخوردار است.

پاسخ این است که اولاً، انسان مولف از بدن مادی متزمن و از روح مجرد از تزمان است. ثانیاً، کارهای مربوط به بدن، جنبه مادی و زمانی دارد و کارهای مربوط روح، صبغه تجرد و نزاهت از زمان دارد. ثالثاً، اعطای حق هر صاحب حقی به آن ایجاب می کند که امور مادی بدن در عین ارتباط با امور مجرد روح، در تحلیل عقلی از آن تفکیک شود. رابعاً، انسانی که با محاوره، مناظره، مباحثه، مطالعه و تتبع بدنی، مطلب معقول و مجرد را ادراک می کند گرچه همه کارهای بدنی او زمانمند است، ولی مرحله عقل او از زمان منزله است.

خامساً، آنچه در جریان تعلیم اسماً به بدن آدم بر می گردد زمانمند است و آنچه به حقیقت اسماً و نحوه اشهاد و تعلیم حضوری آن و نحوه عرضه آن بر فرشتگان مجرد و... بر می گردد از زمان مبرا است. سادساً، در قصه معراج و مانند آن هر چه به طبیعت باز می گردد زمانمند است و هر چه از منطقه طبیعت خارج است متزمن نیست. سابعاً، علاقه اتحاد روح و بدن مصحح انتساب حکم هر یک به دیگری می شود، لیکن چنین تجوزی در تحلیل های دقیق عقلی کار برد ندارد.

اقسام عرضه و انواع حجاب

مقصود از عرضه که در جمله ثم عرضهم... مطرح شده در معرض گذاشتن و آگاهی دادن اجمالی از طریق الهام و مانند آن است؛ زیرا عرضه بر دو قسم است: یکی عرضه جسمانی، مانند این که جسم سنگینی را به انسان مدعی قدرت عرضه کنند و بگویند اگر توانمندی این جسم سنگین را برار. دیگری عرضه علمی، مثل این که به انسان مدعی علم و ملکه اجتهاد مساله ای عرضه شود که اگر مجتهد هستی آن را حل کن و در واقع آن مساله بر فکر او عرضه و بر روح علمی وی حمل می شود. شکی نیست که عرضه در محل بحث از قسم دوم است.

حجاب و مانعی که پس از عرضه کردن مطرح می گردد و مانع حمل یا حل و فهم می شود نیز بر دو قسم است: یکی حجاب مادی و ظلمانی است که مانع حمل چیزهایی مادی می شود. دیگری حجاب معنوی و نورانی است که مانع فهم و حل معارف معنوی می گردد که در واقع عبارت از نفس مطلب عمیق علمی است و هر چه عمق آن مطلب بیشتر باشد نورانیتش بیشتر است و چشم دل اگر ضعیف باشد کمتر توان دید علمی آن را دارد.

مراد از جمله: و انرا ابصار قلوبنا بضیاً نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور⁽³⁶⁹⁾ نیز همین است که چنان توانمند شویم که همه مسائل عمیق علمی و معارف دینی که حجاب های نورانی است یکی پس از دیگری خرق شود.

مانع فهم فرشتگان پس از عرضه نیز همین حجاب های نورانی بود که چیزی جز عمق اسمای الهی و ارتفاع سمک و سقف آنها نیست و ملائکه قدرت آن را نداشتند که از این مقام های معین، تعدی و آن حجاب های نورانی را خرق کنند: (و ما منا الا له مقام معلوم)⁽³⁷⁰⁾ از این رو عرض کردند: ما ذاتا به معارف، عالم نیستیم و علم به اسماء را هم که به ما نیاموختی و از این رو از این حقایق خبر نداریم.

خلاصه آن که، اولاً، حجاب عبارت از مانع است. ثانیاً، مانع گاهی مادی است، مانند دیوار و گاهی مجرد و معنوی است، مانند ثقل علمی مبادی تصویری و تصدیقی مطالب نظری: (*انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً*).⁽³⁷¹⁾ ثالثاً، عبور از مبادی وزین برای قاصران، دشوار است و آنها محجوب به چنی حجاب نوری علمی هستند. رابعاً، عبور از ریاضت و تمرین عملی در تحصیل ملکات راقی عملی هستند. رابعاً، عبور از ریاضت و تمرین عملی در تحصیل ملکات راقی عقل عملی برای سالکان ضعیف، سخت است و آنان محجوب به چنین حجاب نوری علمی هستند. خامساً، اسمای حسنای الهی به مثابه قول ثقیل است که خود آنها همانند نور شدید آفتاب مانع دید علمی فرشتگان است؛ یعنی حاجب، همان شدت نورانیت محجوب عنه است، نه شیء زاید. سادساً، مبادی عمیق گرچه نسبت به ذی المبادی حاجب است، ولی خودش، هم حاجب است و هم محجوب عنه؛ یعنی صاحب نظر قاصر، محجوب است و توان دید علمی مبادی عمیق را ندارد تا اولاً آنها را بفهمد و ثانیاً از آنها عبور کند و به نتیجه برسد.

چگونگی عرضه اسماء بر فرشتگان

برای عرضه اسماء یا مسمیات بر ملائکه همانند تعلیم آدم چند وجه متصور است؛ مانند عرضه تفصیلی با حفظ کثرت خارجی و عرضه اجمالی در عین کشف تفصیلی بدون کثرت عینی. محتمل است که عرضه اسماء بر فرشتگان همان ارائه حقیقت انسان کامل که مظهر همه اسمای حسنای الهی است باشد؛ یعنی انسان کامل که عامل کبیر در او منطوی است به فرشتگان عرضه شد و به آنها گفته شد چنین حقیقتی را که کون جامع و مجمع اسمای الهی است تعریف کنید و هویت جمعی او را گزارش دهید. به هر تقدیر، توجه به این نکته سودمند است که برخی از اسمای الهی، وجود عینی دارد و بعضی از آنها جزو معارف و اخلاق محسوب می شود و وجودی در خارج از

نفس ندارد، لیکن می توان گفت همه اوصاف و معانی اخلاقی، صورتی زشت یا زیبا در ملکوت و عالم مثال دارد. عرضه آن گونه از معانی اخلاقی می تواند همراه با عرضه صورت های مثالی آنها باشد.

تذکر 1 اگر اولاً عرضه، ناظر به مسما باشد، و ثانیاً منظور از اسماً، الفاظ دال بر آنها باشد و ثالثاً نقل ابن عباس⁽³⁷²⁾ هم مقصود باشد و رابعاً توجیه ارائه شده، مورد قبول واقع نشود، اوج مطلب قرآنی به حقیقتی تنزل می کند که نمی توان به آن ملتزم شد.

2 برخی که تکلیف به محال را جایز می دانند، به انبونی باسماً هولاً استشهاد کرده اند؛ زیرا با علم به عجز ملائکه از انبای اسماً، به آنان امر به گزارش شد. پاسخ این توهم آن است که امر مزبور از سنخ تعجیز است، نه تکلیف؛ یعنی برای اظهار عجز مخاطب است، نه برای طلب چیزی از او.

نشانه فاصله وجودی انسان و فرشته

آنچه درباره آدم (انسان کامل) مطرح شد اولاً تعلیم بود و ثانیاً حقیقت اسمای الهی بود و آنچه درباره فرشتگان مطرح شد اولاً انبأ بود و ثانیاً اسمای اسمای الهی بود؛ یعنی به فرشتگان گفته شد شما از حقیقت اسماً و نیز از کنه اسمای اسماء آگاه نبوده و به آنها عالم نیستند. دست کم در حد انبأ و گزارش از اسمای اسمای حسنی خدا سخن بگویید: انبونی باسماً هولاً.

ملائکه از انبأ هم عاجز بودند و امر مزبور، امر تکوینی نبود و گرنه توانمند می شدند و دستور جدی هم نبود؛ زیرا تکلیف به محال می شد، بلکه تعجیزی بود و برای فرشتگان روشن شد که آنان از خلافت الهی چندی مرحله دورند؛

زیرا اولاً، از انبای محض (چه رسد به ابراز علم)، عاجزند. ثانیاً، از انبأ و گزارش اسمای اسمای الهی عاجزند، چه رسد به گزارش از خود اسمای حسنا، ثالثاً، کسی که

از صرف انبأ و گزارش ناتوان است چگونه می تواند مظهر آن اسماً قرار گرفته، آنها را در هویت جمعی خویش محقق سازد و به آنها متحلی و مزین گردد. رابعا، مهمترین شرط مدیر موسسه عالم و سرپرست کشور جهان، تحلی و تزین وی به اسمای حسنای الهی است. کسی که رکن رکن خلافت را ندارد چگونه به سرپرستی جهان گمارده می شود؟ برای افاده فاصله وجودی آدم و ملک از کلمه، فاً استفاده شده است: ثم عرضهم... فقال انبونی....

آنچه بین خداوند و فرشتگان گذشت گرچه محتمل است از سنخ محاوره حضوری و برتر از علم حصولی باشد، لیکن هنگام نقل آن به صورت کتاب هدایت، حتما صبغه علم حصولی و قوانین و احکام آن را دارد. جریان تحدی و دعوت به همایش و مبارزه و همارودی مشابه در دعوت نبوت، رسالت، اعجاز و مانند آن مطرح است. آنچه خدای سبحان با فرشتگان مستخبر در میان گذاشت و از آنان انبای اسمای مظاهر الهی را درخواست کرد از سنخ تحدی درباره خلافت الهی بود.

این گونه از تحدی و پیشنهاد همارودی درباره منکران نبوت طرح شده که در تفسیر آیه 23 همین سوره گذشت ⁽³⁷³⁾ و درباره مدعیان مونث بودن ملائکه و این که اینان دختران خدای منزله از همه انحای میلادند وارد شده است. سخن قرآن کریم در این باره چنین است: (اصطفی البنات علی البنین... فاتوا بکتابکم ان کنتم صادقین). ⁽³⁷⁴⁾

تذکر 1 فرشتگان در خلافت انسان مستخبر بودند، نه مستنکر و نه مستکبر. از این رو پس از روشن شدن مطلب فوراً به پذیرش آن مبادرت و به قصور خویش اعتراف کردند، لیکن مشرکان درباره رسالت بشر عموماً و رسالت حضرت رسول اکرم ﷺ خصوصاً، مستنکر و مستکبر بودند. از این رو پس از اتمام حجت همچنان بر نکول خویش اصرار می روزیدند و شعار جاهلانیه: (ابشر- یهدوننا...) ⁽³⁷⁵⁾ به جای شعور علاقه نه: (الله اعلم حیث یجعل رسالته...) ⁽³⁷⁶⁾ سر می دادند.

2 فرشتگان دو ادعا داشتند: یکی مثبت که صلاحیت آنان برای خلافت بود و دیگری منفی که نفی صلاحیت انسان برای خلافت بود. پس از تحدی و ظهور عجز آنان از انبای اسمای الهی دعوی مثبت آنها باطل شد و پس از انبای آدم و فراگیری آنان و ثبوت معلم بودن آدم و متعلم بودن آنها دعوی منفی آنان باطل شد. بنابراین، صلاحیت آدم برای خلافت با عجز فرشتگان ثابت نشد، بلکه با معلم شدن آدم برای فرشتگان ثابت شد.

مدعای فرشتگان

درباره جمله ان کنتم صادقین دو سوال مطرح است: نخست این که مدعای فرشتگان چه بوده که امکان صدق و کذب در آن راه داشت و ممکن بود در آن ادعا صادق یا کاذب باشند؟

در پاسخ این سوال چند احتمال مطرح است. از جمله این که، مراد ادعای بی مصلحت بودن جعل خلافت آدم باشد؛ بدین معنا که اگر در این زعمتان که جعل خلافت آدم، کار بی حکمت و مصلحت است راستگو هستید... دیگر این که، مراد ادعا و گمان شایسته تر بودن آنان برای خلافت باشد. (377)

استاد علامه طباطبایی رحمه الله علیه می فرماید: آمدن جمله مزبور در ذیل سوال انبئونی باسماء هولاء، مشعر به این است که آنان چیزی را ادعا کرده بود که لازمه اش علم به اسماء است و آن، شایستگی خودشان برای خلافت و عدم شایستگی آدم برای آن است. (378)

این بیان که به یک معنا همان احتمال دوم مزبور است موید به روایتی از امام صادق علیه السلام است که فرمودند: ان الله تبارک و تعالی علم آدم اسماء حجج الله کلها، ثم عرضهم و هم ارواح علی الملائکه: فقال انبئونی باسماء هولاء ان کنتم صادقین بانکم احق بالخلقه فی الارض لتسبیحکم و تقدیسکم من آدم... (379)؛ زیرا جمله ان کنتم

صادقین بر احق و شایسته تر بودن فرشتگان برای خلافت تطبیق داده شده. ان کنتم صادقین بانکم احق بالخلافه، گرچه ممکن است این تطبیق صرفاً از باب جری و تطبیق مصطلح باشد نه تفسیر مفهومی، تا قابل جمع با وجه اول نباشد، چنان که صدر روایت که اسمای تعلیم شده را اسمای حجت های الهی دانسته نیز از سنخ جری و تطبیق است و منافاتی با تعلیم سایر اسماً و حقایق عالم ندارد.

وجه سوم نیز در پاسخ سوال اول ممکن است گفته شود و آن این که، آنچه فرشتگان از آن خبر دادند همراهی تسبیح و تقدیس آنان با حمد کامل است و نحن نسبح بحمدک و تقدس لک و شکی نیست که کمال حمد، بر شناخت همه حقایق جهان که همگی نعمت های خداست متوقف است و از جمله این حقایق و نعمت ها، معارف غیبی است و کسانی چون فرشتگان که عالم به این معارف نیستند یا علم آنها نسبت به آن ناقص است توان حمد در مقابل آن را فاقدند. در نتیجه نمی توانند مدعی تسبیح مصحوب به حمد کامل باشند.

از این رو به آنان خطاب می شود: اگر در این ادعا صادق هستید مرا از این معارف خبر دهید.

شاید غرض بعضی که تسبیح را در برابر نعمت تجلی اسماً مطرح ساخته اند همین باشد. وی می گوید:

فرشتگان ضمن سوال درباره جعل مفسد و سفاک، ادعای تسبیح و تقدیس داشتند و هر تسبیحی به لحاظ اسمای خاصی است که خداوند بر آنها افاضه می کند. برخی از اسماً مایه تجلی همان ملائکه شده و بعضی از اسمای ویژه، سبب افاضه ذوات فرشتگانی برتر از آنان یا افاضه قلم و لوح محفوظی که والاتر از آنان است شده و مادامی که اسمای مخصوص، معلوم نباشد، تسبیح مناسب و تقدیس شایسته آنها میسر نخواهد بود. (380)

به هر حال، این جواب در صورتی تام است که مدعای فرشتگان، تسبیح در صحابت حمد مطلق و بالجمله باشد نه فی الجمله، در حالی که از بحمدک در جمله ونحن نسبح بحمدک بیش از حمد فی الجمله استفاده نمی شود.

تذکر 1 با توجه به این که فرشتگان از تعدد کذب مصونند آنچه در دعوی مزبور، حاصل نبوده، صدق خبری است، نه صدق مخبری. صدق و کذب، هم از اوصاف خبر است و هم از اوصاف مخبر (البته بین صدق و کذب خبری و صدق و کذب مخبری، تفاوتی است).

2 صدق و کذب ارزشی و اخلاقی که حکم تکلیفی را به همراه دارد درباره فرشتگان ارضی تصور دارد، لیکن صدق و کذب فرشتگان مافوق طبیعت که از تجرد تام عقلی برخوردارند و احکام تکلیفی درباره آنان راه ندارد از سنخ کمال و نقص وجودی است؛ نظیر آنچه درباره خدای سبحان مطرح است که خداوند صادق است و کاذب نیست؛ یعنی از کمال وجودی بر خوردار است که همه گزارش های صادر از آن ذات اقدس مطابق با واقع است و هرگز نقصی از لحاظ علم و قدرت در او راه ندارد تا برخی از گزارش های آن ذات مطابق با واقع نباشد.

خلاصه آن که، صدق و کذب در موجود مجرد تام، به بود و نبود باز می گردد، نه به باید و نباید.

وجوه دیگری نیز می توان در پاسخ سوال مزبور مطرح ساخت. سوال دوم این که، تحقق صدق و کذب، فقط در مدار خبر است و آنچه فرشتگان اظهار داشتند استخبار بود نه خبر، و استخبار که همان استفهام باشد از سنخ انشاء است، نه خبر. انشاء به صدق و کذب متصف نمی شود و قرآن کریم نیز عنوان صدق و کذب را در موارد ادعا و خبر بازگو کرده است؛ مانند: (فَتمنوا الموت ان کنتم صادقین)، ⁽³⁸¹⁾ (قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین.....) ⁽³⁸²⁾

در پاسخ این سوال، یعنی در تبیین کیفیت به کارگیری عنوان صدق در آیه محل بحث، وجوهی ارائه شده که برخی از آنها عبارت است از:

1 برخی از خبرها معنای انشایی و بعضی از انشأها معنای خبری را در بردارد. گاهی جمله خبری به داعی انشأ و زمانی جمله انشایی به داعی خبر القا می شود. جمله: اتجعل فیها... از لحاظ صورت، انشأ است، ولی پیام ضمنی آن این است که ما اعلم و افضل از آدم و برای خلافت الهی از او شایسته تریم و این ادعا اخبار و متصف به صدق و کذب است و فرشتگان خود را در این دعوی و اخبار صادق می دانستند. (383)

2 آنچه فرشتگان اظهار داشتند تنها یک استفهام نبود، بلکه پس از استفهام، از تسبیح و تقدیس مصحوب به حمد نیز خبر دادند و ممکن است صدق ماخوذ در آیه به لحاظ این خبر باشد، نه آن استفهام.

لطایف و اشارات

1 چگونگی تعلیم اسماً

تعلیم امور فراوان گاهی به این است که همه آن امور، جداگانه و با حفظ کثرت خارجی آموخته شود و زمانی به این است که برخی از اصول عام و جوامع الکلم تعلیم یا ارائه شود که از آنها امور بی شماری استنباط می گردد یا آن امر عام و جامع در عین بساطت و وحدت، شامل همه مرکب ها و متکثرها باشد.

حدیث معروف علوی عَلَيْهِ السَّلَام از تعلیم نبوی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ از همین دو سنخ اخیر است.

مضمون اجمالی آن حدیث معهود، این است که امیر المومنین عَلَيْهِ السَّلَام فرمود:

رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هنگام ارتحال، مطلبی به من آموخت که از آن هزار باب علم گشوده می شود و از دری، هزار باب دیگر مفتوح می گردد: علمنی الف باب من العلم فتح لی کل بابا الف باب ⁽³⁸⁴⁾.

به بیان دیگر، صرف نظر از تعلیم تفصیلی و ارائه کثرت عینی، دو راه وجود دارد تا به خوبی افتتاح ابواب علوم فراوان از یک باب روشن گردد:

1 قاعده ای که می توان از آن فروع فراوانی استنباط کرد تعلیم شود و چون قواعد متعدد از یک قاعده جامع و عام منشعب می گردد، همه آن فروع استنباط شده به قواعد معین بر می گردد و همه آن قواعد به یک قاعده که به مثابه ام القواعد است منتهی می شود؛ نظیر آنچه مرحوم استاد شعرانی به شکل قطاع و شکل مغنی مثال زدند که از هر کدام آنها فروع فراوان هندسی استنباط می شود ⁽³⁸⁵⁾ البته با پیشرفت ریاضی و اختراع ابر رایانه، هم فروع بیشتری را می توان از برخی از اصول هندسی به دست آورد و هم طی الزمان کرد و آنچه را در دراز مدت قابل استحصال ریاضی است در کوتاهترین فرصت استظهار کرد.

2 حقیقت بسیطی با علم حضوری اشهاد شود که آن حقیقت بسیط در عین بساطت و وحدت شامل حقایق فراوانی است؛ نظیر آنچه درباره بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشیء منها گفته می شود. البته آنچه درباره واجب الوجود مطرح است به نحو نامحدود است و آنچه درباره ممکن های بسیط طرح می گردد به نحو محدود است. غرض آن که، اگر حقیقت اسم عظیمی با علم حضوری مشهود انسان کامل شود و خدای سبحان کنه اسم کبیری را به وی اشهاد کند همه حقایق اسمای حسنا که زیر مجموعه آن اسم عظیم و در محدوده این اسم کبیر واقع است با علم حضوری، مشهود انسان خواهد شد.

تفاوت این دو طریق در همان تمایز علم حصولی و علم حضوری نهفته است. اولی از سنخ اندراج فروع فراوان تحت اصل جامع است که نیازمند به استنباط است و دومی از سنخ کشف تفصیلی در عین علم اجمالی است. البته منظور از علم اجمالی در این گونه مباحث غیر از علم اجمالی رایج در اصول فقه است.

تذکر: تعلیم اسمای فراوان گاهی از لحاظ اجمال و تفصیل مورد بحث قرار می گیرد، چنانچه مسبوفا گذشت و گاهی از جهت دفعی و تدریجی بودن مورد بحث واقع می شود، و آن این که صیغه (علم) خواه به قرائت معلوم و خواه به قرائت مجهول از باب تفعیل است و این باب غالباً مفید تدریج است؛ چنان که فرق بین انزال قرآن و تنزیل آن را در دفعی و تدریجی بودن آن می دانند.

آیا تعلیم اسمای الهی به نحو دفعی صورت پذیرفت یا به نحو تدریج؟ گرچه ظاهر هیات تفعیل افاده تدریج است، لیکن ظهور سیاق و ظاهر مقام دفعی بودن آن است، به نحوی که به ظهور هیات مزبور غالب است. البته ممکن است اظهار خارجی آنها

متدرجا حاصل شده باشد؛ چنان که اگر قلمرو خلافت الهی را گسترده بدانیم و نوع انسان صالح را مشمول این فیض تلقی کنیم و علم اسمای الهی را به نحو توزیع و تنويع و تسهيم، بهره آنان بدانیم محذوری از پذیرش تدریج در تعلیم اسماً نخواهد بود، لیکن آنچه از حوار خدا و ملائکه و آنچه از تعلیم الهی و تعلم آدم استنباط می شود دفعی بودن تعلیم اسماً است.

2 نقش علم به اسماً در مقام خلافت

اهمیت مقام خلافت از سجده فرشتگان و خضوع آنان در برابر آدم پس از گرفتن پاسخ سوال و آشنا شدن با راز خلافت، اجمالاً روشن می شود. از میان اسمای حسناى الهی، نقش اساسی در خلافت، با اسم مبارک علیم است. از این رو خدای سبحان، هم در جواب اجمالی فرشتگان سخن از علم به میان آورده: انی اعلم ما لا تعلمون و هم در مقام برهان تفصیلی، تعلیم اسماً را مطرح کرده و بدین معناست که انسان کامل برای خلافت الهی خصوصیتی دارد که مشا فاقدید و آن این که او چیزهایی می داند که شما آن ها را نمی دانید.

به بیان دیگر، خلافت انسان دایر مدار علم اوست و سایر اسمای حسنا زمینه ساز یا متمم کمال اوست؛ اگر چه همه اسماً در مقام ذات خداوند عین یکدیگر است. بر این اساس هر انسانی که عالمتر است خلافت الهی را بهتر نشان می دهد.

شایان توجه است که، هر علمی معیار خلافت نیست، بلکه تنها علم به اسماً چنین اثری دارد. بنابر این، اگر کسی زمین شناس، زیست شناس یا ستاره شناس خوبی بود اما موحد نبود، چون به هیچ اسمی از اسمای خداوند عالم نیست هیچ سهمی از خلافت ندارد. زمین شناس در صورتی از مقام خلافت بهره مند است که زمین را اسم الله و آیت حق و وجه الله بداند و گرنه علمی که به ذات زمین تعلق بگیرد، نه به

ارتباط آن با خدا، نه تنها انسان را خلیفه الله نمی کند، بلکه او را از ساحت قدس خدا دور می سازد.

از این رو قرآن در نکوهش دانشمندان مادی می فرماید: وقتی پیامبران، پیام الهی را به مردم دادند، آنها به علوم مادی خود (مانند طب و هندسه و...) بسنده کرده و به آن خشنود بودند: (فلما جاءتهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزون) ⁽³⁸⁶⁾ درباره قارون نیز می فرماید: دانش اقتصاد او، به جای آن که وی را قدر شناس نعمت خدا کند او را وا داشت تا بگوید: (انما اوتيته على علم عندي) ⁽³⁸⁷⁾، بلکه این مساله به صورت شرک رقیقی در درون بسیاری از افراد بشر وجود دارد و آنها را وا می دارد تا بگویند بر اثر کوشش خود عالم شدم و این کمال را یافتیم: (وما یومن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون) ⁽³⁸⁸⁾ غافل از این که این شرک کم رنگ، روزی پر رنگ شده و از نهان سر بر می آورد و انسان را گرفتار می سازد. ⁽³⁸⁹⁾ همین گونه است تعبیر رایج اول خدا، دوم شما. این گونه شرک های خفی و تعبیرهای شیطانی، سرانجام در مواقع حساس و امتحان های مهم، که سالی یک یا دوبار اتفاق می افتد یفتنون فی کل عام مره او مرتین ⁽³⁹⁰⁾ سر بر می آورد و انسان را به کام خود فرو می برد. غافل از این که همه نعمت ها از خداست: (وما بکم من نعمه فمن الله) ⁽³⁹¹⁾ و موحد کسی است که نه خود را در حصول نعمت موثر بداند و نه دیگری را؛ چنان که انبیا ﷺ چنین بودند. از این رو پیوسته زمزمه الحمد لله رب العالمین بر لب داشتند.

به هر تقدیر، نقش اساس در خلافت الهی، با علم است و سایر اسماً، در پرتو علم واقع شده و بر همین اساس با آن که فرشتگان در جریان خلقت آدم ت تسبیح و تقدیس را مطرح ساختند خداوند در جواب آنان فرمود: انسان نیز، اهل تسبیح و تقدیس است، بلکه عالم بودن او را گوشزد کرد؛ اگر چه در بسیاری از موارد، پیامبران

و دیگر انسان های کامل را به اسمای فعلی چون مسبح، اواب، منیب و شکور می ستاید، لیکن در محاوره با فرشتگان از آنها نام نمی برد؛ زیرا هیچ یک از این اسماء همتای معرفت و علم نیست.

آنچه به همه این اسمای فعلی، بها و رونق می دهد و همه این اسماء به برکت آن، حاصل می شود همان علم است؛ چنان که ارزش عبادت نیز به علم و معرفت است؛ زیرا آنچه باعث کمال عبادت می شود خلوص است و آنچه سبب خلوص می شود معرفت است.

بر همین اساس گفته شده: (لضربه علی خیر من عباده الثقلین)⁽³⁹²⁾؛ زیرا معرفت و اخلاص امیر مومنان علی علیه السلام بالاترین معرفت و اخلاص بود و بر همین اساس مرکب قلم عالمان از خون شهیدان برتر است؛ زیرا معرفت عالمان افزونتر و بر اثر آن خلوص آنان بیشتر است. عبادت امری تمام شدنی است؛ زیرا با پایان پذیرفتن دنیا که نشئه تکلیف است حکم عبادت معرفت می شود، گرچه اثر آن باقی می ماند، ولی معرفت پایان نمی پذیرد و حدی ندارد؛ در درجات شهودی صعود کند، مشهودهای بیشتری برای او آشکار می شود و به همین لحاظ لقاء الله حدی ندارد.

اگر کسی خواست عبادت او ارزش پیدا کند باید در خلوص آن بکوشد و برای دستیابی به خلوص به ناچار باید در معرفت بکوشد؛ زیرا انسان بر اثر است کسی تحت ولایت شیطان باشد و خود را خدمتگزار دین و جامعه بیندارد؛ در حالی که اگر به مراقبت و محاسبه پردازد معلوم می شود که بر اثر نداشتن معرفت یا ضعف آن با چه انگیزه شیطانی کار می کرده است. تشخیص عمل خالص از ناخالص بدون معرفت عمیق حاصل نمی شود.

اگر بخواهیم مانند شیطان، مخاطب به خطاب (فاهبط منها فما یكون لك ان تتكبر فیها فاخرج انك من الصاغرين)⁽³⁹³⁾ نشویم، یعنی به عبودیت و تواضع برسیم و در

برابر خدای سبحان، هرگز احساس استقلال نکنیم و خود را رهین لطف او بدانیم (و مضمون و ما بکم من نعمه فمن الله) ⁽³⁹⁴⁾ را در همه شوون زندگی تحقق بخشیم باید به علم و معرفت الهی برسیم.

راه عزت این است که نزد عزیز برویم. مطابق آنچه در سوره فاطر آمده، از طریق کلمات طیبه و عقاید و معارف طیبه می توان نزد عزیز رفت: (من کان یرید العزه فلله العزه جمیعا الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه) ⁽³⁹⁵⁾

مطابق این آیه معرفت صائب قائد و عمل صالح سائق است و اگر کسی عزت می خواهد باید با قیادت و رهبری کلمات طیبه که همان معرفت صائب است و با یاری عمل صالح که سائق است، به پیش برود. ⁽³⁹⁶⁾

در هر حال، راز این که خدای سبحان در پاسخ فرشتگان، سند خلافت الهی را علم و معرفت او به اسماً معرفت می کند این است که همه اسمای فعلی دیگر خداوند؛ زیر پوشش علم اوست و ارزش تسبیح و تقدیس و عبادت، بر اساس خلوص و عبودیت است که بر اثر معرفت تحقق می یابد.

از آنچه گذشت روشن شد که راز خلافت آگاهی به همه اسماً و حقایق و معارف، یعنی برخورداری از علم لدنی و شاگرد بی واسطه خداوند شدن است.

آگاهی به همه حقایق جهان امکان است که مایه تمایز میان انسان کامل و فرشتگان و سبب محرومیت آنان از مقام خلافت شده است. آنان گرچه تسبیح و تقدیس الهی را دارند و از صفات تنزیهی و جلالیه برخوردارند، اما از مقام محمود و صفات تشبیهی و جمالیه بی بهره اند.

این انسان کامل است که هم می تواند جمال الهی را نشان دهد و بکله همه جمال های خداوند را که ظهور کرده و به عالم امکان رسیده مسالت کند و بیابد و بگوید: اللهم انی اسئلك من جمالك با جمله و کل جمالك جمیل ⁽³⁹⁷⁾ و هم جلال الهی را نشان دهد و همه جلال های ظهور یافته خداوند در عالم امکان را طلب کند و بگوید: اللهم

انی اسئلک من جلالک باجله و کل جلالک جلیل⁽³⁹⁸⁾. انسان کامل است که می تواند در جمال و جلال، خلیفه الله باشد و به مقام محمود برسد: (عسی- ان یبعثک ربک مقاما محمودا).⁽³⁹⁹⁾

خلیفه الله مدیر مسئول موسسه منظم نظام هستی است. آفرینش فرشتگان و نیز خلقت نظام کیهانی در شش دوره تحولی و تقدیر روزی های در فصول چهار گانه و خلق جن و جانور و سایر موجودهای با روح و بی روح در پهنه گیتی، مجموعه منسجمی را تشکیل داد که می توان از آن به موسسه منظم یاد کرد، ولی به ذهن هیچ موجودی اعم از فرشته و غیر آن، نمی آمد که این مجموعه منسجم، محتاج به مدیر، مصداق آن کیست؛ زیرا وقتی فرشتگان از این مطلب مهم غافل باشند دیگران به طریق اولی.

آفرینش پهنه گیتی برای تامین قلمرو خلافت انسان کامل است و هستی غیر او، مطلوب در مقام فعل نبوده و نیست. از این رو وقتی انسان کامل از نشئه دنیا به قیامت منتقل شود دنیا نیز به آخرت تبدیل خواهد شد و اگر دنیای دیگری آفریده شود خلیفه دیگری می طلبد. بالاخره تنها صراط مستقیم تکامل وجودی مسیر خلیفه خدا و انسان کامل است و فرشته نیز، اگر بخواهد به کمال هستی باریابد باید اصول کلی آدمیت را فراهم کند و چنان که در بیت رفیع حافظ در غزل های نغز او آمده است:

بر در میخانه عشق ای ملک کاندر آن جا طینت آدم مخمر می
تسبیح گوی کنند
دوش دیدم که ملایکه در میخانه گل آدم بسر شتند و به پیمانه زدند
زدند

خلیفه الله کسی است که بالفعل به همه حقایق جهان آگاه، یا از استعداد اطلاع بر آن برخوردار است و مظهر همه جمال ها و جلال هایی است که از خداوند در عالم امکان

ظهور یافته یا از قوه آن برخوردار است؛ یعنی مظهر اجمالی آن، در مقابل عالم (عالمی که انسان کامل نیز جزئی از آن است) که مظهر تفصیلی همه جمال و جلال و تمام اسمای الهی است.

خلیفه الله انساکاملی است که نه تنها معلم افراد بشر است و به آنها مطالبی را می آموزد که هرگز نمی توانند بدون تعلیم او، آنها را فرا گیرند: (ويعلم ما لم تكونوا تعلمون)⁽⁴⁰⁰⁾، بلکه معلم فرشتگان نیز هست و چیزهایی به آنها می آموزد که نه تنها آنان، آشنای به آن چیزها نیستند، بلکه بدون این معلم نمی توانند از آن آگاهی یابند.

خلیفه الله فاروق بین حق و باطل و جدا کننده زیبا از زشت، یعنی (مظهر لیمیز الله الخبیث من الطیب)⁽⁴⁰¹⁾ است. اگر انسان کامل و خلیفه الله به صورت آدم عليه السلام ظهور نمی کرد و امتحان الهی در بهشت مطرح نمی شد فرق بین حق و باطل روشن نمی شد و حقانیت فرشتگان و بطلان شیطان (که در بین فرشتگان مخفی شده بود) آشکار نمی گشت؛ یعنی فرشتگان دریافتند مقدار هستی آنان ظرفیت می وصال تام را ندارد و به ناچار باید از پیمانه آدم مدد بگیرند و در این راه، ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با بشر خاک نشین هم سفرند. در این باره چنین سروده شده است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم عشق پیدا شد و آتش به همه
زد عالم زد

جلوه ای کرد رخت دید ملک عین آتش شد از این غیرت و بر
عشق نداشت آدم زد⁽⁴⁰²⁾

این همه بر اثر این است که فرشتگان که تنها مظهر اسمای تنزیهی خدایند نمی توانند مجلای اسم جامع الهی باشند، ولی آدم، یعنی خلیفه الله و انسان کامل، چون جامع تنزیه و تشبیه است، می تواند مجلای کامل همه اسمای او باشد. از این رو باز هم می گوید:

فرشته عشق نداند که چیست ای بخواه جام و گلابی به خاک آدم

ریز

ساقی

تذکر 1 عناصر محوری خلافت الهی را علم و قدرت تشکیل می دهد؛

زیرا کسی که از حقایق آگاه نباشد قدرت تدبیر و به کارگیری به موقع و به جای آنها را ندارد و اگر کسی از آنها با خبر باشد ولی توان به کارگیری آنها را فاقد باشد سهمی از خلافت تدبیری نخواهد داشت و خداوند خود را مستعمر انسان معرفی می کند: **(واستعمرکم فیها)** ⁽⁴⁰³⁾. از این رو انسان حتما باید اولاً، از حقایق جهان که مظاهر اسمای حسنای الهی است آگاه باشد و ثانیاً، توان اداره آنها را داشته باشد.

این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند، وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

در جریان خلافت فقط به علم انسان به اسماً اشاره شد و به قدرت او اشارتی نرفت و این اختصار یا برای روشن بودن توانمندی انسان است و گرنه فرشتگان می

گفتند: آیا عاجز را برای تدبیر عالم خلیفه خود قرار دهی؟! یا برای آن است که یکی از ویژگی های علم به اسمای الهی قدرت یافتن است؛ یعنی علم مزبور خصوصیتی دارد که توانمندی را به همراه خواهد داشت.

2 گروهی که منظور از تعلیم اسماً را آگاه کردن به معانی الفاظ و لغات پنداشته اند، چنان فضیلتی برای علم لغت ساخته اند که آن را پس از علم توحید، بهترین دانش تلقی کرده و گفته اند سزاوارترین علم برای فراگیری پس از علم توحید، علم لغت است؛ زیرا خداوند، فضیلت آدم را در لغت شناسی او اعلام داشت⁽⁴⁰⁴⁾ و فرشتگان نیز رجحان آم را از همین رهگذر آگاه شدند.

استنباط مزبور از جهات گونه گون در خور نقد است؛ زیرا اولاً، از جهت عقلی ثابت شده است که مزیت علم یا در پرتو رجحان موضوع و معلوم آن است یا در متد و روش استدلال آن. علم حکمت و کلام، هم از لحاظ شرافت موضوع و معلوم آن و از لحاظ و ثاقت برهان (در خصوص مسائل برهاین متقن آن) از مزیت ویژه ای برخوردار است و علم ریاضی گذشته از سودمندی علمی آن در قلمرو طبیعت، از لحاظ و ثاقت برهان از رجحان مخصوصی برخوردار است. اما علم ادب و لغت و مانند آن که فقط در محدوده بررسی ضبط الفاظ از یک سو معانی قرار دادی آنها از سوی دیگر، نه از قداست موضوع و معلوم برخوردار است و نه از وثاقت برهان سهمی دارد، هرگز نمی تواند از علومی که چنان قداست یا وثاقتی دارد ممتاز بوده، بر آنها مزیت داشته باشد.

ثانیاً، از جهت استظهار لفظی، در ثنایای این مبحث ثابت شد که از جهت تناسب حکم و موضوع آنچه می تواند معیار خلافت الهی و نیز پایه رجحان انسان کامل بر فرشتگان قرار گیرد، علمی است که از قداست معلوم و نیز از وثاقت برهان برخوردار باشد.

3 پایه اصلی کمال های انسان کامل

اوصاف و خصوصیات که برای آدم (انسان کامل) ثابت شد برخی از آنها جنبه مثبت دارد؛ مانند: خلیفه خدا بودن، معلم فرشتگان شدن، مسجود آنان قرار گرفتن، شاگرد بی واسطه خدا شدن، کلام خدا را شنیدن، جمال الهی را با چشم دل دیدن... و برخی صیغه منفی دارد؛ مانند: مورد دشمنی شیطان واقع شدن، محسود قرار گرفتن، مامور شدن به استعاده و طرد شیطان.

به نظر می رسد این اوصاف متعدد در عرض یکدیگر نیست، بلکه در طول هم است و ریشه همه آنها مقام برین خلافت الهی است و چون سبب اصلی خلافت خدا علم و اسمای حسنی الهی است و اسمای خدا در طول هم است نه در عرض یکدیگر، آنچه انسان کامل را کون جامع و خلیفه مطلق و عام خدا قرار می دهد علم به اسم اعظم و مظهر آن نام برتر شدن است. از این رو پایه اصلی همه این کمال ها را باید در مظهریت آن اسم اعظم دانست و چون شیطان، گذشته از تکبر مشووم در برابر آدم، گرفتار استکبار منحوس در برابر خدای سبحان شده است در صدد عداوت با خداوند (در مقام ظهور و فعل) قرار گرفته و چن خلیفه خدا مظهر تام اوست، ابلیس که دشمن خداست و عدو مبین خلیفه او نیز خواهد بود.

توضیح این که، قرآن کریم گروهی را دشمن خدا و دشمن اولیا الهی می داند؛ چنان که می فرماید: (یاخذہ عدولی و عدولہ)،⁽⁴⁰⁵⁾؛ فرعون دشمن من و دشمن موسی علیه السلام است، (یا ایها الذین امنوا لاتتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء)⁽⁴⁰⁶⁾ (ترهبون به عدوالله و عدوکم)،⁽⁴⁰⁷⁾ (من کان عدوا و ملائکة و رسله...) ⁽⁴⁰⁸⁾ معنای دشمنی با خدا همان عداوت با دین اوست و معنای دشمنی با اولیای الهی، دشمنی از جهت تبلیغ و تعلیم و تحقیق دینی آنان است. منشا همه عداوت های کافران، منافقان و معاندان نیز

همان اغوای ابلیس است. بنابراین، خطرناکترین دشمن انسان شیطان است: (ان الشیطان للانسان عدو مبین) (409).

با تحلیلی که درباره علم اسماء و تاثیر معرفت آنها ارائه شد معلوم می شود آنچه در برخی از تفاسیر آمده است در عین اشتغال بر نقطه قوت خالی از ضعف نیست و آن تفسیر این است:

مقتضای لفظ عموم آن است که هر چه اسما بود، آدم را در آموخت؛ هم اسمای خالق، هم اسمای مخلوق ها. پس آدم به دانستن اسمای مخلوق ها از فرشتگان متمیز شد و متخصص، و افزونی وی بریشان پیدا شد و علم وی به نام های آفریدگار خود سری بود میان وی و میان حق که فرشتگان را بر آن اطلاع نبود. پس ثمره علم نام مخلوق در حق آدم آن بود که مسجود فرشتگان گشت و ثمره علم خالق آن که به مشاهده حق رسید و کلام حق شنید. (410)

ضعف چنین تخصیصی این است که برای تاثیر علم به نام مخلوق در مسجود شدن، نه دلیل عقلی ارائه شد و نه دلیل نقلی و تناسب روشنی نیز برای چنین اختصاصی وجود ندارد.

4 وجود خاص علم به اسمای الهی

حقیقت علم، وجود خاص خود را دارد که غیر از تعلیم و تعلم است؛ چنان که حقیقت حرکت، نحوه خاصی از هستی را داراست که جدای از تحریک و تحرک است و چنان که پندار نفی وجود خاص حرکت و گمان این که حرکت در قیاس با فاعل و محرک عین تحریک است و در نسبت با قابل و متحرک عین تحرک، ناصواب است و تو هم این که علم در سنجش با معلم عین تعلیم و در ارزیابی با متعلم عین تعلم است صائب نیست، بلکه برای علم، حقیقتی کاملاً جدای از تعلیم و تعلم است؛ چنان که

حرکت دارای حقیقتی کاملاً جدای از تحریک و تحرک است، گرچه با هم یافت می شود.

چون حقیقت علم غیر از تعلیم است، ممکن است آن حقیقت قبلاً وجود داشت باشد و معلم آن حقیقت موجود را به متعلم منتقل کند و ممکن است آن حقیقت همراه با تعلیم و تعلم یافت شود. علم اسمای الهی دارای حقیقتی است که سابقه هستی داشت و آدم (انسان کامل) بعداً آن را از معلم حقیقی خود، یعنی خدای سبحان فرا گرفت، ولی علم لغات و اسمای ادبی و لغوی اشیا، همراه با تعلیم اولین انسان پدید آمد و چنین نبود که قبا علم ادب و لغت وجود داشته، سپس اولین انسان، هر که باشد، به آن آگاه شده باشد؛ زیرا این گونه از علوم قرار دادی و اعتباری همراه با انسانی که ناگزیر از وجود اعتباری و کار برد آنهاست یافت می شود. البته برای نسل های بعدی تعلیم این گونه از علوم با حفظ سبق وجودی آنها بدون محذور است، ولی برای اولین انسان تحقق چنین علومی با تعلیم و تعلم خواهد بود.

5 خلیفه الله مطلق، مظهر مطلق اسماء

معیار خلافت، نه تنها علم به اسماء، بلکه علم به همه اسماء است؛ یعنی خلافت مطرح شده در آیه محل بحث، مظهریت همه صفات با حفظ مراتب آن است. شایان ذکر است که، خلیفه الله مظهر همه اسمایی است که ظهور کرده و از مخزن غیب و محض و غیب مطلق بیرون آمده است و گرنه اموری که در غیب ذات و از اسمای مستاثره ای است که ظهور نکرده و نمی کند، یعنی جزو باطن ذات خداست (نه باطن در برابر ظاهر که تعیین خاص محسوب می شود) و در جهان امکان ظهور نیافته و نمی یابد، مقدور و میسر انسان کامل نیست تا مظهر آن باشد.

خلیفه خداوندی که محیط مطلق، علیم بکل شیء، قدیر علی کل شیء و حی لا یموت است، باید دارای این اوصاف باشد وگرنه در محدوده جهل و ضعف و غیبت، به همان نسبت، از خلافت الهی خبری نیست.

به همین لحاظ فرشتگان، شایسته خلافت خدا نیستند؛ زیرا آنان مظهر بعضی از اسمای الهی هستند، نه همه آنها و به بیان دیگر آنان نمی توانند خلیفه مطلق و بی واسطه خدا باشند، بکله به مقدار مظهریشان نسبت به اسما، خلیفه محدود و با واسطه خدایند؛ یعنی آنها خلیفه خلیفه الله هستند و این بیان نسبت به سایر انسان های متقی که مظهریت بعضی از اسما را یافته اند نیز صادق است؛ یعنی خلافت آنان با واسطه و تحت پوشش خلافت انسان کامل است، همه آنان و همه فرشتگان تحت تسلط و احاطه انسان کامل و مهمان سفره او هستند. همه و همه به یمن و برکت انسان کامل روز می خورند و همه آسمان ها و زمین به وجود خلیفه مطلق خداوند، ثبات و قرار دارد. بیهیمنه رزق الوری و بوجوده ثبتت الارض و السماء. ⁽⁴¹¹⁾

ممکن است گفته شود با آن که پس از انبای آدم، فرشتگان نیز به همه اسما عالم شدند پس چگونه به خلافت مطلق، ارتقا نیافتند.

پاسخ این است که اولاً، انبأ به معنای گزارش است و با تعلیم تفاوت دارد. از این رو فرشتگان پس از انبای آدم نیز، به جهل خود اعتراف کردند.

ثانیاً، بر فرض که آنان با گزارش آدم، عالم شده باشند علم آنان علمی با واسطه و غیر لدنی است و با علم آدم که لدنی (لدن نزد و محضر) و بی واسطه است تفاوت دارد و چنین علمی نمی تواند معیار خلافت بی واسطه گردد؛ زیرا معیار خلافت بی واسطه، علمبی واسطه است.

ممکن است گفته شود چرا انسان کامل مظهر همه صفات شد و در نتیجه به خلافت مطلق رسید، اما فرشتگان مظهر بعضی از صفات شدند و در نتیجه خلافت

آنان نیز، محدودیت یافت؟ اگر آنان نیز، از همان ابتدا مظهر همه صفات آفریده می شدند شایستگی خلافت مطلق می یافتند.

پاسخ این است که نظام جهان نظام علت و معلول در اصطلاح حکیمان و نظام تجلی اتم و تام در اصطلاح عارفان است. پس یا باید فرشتگان تجلی اتم و ظاهر یا صادر اول باشند و انسان تجلی تام و معلول و ظاهر با صادر دوم قرار گیرد یا به عکس، ولی مشیت خداوند به عکس آن، تعلق یافته است.

مشیت خداوند بر این تعلق گرفته که انسان کامل از حس و خیال و و هم و عقل برخوردار باشد و از همه مظاهر علمی و عملی بهره مند گردد و در نتیجه، توان فهم همه اشیا را داشته باشد و بتواند متعلم بی واسطه خدای سبحان باشد؛ اما فرشتگان نه از لحاظ علمی قوایی در حد توهم و تخیل و احساس دارند و نه از لحاظ عملی از توانایی هایی مانند شهوت و غضب برخوردارند؛ علم و قدرت آن، عین یکدیگر و در حد مجرد عقلی بوده، در محدوده ای بسته قرار دارد و سایر موجودات نیز مانند فرشتگان، مشمول قانون (و ما منا الا اله مقام معلوم) ⁽⁴¹²⁾ بوده، بخشی از اسرار و اسمای الهی را که در جهان آفرینش ظهور کرده دارا هستند.

مشیت خداوند بر این تعلق گرفته که موجودات زمینی و آسمانی هر کدام یا مجرد باشند یا مادی، موجودات مادی کار عقلی و تجردی ندارند و موجودات مجرد کار حسی و مادی ندارند، ولی آن موجودی که همه در نشئه طبیعت حاضر است و کار طبیعتی می کند و هم در نشئه مثال و برزخ است و کار مثال و برزخ را به عهده می گیرد، و همه در نشئه عقل حضور دارد و کار موجودات مجرد تام را انجام می دهد، انسان کامل است.

تنها انسان کامل است که به او گفته می شود: (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه) ⁽⁴¹³⁾؛ یعنی ای انسان از نقطه آغاز: (لم تک شیئا) ⁽⁴¹⁴⁾ شروع شدی و

سپس نطفه و علقه می شوی تا آن که سر از انک کادح... در می آوری؛ یعنی موجودی هستی که یک سمت آن به عالم طبیعت و سمت دیگر آن به لقاء الله بسته است و حد مشخص و مقام معلوم ندارد. چنین موجودی در صورت کمال می تواند مظهر همه اسمای فعلیه خداوند سبحان باشد. به بیان دیگر، آنچه از خلق و قبض و بسط و شفا و احیا و اماته و مانند آن در جهان تکوین ظهور می کند (که از مقام فعل خدا انتزاع می شود و ممکن الوجود است، نه واجب) مظهري می طلبد که همان خلیفه الله و انسان کامل است و امام صادق علیه السلام در ذیل آیه (وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی) (415)

چنین انسان کاملی دو نبش عالم، زیر پای اوست، یک سمت وی به زمین: (انی خالق بشر من طین) (416) و سمت دیگر او به لقای خاص معنون در آیه (یا ایتها النفس المطمئنه...) (417) بسته است؛ یعنی موجودی است که در عین حال که در جهان ماده حضور دارد با حفظ همه قوای مربوط به علم ماده و مهار آن، می تواند به مرحله نفس مطمئنه نیز سری بزند و از آن جا بگذرد.

این انسان کامل است که می تواند حامل امانت اسماً باشد.

قرآن کریم گاهی می فرماید: ما اسماً و حقایق را بر فرشتگان عرضه کردیم، ولی آنها نتوانستند آن را حمل کنند و گاهی می فرماید: ما امانت را بر آسمان ها و زمین (که به قرینه تقابل آن با انسان، شامل موجودات عالم جز انسان می شود) عرضه کردیم و آنها از حمل آن ابا کردند. کسی می تواند خلیفه خدا شود که هم حامل اسمای عرضه شده بر فرشتگان باشد و هم حامل امانتی که بر آسمان و زمین عرضه شد. البته ممکن است این امانت بخشی از همان اسماً و حقایق باشد.

6 حرمان تبه کاران از خلافت الهی

اگر اوصاف تبه کاران از حریت، استقلال، مساوات و مواسات برای انسان ثابت است به پاس کرامت اوست و اگر تکریمی برای وی تثبیت می شود به لحاظ خلافت الهی اوست و اگر خلافتی برای وی تسجیل می شود به جهت علم او به اسمای حسناى خدای سبحان است.

همان طور که قبلاً بازگو شد خلافت چونان نبوت، رسالت، ولایت و امامت مقول به تشکیک است، لیکن جامع همه آنها علم صائب به اسمای الهی و عمل صالح در قلمرو خلافت است. خدای سبحان گوشه ای از ماموریت خلیفه خود را عمران زمین قرار داده و در این باره چنین فرموده است: **(وَاسْتَعْمِرْکُمْ فِیْهَا)** ⁽⁴¹⁸⁾. همان طور که عمران مراکز عبادی توسط مومن به آغاز و انجام جهان صورت می پذیرد: **(انما یعمر مساجد الله من امن بالله والیوم الآخر)** ⁽⁴¹⁹⁾ عمران زمین در ابعاد گونه گون اقتصادی، فرهنگی، محیط زیست، بهداشت و... به وسیله خلیفه الهی انجام می شود.

گروهی که از لحاظ آمار و ارقام به عنوان بشر محسوب می شوند و از جهت سیرت و سنت انسان نیستند، سهمی از خلافت بالفعل خدا نخواهند داشت. فرشتگان در آغاز طرح خلافت الهی را مفسد و خونریز پرهیز داشتند: **اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و خداوند تلویحا آن گروه را از مقام منیع خلافت محروم دانست و در موارد دیگر احکام و اوضاع رنج آور آنها را طوری بیان فرمود که به هیچ وجه سهمی از خلافت بالفعل الهی برای چنین گروه فاسد و مفسد و سفاک نخواهد بود؛ زیرا خداوند عده ای را نکوهش کرده درباره آنها می فرماید: **(وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ)** ⁽⁴²⁰⁾ نیز می فرماید: **(يَذْجُونَ إِبْنَاءَكُمْ وَسَتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ)** ⁽⁴²¹⁾، **(وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ)** ⁽⁴²²⁾، **(أَنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّهُ أَهْلَهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ)** ⁽⁴²³⁾ و درباره گروهی از محرومان از فیض**

توحید و فوز عبودیت می فرماید: (ان الذين كفروا و ماتوا و هم كفار اولئك عليهم لعنه الله و الملائكه و الناس اجمعين). (424)

همین گروه خونریز که به تباهی مباحات می کردند هنگام مرگ گرفتار ضرب ملائکه می شوند: (... يضربون وجوههم و ادبارهم) (425) و در مقطع کیفریابی معاد نیز ماخلود و مغلول فرشتگان می شوند: (خذوه فغلوه) (30) ثم الجحيم صلوه (31) ثم فی سلسله ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه) (426).

آیاتی که رذایل نفسانی و افعال نکوهیده این گروه را یاد آوری کرده، پیامدهای تلخ آنها را بازگو می کند زیاد است. آنچه در این جا مورد عنایت است این است که خلیفه خدا مسجود له ملائکه است و گروهی که معلون، مضروب، ماخلود و مغلول ملائکه اند هرگز مسجود له نخواهند بود. نتیجه آن که چنان که رسالت الهی به هر کس نمی رسد و خدا می داند رسالتش را کجا قرار دهد: (الله اعلم حيث يجعل رسالته) (427) ولایت و امامت و خلافت الهی نیز این گونه است؛ زیرا هر یک از این مقام ها عهد الهی است و عهد الهی به ظالمان و مشرکان نمی رسد: (قال لا ينال عهدي الظالمين) (428) و خداوند از آنان بیزار است: (ان الله بريء من المشركين و رسوله) (429) چگونه ممکن است مستخلف عنه، کسی را که از او بیزار است خلیفه خود قرار دهد؟ و دذر حالی که اعلام می کند رابطه من با او بریده است: (وان الكافرين لا مولی لهم) (430) اعلام کند که او تحت ولایت خاص من است.

به بیان دیگر، گویا خداوند در پاسخ فرشتگان که افساد و خونریزی آدم را از یک سو و تسبیح و تقدیس خود را از سوی دیگر مطرح کردند دو مطلب را گوشزد می کند: یکی این که کسانی که اهل افساد و خونریزی هستند از خلافت و عهد من نصیبی ندارند و دیگر این که در خلافت الهی معرفتی برتر از تسبیح و تقدیس لازم است و آن علم ویژه در شما فرشتگان نیست.

7 احکام گوناگون مراتب انسان کامل

گذشت که انسان کامل، معلم فرشتگان است و فیض الهی از مجرای انسان کامل به جهان امکان می رسد و این منافاتی با مجرای فیض بودن فرشتگان برای همه انسان ها از جمله انسان کامل ندارد؛ چنان که همه انسان ها حتی انسان کامل، حیات را از اسرافیل و علم را از جبرائیل و رزق را از میکائیل و یا این سه را از سایر فرشتگان تدبیر این سه فرشته می گیرند؛ زیرا مجرای فیض بودن انسان کامل، مربوط به مرحله عالیه انسان کامل است که آن مرتبه برین عالم به حقایق جهان و مسجود ملائکه است و مجرای فیض بودن فرشتگان مربوط به مراتب متوسط یا نازل انسان کامل است که از باب (قل انما انا بشر مثلکم) ⁽⁴³¹⁾ زمینی است.

انسان کامل از آن جهت که (یاکل الطعام ویمشی- فی الاسواق) ⁽⁴³²⁾ مانند انسان های دیگر، تحت تدبیر فرشتگان است، ولی از آن جهت که شاگرد بی واسطه خداوند و عالم به همه حقایق جهان امکان است در همه چیز حتی در وحی واسطه فیض است؛ یعنی حتی وحی الهی پیش از آن که به فرشتگان برسد به مرحله والای انسان کامل می رسد و آنگاه به برکت آن مرحله برین بر فرشتگان نازل می شود.

8 درجات خلافت بر اساس درجات علم به اسماً

با روشن شدن محور خلافت الهی، یعنی علم به اسماً، مراتب خلافت خدا نیز آشکار می شود؛ یعنی چنان که علم به اسماً به همان معنایی که گذشت، درجاتی دارد، خلافت الهی نیز درجاتی دارد که هر عالی سایه افکن بر درجه نازل خویش است (گرچه مصداق معنون در آیه، خلیفه مطلق، یعنی انسان کامل است) به این معنا که انسان کامل عالم به همه اسماً، خلیفه الله است و دیگران که علم کمتری به اسماً دارند خلیفه خلیفه الله هستند. از این رو در حدیث آمده است که رسول مکرم اسلام ﷺ سه بار فرمودند: اللهم ارحم خلفائی عرض کردند: خلفای شما کیانند؟ فرمود:

آنان که پس از من می آیند و احادیث و سنت مرا حمل می کنند و سپس آن را به مردم بعد از من می رسانند. ⁽⁴³³⁾ از این بیان روشن می شود که رسول خدا خلیفه الله است و عالمان از امت او خلیفه الخلیفه و به تعبیر دیگر خلیفه با واسطه خداوند هستند. علم کمتر و به بیان دیگر علم با واسطه، معیار خلافت با واسطه، یعنی معیار خلافت از خلیفه الله است؛ چنان که معیار ارث بردن از خلیفه الله نیز همین است. از این رو در روایتی دیگر آمده است: العلماء ورثه الانبیاء ⁽⁴³⁴⁾؛ یعنی ارث نیز مانند خلافت، پیوندی می طلبد که بدون آن تحقق نخواهد یافت؛ زیرا در ارث، مالکی به جای مالک دیگر می نشیند (بر خلاف بیع که در آن، مالی به جای مال دیگر قرار می گیرد)، خواه موروث مال و امری مادی، یا علم و سایر امور معنوی باشد و پیوندی که باعث این جابه جایی می شود و سبب نشستن وارث به جای مورث یا ظهور مورث در وارث می گردد مطابق حدیث مزبور، علم است که بخش مهم آن همان علم به اسماء است.

نه هر تقدیر، خلیفه رسول الله شدن و وراثت از آن حضرت، یعنی خلافت و وراثتی که در هر سه نشئه دنیا و برزخ و قیامت، خلیفه و وارث را همراهی کند نیازمند به علم و معرفت است.

9 ویژگی های و اوصاف اسماء

از مجموع آنچه درباره اسمای مورد بحث در آیه گفته شده ویژگی های زیر که دست می آید:

الف: مضاف الیه این اسماء، کلمه الله است؛ یعنی مقصود از اسماء، اسماء الله است نه اسماء العالم و فرق میان اسماء الله با اسماء العالم همان فرقی است که بین ایجاد و وجود است؛ این اسماء، از جهت ایجادی اسم الله و از جهت وجودی اسم الارض و السماء است و به تعبیر دیگر، از جهت اعطای فیض و افاضه، اسم الله و از نظر استفاضه، اسم

الانسان والملک است؛ یعنی این گونه نیست که دو حقیقت گسیخته از هم، یکی به نام اسماء العالم و دیگر به نام اسماء الله وجود داشته باشد، بلکه اسماء الله که ظهور می کند مظهرش اسماء و حقایق عالم است. پس حقایق عالم اسمای ظهور یافته الهی است.

ب: به قرینه آنچه در آیات بعد می آید که خداوند پس از آشکار شدن عجز فرشتگان از گزارش اسماء فرمود: الم اقل لكم انی اعلم غیب السموات والارض، این اسماء مربوط به عالم غیب است، نه شهادت زیرا وحدت سیاق این آیات، چنان که گذشت اقتضا دارد که این غیب همان ما لا تعلمون در ذیل آیه قبل و همان اسماء تعلیم شده در آیه محل بحث باشد و نتیجه این می شود که اسمای عرضه شده، غیب و باطن آسمان ها و زمین را تشکیل می دهد (با توجه به لامیه بودن اضاف غیب).

البته این غیب آسمان ها و زمین، مرحله شهادت را نیز به همراه خود دارد؛ چون عالم شهادت و همه آسمان ها و زمین تنزل یافته همان غیب است؛ چون که صد آمد، نود هم نزد ماست. ⁽⁴³⁵⁾

ج: با توجه به پیوندی که بین آیه محل بحث و دو آیه (وعنده مفاتيح الغیب...) ⁽⁴³⁶⁾ (ووان من شیء الا عندنا خزائنه) ⁽⁴³⁷⁾ بر قرار شد و استاد علامه طباطبایی قدس سره نیز به آن کرده اند، ⁽⁴³⁸⁾ ممکن است گفته شود اسماء در محل بحث همان مفاتيح الغیب و همان خزائن است که بر اثر عنداللهی بودنش، اولاً زوال و فنایی ندارد و ثانیاً، وجود جمعی همه حقایق این نشئه است و ثالثاً، با تنزل به این نشئه حد و مرز و تکرر می پذیرد.

چنان که ممکن است تمثالی باشد که در روایت امام سجاد علیه السلام به آن اشاره شده است: ان فی العرش تمثال جمیع ما خلق الله من البر و البحر و هذا تاویل قوله و ان من شیء الا عندنا خزائنه ⁽⁴³⁹⁾ و همان است که تنها انسان های کامل و عنداللهی از آن آگاهی دارند. از این رو امیر مومنان علی علیه السلام می فرمود: والله لو شئت ان اخبر کل

رجل منکم بمخرجه و مولجه و جمیع شانه لفعت...؛ به خدا سوگند اگر بخواهم هر یک از شما را از سرگذشت و سر نوشت خودتان با خبر کنم می توانم... (440).

البته ممکن است اولیای الهی، به تناسب درجات گوناگونی که دارند به بعضی از درجات غیب و بعضی از مخازن غیبی آگاهی پیدا کنند؛ چنان که فرشتگان مدبرات امر از برخی مفاتیح و مخازن غیب با خبرند، ولی آن کس که بر همه مخازن و مفاتیح واقف است انسان کامل است؛ زیرا او صادر اول و اولین فیض و اولین تعیین خداست و ممکن نیست چیزی در عالم امکان باشد و از مخلوق های امکانی به شمار آید ولی تحت احاطه علمی صادر اول قرار نگیرد.

به بیان دیگر، اسمای الهی که به آدم تعلیم و بر فرشتگان نیز عرضه شد، به یک بیان بر سه قسم است: حقایق خود فرشتگان و حقایق مادون آنان و حقایق مافوق آنها. آنچه قبلاً به فرشتگان تعلیم شده بود دو قسم اول بود؛ یعنی آنان از قسم سوم که برتر از درجه وجودی آنها بود آگاه نبودند. از این رو تسبیح و تقدیس آنان نیز نسبت به همین دو قسم معلوم بوده است و نسبت به قسم سوم که از آن بی خبر بودند تسبیح و تقدیسی نداشتند، مگر پس از آگاهی از آن و با تعلیم حضرت آدم علیه السلام. البته آن هم در حد انبأ و آگاهی با واسطه، در حالی که آنچه به حضرت آدم و به طور کلی به انسان کامل تعلیم شد همه حقایق سه گانه مزبور بود و تسبیح و تقدیس انسان کامل نسبت به قسم سوم بالاتر از تقدسی و تسبیح فرشتگان نسبت به آن است؛ زیرا ارزش تقدسی و تسبیح به میزان علم و معرفت است و علم و معرفت بی واسطه استاد برتر از علم و معرفت با واسطه شاگرد است.

د: مقصود از این اسماً، چنانچه قبلاً گذشت، حقایق است، نه الفاظ و مفاهیم؛ زیرا رابطه الفاظ با مفاهیم، رابطه ای قرار دادی است و در لدن و نزد خداوند سخن از وضع تعینی یا تعینی و قرار داد لفظ و معنا نیست و مفاهیم در آن جا راه ندارد؛ زیرا علم

به مفاهیم، علم حصولی است و در مجرد محض، علم حصولی و تصور و تصدیق و معقولات منطقی راه ندارد.

تصور تصدیق، قضیه و قیاس در حد نفس است که بدن را تدبیر می کند نه در حد عقل محض که منزله را تدبیر بدن است.

بر همین اساس یعنی بر اساس این که اسم، حقیقت است نه لفظ، و مشهود است نه مفهوم و به اصطلاح اهل معرفت، اسم همان ذات با تعین خاص است (که بر تعین، عنوان وصف نیز اطلاق می شود) این بحث مطرح شده که آیا اسم عین مسماست یا غیر آن و گرنه اگر مراد از اسم، لفظ یا مفهوم باشد جای این بحث نیست که آیا اسم لفظی عین مسماست، یا مفهوم ذهنی عین مصداق خارجی است یا غیر آن؟ این که در جواب گفته شده اسم از جهتی عین مسماست و از جهتی غیر آن، به این لحاظ بوده که سخن از لفظ و مفهوم نیست.

از این رو در دعای جوشن صغیر آمده است: تو را قسم می دهم به اسمی که آن را بر آسمان نهادی پس بر افراشته شد و بر زمین نهادی پس استقرار یافت و بر کوه ها نهادهای پس استوار گشت و بر شب نهادی پس تاریک شد و بر روز نهادی پس روشنی یافت؛ اسئلک باسمک الذی وضعه علی السماء فاستقلت و علی الارض فاستقرت و علی الجبال... و در دعای کمیل نیز آمده: تو را قسم می دهم به اسمایی که ارکان همه چیز را پر کرده است؛ و باسمائک التی ملات ارکان کل شیء.

ه: اسماً الله، توفیقی است و مراد از توفیقی در حکمت و عرفان توفیقی بودن حقایق است؛ یعنی هر اسم و هر حقیقتی، مطابق نظام نظام علی و معلولی مطرح در فلسفه و نظام ظاهر و مظهر مطرح در عرفان، از درجه وجودی یا ظهوری خاصی برخوردار است که از آن تعدی نمی کند و همه اسمای، یعنی حقایق و موجودات مشمول قانون (وما منا الا له مقام معلوم) ⁽⁴⁴¹⁾ است و هر کدام در مقام خاص خود متوقف است،

مگر موجودی که اسم اعظم و مظهر اتم اسماً است؛ یعنی انسان کامل که توقیفی نیست؛ یعنی جای معین و مقام معلوم و حد یقف ندارد و می تواند در همه جا حضور داشته باشد. البته همین معنا در انسان حد ویژه اوست که نه تفریط در آن رواست و نه افراط.

پس توقیفی بودن اسماً به همین معناست که اشاره شد (و بر این اساس توقیفی بودن قابل تخصیص نیست)، نه توقیفی به معنایی که در علم کلام مطرح است و از مباحث کلامی وارد فقه شده و سرو کار آن بالفظ و مفهوم است و درباره آن سوال می شود که آیا اسمی (لفظی) که در کتاب و سنت بر خداوند اطلاق نشده، اطلاق آن بر خداوند جایز است یا نه؟ و در پاسخ گفته می شود: اولاً، اسمی که هیچ نقص مفهومی در بر نداشته باشد اطلاق آن بر خداوند اشکالی ندارد. ثانیاً، آنچه ممکن است اشکالی داشته باشد تسمیه و نامگذاری خداست، نه وصف او؛ یعنی چنان که محقق داماد گفته، وصف خداوند به اوصافی مانند *عله العلل* و واجب الوجود منعی ندارد و آنچه ممکن است منعی داشته باشد تسمیه خداوند به نام هایی است که در کتاب و سنت وارد نشده، بلکه به جای *عله العلل* مثلاً، *مسبب الاسباب* آمده است. (442)

و: اسمای الهی هم مبارک و کثیر الخیر و البرکه است: (تبارک اسم ربك...) (443). و هم مسبح و منزّه از هر عیب و نقص: (سبح اسم ربك الاعلی). (444).

ز: اسمای الهی از دسترس غیر مخلصان به دور است و تنها بندگان مخلص خداوند مجازند خدا را با آن وصف کنند: (سبحان الله عما یصفون (۱۵۹) الا عباد الله المخلصین) (445)؛ زیرا آنان به مقام و معرفتی دست یافته اند که می توانند به گونه ای خدا را با اسمایش موصوف کنند که به اصل محکم (لیس کمثله شیء) (446) آسیمی نرسد و این اصل، در سراسر وصف، ظهور داشته باشد. ظاهراً این مقام، مهمترین مقامی است که قرآن کریم برای بندگان مخلص بیان داشته است؛ یعنی از

وصف مخلص بودن و در دسترس وسوسه شیطان نبودن آنان و همچنین از وصف مخلص بودن و در دسترس وسوسه شیطان نبودن آنان و همچنین از وصف مصونیت از احضار برای محاسبه: (فانهم لمحضرون (۱۲۷) الاعباد الله المخلصین) ⁽⁴⁴⁷⁾ نیز برجسته تر و بالاتر است.

ممکن است گفته شود، لازمه این بیان این است که افراد عادی نتواند خداوند را با اوصافی چون *عله العلل* یا *واجب الوجود* وصف کنند، در حالی که امکان آن سابقا گذشت و از قبسات نقل شد که بر فرض توقیفی بودن اسماً (به اصطلاح فقهی آن) عدم جواز، اختصاص به تسمیه دارد و شامل وصف نمی شود.

این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

این مساله قرینه می شود که آیه (سبحان الله عما یصفون (۱۵۹) الا عباد الله المخلصین) ⁽⁴⁴⁸⁾ بدین گون معنا شود که اولاً، فاعل یصفون را به قرینه وحدت سیاق،

کفار بدانیم (به ویژه آن که در آیات قبل سخن از این بود که کافران خداوند را به داشتن دختران وصف کرده اند). ثانیاً، استثنای الا عباد الله... را استثنای از محضرون در آیه قبل بدانیم، نه استثنای از فاعل یصفون. در نتیجه، معنای آیه این می شود... جنیان می دانند که برای محاسبه در قیامت حاضر می شوند، مگر بندگان مخلص خداوند که بدون حساب به بهشت وارد می شوند. افزون بر این که آیات (فانهم لمحضرون (۱۲۷) الاعباد الله المخلصین).⁽⁴⁴⁹⁾ در همین سوره، قرینه دیگری بر این بیان می شود. در نتیجه جمله سبحان الله عما یصفون جمله معترضه است و این مساله اگر چه خلاف ظاهر است، ولی با دو قرینه مزبور از این ظهور رفع ید می شود. لیکن پاسخ آن با برخی از مبادی مطوی و مقدماتی که در جای خود ثابت شده این است که اولاً، همان طور که ایمان اکثر مومنان مشوب به شرک رقیق است: (ما یومن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون)⁽⁴⁵⁰⁾، وصف کردن آنان نیز چنین است. ثانیاً، چون مخلصان بر اثر قرب نوافل به جایی می رسند که خداوند در مقام ظهور فعلی به منزله زبان آنان می شود: (ولسانه الذی ینطق به)⁽⁴⁵¹⁾ پس مخلصان با زبان الهی او را وصف می کنند و چنین وصفی شایسته خداوند نه از وصف آنان منزه است. ثالثاً، محور بحث کنونی در وصف و اصفان است، نه در الفاظ و مفاهیمی که بر خداوند اطلاق می شود؛ یعنی باید در دو مقام بحث کرد: یکی این که خداوند را با چه لفظ و مفهومی می توان وصف کرد و دیگر این که واصف کیست و چه کسی خداوند را چنان که شایسته است وصف می کند.

رابعاً، با بیان های گذشته معنای آیه سبحان الله عما یصفون # الا عباد الله المخلصین روشن شد و اتصال استثنا محفوظ است و نباید آیه برخلاف ظاهر حمل شود.

10 شرط دستیابی به اسماء الله

چنان که گذشت، ممکن است اسمای مورد بحث همان مفاتیح و مخازن غیب باشد که عندالله است و بر اثر عنداللهی بودن، از زوال و دگرگونی مصون است. از این رو کسی می تواند به این اسماء دست یابد که مجرد از زمان و حرکت و تغیر گردیده، موجود عند اللهی شود و انسان کامل با سایر انسان هایی که به حدی از تجرد و عنداللهی شدن رسیده اند در این است که انسان کامل بر اثر تمامیت تجردش به همه خزاین و مفاتیح و اسماء دست یافته است، اما دیگران به بعضی از این خزاین دست یافته اند. چون کلمه خزائن به دلیل جمع بودن، نشانه کثرت مخزن است و تعدد آنها طولی است.

از این رو تفاوت تشکیکی در آنها راه دارد.

11 فراگیری اسماء برای تسکین رنج هجران

همان طور که صعود شیء نازل به مقام کمال در پرتو طی منازل سرور آور است، نزول شیء عالی از قله منیع کمال بر اثر تنزل تدریجی رنج آور است. گرچه این رنج گاهی گنج فراوان را به همراه دارد و آن گنج عبارت است از تربیت نفوس وارسته و تامین ارتقای آنان به مقام کمال و عود مجدد خود به همراه تربیت یافتگان به ساحت قدس الهی.

این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به برهان ناب نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و

آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

قرآن کریم که در پیشگاه ربوبی به وصف علی و حکیم متصف بود برای هدایت جوامع بشری تنزل یافت و درجات قوس نزول را یکی پس از دیگری به نحو تجلی نه به طور تجافی طی کرد تا در جام الفاظ ریخته شد و جامه کلمات در برکرد و در کسوت عربی مبین محبوب شد: (انا جعلناه قرانا عربیا لعلکم تفلون # وانه فی ام الکتاب لدنیا لعلی حکیم) ⁽⁴⁵²⁾، تا مجددا در قوس صعود به صورت دعا و عبادت که هر کدام قرآن صاعداست به حضور قدس ربوبی باریابد. اگر گفتمان با قرآن میسر می بود و از آن نور نازل سوال می شد شما چه احساسی از هجران مشهد الهی و فراق ساحت خدای سبحان دارید، شاید چنین پاسخ می داد که از دوری خدایی که من کلام اویم و از جدایی متکلمی که من گفتار اویم و از مهجوری از موطن اصلی خودم که همان لدن و نزد خدای سبحان است اندوهناک و غمین هستم.

برابر اصل یاد شده آدم که خلیفه الهی است، گرچه دارای بدن طبیعی است، ولی هویت اصیل او را روح فرا طبیعی وی تامین می کند این روح اضافه تشریف به خدای سبحان دارد و شرافت این اضافه محصول ویژگی اضافه اشراقی روح آدم است که خلیفه الله است و آیه (فاذا سویته و نفخت فیه من روحی...) ⁽⁴⁵³⁾ به آن اشارتی دارد. تنزل چنان روح الهی و هجران از چنان مقام قرب و فراق از چنان منزلت وصل رنج

آور است، گرچه مجدداً در قوس صعود بعد از ایفای عهد و انجام وظیفه نبوت و رسالت و تربیت و ارشاد امت به مقام منیع قبلای باز می گردد.

آنچه می تواند مقداری از التهاب هجران وی بکاهد و تیماری برای بیماری فراق او باشد و خاطره شیرین وصال را تداعی و بارقه اصل را در فرع متبلور کند، همان عنوان خلافت است که خلیفه، خود را در ظل عنایت مستخلف عنه احساس می کند و مجاری ادراکی و تحریکی خویش را مجلای فیض علمی و فوز عملی او می یابد و اشتغال آدم به خلافت از فراگیری اسمای حسنا ی الهی آغاز شد و با عالم شدن به اسمای مستخلف عنه عنوان خلافت برای وی تثبیت شد. آنگاه به حکم خلافت الهی فرشتگان را انبأ کرده و اسمای حسنا را برای آنان گزارش داد و سپس مسجود له آنان قرار گرفت که همه این امور صبغه خلافت داشت؛ یعنی در واقع خداوند معلم ملائکه و مسجود له آنان بوده است؛ زیرا هر وصفی که برای خلیفه ثابت است بالاصاله از آن مستخلف عنه است، مگر آنچه عنوان نقص، قصور، فتور و کاستی داشته باشد، که از اوصاف سلبی او، یعنی مستخلف عنه است. پس اشتغال آدم به تعلم اسماً اولاً و انبای آنها به ملائکه ثانیاً و مسجود له واقع شدن او برای فرشتگان ثالثاً و نظایر آن، همگی برای تسکین آلام هجران آدم و تسکین نایره اشتیاق او به جمال حضرت حق بود؛ چنان که برخی به آن اشاره کرده اند. (454)

لازم است به این نکته مهم عنایت شود که تنزل تدریجی از عالی به سافل هنگامی رنج آور است که موجود متنزل از سطح شعور و اندیشه پایین نیاید و به مرحله جماد نرسد وگرنه در آن بخش پایانی قوس نزول اثری از رنج هجران مشهود نیست؛ زیرا تالم و احساس فراق، متفرع بر ادراک موجود مهجور است و اگر موجودی از ادراک رایج محروم بود و از سابق شیرین و لاحق تلخ خبری نداشت، نه رغبتی به سابق و نه رهبیتی از لاحق دارد.

ترسیم هجران خلیفه خدا و تصویر رنجوری وی از فراق جمال احدی بر مبنای روحانیه الحدوث بودن روح که با آیات (نفخت فیه من روحی) ⁽⁴⁵⁵⁾ و مانند آن هماهنگ و با احادیث تقدم ارواح بر ابدان مناسب است، آسان می نماید، لیکن تبیین آن بر محور جسمانیه الحدوث بودن روح که با آیات (ثم انشأناه خلقا اخر) ⁽⁴⁵⁶⁾ و مانند آن هماهنگ است دشوار خواهد بود، مگر این که گفته شود طبق آیات تسبیح، تحمید ⁽⁴⁵⁷⁾، اسلام ⁽⁴⁵⁸⁾، سجود ⁽⁴⁵⁹⁾، طوع و رغبت ⁽⁴⁶⁰⁾ و مانند آن، هر موجودی به اندازه قلمرو هستی خویش خدا را می شناسد و از سبق و لحوق شوون خود با خبر است و از این رو گاهی سنگی از هراس الهی هبوط می کند: (وان منها لما یهبط من خشیه الله) ⁽⁴⁶¹⁾ و چون روح آدمی در پایان قوس نزول که به صورت تجلی است نه تجافی در منطقه جماد قرار گرفت، اصل معرفت خدا، شهود لقای الهی و مانند آن در درون او نهادینه شده است و هنگامی که در قوس صعود به بارگاه انشأناه خلقا اخرنایل آمد و شوق و شعور نهفته او اثاره شد آن رنجوری هجران وی ظاهر می شود. در این حال خدای سبحان او را به اغراض و غرایز از یک سو به سهو و نسیان و غفلت از سوی دیگر سرگرم می کند تا از عمران طبیعت باز نماند. و بی تابی اشتیاق به ما و رای طبیعت، مایه ویرانی تن و خرابی معموره زمین نگردد.

غرض آن که، ترسیم بسیاری از مطالب خلافت و مباحث نفس انسانی بر مبنای روحانیه الحدوث بودن روح هماهنگ است و تطبیق آن بر مبنای جسمانیه الحدوث نیازمند تامل و چاره جویی است.

12 تمثیل یا حقیقت؟

آیا تعلیم اسماء هب آدم و آنگاه عرضه آن بر فرشتگان و مامور شدن آنان به گزارش دادن آن اسماء برای خداوند و اظهار عجز آنان و سپس مامور شدن آدم به گزارش دادن اسماء برای فرشتگان و در مجموع، تمامی جریان محاوره ای که مطابق ظاهر این آیات بین خداوند و فرشتگان و آدم برگزار شد وقوع خارجی و تحقق عینی یافته است یا این که این قصه و مضمون مجموعه این آیات صرفاً تمثیل است؟ البته مراد از تمثیل این نیست که قصه ای ذهنی که اصلاً مطابق خارجی و واقعی نداشته به صورت داستانی نمادین ارائه گردد، بلکه بدین معنا مشهود بازگو شده است؛ نظیر آنچه درباره سجده فرشتگان و ابای ابلیس خواهد آمد ⁽⁴⁶²⁾ که اگر هیچ یک از امر تکوینی به سجده و همچنین امر تشریعی به آن تصویر درستی نداشته باشد، باید پذیرفت که امر به سجده، صرفاً ترسیم یک حقیقت، به صورت مثل است.

توضیح این که، شامخترین مقام در جهان امکان، مقام انسانیت و خلیفه الهی است، که فرشتگان در برابر آن خضوع می کنند و شیطان هم راهزن این مقام است و می کوشد تا انسان های عادی را از اصل پیمودن راه مستقیم باز دارد و اوساط آنان را از سرعت و سبقت در این صراط مستقیم غافل سازد.

خدای سبحان برای این که این حقیقت را به خوبی به انسان ها تفهیم کند آن را در قالب مثال، یعنی به صورت امر فرشتگان و ابلیس به سجده بر آدم و اطاعت فرشتگان و تمرد ابلیس در برابر امر مزبور، در آورد. حال آیا قصه خلافت و سوال ملائکه و نیز تعلیم اسماء به آدم و گفتگوی خداوند با فرشتگان و تعلم آنان از آدم از این قبیل است؟

بعضی از مفسران معاصر، پس از آن که برای مسلمانان در فهم این قصه دو روش قائل شده اند: یکی روش سلف که روش تسلیم و تفویض در مسایل است و دیگری

روش خلف که بر تاویل و توجیه استوار است و پس از آن که با تاکیدِ خاصِ اعلام داشته که در آنچه مربوط به خدا و صفات خدا و عالم غیب است باید تسلیم بود و در آنچه عقل ما از فهمیدن حقیقت آن قاصر است باید کار را به خدا واگذار کرد، نه این که به مجرد عدم درک، به انکار آن روی آورد، چنین می گوید:

من بر طریف سلف هستم. اما در این که در مواردی که ظاهر نقل با حکم قطعی عقل مخالف است باید دست از ظاهر نقل برداشت و آن را توجیه کرد، بر طریقه خلف هستم. ⁽⁴⁶³⁾

وی پس از این تصریح، که در واقع جمع بین دو طریقه سلف و خلف است، و پس از ارائه مطالبی چند، درباره قصه تعلیم اسماء و گفتگوی میان خدا و فرشتگان، قائل به تمثیل به همین معنایی که گذشت شده، می گوید:

سنت خداوند بر این قرار گرفته که امور معنوی را در قالب عبارات لفظی، آشکار سازد و معارف معقول را از طریق صورت های محسوس تبیین کند تا بهتر قابل فهم شود و از همین قبیل است قصه محل بحث که خداوند با بیان عباراتی که برای تبیین آن به کار گرفته ارزش انسان و سرمایه های ذاتی او را به ما شناساند؛ سرمایه هایی که بر اثر آن بر سایر مخلوق ها امتیاز یافت... ⁽⁴⁶⁴⁾. لیکن حق این است که، تمثیل و تمثیل دارای معانی متعددی است که برخی از آنها به طور کلی و مطلق، حق و صدق است و بعضی از آنها درباره وحی الهی به طور کلی و مطلق، باطل و کذب است و گروهی از آنها فی الجمله حق و صدق است، نه بالجمله و اثبات حق و صدق بودن هر کدام و امتیاز آن از باطل و کذب، نیازمند دلیل عقلی یا نقلی و شهادت قرینه داخل یا خارج و گواهی حال و مقال و تایید سیاق و تناسب حکم و موضوع و مانند آن از اموری است که مفسر مجتهد را در تشخیص تمثیل روا از ناروا، مدد این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و

گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

می کند. اجمال آنچه مورد اشارت قرار گرفت به این بیان است:

یکم: وجود لفظی قرآن کریم که از آهنگ مادی برخوردار است تجسد و تجسم یافته از وجود مثالی قرآن مجید است که در نشئه ملکوت از تعیین مقداری، با نزاهت از جرم و جسم، برخوردار است و آن وجود مثالی تمثیل یافته از وجود عقلی قرآن کریم است که در مرتبه جبروت، با نزاهت از مقدار مثالی، از تعیین معقول برخوردار است و آن وجود معقول تجلی یافته از وجود علمی قرآن حکیم از علم ذاتی خدای سبحان است که با هیچ تعینی، متعین نبوده است و این تربیع مراحل قرآن تدوینی، در قرآن تکوینی و کتاب آفرینش نیز مطرح است. تمثیل بلکه تجسد به این معنا به طور کلی و مطلق، حق و صدق است.

دوم: تمثیل و تمثیل به معنای افسانه های مجعول که نه پشتوانه حقیقی دارد تا مایه ارزش احکام اعتباری و قوانین تشریعی آن باشد و نه مطابق خارجی دارد تا پایه

صدق داستان های انبیا و امت های مطروح در آن باشد، نظیر آنچه در افسانه های منسوج کارگاه قصاصان و بافندگی های صحابه مسامره ها و منادمه ها مطرح است، به طور کلی و مطلق، باطل و کذب است.

سوم: تمثیل برای تعریف و تفهیم که در فن منطق کار برد دارد. توضیح آن که، تمثیل در مبحث حجت و تصدیق منطق همان قیاس مصطلح در فقه و اصول فقه است که استدلال از جزئی است. چنین دلیلی چون مفید قطع نیست و حد اکثر ثمره آن، حصول مظنه است و گمان حاصل از قیاس فقهی معتبر نیست و قرآن کریم از ظن غیر معتبر تحذیر کرده است ⁽⁴⁶⁵⁾، از صحنه وحی و ساحت مقدس قرآن حکیم دور است و تمثیل در مبحث معرف و تصور، یکی از راه های تفهیم و تصویر مطلب است؛ زیرا برای تعریف مطلوب نظری یا از حد تام و ناقص استفاده می شود یا از رسم تام و ناقص که شرایط این معرف های چهار گانه مبسوطا در منطق آمده است و یا از تمثیل استمداد می شود که بهره آن فقط تسهیل در معرفت نسبی و اجمالی چیزی است که تصور آن نظری است؛ چنان که در تعریف روح گفته می شود: نسبت نفس به بدن نظیر نسبت سلطان به مدینه و ربان به سفینه است. ⁽⁴⁶⁶⁾

پیام این تعریف تمثیلی این است: همان طور که والی و مسوول اداره جامعه و نیز همان طور که ناو خدا و مسوول کشتی، به تدبیر شهر و کشتی و ترمیم آنها و رفع نیازمندی های آن اقدام می کنند، روح درباره بدن چنین می کند. این مثل گرچه نه حد نفس است و نه رسم آن لیکن در شناخت نسبی آن کمک می کند. تمثیل به این معنا برای تفهیم برخی از معارف علمی در قرآن کریم راه دارد.

خدای سبحان نه از اصل تمثیل ابایی دارد و نه از کوچکی و حقارت مثل؛ چنان که فرمود: (ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضه فما فوتها) ⁽⁴⁶⁷⁾.

مثل های قرآنی در این گونه موارد گاهی به مدح ممثل است ⁽⁴⁶⁸⁾ و زمانی به قدح آن ⁽⁴⁶⁹⁾ و گاهی برای نشان دادن اهمی ممثل است؛ نظیر: (لوانزلنا هذا القرآن علی جبل لرایته خاشعاً متصدعاً من خشیه الله و تلك الامثال نضربها للناس لعلهم یتفکرون) ⁽⁴⁷⁰⁾.

چهارم: تمثیل های قرآن گاهی مصدر یا مذیل به لفظ مثل و زمانی برابر استنباط مجتهدانه مفسر، حمل بر آن می شود. آنچه به عنوان تمثیل مطرح شده، اختلافی در آن نیست و آنچه بدون ذکر مثل در صدر یا ساقه مطلب است، حمل آن بر مثل، نیازمند به تامل است. جریان محاوره و گفتگوی خدای سبحان با آسمان و زمین در دستور و امثال آن: (فقال لها و للارض ائتیا طوعاً او کرها قالتا اتینا طائعين) ⁽⁴⁷¹⁾ از این قبیل است؛ زیرا برخی آن را بر تمثیل و بعضی آن را بر تحقیق حمل کرده اند؛ گرچه حمل آن بر تحقیق (نه تمثیل) اولی است.

پنجم: آنچه راجع به جریان امر ملائکه به سجده و اطاعت آنان و تمرد شیطان است در موطن مناسب خود خواهد آمد. اما لازم است توجه شود که حمل جریان تعلیم اسماً بر تمثیل در صورتی است که حمل بر تحقیق ممکن نباشد و گرنه اصالت تحقیق، مانع حمل بر تمثیل است؛ زیرا حمل بر تمثیل، مستلزم عنایت زاید و موجب تکلف در استظهار است؛ چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده، نه برای قوالب آنها، و خصوصیت های مصداق، سهمی در محدوده مفاهیم ندارد و معنای جامع می تواند برای عناوین مطروح در این جریان مانند عنوان تعلیم، اسم، عرض، قول و انباء... مفاهیم جامعی در نظر گرفت که شامل اشهاد حضوری فرشتگان نیز بشود و هیچ گونه تجویزی لازم نیاید. در این حال، دلیلی بر حمل بر تمثیل یافت نمی شود که قرینه برای صرف از معنای ظاهری عناوین و کلمات مزبور گردد، تا سبب انصراف از تحقیق و گرایش به تمثیل شود.

ششمن گرچه ظاهر برخی آیات استفاده از روش تمثیل در تفهیم معارف است و در آن آیات که عهده دار روش تعلیم قرآن است الفاظ عموم به کار رفته که موهم تمثیلی بودن همه مطالب آسمانی است، لیکن پیام آنها استفاده از هر گونه مثل در موارد لازم است، نه استمداد از تمثیل در همه موارد. توضیح این که، آیه (و لقد صرفنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل) ⁽⁴⁷²⁾ و آیه (و لقد ضربنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل) ⁽⁴⁷³⁾ و سایر آیاتی که به نحو عموم استفاده از روش تمثیلی را دربر دارد، تعمیم آنها راجع به مثل است، نه ممثل؛ یعنی از روش تمثیلی ممکن، برای تفهیم مطلب قرآنی استفاده می شود، نه این که همه مطالب قرآن و همه معارف وحی آسمانی به صورت تمثیل بیان شده و دارای مثل است. از این رو ممکن است بعضی از مطالب قرآنی بدون مثل باشد و بیان تمثیلی برای تفهیم معارف آنها ضروری نباشد.

تذکر: داستان آدم از صدر تا آستان آن همراه با حقیقت است و هیچ گونه مجاز، افسانه، اسطوره، سراب و مانند آن در آن راه ندارد. عمده آن است که چگونه تلفیق بین عناصر قصه ای که برخی از آنها طبیعی و بعضی از آنها فرا طبیعی و بعضی از آنها دارای تحقق عینی و برخی از آنها با تمثیل معنا به صورت تشکیل شده، نیازمند به فحص بالغ است تا حق هر کدام از آن عناصر به حساب مخصوص آن ارائه شود و مرز تمثیل با قلمرو تعیین اشتباه نگردد.

چنین کاری با تامل صادق حل می شود و نمونه های آن در قرآن کریم بافت می شود.

13 مقام عالم ربانی

در فضیلت طلب علم چنین نقل شده که فرشتگان بال های خود را زیر قدم های طالبان علوم الهی پهن می کنند... و ان الملائکه لتضع اجنحتها لطالب العلم رضی به

(474) اگر طالب علم چنین مقامی دارد عالم ربانی که از اسمای حسناى الهی برخوردار است در خور مسجود شدن ملائکه و شایسته خلافت خدای خواهد بود.

تذکر: فخر رازی به مناسبت تعلیم اسماً بحث مبسوطی در فضیلت علم طرح کرده است. بحث مزبور با منظر خاص، در تفسیر صدرایی نیز آمده است و اگر جناب رازی بسط غیر ضروری نمی داد و جناب صدر المتالیهین از ایشان پیشروی یا با ایشان همراهی نمی کرد، صحیفه تفسیر و فن شریف آن از تورم غیر سودمند مصون می ماند و به رسالت اصلی خویش بیشتر توجه می کرد.

بسیاری از مطالب تفسیری فخر رازی در تفسیر صدر المتالیهین آمده و از منظر خاص حکمت متعالیه مورد بررسی قرار گرفته است؛ چنان که بسیاری از مطالب کلامی و فلسفی امام رازی در کتاب های فلسفی ایشان آمده و با منظر حکمت متعالیه نقد و تحلیل واقعی شده است.

بحث روایی

1 سبب نامگذاری آدم

عن ابی عبدالله علیه السلام: انما سمی آدم آدم، لانه خلق من اديم الارض. ⁽⁴⁷⁵⁾
عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فی جواب السائل عن وجه تسمیه آدم: لانه من طین الارض وادیمها. ⁽⁴⁷⁶⁾

عن امیر المومنین علیه السلام فی جواب یهودی ساله: لم سمی آدم آدم؟ لانه خلق من اديم الارض و ذلك ان الله تبارک و تعالی بعث جبرئیل و امره ان یاتیه من اديم الارض باربع طینات: طینه بیضاً و طینه حمراً و طینه غبراً و طینه سوداً و ذلك من سهلها و حزنها ثم امره الله ان یاتیه باربعه مياہ: ماء عذب و ماء ملح و ماء مر و ماء المنتن، ثم امره ان یفرغ الماء فی الطین و ادمه الله بیده، فیم یفضل شیء من الطین یحتاج الی الماء و لا من الماء شیء ینحتاج الی الطین فجعل الماء العذب فی حلقه و جعل الماء المالح فی عینه و جعل الماء المر فی اذنیه و جعل الماء المنتن فی انفه. ⁽⁴⁷⁷⁾

عن الباقر علیه السلام فی جواب السؤال یقولہ: لم سمی آدم آدم؟ قال: لانه رفعت طینته من اديم الارض السفلی. ⁽⁴⁷⁸⁾

اشاره: درباره اشتقاق یا جمود کلمه آدم و جوهی است که به برخی از آنه اشاره می شود:

الف: کلمه آدم عربی است و اصل آن فعل بوده است. آدم نظیر احمد و اسعد که با این افعال، اشخاصی تسمیه شده اند. از این رو این الفاظ غیر منصرف است. معنای کلمه آدم این است: آدم المملک الارض؛ یعنی بلغ ادمتها. ⁽⁴⁷⁹⁾

ب: فتوا به اشتقاق آدم از اديم ارض نظیر فتوا به اشتقاق یعقوب از عقب و ادريس از درس و ابليس از ابلاس، مبنی بر عربی بودن آن است، ولی اگر عجمی باشد، چنان

که زمخشری بر آن است همانند: آزر و عازر و عابر و شالخ و فالغ، خواهد بود. (480)

قرطبی انشقاق آن را از ادیم الارض صحیح می داند و از سخن سعید بن جبیر کمک می گیرد که می گوید: سر نامگذاری آدم آن است که وی از ادیم الارض آفریده شده است. (481)

2 مراد از اسماً

عن ابی عبدالله علیه السلام: ان الله تبارک و تعلم آدم علیه السلام اسماً حجج الله کلها ثم عرضهم، و هم ارواح، علی الملائکه فقال: انبونی باسماً هولاً ان کنتم صادقین... (482).

سئل عن الصادق علیه السلام عن هذه الایه فقال: الارض والجبال و الشعاب ولاودیه ثم نظر الی بساط تحته. فقال: وهذا البساط مما علمه. (483)

عن ابی عبدالله علیه السلام: ان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال: ان الله مثل لی امتی فی الطین و علمنی اسمائهم کما علم آدم الاسماً کلها. (484)

عن علی بن ابراهیم فی قوله و علیم ادم الاسماً کلها قال: اسماً الجبال و البحار والاودیه و النبات و الحيوان... (485).

عن العسکری علیه السلام:... قال الله عزوجل: یا آدم انبی هولاً الملائکه باسمائهم؛ اسماً الانبیاء والائمة. فلما انباهم فعرفوها، اخذ علیهم العهود و الميثاق بالایمان بهم و التفصیل لهم... (486).

عن الفضل بن عباس عن ابی عبدالله علیه السلام: قال سألته عن قول الله: و علم ادم الاسماً کلها ما هی؟ قال: اسماً الاودیه و النبات و الشجر والجبال من الارض. (487)

عن داود بن سرحان العطار. قال: کنت عند ابی عبدالله علیه السلام فدعا بالخوان فتغذینا ثم جاوا بالطشت والدست سنامه. فقلت: جعلت فداک، قوله: و علم ادم الاسماً کلها الطشت والدست سنامه منه؟ فقال: والفجاج والاودیه واهوی بیده کذا وکذا. (488)

فی قوله: و علم ادم الاسماً کلها قال: علم الله فی تلك الاسماً الف حرفه من الحرف و قال له: قل لولدک و ذریته یا ادم؛ ان لم تصبروا عن الدنیا فاطلبوا الدنیا بهذه الحرف ولا تطلبوها بالدين فان الدين لی وحدي خالصا. ویل لمن طلب الدنیا بالدين، ویل له. (489)

فی قوله: و علم ادم الاسماً کلها قال: اسماً ذریته اجمعین. ثم عرضهم قال: اخذهم من ظهره. (490)

فی قوله: و علم ادم الاسماً کلها قال: اسماً الملائکه. (491)

فی قوله: و علم ادم الاسماً کلها قال: علم آدم من الاسماً اسماً خلقه ثم قال ما لم تعلم الملائکه فسمی کل شیء باسمه والجاء کل شیء الی جنسه. (492)

عن ابن عباس فی قوله: و علم ادم الاسماً کلها قال: علم الله آدم الاسماً کلها و هی هذه الاسماً التي يتعارف بها الناس: انسان ودابه و ارض و بحر و سهل و جبل و حمار و اشباه ذلك من الامم مم و غيرها... (493).

عن العسکری علیه السلام:... بل محمد وآله افضل منکم الذین انباکم آدم باسمائهم. (494)

اشاره الف: الدست سنانہ محتمل است معرب کلمه فارسی دست شویہ باشد که مراد از آن، آفتابه و لگن قدیمی است.

ب: تفاوت سخنان ائم اطهار علیهم السلام درباره اسماً با توجه به تفاوت های ظروف مخاطبان است. از این رو برخی از مفسران زمینی نگر، با توجه به تنگنای افق دیدشان به سخنان ابتدایی آنها نگریسته اند و برخی دیگر از مفسران آسمانی اندیش، تفسیرهای رزف و عمیق را دریافته اند. بدین سان اختلاف نگرش های قرآن پژوهان قابل توجیه است.

ج: تفاوت محتوای روایات گاهی به لحاظ اختلاف وجوده تفسیری با هم است و زمانی به جهت اختلاف وجوده تطبیقی (نه تفسیری) با هم اسم و گاهی نیز به لحاظ

اختلاف تفسیر مفهومی با تطبیق مصداقی است. از این رو شاهد جمع هر بخشی
راهگشای حل تنافی متوهم است.

د: غالب مطالبی که در قالب داستان آدم بیان شده صلاحیت انطباق بر مصادیق
متعدد را دارد، حتی مساله تعلیم اسماً؛ چنان که درباره برخی از اولیای کامل الهی
وارد شده است که به وی اسماً تعلیم داده شد؛ مثلاً حضرت علی بن ابی طالب
علیه السلام فرمود: علمت الاسماً. ⁽⁴⁹⁵⁾ البته اگر بخشی از این داستان وسیع مخصوص شخص
آدم بود و قرینه اختصاص یافت شد، مجالی برای تعمیم آن بخش نیست.

قالوا سبحنک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم⁽³²⁾

گزیده تفسیر

این منصب، و در واقع به علم و حکمت خداوند در جعل این مقام برای آدم و عدم جعل آدم و عدم جعل آن برای خودشان، پی بردند، در این آیه، هم در ابتدای محاوره، سخن از تنزیه دارند: سبحانک و هم در انتهای آن سخن از تحمید: انک انت العلیم الحکیم و در مجموع، هم به علم و حکمت و منزّه بودن خداوند از عیب اعتراف می کنند و هم با تعبیر لا علم لنا الا ما علمتنا به عجز خویش اقرار می کنند.

تفسیر

قالوا: مقتضای نظم ادبی در نقل گفتمان آن است که حرف عطف ذکر نشود. از این رو قالوا بودن حرف عطف ذکر شد؛ چنان که در قالوا اتجعل فیها و همچنین در موارد آینده حرف عطف ذکر نشد و نمی شود.

سبحانک: کلمه سبحان، که آیه فوق اولین مورد استعمال آن است، در نزد خلیل و سیبویه مصدر و مفعول مطلق برای نسبیح مقدر است؛ یعنی نسبیحک تسبیحا.⁽⁴⁹⁶⁾ این نظر را ادیب نیشابوری، صاحب شرح نظام نیز پذیرفته، می گوید: سبحان مصدر و غیر منصرف است. نصبش بنابر مصدریت است و فعلش وجوبا حذف می شود و در صورتی که غیر مضاف استعمال شود علم برای تسبیح است؛ زیرا علمیت چنان که در اعیان جریان دارد در معانی نیز جاری است.⁽⁴⁹⁷⁾

البته بعضی آن را به طور مطلق علم برای تسبیح می دانند و نیز گفته اند: استعمال این کلمه به صورت مضاف است و استعمال آن به صورت غیر منصف، شاذ است و غیر منصرف بودنش بر اثر دو عامل تعریف و الف و نون زاید است.⁽⁴⁹⁸⁾

تذکر: چون سبوح به معنای جری و اشتغال است: (ان لك في النهار سبحا طويلا)،
(499) گویا مسبح، در تنزیه خدا، جریان و اشتغال دارد.

تناسب آیات

پس از جواب تفصیلی و عملی خداوند (از سوال فرشتگان درباره خلافت آدم) از طریق تعلیم اسماً به آدم و سپس عرضه آنها بر فرشتگان، و پس از آن که فرشتگان به قابلیت و استعداد آدم برای منصب خلافت و به جهل و عجز و عدم شایستگی خودشان برای این منصب و در واقع به علم و حکمت خداوند در جعل خلافت برای آدم و عدم جعل آن برای خودشان، پی بردند و فهمیدند که حتی توان گزارش از اسماً را بدون انبای آدم ندارند عرضه داشتند: تو منزهی! ما چیزی جز آنچه تو به ما تعلیم داده ای نمی دانیم. تو دانا و حکیمی.

مورد تنزیه فرشتگان

با توجه به این که سبحانک تنزیه خداوند از عیب و نقص است این سوال مطرح می شود: آن نقصی که در این مورد، خداوند از آن تنزیه شده چیست؟ به بیان دیگر، مشخصاً منزّه منه چیست؟

در جواب ممکن است گفته شود مورد تنزیه، ترجیح مرجوح بر راجح و ترجیح یکی از دو متساوی بر دیگری و تبعیض نارواست؛ زیرا فرشتگان پس از استنبای خداوند و روشن شدن شایستگی آدم و عدم توان و استعدادشان، پی بردند که عدم تعلیم اسماً به آنان از باب منع فیض نبود؛ بلکه برای آن بود که آنان توان چنین را نداشتند و مستعد برای شاگردی بی واسطه خداوند نبودند. سبحانک یعنی تو از بخل ورزی و از عدم اعطای خلافت یا علم در موردی که توان و قابلیت آن وجود دارد منزهی.

این احتمال نیز وجود دارد که منزّه منّه عالم شدن فرشتگان به غیب (اسماً) بدون تعلیم خداوند باشد؛ یعنی از این که بدون تعلیم تو، ما علم به اسماً پیدا کنیم منزّهی (500) مویّد این احتمال، جمله بعد است که می گوید: ما تنها به چیزی علم داریم که تو به ما تعلیم کردی.

نیز، احتمال دارد که منزّه منّه کار بدون حکمت باشد؛ یعنی پس از آن که با استنبای خداوند به حکمت خداوند در جعل خلافت برای آدم، پی بردند عرض کردند: تو از عمل بی دلیل و غیر حکیمانه منزّهی (501) مویّد این احتمال نیز تعبیر به انت العلیم الحکیم در ذیل آیه است.

سیره فرشته در تسبیح

در بحث اعتراضی بودن و یا نبودن استفهام در اتجعل فیها... از برخی مفسران (502) گذشت که کثرت تاکیدها در این آیه (503) نشان انکاری و اعتراضی بودن سوال فرشتگان است و چون چیزی از آنان سر زد که ترک آن اولی بود از این رو با همه این تاکیدها در ثنا و ستایش خداوند، در مقام تدارک بر آمدند. لیکن چنان که گذشت نه استخبار قبلی با استنکار همراه بود و نه ثنا و تنزیه کنونی سند تدارک است؛ زیرا سیره و سریره فرشته، تقدسی الهی و تسبیح هماهنگ با ثناست.

تذکر: سر تفاوت اعلام خدا که به صورت اسم مفید ثبات و استمرار، بیان شد: انی جاعل، و استعلام فرشتگان که به صورت فعل اتجعل ارائه شد آن است که آنان از حکمت اصل جعل خلیفه سوال کردند و انقطاع یا دوام برای آنها مطرح نبود. از این رو به صورت فعل بیان داشتند.

ادب فرشتگان در تکلم با خداوند

چنان که در آیه خلافت، ذیل جمله و نحن نسبح بحمدک... اشاره شد، از ادب فرشتگان با خداوند این است که سخن خود را با تسبیح شروع می کنند و با تسبیح و تقدیس و تحمید نیز، پایان می دهند و در میان چنین آغاز و انجامی مطلب خویش را عرضه می دارند و این ادبی است که انبیا، نیز از آن برخوردار بودند؛ موسای کلیم عرض می کند: (سبحانک تبت الیک) ⁽⁵⁰⁴⁾ و حضرت یونس نیز می گوید: (لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین). ⁽⁵⁰⁵⁾

در آیه محل بحث، فرشتگان، هم در ابتدای محاوره سخن از تنزیه دارند: سبحانک... و هم در انتهای آن سخن از تحمید: انک انت العلیم الحکیم و در مجموع، هم به علم و حکمت و منزّه بودن خداوند از عیب و نقص اعتراف می کنند و هم با جمله لا علم لنا الا ما علمتنا به عجز خویش، اقرار می کنند.

جمله قالوا سبحانک لا علم لنا... خبری است و گذشته از پیام اصلی خود، با انگیزه مخصوص ادا شده و در تعیین آن انگیزه، اختلاف راه یافته است. گروهی که منکر عصمت فرشتگانند، اظهار ندامت و توبه از گذشته را انگیزه آن پنداشته اند، لیکن محققان که عصمت فرشتگان را پذیرفته اند بر این نظرند که انگیزه آن اظهار عجز و تادب در ساحت الهی است و این هدف را با رعایت جهات فراوانی از نکات ادبی تادیه کردند؛ زیرا اولاً، تنزیه را در طلّیعه کلام از یاد نبردند. ثانیاً، اعتراف به عجز و جهل کردند. ثالثاً، هرگونه علم و تعلیم را به خداوند اسناد دادند. رابعاً، حکمت را منحصر در خدا دانستند.

خامساً، علم را بر حکمت مقدم داشتند؛ چنان که در قرآن کریم معمولاً علم مقدم بر حکمت یاد می شود؛ زیرا اتصاف علیم به حکیم از سنخ اتصاف خطیب به مصقع و شاعر به مفلح؛ یعنی از قبیل به حکیم از سنخ اتصاف خطیب به مصقع و شاعر به

مفلق؛ یعنی از قبیل ذکر خاص بعد از عام است. سادسا، بهره علمی خود را اندک دانستند؛ زیرا ظاهر... الا ما علمتنا قلت و کمی دانش است که از کلمه ما در این گونه موارد استظهار می شود. سابعاً، خداوند را معلم دانستند و او را مدارس تلقی نکردند که ادب دیگری است؛ زیرا بین تعلیم و تدریس فرق است. حتی به گفته فخر رازی اگر چیزی برای معلمین وصیت شود شامل مدرس نخواهد شد. (506)

لطایف و اشارات

1 نشانه رسوخ در علم

مطابق بیان امیر مومنان علی علیه السلام اعتراف به عجز از رسیدن به چیزهایی که مکتوم مانده، خود علم به حساب می آید و بحث نکردن و ترک تعمق و تفکر در کنه آن، رسوخ در علم شمرده می شود؛ چنان که اقرار اجمالی به حقانیت همه آنچه از غیب، بر انسان محبوب شده موجب می شود که برای گشودن درهای مسدود از علم، اقدام نابخجایی نکند. واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم عن اقتحام السدد امضروبه دون الغيوب الاقرار بجمله ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله تعالى اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا. (507)

از آیه محل بحث بر می آید که فرشتگان درجه وجودی و موقعیت خود را شناختند و ظرفیت خود را فهمیدند و معترف شدند که بسیاری از چیزها بر آنها مکتوم شده و آنان از ادراک و فهم آن عاجزند و این دلیل بر راسخیت آنان در علم و انشان کمال آنان است.

2 امکان افزایش علم در فرشتگان

ممکن است گفته شود مستفاد از لا علم لنا الا ما علمتنا در آیه محل بحث و همچنین آیه (و ما منا الا له له مقام معلوم) (508) این است که هر یک از فرشتگان درجه ای معین دارند که از آن بالاتر نمی روند و به بیان دیگر، بدء و حشرشان یکی است و همانند نفس انسانی نیستند تا جسمانیه الحدود و روحانیه البقاء و دارای تکامل و حرکت باشند.

لیکن می توان در پاسخ گفت احتمال دارد چنان که روح انسان، در عین تجرد، بر اثر تعلق تدبیری به بدن، افزایش علم برایش ممکن است، فرشتگان نیز در عین تجرد نفسانی، چون مدبرات آسمان ها و زمین و به منزله ارواح آسمان ها و زمین هستند، راه برای فراگیری علوم جدید برای آنان نیز باز است و به بیان دیگر، احتمال دارد دست کم بعضی از فرشتگان از تجرد نفسی (در برابر تجرد عقلی) برخوردار باشند؛ یعنی همانند روح انسان، دارای قوه ای باشند که از طریق ابزار بدن (که عبارت از همان آسمان و زمین و یا بدن خاص خود آنان است) به فعلیت می رسد.

تذکر 1 آنچه از افزایش و کاهش مصون است موجود مجرد تا عقلی است که از هر گونه قوه، منزله است و تطبیق آن بر هر فرشته ای نیازمند به برهان است.

2 از طرفی تکامل، منحصر در موجود مرکب از نفس و بدن نیست، بلکه معیار تکامل پذیری، صحبت قوه و عدم تجرد تام عقلی است، هر چند آن موجود دارای بدن نباشد.

اما جمله لا علم لنا الا ما علمتنا ملازمه ای با افزایش نیافتن علم هر چند از جانب خداوند ندارد، بلکه تنها ذاتی بودن علم فرشتگان را نفی می کند و اما آیه (و ما منا الا له مقام معلوم) ⁽⁵⁰⁹⁾ اولاً، ممکن است مربوط به هم فرشتگان نباشد. ثانیاً، مقصود از مقام معلوم، ماموریت معلوم و مشخص هر یک از فرشتگانه باشد؛ یعنی هر یک از ما وظیفه و ماموریتی ویژه عهده داریم.

ثالثاً، ممکن است همان مقام معلوم، درجاتی داشته باشد که برخی فرشتگان نه، همه آن درجات را تحصیل کنند؛ یعنی در عین حال که تکامل و رشد فرشتگان از سقف معلومی برخوردار است در مادون آن سقف، امکان رشد از درجات پایین به درجات بالاتر فراهم باشد.

3/ اختصاص علم بی واسطه به صادر نخستین

چگونه تعلم اسماً به آدم امتیازی برای او به حساب آمد، با آن که اگر به فرشتگان نیز تعلیم می شد آنان نیز همانند آدم، از اسماً آگاه می شدند؟ چگونه آدم که از خود چیزی نمی دانست خلیفه الله شد، ولی فرشتگان نشدند؟

این اشکال با اندک تفاوت، در مبحث لطایف و اشارات آیه قبل مطرح و به تفصیل از آن پاسخ داده شد. ⁽⁵¹⁰⁾ اجمال پاسخ مزبور این است: علم به اسماً علم لدنی و بی واسطه خداوند است و چنین علمی به موجود کاملی می رسد که بین او و خداوند واسطه و حجابی می فهمند و چه از نظر ترتیب اسماً و صفات و تجلیات گوناگون که عارفان می بینند) تنها انسان کامل است.

انسان کامل مجلای اتم و اولین مجلاست و فرشته دومین مجلا. انسان کامل اولین آینه و فرشتگان دومی آینه برای تابش نور السموات والارض ⁽⁵¹¹⁾ هستند.

حاصل این که، انسان کامل معلم فرشتگان و خلیفه بی واسطه خداوند است و فرشتگان شاگردان انسان کامل و خلیفه با واسطه خداوند هستند؛ یعنی شاگردانی هستند که علوم و معارف حقایق عالم را از واسطه و معلمشان که انسان کامل است دریافت می کنند. به بیان دیگر، با توجه به این که فرشتگان از درجه وجودی پایین تری برخوردارند امکان ندارد حقایق اسماً را بی واسطه از خداوند دریافت کنند و خلیفه بلا فصل خداوند شوند تا اشکال شود که اگر خداوند به آنان نیز می آموخت خلیفه الله می شدند.

4/ اعتراف به جهل

قرطبی از ابن هرmez نقل می کند که شایسته است عالم، جمله لا ادری را برای هم صحبت های خود به ارث بگذارد تا چنین میراث فرهنگی در دست آن باشد و مطلبی را که از آنان پرسیدند و آگاه نبودند، بگویند: لا ادری. هیثم بن جمیل می گوید:

مالک بن انس را شاهد بودم که 48 مساله از او پرسیدند و او درباره 32 مساله گفت: نمی دانم... منشا ترک لا ادری ریاست طلبی و عدم رعایت انصاف در علم است و کسی که اهل انصاف نباشد اهل فهم و تفهم نیست. (512)

قرطبی نقل می کند: مردی از حضرت علی علیه السلام مطلبی پرسید. آن حضرت درباره آن، سخن گفت: آن مرد گفت یا امیرالمومنین این طور نیست، لیکن این چنین است. حضرت علی علیه السلام فرمود: تو به صواب سخن گفتی و من به خطا و بالاتر از هر عالمی، علیم دیگری است. (513)

تذکر: گرچه علم ممکن نسبت به علم خدای سبحان محدود است، لیکن صاحب مقام برین سلونی قبل ان تفقدونی (514) از این گونه مطالب منزّه است.

قال يادهم انبيئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب
السموات و الارض و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون⁽³³⁾

گزیده تفسیر

پس از آن که فرشتگان به جهل و عجز خود و نیز به عدم شایستگی خود برای
مقام خلافت پی بردند برای این که به دانایی آدم و شایستگی وی نیز پی بردند،
خدای سبحان به آدم فرمود: فرشتگان را از اسمای حقایق عالم، باخبر ساز!

تعبیر به انبأ با این که در مورد آدم تعبیر به تعلیم شده بود، نشانه آن است که آنچه
از طریق انبای آدم برای فرشتگان حاصل می شود غیر از آن چیزی است که پس از
تعلیم خداوند برای آدم به وجود آمد؛ آنچه به آدم داده شد علم و دریافت حقیقت اشیا
بود، ولی آنچه برای فرشتگان حاصل شد صرفاً نبا و گزارشی از اشیاست.

اضافه غیب به السموات اضافه لام است، نه من و لازمه اش این است که این
غیب (که همان اسماً است) خارج و غایب از آسمان و زمین باشد، نه از جنس آن و
جزئی از آن (خواه جزئی از باطن آن باشد یا جزئی از ظاهر آن). چنان که جمله و
اعلم ما تبدون... ناظر به غیب نسبی و هشدار به تساوی آشکار و نهان فرشتگان برای
خداوند است.

مراد از ما تبدون همان است که فرشتگان در ضمن اتجعل فیها من یفسد فیها...
ابراز داشتند و جمله ما كنتم تكتمون اشاره به تمایل پنهان آنان به سلب خلافت از
آدم و اعطای آن به آنها، یا اشاره به استکبار ابلیس در جریان دستور به سجده، یا
اشاره به بعضی از خطورهای قلبی است که پس از اعلام جعل خلافت برای آنان پیش
آمد؛ مبنی بر این که چگونه می شود موجودی زمینی بر همه چیز حتی بر آنان سیادت
پیدا کند. جمع بین سه احتمال نیز ممکن است.

تفسیر

قال: حذف عطف و ذکر کلمه قال بدون حرف عاطف به جهت انسجام گفتمان و محاوره است، که قبلاً بازگو شد.

فلما: کلمه فاء فلما انباهم دلیل بر تاخر انبای آدم از فرمان خداوند نیست، بلکه امر خدای سبحان همان و اطاعت انسان کامل همان؛ یعنی همان طور که وقتی انسان اراده دیدن می کند فوراً می بیند و وقتی اراده گفتن می کند فوراً می گوید و بلکه اراده نفس انسان همان و امتثال قوا همان، در این جا نیز وقتی خدای سبحان اراده کرد که آدم معلم فرشتگان شود اراده او همان و تعلیم آموختن همان.

تناسب آیات

پس از آن که خداوند، از فرشتگان گزارش اسماً را خواست و آنان اظهار جهل و عجز کردند و به ضعف خود پی بردند، برای این که به دانایی آدم، یعنی به شایستگی و کمال وی پی برده باشند به آدم فرمود: فرشتگان را از اسمای حقایق عالم با خبر ساز! و وقتی آدم آنان را از اسماً با خبر ساخت، به فرشتگان فرمود: به شما نگفتم که من از غیب و باطن آسمان ها و زمین آگاهم و هیچ چیز از شما بر من مخفی نیست و آشکار و نهان شما برایم مساوی است؛ هم از آنچه آشکار کرده اید که افساد و خونریزی انسان ها در زمین باشد آگاهم و هم به آنچه مکتومش داشته اید که شایسته تر بودن شما نسبت به امر خلافت (یا استکبار بعضی از شما، یعنی ابلیس نسبت به سجده بر آدم) باشد واقفم.

تعلیم و گزارش

چنان که در مباحث سابق نیز اشاره شد، تعبیر به انبئهم به جای علمهم و همچنین تعبیر به انباهم به جای علمهم، با آن که در مورد شخص آدم تعبیر به و علم آدم الاسماً شده است نه وانبا آدم الاسماً، نشانه آن است که آنچه پس از تعلیم خداوند

نسبت به آدم، برای وی حاصل شده، غیر از آن چیزی است که برای فرشتگان پس از انبأ و گزارش حضرت آدم، به وجود آمده است؛ آنچه به آدم داده شد علم و دریافت حقیقت اشیا بود، ولی آنچه به فرشتگان داده شد صرفاً نبأ و گزارشی از اشیا بوده است و این که در آیه قبل، در ارتباط با خطاب انبونی باسمأ هولاً، فرشتگان حتی قدرت بر گزارش نداشتند) با آن که گزارش، علم رقیق و کم رنگی است (بر اثر این است که اگر چه نبأ علم رقیق است ولی انبأ و گزارشگری فرع بر نوعی علم است. پس کسی می تواند گزارشگر چیزی باشد که قبلاً آن را تعلیم یافته باشد و چون فرشتگان به اصل و منشأ قدرت به انبأ نرسیده بودند پس از خطاب انبونی خداوند، نسبت به گزارش اظهار عجز کردند.

حتی اگر هیچ فرقی بین تعلم و انبأ نباشد (از باب این که به نبی، نبی گفته می شود، چون نبأ و گزارش غیبی را عالمانه دریافت می کند) دست کم این فرق هست که علم آدم بی واسطه و علم فرشتگان با واسطه است و علم با واسطه در این گونه موارد رقیقه علم بی واسطه است؛ یعنی تفاوت این دو، تفاوت بین حقیقت و رقیقت است؛ زیرا تقدمی که در این گونه موارد، واسطه بر ذیر الواسطه دارد تقدمی رتبی و از قبیل تقدم علت بر معلول و ظاهر بر مظهر است که در آن، متقدم از حقیقتی برخوردار است که متاخر، آن حقیقت را ندارد، بلکه رقیقه ای از آن را داراست، نه تقدم زمانی؛ مانند این که مطلبی را زید به عمرو بگوید، سپس عمرو همان مطلب را با همان مفهوم و میزان علمی و بدون هیچ امتیاز و تفاوتی به بکر منتقل کند و در نتیجه، علمی که برای بکر حاصل شده، هیچ تفاوتی با علمی که برای عمرو حاصل شده، نداشته باشد، بلکه در برخی موارد تلقی شاگرد با واسطه، از تلقی شاگرد بی واسطه عمیقتر و دقیقتر باشد؛ چنان که رسول اکرم ﷺ فرموده اند: رب حامل فقه الی من هو افقه منه. (515)

این خود شاهد دیگری است که علم به اسماً، صرف به مفهوم لغوی اشیا که وضع لغوی عهده دار آن است نبوده، وگرنه این مقدار، با انبأ نیز حاصل می شود، بلکه علم به اسماً عبارت از تعلیم حقایق و کشف و ارائه اعیان وجودات است؛ حقایق و اعیانی که اولاً، غیب و باطن آسمان ها و زمین است و ثانیاً، رسیدن به آن، میسر کون جامع، یعنی انسان کامل است، نه غیر او و ثالثاً، آگاهی و شهود آن در خلافت الهی نقش دارد.

تذکر: جریان نبوت حضرت آدم علیه السلام پس از هبوط به زمین پدید آمد و پیش از آن تشریع مصطلح و رسالت معهود خبری نبود. پس مامور شدن آدم به انبای اسماً، به امر تشریعی نبود. بنابر این، احتمال رسالت آم علیه السلام برای ملائکه و نیز طرح علم آنان به نبوت آدم، چنان که برخی گفته اند ⁽⁵¹⁶⁾ ناصواب است. البته در نشئه فرشتگان، رسالت ویژه ای هست که با نبوت تشریعی معهود فرق دارد. غرض آن که، سبک قصه آدم علیه السلام و دستور انبای اسماً به صورت تشریع ارائه شد، لیکن تشریع اصطلاحی نیست.

غیب آسمان ها و زمین

مقتضای قرینه مقام، یعنی مقام اظهار قدرت و احاطه و عجز و جهل فرشتگان، این است که اضافه غیب به السموات در جمله انی اعلم غیب السموات والارض اضافه لام باشد، نه اضافه من د یعنی آیا به شما نگفتم که من غیب آسمان ها و زمین را می دانم، نه غیبی که از جنس آسمان ها و زمین است و لازمه اش این است که این غیب (که همان اسماً است) خارج و غایب از آسمان و زمین باشد، نه از جنس آن و جزئی از آن (خواه جزئی از باطن آن و یا جزئی از ظاهر آن) و به تعبیر دیگر غیب مطلق باشد، نه غیب نسبی و اضافی؛ زیرا اگر موجودی در سطح سپهر یا در بسیط خاک یافت شود موجود عالم شهادت و حس است، نه عالم غیب؛ چنان که لازمه اش این

است که علم به این غیب، نه با کندوکاو در زمین استخراج شود و نه با سیر در فضا به دست آید، بلکه تنها توسط خدای عالم به غیب و شهادت حاصل گردد.

ممکن است گفته شود، با توجه به این که مراد از سماوات و ارض در این آیه، سماوات و ارض مادی و ظاهری است و فرشتگان، جزو آسمان معنوی و از دریافت کنندگان امری معنوی، یعنی وحی هستند: (واوحی فی کل سماء امرها) ⁽⁵¹⁷⁾، نه از آسمان مادی که درباره آمده: (و فی السماء رزقکم). ⁽⁵¹⁸⁾

(بنابر این که مقصود خصوص رزق مادی باشد) و با توجه به این که آسمان و زمین معنوی، باطن و غیب آسمان و زمین مادی و ظاهری است پس نتیجه این می شود که فرشتگان نیز جزو باطن و غیب آسمان ها و زمین باشند؛ یعنی آنها نیز مصداقی از مصادیق غیب السموات والارض باشند و چون آنها از حقیقت خود و نیز از لوازم غیبی خویش آگاهند در این صورت چگونه می شود که آنان به این غیب عالم نباشند؟

پاسخ این است: اگر چه فرشتگان نیز جزئی از غیب و باطن هستند، لیکن شکی نیست که عالم غیب و موجودات غیبی درجات متعدد طولی دارند؛ درجاتی که بعضی برتر از برخی دیگر است و آنچه به آدم تعلیم شده از مراتب عالی عالم غیب و موجودات عالیه این عالم بود، نه از خصوص درجات متوسط و ناز آن.

نکته دیگر این که مراد از غیب السموات والارض خود اسماً است، نه علم آدم به اسماً؛ یعنی آنچه فرشتگان از آن بی خبر بودند وجود حقایقی با عنوان الاسماً بود، نه آگاهی آدم به اسماً، تا تصور شود که فرشتگان، به اسماً علم داشتند ولی نمی دانستند که آدم از این اسماً مطلع است و از این رو اعتراض کردند؛ زیرا در این صورت کافی بود خداوند، به آدم فرمان دهد تا اسماً را به آنان گزارش دهد، تا آنان به آگاهی وی

پی بردند و دیگر لازم نبود که خود نیز خطاب به آنها بفرماید اسماً را به من گزارش دهید: انبونی باسمأ هوأ.

به بیان دیگر، غرض از این گفتگو و سوال و جواب دو چیز است: نخست عدم آگاهی فرشتگان از اسماً و در نتیجه عدم لیاقت آنان برای منصب خلافت الهی، و دیگر آگاهی آدم به اسماً و لیاقت و شایستگی او برای خلافت. از این رو هم خطاب انبونی وارد شده است و هم خطاب یا ادم انبهم....

تذکر 1 تعبیر باسمائهم در جمله فلما انباهم باسمائهم به صورت اسم ظاهر با امکان اکتفا به ضمیر ها، برای اهمیت جریان علم اسماً است.

2 چنان که در برخی مباحث گذشته اشاره شد، از تعبیر به الم اقل لکم بر می آید که آنچه در این آیه به عنوان غیب السموات والارض مطرح است همان است که در ذیل آیه خلافت انی اعلم ما لا تعلمون به طور اجمال به آن اشاره شده است؛ زیرا مطابق آنچه از قصه خلافت و تعلیم اسما در ظاهر آیات آمده چیزی که خداوند در این جریان به فرشتگان گفته باشد و جمله الم اقل لکم بر آن صادق باشد جز انی اعلم... نیست.

حاصل این که، منطبق علیه سه عنوان غیب السموات والارض و ما لا تعلمون و الاسماً یکی است و آن، چنان که گذشت، ممکن است همان مفاتیح الغیب و خزاین اشیایی باشد که در دو آیه (وعنده مفاتیح الغیب...) (519) (ووان من شیء الا عندنا خزائنه) (520) وارد شده است.

علم الهی به ظاهر و باطن فرشتگان

جمله و اعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون تکرار مضمون... اعلم غیب السموات والارض نیست، بلکه هشدار به تساوی آشکار و نهان آنها برای خداوند است.

به تعبیر استاد علامه طباطبایی قدس سره تقابل این دو جمله با جمله قبل، اقتضا دارد که محتوای این دو جمله، مربوط به غیب نسبی (که خود بخشی از باطن آسمان ها و زمین است) باشد، تا مفاد مجموع آیه این باشد که من به هر دو قسم غیب واقفم؛ هم غیب مطلق که خارج از ظاهر و باطن عالم ارضی و سماً مادی و محیط و مشرف بر آنها به حساب می آید و هم بر غیب نسبی که جزئی از باطن عالم ارضی و سماً مادی است (521)

مراد از ما تبدون همان است که فرشتگان در ضمن اتجعل فیها من یفسد فیها... بیان کردند و مقصود از ما کنتم تکتمون این است که قلبا مایل بودند بگویند ما به خلافت سزاوارتریم، یا می خواستند خلافت را از انسان سلب کنند، ولی آن را مکتوم داشتند و اظهار نکردند. مویید این احتمال اسناد فعل به جمع آنهاست.

نیز احتمال دارد مراد از ما کنتم تکتمون همان استکبار ابلیس در ظرف دستور سجده برای آدم باشد که آن را پنهان کرده بود. البته در این صورت این سوال مطرح می شود که چرا فعل کتمان به همه فرشتگان اسناد داده شد و پاسخ این است که اسناد فعل فرد به گروهی که آن فرد، به حسب ظاهر از آنان محسوب می شود و تشخیص وی از آنان مشکل است، در میان اهل ادب معمول است.

مویید این احتمال این است فرشتگان هر چه در درون داشتند با جمله اتجعل... و نحن نسیح... که استعلام محض است بیان داشتند. فرشتگان در نهان خود خلافت حقی را پنهان نمی دارند؛ زیرا (لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون). (522) پس امر مکتوم باید همان استکبار ابلیس باشد.

احتمال سوم آن است که، اعلام جعل خلافت برای آدم با جمله انی جاعل فی الارض که ظاهرش شمول خلافت آدم حتی بر فرشتگان است (چنان که تعلم آنان از آدم و ماموریت آنها برای سجده برای وی نیز این را تایید می کند) موجب شد که در

دل های فرشتگان خطوری راه پیدا کند؛ زیرا هیچ گاه گمان نمی کردند موجودی زمینی، بر همه چیز حتی بر آنان سیادت پیدا کند.

این احتمال را علامه طباطبایی قدس سره در ذیل آیه بعدی، مطرح کرده، می گوید: برخی روایات نیز موید آن است. ⁽⁵²³⁾ در بحث روایی نیز می گوید: منافاتی بین این وجه و وجه اول (این که امر مکتوم، ابای ابلیس از سجده باشد) نیست؛ زیرا جمع بین دو وجه و استفاده هر دو وجه از آیه نیز، ممکن است. ⁽⁵²⁴⁾ چنان که دلیلی بر حصر نیست. از این رو می توان با اراده جامع بین همه احتمال ها مطلبی را ارائه کرد که همه آنها زیر پوشش آن جامع مندرج شود.

بنابر این که امر مکتوم همان ابای ابلیس از سجده باشد، تعبیر به کنتم و این که به جای ما تکتمون (نظیر ما تبدون) جمله ما کنتم تکتمون به شکل ماضی استمراری به کار رفته، نشان آن است که سجده فرشتگان و ابای ابلیس از آن، پس از قصه اعلام جعل خلافت و قول خداوند: انی اعلم ما لا تعلمون و قبل ازالم اقل لکم انی اعلم غیب السموات و الارض و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون واقع شده است؛ گرچه ظاهر فلما انباهم... قال این است که قول مزبور بلافاصله پس از انبای آدم واقع شده است، نه بعد از انبأ و امر به سجده، لیکن می توان چنین ظهوری را نفی کرد؛ زیرا کلمه قال بدون حرف ترتیب نظیر فاً ذکر شده، از این رو ممکن است با فاصله اتفاق افتاده باشد.

البته این نکته تنها در صورتی به دست می آید که جمله و اعلم ما تبدون... عطف بر اعلم غیب السموات و الارض باشد، نه عطف بر الم اقل...؛ زیرا در این صورت است که جمله الم اقل لکم بر سر اعلم دوم نیز در می آید و معنای جمله این می شود: آیا به شما نگفتم که من به آشکار و نهانتان آگاهم (که طبعاً ناظر به انی اعلم ما لا تعلمون وارد در ذیل آیه قبل می شود) و این نتیجه به دست می آید که اولاً،

خداوند پس از سوال استفهامی فرشتگان، به نحو اجمال و با جمله الم اقل لکم بر سر اعلم دوم نیز در می آید و معنای جمله این می شود: آیا به شما نگفتم که من به آشکار و نهانتان آگاهم (که طبعاً ناظر به انی اعلم ما لا تعلمون وارد در ذیل آیه قبل می شود) و این نتیجه به دست می آید که اولاً، خداوند پس از سوال استفهامی فرشتگان، به نحو اجمال و با جمله انی اعلم ما لا تعلمون به آنها فهماند که من از غیب آسمان ها و زمین و از آشکار و نهان شما با خبرم. سپس برای اثبات این نکته، تعلیم اسماً را پیش آورد و با آن پرده از روی اسماً و شایستگی آدم برای تعلیم آنان برداشت و نیز جریان سجده برای آدم را پدید آورد و با آن، از استکبار ابلیس پرده برداری کرد و مکتوم او را فاش ساخت و پس از این پرده برداری ها فرمود: آیا به شما نگفته بودم که من به غیب آسمان ها و زمین آگاهم؟ (اشاره به جریان سجده و ابای ابلیس). اما در صورت دوم، یعنی بنابر عطف اعلم دوم بر الم اقل روشن است که چنین نکته ای را نمی شود استفاده کرد.

بنابر وجه اول، پاسخ این سوال که چرا قصه سجده و ابای ابلیس در اثنای همین آیه ذکر نشده، بلکه مستقلاً در آیه بعد آمده، در ضمن تفسیر آیه بعد خواهد آمد. (525)

تبصره: علم خدا به ظاهر و باطن اختصاصی به فرشتگان ندارد؛ چنان که در آیات دیگر مانند (ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله) (526) آمده است. از این رو چنین مضمونی هشدار به عنایت به معاد خواهد بود.

لطایف و اشارات

1 مصونیت از خطا در تعلیم اسماً

اگر فرشتگان، علم به اسماً یا گزارش آن را بی واسطه از خداوند دریافت می کردند جای هیچ سوال و احتمال خلافی نبود، اما کنون که با واسطه انسان کامل، گزارش آن را دریافت کردند این سوال مطرح می شود که چگونه فهمیدند آدم علیه السلام در مقام انبأ دچار اشتباه نشده است؟ این پرسش را سید مرتضی قدس سره طرح کرده و آن را بی سابقه دانسته و در حل آن به نبوت حضرت آدم اشاره کرده است. (527) امین الاسلام طبرسی رحمة الله علیه نیز در جواب از اصل پرسش، ضرورت علم به نبوت آدم علیه السلام را در این مقطع خاص نپذیرفته (528) و صدر المتألهین جواب های امین الاسلام را بدون نام مجیب، ارائه کرده است. (529)

پاسخ نهایی این است که در محدوده علم اسماً و نشاء فرشتگان و برتبر از آن جایی برای اشتباه نیست؛ زیرا اشتباه در جایی راه دارد که ابزار آن، یعنی شیطنت شیطان که و هم و خیال و جای گزینی باطل به جای حق است راه داشته باشد. در محدوده ای که حق و باطل، هر دو در آن رخنه می کند زمینه شک در مطلبی فراهم می شود که آیا آن مطلب حق است یا باطل، ولی در محدوده ای که جز حق وجود ندارد، هرگز جایی برای تردید نیست. بر همین اساس، در بیان مبارک امیر مومنان علی علیه السلام آمده است: از لحظه ای که حق به من ارائه شد در آن شک نکردم؛ (ما شککت فی الحق مذاریته). (530)

بر همین مبنا، در محل بحث، پس از انبای حضرت آدم، خداوند، بر آن صحه گذاشت و فرمود: فلم انباهم باسمائهم...؛ یعنی گزارش آدم صحیح بود و او واقعا اسمای الهی را گزارش داد و فرشتگان نیز از گزارش اسماً آگاه شدند.

ممکن است و گفته شود که فرشتگان راجع به مقام خود و منزلت آدم اشتباه کردند. پس آن مرحله مجال خطا هست، لیکن باید عنایت کرد که طبق تحقیق معقول و مقبول، آنچه از فرشتگان صادر شد از سنخ انشا بود، نه اخبار؛ زیرا آنان سوال استفهامی داشتند، نه اعتراضی. بنابر این، هیچ گونه اخباری از ناحیه آنها صورت نپذیرفت و چون عصاره گفتار آنها انشا بود نه اخبار و انشا مصون از صدق و کذب و مبرای از صواب و خطای خبر است، از این رو اشتباه مصطلح در آنجا ندارد. البته جهل به معنای قصور و عدم علم در هر مرحله نسبت به مرحله برتر متصور است و این غیر از کذب، خطا، اشتباه و مانند آن است.

2 هشدار مراقبت بر خواطر

گرچه خداوند برای علم ارزش فراوانی قائل شده است، لیکن در همه موارد نسبت به غفلت از تهذیب نفس در کنار فراگیری علم، هشدار می دهد. از جمله در آیه محل بحث می فرماید: و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون که می توان از آن لزوم مراقبت بر خواطر و هواجس را استظهار کرد.

گاهی خداوند درس توحید می دهد و از احاطه عملی و علمی خویش سخن می گوید؛ مانند: (والله بکل شیء علیم) ⁽⁵³¹⁾ (والا انه بکل شیء محیط) ⁽⁵³²⁾ و در خصوص محل بحث می گوید: اقل لکم انی اعلم غیب السموات والارض، و گاهی درس معاد می دهد و می فرماید: من آشکار و نهان همه را می دانم و سرانجام روزی از آنان بازخواست می کنم و جمله و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون کنایه از همین نکته است.

این نکته نه تنها هشداری به فرشتگان، بلکه به همه عالمان است. به ویژه با توجه به این که چنین نیست که خدای سبحان برای همه، فقط در قیامت حساب بگشاید، بلکه ممکن است در همین دنیا، درون عده ای را آشکار کند و افزون بر خزی و

خواری آخرت⁽⁵³³⁾، او را به خزی و خواری دنیا نیز مبتلا سازد؛ چنان که می فرماید:
 (لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم)⁽⁵³⁴⁾ خصوصاً با توجه به این که
 گاهی انسان در درون خویش شرکی را دفن می کند و با مهارتی که دارد به گونه ای
 آن را می پوشاند که رفته رفته امر به خود وی نیز مشتبه شده، نمی داند در نهان خانه
 خود چه شرکی پنهان کرده است. اما روزی آن شرک پنهان، که در بسیاری از افراد
 موجود است، شعله می کشد و مایه رسوایی خواهد شد.

بر همین اساس، خداوند سبحان همواره هشدار می دهد: (اولا يعلمون ان الله
 يعلم ما يسرون وما يعلنون)⁽⁵³⁵⁾ یا دقیقتر از آن، می فرماید: (والله مخرج ما كنتم
 تكتُمون)⁽⁵³⁶⁾؛ یعنی نه تنها آنچه را در نهان دارید می دانم، بلکه آن را استخراج می
 کنم و در جای دیگر می فرماید: اگر خداوند از شما بخواهد مالی در راه خدا انفاق
 کنید بخل می روئید و خداوند با همین آزمایش کینه و عداوتتان را استخراج می کند:
 (ان يسئلكموها فيحفكم تبخلوا ويخرج اضغانكم)⁽⁵³⁷⁾ در موردی دیگر نیز به
 عنوان کلی، بدون تعیین بیماری معین یا بیماران مشخص می فرماید: آیا بیمار دلان
 می پندارند که خداوند کینه و بیماری درونی آنان را استخراج نمی کند؟ (ام حسب
 الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم)⁽⁵³⁸⁾.

این هشدار است که در روز امتحان، هر آنچه در درون انسان هاست استخراج
 می شود و چنین روزی، زمان خزی و فضیحت است. اگر کسی در درون خود، علم
 خالص نیندوخت، بلکه در کنار علم، هوای خودبینی هم حضور داشت، سرانجام
 روزی گرفتار می شود؛ زیرا خداوند مکتوم ها را بیرون می آورد: (والله مخرج ما
 كنتم تكتُمون)⁽⁵³⁹⁾ اگر بخواهیم به کمال برسیم باید بدانیم که انسان کاملت هم عالم
 به اسماً است و هم درونش از هر کینه ای نهی است؛ یعنی علم او منزله آلودگی و

علمی است که در آن، تنها معلم دیده می شود، نه متعلم دیده می شود، نه متعلم و نه هواهای مشووم او.

نیز بدانیم چنین نیست که خدای سبحان گاهی علم را افاضه کند و گاهی نکند، بلکه او همواره علم را نازل می کند و این انسان است که برای گرفتن فیض گاهی در دل را می گشاید و گاهی آن را می بندد. خداوند نه تنها پیوسته فیض عطا می کند، بلکه با هر دو دست و کریمانه می بخشد؛ زیرا او باسط الیدین بالعطیه است و تنها حجابی که انسان را از دریافت فیض او باز می دارد همان شرک دقیق و رقیقی است که ممکن است بر خود او مستور باشد و قرآن کریم درباره آن می فرماید: **(فانه يعلم السر واخفی)** ⁽⁵⁴⁰⁾ یعنی خدای سبحان سر و بلکه از سر را می داند.

تبصره: برخی مفسران چهار وجه برای رجحان علم بر عمل ارائه کرده اند ⁽⁵⁴¹⁾ که هم اصل مطلب و هم ادله مزبور مورد نقد و تامل است و شاید در جای مناسب مطرح شود.

3 توهّم تقدم زمانی فرشتگان

از تعبیر کتّم تکتّمون به صورت ماضی استمراری، ممکن است توهم شود که فرشتگان بر انسان کامل تقدم زمانی داشتند و تاریخی گذشت که فرشتگان در آن تاریخ جاهل بودند و چیزی را در درون کتمان می کردند و سپس در تاریخ و زمانی بعد به آن به عالم شدند و راز درونشان آشکار شد.

حق این است که تعبیر مزبور، لازمه بیان حقیقت ملکوتی به زبان طبیعی است و گر نه نشئه فرشتگان و ارواح اولیا و انسان های کامل نشئه ای فوق زمان است که در آن، گذشته و حال معنا ندارد؛ در آن نشئه، فرشتگان مرتبه ای دارند که در آن مرتبه بعضی از علوم را واجدند و بالاتر از آن مرتبه، مرتبه انسان کامل است؛ یعنی کسی که از طریق او و به وساطت او فیض علمی به فرشتگان می رسد. البته وجود ملائکه بر

وجود عنصری انسان کامل تقدم دارد، لیکن باید توجه کرد که گرچه متاخر موجودی زمانی است، لیکن متقدم، منزله از زمانمندی است. از این رو تقدم او زمانی نیست.

4 برتری مطلق انسان کامل بر فرشتگان

در تفسیر برخی از بزرگان اهل معرفت آمده است:

با این که بالاتر از مرتبه انسان در مخلوق ها مرتبه ای جز مرتبه فرشته نیست فرشتگان در فراگیری اسماً از آدم تتلمذ کردند، اما این فراگیری و فرادهی دلالت ندارد که انسان از ملک برتر است، لیکن دلیل است بر این که انسان از لحاظ نشاء از فرشته کاملتر است. (542)

ملاحظاتى که درباره تفکیک بین خیر و کمال می توان ارائه کرد عبارت است از:
الف: علم، کمال وجودی است؛ گرچه ممکن است در قلمرو طبیعت، عالم بر عمل از کمال آن، طرف وجودی نبندد، لیکن در منطقه فرا طبیعی که هرگز علم از عمل جدا نخواهد شد همواره علم، عامل کمال وجودی است.

ب: مقصود از عنوان خیر در این گونه مباحث همان خیر وجودی است، نه خیر اخلاقی و ارزشی. از این رو نمی توان چیزی را کمال وجودی دانست ولی فتوا به خیر بودن آن نداد. بنابراین، چیزی که اکمل از دیگری است، نسبت به آن، خیر هم خواهد بود.

ج: ممکن است علم، در برخی موارد، همراه با خیر و کمال نسبی و حیثیتی باشد، نه نفسی و مطلق؛ چنان که جریان حضرت موسی و خضر علیه السلام از این سنخ است. از این رو نمی توان به افضل بودن خضر نسبت به موسی به نحو مطلق فتوا داد، لیکن در قصه حضرت آدم علیه السلام و فرشتگان که سخن از تعلیم یا انبای همه اسمای حسناى الهی است نه بعضی از آنها، چنین تعلیم یا انبایی همراه با خیر مطلق و کمال نفسی است و

بر این اساس، معلم اسمای حسنا، یعنی آدم عَلَيْهِ السَّلَام به طور مطلق افضل از متعلم آنها، یعنی ملائکه است.

د: انسان دارای افراد متفاوتی است؛ چنان که فرشته نیز دارای افراد گونه گونه است. برای ارزیابی در تفاضل و تکامل که کدام فاضلتر و کاملتر از دیگری است باید همتا و کفو بودن را در نظر گرفت.

ه: اطلاق آیه (هل یستوی الذین یعملون و الذین لا یعملون...) ⁽⁵⁴³⁾ شامل انسان ها و ملائکه می شود؛ یعنی دو انسان، دو فرشته و یک انسان و یک فرشته، همگی مشمول اطلاق آیه مزبور هستند.

5 زبان گویای سالک محبوب

هر گونه کمال محوری که در طرح خلافت، از لحاظ اوصاف مستخلف عنه و تعریف خلیفه و شرح سیرت و سریرت و سنت او ارائه شود خلیفه خدا و واجد آن کمال است؛ مگر شاهی اقامه شود که باز گو کردن آن وصف وجودی، استطرادی بوده و جهت خارجی داشته، نه سمت داخلی. خداوند سبحان پس از دستور انبای اسماء به آدم و پس از تحقق گزارش صادقانه وی به فرشتگان فرمود: من غیب آسمان ها و زمین را می دانم و از آشکار و پنهان شما آگاهم. طرح چنین علمی پس از نقل انبای آدم که خلیفه خداست زمینه استنباط مطلب دیگری را فراهم می کند و آن این که خلیفه کامل خدای عالم غیب آسمان ها و زمین، برای فراگیری چنان علمی توانمند است و جانشین عالم به سر و علن، از قدرت آگاهی بر چنین دانشی برخوردار است و نمونه آن، همان اسمای حسنا الهی است که آدم نه تنها از آنها با خبر شد، بلکه فرشتگان را نیز به مقدار توانمندی آنان آگاه کرد و مقتضای علم به آن اسمای حسنا اطلاع بر راز آسمان ها و زمین از یک سو و آگاهی از راز انسان ها مانند آشکار آنان از سوی دیگر است.

بنابر این، شاید بتوان به استناد حدیث صحیح قرب نوافل که خداوند زبان گویای سالک واصل و شاهد محبوب است ⁽⁵⁴⁴⁾ چنین گفت که، خدای سبحان در این گفتار زبان خلیفه خود بود و نشان داد که خلیفه خدا به اذن و تعلیم الهی از غیب آسمان ها و زمین از یک سو و از آشکار و نهان انسان ها از سوی دیگر، آگاه است. ⁽⁵⁴⁵⁾

6 تبیین مقام خلیفه خدا و معلم فرشتگان

تفاوت مهم خطاب خداوند با آدم و خطاب خداوند با فرشتگان، صرف نظر از جهت صوری، که جریان حوار با آدم با حرف ندا بود و قصه محاوره با ملائکه بدون حرف ندا، آن است که خداوند در محاوره با فرشتگان به عنوان امتحان و تحدی فرمود: انبونی، ولی در جریان آدم علیه السلام فرمود: انبئهم؛ زیرا مقصود از این خطاب تنها امتحان آدم نبود و گرنه می فرمود: به من گزارش بده انبئنی. آنگاه با گزارش آدم، برتری وی بر ملائکه ملائکه روشن می شد، بلکه مقصود، گذشته از بیان برتری آدم بر فرشتگان تبیین مقام تعلیم و خلافت الهی آدم در معلم بودن است؛ یعنی حضرت آدم نه تنها عالم به اسمای خداست، بلکه به اذن او، معلم اسمای حسناى هست و ملائکه، نه تنها عالم به اسمای الهی نیستند، بلکه مامورند که متعلمانه در حد اعلام نبأ و گزارش علمی، آنها را از محضر استاد خود، آدم علیه السلام، فرا گیرند.

7 ایجاز و اتقان انی اعلم...

جمله: انی اعلم غیب... در نهایت اتقان و ایجاز غیر مخل ارائه شده است؛ زیرا از علم به شهادت آسمان ها و زمین، سخن به میان نیامده است؛ چون کسی که از غیب آنها آگاه است از شهادت آنها قطعاً با خبر است و نسبت به گذشته، از مکتوم یاد شده و نسبت به آینده، از چیز ابدأ شده و آشکار سخن به میان آمده و از مکتوم مطلبی گفته نشده است؛ زیرا با علم به مکتوم قبلی می توان به علم به آشکار گذشته، پی برد و مکتوم آینده جزو اسرار پنهان شده است که آن هم مشهود خداست.

تذکر: جمله انی اعلم... در عین اتفاق و شمول، جامع هم اقسام و مراتب متن قبلی نیست؛ زیرا آنچه قبلا گذشت این بود: انی اعلم مالا تعلمون و برخی از مالا تعلمون به غیب هویت مطلق و اسمای مستاثره و مانند آن که برتر از غیب آسمان ها و زمین است باز می گردد و مشمول غیب السموات... نیست.

بحث روایی

آشکار و پنهان فرشتگان

... قال الله تعالى عند ذلك: ألم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون و ما كان يعتقدہ ابليس من الابدأ على آدم، اذا امر بطاعته و اهلاکه ان سلط عليه و من اعتقادکم انه لا احد ياتى بعد کم الا و انتم افضل منه، بل محمد وآله افضل منکم الذين انباکم آدم با سمائهم. (546)

عن على بن الحسين عليه السلام: ... فسجدوا وقالوا فى سجودهم فى انفسهم: ما كنا نظن ان يخلق الله خلقا اكرم عليه منا، نحن خزان الله وجيرانه واقرب الخلق. فلما رفعوا رؤسهم قال الله: **(يعلم ما تبدون من ردكم على و ما تكتمون ظنا ان لا يخلق الله خلقا اكرم عليه منا...)**. (547)

(تكتمون فيما ابدوا امر بنى الجان و كتموا ما فى انفسهم...) (548)

عن ابن عباس: ... قال: انى اعلم ما لا تعلمون يقول: انى قد اطعنا من قلب ابليس على ما لم تطلعوا عليه من كبره واغتراره... (549). قوله و ما كنتم تكتمون يعنى ما اسر ابليس فى نفسه من الكبر. (550)

فى قوله و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون قال: ما اسر ابليس من الكفر فى السجود. (551)

عن ابى عبدالله عليه السلام: لما ان خلق الله آدم امر الملائكة ان يسجدوا له. فقالت الملائكة فى انفسها: ما كنا نظن ان الله خلق خلقا اكرم عليه منا. فنحن جيرانه و نحن اقرب خلقه اليه. فقال الله: ألم اقل لكم انى اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون... (552).

عن ابن عباس: ... واعلم ما تبدون قال: ما تظهرون و ما كنتم تكتمون يقول: اعلم السر كما اعلم العلانيه. (553)

فی قوله ما تبدون یعنی قولهم اتجعل فیها من یفسد فیها و ما کنتم تکتُمون یعنی قول بعضهم لبعض: نحن خیر منه و اعلم. (554).

عن الحسن خطابا لحسن بن دینار. یا ابا سعید! ارایت قول الله للملائکه: و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتُمون ما الذی کتمت الملائکه؟ قال: ان الله لما خلق آدم، رات الملائکه خلقا عجبا فکانهم دخلهم من ذلک شیء قال: ثم اقبل بعضهم علی بعض فاسروا ذلک بینهم. فقال بعضهم لبعض: ما الذی یهمکم من هذا الخلق؟ ان الله لا یخلق خلقا الا کنا اکرم علیه منه؛ فذلک الذی کتمت. (555).

اشاره: کتمان فرشتگان با کتمان ابلیس از چند جهت تفاوت داشت

الف: مکتوم ملائکه افضل بودن آنها از سایر مخلوق ها بود که منشا چنین پنداری قصور علمی آنان بود و مکتوم ابلیس منش استکباری و خوی حق ستیزی وی بود. ب: کتمان فرشتگان بر اثر قصور علمی آنان بود، چنان که اشارت رفت و کتمان ابلیس بر اثر تقصیر عملی او بود که چنین کتمانی نفاق است. ج: کتمان فرشتگان با تعلیم الهی بر طرف شد، ولی کتمان ابلیس با دستور خداوند به سجده شعله ورتر شد.

تذکر: قصور علمی ملائکه از چند لحاظ بود: یکی به لحاظ مقام انسان و دیگری به لحاظ مقام خودشان و سومی به لحاظ مهبط ابلیس و راز درونی وی و تفاوت سر و علن او.

و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى و استكبر و كان من الكافرين
(34)

گزیده تفسیر

این آیه نیز همانند سه آیه قبل، سخن از عظمت آدم و شایستگی آن حضرت برای منصب خلافت دارد؛ سه آیه قبل، بیانگر علم خلیفه الله و این آیه به مقام کرامت و حرمت او، که مرتب بر مقام علم است، نظر دارد.

سجده فرشتگان، تحیت و تکریمی برای آدم و خضوع و عبادتی برای خداوند بود؛ نظیر آنچه از پدر و مادر و برادران یوسف، در برابر یوسف عَلَيْهِ السَّلَام سرزد؛ چنان که این سجده، توبیخ فرشتگان نبود؛ زیرا پرسش استفهامی سبب کیفر نمی شود.

گرچه برخی مفسران فرمان به سجده را پیش از تعلیم اسماً، می دانند و بعضی دیگر به وقوع بلافاصله آن پس از حیات و نفخ روح آدم، نظر داده اند، لیکن مقتضای نسق و ترتیب آیات قصه آدم در سوره بقره که سایه افکن بر آیات سوره های دیگر است این است، که سجده برای آدم پس از تخصیص خلافت برای آدم و پس از تعلیم اسماً و معلم شدن آن حضرت، واقع شده باشد.

استثنای الا ابلیس در آیه گرچه در ظاهر، متصل است، زیرا ابلیس بر حسب ظاهر، جزو فرشتگان بود، لیکن در باطن، منقطع است؛ زیرا در جای دیگر به جن بودن وی تصریح شده است.

آمدن کلمه استکبر پس از ابی بر امتناع از روی استکبار ابلیس دلالت دارد، نه همانند امتناع آسمان ها در مساله عرضه امانت که از روی اشفاق و ترس از عدم قدرت بر تحمل، بود و آنچه باعث تنزل از مقامی رفیع می شود ابای استکباری است، نه ابای اشفاقی.

کان در جمله کان من الکافرین نشان آن است که در درون شیطان، کفر مستتري بود، نه این که به معنای صار باشد.

تفسیر

واذا: چن دستور سجده برای آدم اهمیت خاص دارد و نکات مهمی را افاده می کند، از این رو به عنوان عطف قصه بر قصه با تکرار کلمه اذ یاد شد و به صرف عطف با و او، اکتفا نشد؛ یعنی خود این جریان در خور تذکره مستقل و معنای آیه مزبور چنین است: به یاد بیاور دستور ما را به ملائکه...؛ چنان که به ضمیر بسنده نشد، بلکه تصریح به اسم ظاهر شد و فعل مفرد قال به جمع قلنا تبدیل شد، تا مناسب فرمان سجود باشد.

قلنا: فرمان سجده در این آیه با وساطت فرشتگان صورت نگرفت؛ زیرا ظاهراً همه این وسایط، مامور به امتثال این فرمان بودند⁽⁵⁵⁶⁾ و دیگر واسطه و پیکی در این امر وجود نداشت که وسیط باشد نه مخاطب و مامور. بر این اساس، آنچه باعث شد تا به جای قلت تعبیر به قلنا به صیغه جمع آورده شود تنها عظمت فرمان و عظمت شخصیت گوینده است و دخالت و وساطت مدبرات امر، نقشی ندارد؛ چنان که درباره آیاتی نظیر (انا انزلناه فی لیلہ القدر و وارسلنا الریاح...) ⁽⁵⁵⁷⁾ گفته می شود، مگر این که گفته شود تعبیر به جمع ممکن است از این جهت باشد که برخی از فرشتگان ملا اعلی و مقرب واسطه ابلاغ پیامی باشند که خود آنان همتای دیگر ملائکه، مشمول خطابند؛ نظیر وساطت انسان کامل در ایصال پیامی که خود او نیز همتای سایر انسان ها مخاطب و مشمول حکم است. بر اساس این احتمال، مراد از قلنا... این است که من و فرشتگان مقرب که مامور ابلاغ من هستند به همه فرشتگان، فرمان سجده دادیم.

استکبر: ماده کبر به صورت استکبار و تکبر که هر دو، افزون طلبی را می فهماند استعمال می شود. البته استکبار، همچون استقرار و استجابه، مبالغه را در بر دارد؛ گرچه با طلب و فراخوانی به سمت کبر منافاتی ندارد.

تفاوت کبر و عجب در این است که کبر، متعلق می طلبد، ولی عجب، چنین نیست؛ زیرا عجب خود بینی است و کبر خود بزرگ بینی و بزرگ بینی، معنای مضاف است که حتما متعلق می خواهد؛ یعنی خود را از دیگری بزرگتر دیدن، یا خود را بزرگ دیدن و دیگری را کوچک پنداشتن.

تناسب آیات

ظاهر ترتیب آیات این است که این آیه نیز همانند سه آیه قبل در مقام نشان دادن عظمت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و شایستگی او برای منصب خلافت الهی است و به بیان دیگر، آن سه آیه مقام علم خلیفه الله نظر داشت و این آیه به مقام کرامت و حرمت او و مقام دوم مترتب بر مقام اول است؛ زیرا وقتی روشن شد آدم، یعنی همان انسان کامل در همه مراحل هستی و عالم وجود خلیفه الله است و به اذن خدا در همه جا حضور دارد و به همه چیز عالم است، به فرشتگان دستور داده شده که با سجده، او را احترام و تکریم کنند.

لیکن با توجه به آیه 29 سوره حجر و 72 سوره ص که جریان سجده، پس از نفخ روح واقع شده مساله به عکس می شود؛ یعنی آدم عَلَيْهِ السَّلَام ابتدا مسجود فرشتگان قرار گرفت، سپس اسماً به او تعلیم شد. اما چرا در این صورت، این آیه در جایگاه خود قرار نگرفت و پس از آیه خلافت ذکر نشد؟ سوالی است که تحقیق آینده عهده دار پاسخ به آن است. به هر تقدیر، خدای سبحان در این آیه، به رسول مکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می فرماید: و به یاد آور هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: برای آدم سجده کنید! پس همه سجده کردند، جز ابلیس که سرباز زد و تکبر ورزید و او از قبل از کافران بود.

این نکته نیز قابل توجه است که خوی استکبار که از امام المتعصبین⁽⁵⁵⁸⁾ به رهروان کثر راهه شیطنت، رسیده و می رسد، تناسب آیات محل بحث را با آیات آینده که راجع به نکول اسرائیلی ها از قبول رسالت رسول اکرم است نیز روشن می کند؛ زیرا آنان همانند ابلیس که پس از اتضاح مقام منیع انسان کامل، که عالم به اسمای حسنای الهی و معلم فرشتگان است و توان گزارش اسماء را به آنان دارد از تطامت و خضوع در ساحت او، مستکبرانه ابا ورزید، از خضوع در برابر وحی خاتم انبیا و ایمان به نبوت آن حضرت، مستکبرانه تحاشی کردند و تمرد آنان متمرانه و مزورانه بوده است، نه از روی عذر، و چنین گروهی در حقیقت از شیاطین الانس محسوب می شوند.

سجده برای غیر خدا

سجده فرشتگان در برابر آدم، تحیت و احترام و تکریمی برای آدم بود و خضوع و عبادتی برای خداوند؛ زیرا به امثال امر خداوند چنین تکریمی را برای انسان کامل روا داشتند؛ نظیر آنچه از برادران و پدر و مادر یوسف در برابر یوسف سر زد و رفع ابویه علی العرش و خرواله سجدا.⁽⁵⁵⁹⁾

بسیاری از مفسران از جمله علامه طباطبایی رحمه الله علیه⁽⁵⁶⁰⁾ در پاسخ این پرسش که اگر سجده، ذاتا عبادت است و عبادت هم، اختصاص به خداوند دارد پس چگونه برای غیر خداوند رواست، گفته اند: سجده، ذاتا عبادت نیست، بلکه عبادت بودن آن در صورتی است که به انگیزه عبادت و پرستش آورده شود. از این رو در بعضی موارد، عنوان سخریه و استهزاء بر آن صادق است، نه عبادت. بر همین اساس، ممکن است گفته شود سجده برای غیر خدا منع ذاتی ندارد، بلکه ممنوعیت آن بر اثر منع شرعی است که با دلیل نقلی یا عقلی ثابت می شود و پس از بررسی معلوم است که مانع عقلی یا نقلی در صورتی ثابت است که سجده کننده بخواهد با سجده برای غیر، ربوبیت و معبودیت را ارائه کند؛ اما اگر صرفاً به نیت تحیت و تکریم او باشد

دلیلی بر ممنوعیت آن نیست، البته ذوق دینی و مذاق طایفه متشرعه که بر اثر انس با ظواهر دینی به دست آمده، اقتضای اختصاص سجده به خدای سبحان دارد؛ حتی اگر صرفاً به قصد تحیت و تکریم باشد.

البته ممنوع بودن سجده برای غیر خدا به نیت تعظیم و تکریم، در شریعت مقدس اسلام، بر اساس مذاق دینی مزبور، ملازمه ای با ممنوع بودن آن در شرایع سابق ندارد؛ ⁽⁵⁶¹⁾ چنان که از قتاده در ذیل آیه (و خزوا له سجداً) ⁽⁵⁶²⁾ نقل شده که تحیت و سلام مردم در زمان یوسف، سجده برای یکدیگر بود و اختلاف رسوم و عادات به اختلاف ازمنه و اوقات نیز، امری ممکن است. ⁽⁵⁶³⁾

به هر تقدیر، شکی نیست که اولاً، آدم عليه السلام در این جریان، مسجود له بود، نه قبله و مسجود الیه؛ چنان که بعضی گفته اند و لادم را به معنای الی آدم گرفته اند؛ ⁽⁵⁶⁴⁾ زیرا مقصود از قصه سجده، تعظیم آدم و اظهار برتری او بر فرشتگان است و شکی نیست که مجرد قبله قرار گرفتن چیزی یا کسی به برتری او از ساجدان دلالت ندارد ⁽⁵⁶⁵⁾ البته ممکن است گفته شود مقام آدمیت، یعنی انسان کامل، مسجود له و صورت آدمیت قبله و مسجود الیه قرار گرفت؛ یعنی به دستور خداوند بدن خاکی آدم، قبله و مقام خلیفه الهی او مورد سجده واقع شد.

ثانیاً، سجده برای آدم تحیت بود، نه عبادت و اطاعت؛ چنان که روایت تحف العقول از امام صادق (عليه السلام) و روایت احتجاج از موسی بن جعفر عليه السلام به آن تصریح کرده است ⁽⁵⁶⁶⁾ به بیان دیگر، معبود حقیقی فرشتگان در این سجده، فقط خداوند بود و آنها از باب اطاعت امر الهی برای آدم سجده کردند؛ یعنی چون آدم را مظهر خدا یافتند، نه معبود خود، برای او سجده کردند و به تعبیر حافظ:

ملک در سجده آدم زمین بوس که در حسن تو چیزی یافت

تو نیت کرد بیش از طور انسانی

اگر ابلیس رجم شد و ملعون قرار گرفت جرمش این بود که در آئینه آدم، عکس خدا را ندید و به تعبیر استاد الهی قمشه ای رحمة الله علیه:

جرمش این بود که در آینه و رنه بر بوالبشری ترک سجود
عکس تو ندید این همه نیست

ثالثاً، با توجه به مذاق شرعی مزبور و با توجه به احتمال اختصاص جواز آن به شرایع پیشین نمی شود از مواردی چون سجده بر آدم و یوسف علیه السلام، جواز سجده برای غیر خدا را به عنوان تکریم در شریعت اسلام استنتاج کرد، بلکه جواز آن مبتنی بر اذن شارع است.

رابعاً، همه این بحث ها در صورتی است که سجده فرشتگان امری تشریعی باشد و گرنه، در صورت تکوینی بودن آن، جایی برای بحث از حرمت یا جواز شرعی آن نیست و این که این سجده تشریعی، بوده یا تکوینی، یا نه تکوین بوده و نه تشریعی، بلکه تمثیل اطاعت و خدمت، بود در مبحث لطایف و اشارات خواهد آمد. ⁽⁵⁶⁷⁾

تذکر: ظاهر آیه مورد بحث، مسجود به شدن آدم است، نه مسجود الیه شدن او، ولی گروهی که از قبول سجده برای آدم نکول دارند و او را مسجود الیه می پندارند، آیه مزبور را همتای آیه **(اقم الصلوه لدلوك الشمس الى غسق الليل)** ⁽⁵⁶⁸⁾ می دانند؛ یعنی در نزد آدم و در ساحت او برای خدا سجده کنید؛ چنان که باید نزد زوال آفتاب برای خدا نماز بخوانید.

تکریم آدم یا توبیخ فرشتگان؟

سجده برای آدم، عبادت خدا و تکریم آدم بود، نه توبیخ فرشتگان؛ زیرا سوال آنان بیش از استفهام نبود و چنین سوالی سبب کیفر نیست؛ از این جهت نه اصل سوال

استعلامی، وهن است و نه سائل مستفهم موهون، لیکن برخی از بزرگان اهل معرفی فرموده اند:

دعوی اتجعل فیها من یفسد دامن طهارت فرشتگان را گرفت و چنین ادعایی به منزله سهو نماز گزار در نماز است که با سجده سهو، نماز خود را جبران می کند. ملائکه نیز برای ترمیم دعوی خود مامور به سجده شده اند. پس این سجده برای ترغیم و ترمیم دعوی است، نه ترغیم آنان. (569)

چنان که شاید استغفار ملائکه برای مومنان، ترمیم گفتار اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء باشد.

تذکر 1 نعمت مسجود له شدن آدم پس از نعمت خلافت و خلعت تعلیم اسماً و کسوت معلم ملائکه شدن، چهارمین نعمتی بود که به آدم عطا شد.

2 کیفیت سجده فرشتگان برای آدم، بازگو نشد. برخی آن را به قیاس سجده نماز پنداشته و آن را به نهادن پیشانی بر زمین تلقی کردند و عده ای آن را تذلل و تخضع کامل دانستند. به هر تقدیر، مسلم است که سجده برای آدم از سنخ عبادت و پرستش وی نبوده است؛ زیرا خود آدم، عبد محض خداوند بود، بلکه می توان گفت که وی در عبادت ناب و خالصانه خدای سبحان امام فرشتگان بود.

3 سجده اقسامی دارد که جامع آنها در آیه (اولم یروا الی ما خلق الله من شیء یتفیوا ظلالة عن الیمین والشمال سجدا لله وهم داخرون (۴۸) والله یسجد ما فی السموات وما فی الارض من دابة والملائکه وهم لا یتکبرون) (570) آمده است؛ زیرا سجود مجرد و مادی، مدرک و غیر مدارک و بالاخره سجود جماد و نبات و حیوان و انسان و فرشته، در این مضمون مطرح شده است.

ترتیب تعلیم اسماء، خلافت و سجده

مقتضای نسق و ترتیب آیات این است که سجده برای آدم پس از تخصیص خلافت برای آن حضرت و پس از تعلیم اسماء واقع شده باشد، (لیکن مقتضای آیه فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین)⁽⁵⁷¹⁾ این است که فرمان سجده، پس از تسویه آدم و نفخ روح، صادر شده باشد. در نتیجه وقوع سجده از ناحیه فرشتگان، بلا فاصله پس از حیات و نفخ روح، تحقق یافته است؛⁽⁵⁷²⁾ مگر این که گفته شود تعلیم اسماء توأم با نفخ روح بوده است.

در ضمن مباحث تفسیری آیه قبل، ذیل جمله و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتُمون نیز از استاد علامه طباطبایی رحمه الله علیه گذشت که اگر مکتوم در این جمله همان استکبار ابلیس و تصمیم او بر سجده نکردن برای آدم باشد و نیز جمله

و اعلم ما تبدون... عطف بر اعلم غیب... باشد، نه بر الم اقل... نتیجه این می شود که فرمان به سجده پیش از تعلیم اسماء، تحقق یافته باشد.

از این رو استاد علامه رحمه الله علیه در مقام جواب از این سوال بر می آید که پس چگونه آیه محل بحث، بین دو آیه خلافت و تعلیم اسماء قرار نگرفته و ترتیب واقعی قضایا رعایت نشده است؟⁽⁵⁷³⁾

محصل کلام استاد علامه این است که عدم رعایت ترتیب قضایا به این جهت است که غرض از این آیات، بیان کرامت انسان و کیفیت نزول او به دنیا و سعادت و شقاوتی است که به آن منتهی می شود و تحقق چنین غرضی نه مبتنی بر رعایت ترتیب قضایاست و نه مبتنی بر بیان جزئیاتی چون زمان وقوع سجده، بر همین اساس، قصه آدم در این جا به صورت موجز بیان شده و از اطناب پرهیز شده است.

این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به

برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

نیز، ممکن است برای تقدم سجده بر تعلیم اسماء، این گونه استدلال شود: اگر دستور سجده پس از روشن شدن مقام آدم بود چندان افتخاری برای ملائکه محسوب نمی شد؛ زیرا در آن هنگام مقام آدم بر همه آشکار شده بود، لیکن پاسخ این است که، تعظیم و سجده فرشتگان پس از روشن شدن عظمت آدم نیز، ممکن است افتخاری برای آنها به حساب آید؛ زیرا در این صورت معلوم می شود که آنان تابع اراده الهی بودند و هرگز حسادت نورزیدند و مانند ابلیس در برابر فرمان الهی استکبار به خرج ندادند و روشن که غریزه حسادت، پس از آشکار شدن برتری محسود، سر بر می آورد.

در هر حال، برای رسیدن به جایگاه سجود ملائکه و نضد و نظم قرآنی آن که آیا قبل از تعلیم اسماء بود یا بعد از آن، رسیدگی و فحص بالغ آیات مرتبط به آن، لازم است. آیات وارد در این موضوع گونه گون است؛ برخی از آنها ناظر به اصل ماموریت فرشتگان برای سجود است و راجع به خلاف، خلقت، تعلیم اسماء و معلم ملائکه بودن،

مطلبی را ارائه نمی‌کند؛ مانند (و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس...) (574) و بعضی از آنها ناظر به اصل خلقت آدم و ماموریت فرشتگان برای سجود و ترتب سجده بر خلقت است که ظاهر آن تقدم سجود بر تعلیم اسماً است؛ مانند (و اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين # فاذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين...) (575).

ظاهر این گروه از آیات ترتب سجده بر تسویه و نفخ روح است و این که فاصله ای بین نفخ روح و ماموریت ملائکه برای سجده نبوده است، و برخی از آنها ناظر به بسیاری از مسائل مربوط به اصل خلافت و جعل خلیفه در زمین و تعلیم اسماً و عرضه آنها بر ملائکه و عجز فرشتگان از گزارش آنها و معلم شدن خلیفه خدا برای فرشتگان در گزارش اسماً و امر ملائکه به سجده برای آدم و دستور سکونت در بهشت برای آدم و همسرش و سایر مطلب وابسته به آن است. این بخش از آیات گرچه با حرف تفریع مانند کلمه فأهمراه نیست تا ترتیب رخدادهای یاد شده را بفهماند، لیکن تدبیر در معالی قرآن و تأمل در معارف ویژه آن، فن خاصی است که ساختار تفسیر قرآن به قرآن را معماری می‌کند. آنچه فخر رازی و آلوسی و... (576) در این باره کرده اند تعیین سرنوشت همه آیات سجده، به کمک آیه 29 سوره حجر و آیه 72 سوره ص است که ظاهر آن تفرع سجود و ترتب آن بر نفخ روح است، ولی تناسب حکم و موضوع و نظم سیاقی آیات محل بحث، نصاب لازم ظهور را داراست که مفسر آیات دیگر شود و چون آیات سوره حجر و ص در صدد تشریح همه رخدادهای مربوط به آدم نیست، از این رو اجمالی از جریان وقوع سجده بعد از نفخ روح را ارائه کرده است و هیچ منافاتی با تحقق بعضی از حوادث مهم که زمینه تکریم آدم به عنوان سجده برای اوست، ندارد؛ مثلاً ظاهر آیه؛ (و ذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات) (577) این است که ندای یونس و استغاثه او،

مترتب بر ذهاب غضبناکانه و مظنه عدم تضییق است، در حالی که جریان مساهمه⁽⁵⁷⁸⁾ و جریان التقام ماهی⁽⁵⁷⁹⁾ در وسط، قرار داشت. بنابر این، مقتضای تفسیر آیه به آیه این است که آیات سوره بقره، سایه افکن آیات سوره های دیگر باشد. نتیجه آن که، سجده فرشتگان پس از تعلیم اسماً و معلم شدن آدم برای آنان بوده است.

استثنای متصل یا منقطع؟

استثنایی که در این آیه به وسیله الا صورت گرفته، گرچه در ظاهر، متصل است، زیرا ابلیس به حسب ظاهر جزو فرشتگان بود و در بین آنان به سر می برد (چنان که در ذیل جمله ما کنتم تکتُمون در ارتباط با علت انتساب کتمان شیطان به همه فرشتگان، گذشت و گفته شد که ممکن است یکی از وجوهش این باشد که شیطان در آن زمان به حسب ظاهر از فرشتگان به حسب می آمد⁽⁵⁸⁰⁾ لیکن در باطن منقطع است؛ زیرا در جای دیگر به جن بودن وی تصریح شده است: (فسجدوا الا ابلیس کان من الجن).⁽⁵⁸¹⁾

به بیان دیگر، استثنای ابلیس؛ همانند استثنای ظن از علم در آیه (ما لهم به من علم الا اتباع الظن)⁽⁵⁸²⁾ از سنخ منقطع است، نه متصل. البته اگر جریان تغلیب، اعمال شود، یعنی از باب غلبه، عنوان ملک بر ابلیس اطلاق گردد استثنا متصل خواهد بود. ممکن است سوال شود، اگر ابلیس از جن است پس چگونه در میان فرشتگان راه یافت، با آن که فرشتگان، معصومند و جن غیر معصوم و موجود غیر معصوم را، به حریم معصومان راهی نیست؟

پاسخ این است که، فرشتگان درجاتی دارند: ععو ما منا الا له مقام معلوم⁽⁵⁸³⁾، برخی از آنان در عالم مجرد تام و برخی در علم مثال و گروه سومی در عالم ماده و مسیطر بر زمین زمینیان هستند. فرشتگانی که در عالم ماده و زمین هستند اگر چه چون فرشتگان دو عالم مجرد عقلی و مثالی، معصیت نمی کنند، زیرا دارای روح مجرد

و معصومند، لیکن راه برای ورود شیطان و معصیت در میان آنان باز است؛ چنان که معصومین (صلوات الله علیهم) با آن که اهل عصیان نیستند در دنیای زندگی می کنند که ظرف معصیت است و اختلاط غیر معصوم با آنان ممکن است. بنابر این، ممکن است ابلیس در جمع گروه خاصی از ملائکه واقع شده باشد، نه در جنب مقربان و حاملان عرش الهی.

تذکر: آنچه در عالم طبیعت به سر می برد و از طرفی به لحاظ مقام های وجودی برتر، از تجرد عقلی یا مثالی برخوردار است منحصر در انسان و جن نیست؛ زیرا دلیلی بر حصر مزبور اقامه نشده است.

امتناع استکباری ابلیس

کلمه استکبر و آمدن آن پس از ابی دلالت دارد که امتناع ابلیس از روی استکبار بود، نه از روی اشفاق و ترسی که در مساله امتناع آسمان ها، زمین و کوه ها از پذیرش بار امانت مطرح است: (**انا عرضنا الامانه علی السموات والارض والحبال فابین ان یحملنها واشفقن منها**) ⁽⁵⁸⁴⁾ البته ابای آسمان ها و زمین که به حسب ظاهر مکلف نیستند با ابای ابلیس که می تواند مکلف باشد فرق دارد. آنچه باعث تنزل از مقامی رفیعی می شود ابای استکباری یعنی ادعای استقلال موجود ذلیل در برابر خدای عزیز است، نه ابای استکباری یعنی ادعای استقلال موجود ذلیل در برابر خدای عزیز است، نه ابای اشفاقی و از روی ترس از عدم قدرت بر تحمل. خلاصه آن که، ابا گاهی از قبولو تلقی چیزی است و گاهی از انجام کار خاص و به هر تقدیر، گاهی محمود است و زمانی مذموم.

کفر مستتر ابلیس

کان در جمله کان من الکافرین نشان آن است که در درون شیطان، کفر مستتری بود که بر اثر امتحان الهی آشکار گردید و به فعلیت رسید. از این رو در سوره اعراف

می فرماید: (لم یکن من الساجدين) ⁽⁵⁸⁵⁾؛ یعنی اساساً او اهل سجده نبود، نه این که کان به معنای صار است: نخست این که، پیش از این جریان، فرزند نوح هنوز غرق نشده بود تا از غرق نشده بود تا از غرق شدنش در گذشته خبر داده شود و دیگر کلمه فاً در فکان است که نشان ترتب غرق بر ابای استکباری است و معنایش این است که قبلاً این صفت نبود و اکنون چنین شد.

اما چنین قرینه ای در محل بحث نیست، بلکه قرینه لفظیه منفصله ای بر خلاف آن موجود است و آن جمله و ما کنتم تکتمون در ذیل آیه قبل است که عده ای بر آنند که مراد از کتمان، تصمیم مخالفت شیطان با فرمان سجده است. معلوم می شود که او از قبل، کفر و استکباری را در درون خود داشت که آن را مخفی می کرد و نیز قرینه ای لبی بر خلاف آن در کار است؛ زیرا اگر از قبل، کفر درونی برای شیطان نبوده و از لحظه ابا و استکبار، جزو کافران شده، این سوال مطرح می شود که پس عامل اغوای شیطان چه بود؟ در حالی که اگر این موجود، از درون و از قبل، خبیث باشد دیگر جایی برای آن سوال وجود ندارد.

ممکن است درباره قرینه اول گفته شود صرف تصمیم بر استکبار و مخالفت، سبب کفر فعلی نمی شود، در حالی که اگر کان به معنای خودش باشد آیه ظهور در کفر فعلی شیطان از قبل دارد. نسبت به قرینه دوم (قرینه لبیه) نیز می توان گفت صرف این که اگر کان به معنای صار باشد این سوال مطرح می شود که پس عامل کفر او چه بود؟ دلیل نمی شود که کان به معنای صار نباشد، مگر طرح این سوال چه محذوری دارد؟ و اساساً با توجه به مختار بودن ابلیس چه مانعی دارد که از علت استکبار و کفر ابلیس سوال شود و آیا معلل ساختن عدم سجده ابلیس به خبیث درونی و ذاتی او، لازمه اش جبر نیست؟

به هر حال، با توجه به این که شیطان از مومنان بود، بلکه مطابق آنچه در خطبه قاصعه آمده، شش هزار سال خدا را عبادت کرد⁽⁵⁸⁶⁾ این خود، قرینه ای است که از ظاهر آیه رفع ید شود و در این صورت یکی از دو وجه اختیار گردد: یکی این که، کان به معنای صار باشد و دیگر این که چنان که جمهور مفسران عامه قائل شده اند، کلمه فی علم الله در تقدیر گرفته شود؛ یعنی فکان فی علم الله من الکافرین⁽⁵⁸⁷⁾، با توجه به حدیث نبوی: وانما الاعمال بالخواص⁽⁵⁸⁸⁾؛ یعنی ابلیس در علم الله از کافران بود؛ چون خداوند از عاقبت کار او باخبر بود.

پاسخ این بیان این است که اولاً، عزم فعلی بر مخالفت در ظرف دستور، کفر فعلی است به لحاظ اعتقاد و کفر شانی است به لحاظ عمل. آنچه در نهان ابلیس نهادینه شده بود کفر فعلی به لحاظ اعتقاد بود، نه کفر شانی و همین مقدار مصحح اطلاق کان به معنای اصلی آن است. البته چنین کفری، از اقسام کفر مستور است که شرح آن خواهد آمد.

ثانیاً، اصل طرح سوال مزبور آن است که اگر عصیان انسان بر اثر وسوسه ابلیس است، معصیت ابلیس بر اثر وسوسه کدام عامل بیرونی است. پاسخ سوال یاد شده می تواند این باشد که، قیاس جن به انسان نارواست؛ یعنی اگر عصیان انسان مسبوق به وسوسه بیرونی ابلیس است، لازم نیست معصیت ابلیس که از جن است و بالاخره نوع دیگری غیر از انسان است، مسبوق به عامل بیرونی باشد. ثالثاً، عامل درونی در حد اقتضای غالب بودن، مستلزم جبر نیست؛ یعنی ابلیس می تواند بدون تهییج خارجی، تن به تباهی دهد و خوی تنمر و تمرد درونی او برای عصیان کافی است، نه حتمی. بنابراین، نه نیازی به عامل بیرون است و نه مستلزم جبر.

اصل استثنای ابلیس بیش از ترک سجود او را نمی فهماند؛ یعنی سر آن را بیان نمی کند که آیا ترک سجود، روی عذر بود یا نه و کلمه ابی نیز گرچه فقط امتناع ابلیس را

می فهماند و معلوم می شود که ترک سجود او بر اثر سهو، نسیان و جهل به حکم یا به موضوع نبوده است، و نمی فهماند که ابای مزبور، معذورانه بود، (مانند: **(فابین ان یحملنا و اشفقن منها)** ⁽⁵⁸⁹⁾، زیرا ابای اشفاقی معذورانه است) یا آن که بر اساس عذر نبود، لیکن کلمه استکبر می فهماند که ابای ابلیس به استناد استکبار او بود، نه بر محور عذر.

استکبار، رذیلت نفسی و نقص خلقی است و ابلیس، گذشت از مشکل نفسی، دارای معضل قلبی و اعتقادی نیز بود و این مطلب را جمله کان من الکافرین می فهماند؛ یعنی ابلیس قبلا کافر و منکر، و نفسا مستکبر بوده است؛ نظیر آنچه در آیه **(فالذین لا یؤمنون بالاخره قلوبهم منکره و هم مستکبرون)** ⁽⁵⁹⁰⁾ استکبار با تسفیه حق و تحقیر خلق همراه است. چنانی رذیلتی که دامنگیر ابلیس بود باعث شد که سوال و رفتار و کردار او، هم با ابای آسمان ها و زمین فرق کند و هم با سوال فرشتگان تفاوت داشته باشد و هم با عصیان آدم (به معنایی که خواهد آمد).

گرچه کفر ابلیس مستور بود و با آزمون سجده مشهور شد، ولی هرگز فطری او نبود؛ یعنی او فطرتا بینش الحادی و گرایش کفر و زندقه نداشت؛ زیرا هیچ موجود مکلفی که در قیامت مسوول عقاید، اخلاق، فقه و حقوق است بدون بینش توحیدی آفریده نمی شود؛ چون آیه اخذ میثاق بر ربوبیت خداوند و عبودیت شخص، در خصوص بنی آدم مطرح است، ولی تعلیل آن عام است و شامل غیر انسان، مانند جن و از جمله ابلیس می شود؛ زیرا اگر موجود مختار و مکلفی فطرتا از ربوبیت خدا غافل و از عبودیت خویش در ساحت الهی نا آگاه باشد، ممکن است در معاد، احتجاج کند و بگوید: ما از این (توحید) غافل بودیم یا بگوید: نیاکان من شرک ورزیدند و من بر اثر تربیت خانواده و محیط، تابع آنها شدم. ⁽⁵⁹¹⁾

غرض آن که، لازم است هر موجود مختار مکلفی بر فطرت توحید و ایمان، آفریده شود، نه بر فطرت شرک و کفر و دست کم نسبت به هر دو خالی الذهن باشد و جریان علوم توحیدی، همسان علوم حصولی باشد که ذهن انسان در آغاز آفرینش نسبت به همه آنها همانند لوح نانوشته است: **(والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً)**.⁽⁵⁹²⁾ از این رو نمی توان گفت فطرت ابلیس بر کفر بود و جمله و کن من الکافرین دلیل بر سبق فطری کفر اوست،⁽⁵⁹³⁾ بلکه می توان گفت که از تعبیر ابی و استکبر چنین بر می آید که کبر، فطری و ذاتی او نبود و او خود را به سمت کبر فرا می خواند؛ زیرا حرف سین و تاً، چنین پیامی را به همراه دارد و این خوی تفرعن ابلیس، سابقه دیرین دارد و کهنه شدن این بیماری مزمن را می توان از فعل ماضی کان استظهار کرد.

نشانه رسوخ چنین بیماری و نهادینه شدن آن در درون ابلیس این است که به کان کافرا تعبیر نشد، بلکه گفته شود: کان من الکافرین، تا عضویت او در جمع هموعان وی و کسب حمایت و حمیت از این هم گروهی، از تعبیر مزبور استظهار گردد؛ مانند: **(اصدقت ام کنت من الکاذبین)** ⁽⁵⁹⁴⁾، **(ام تکون من الذین لایهتدون)** ⁽⁵⁹⁵⁾ ضمناً رعایت فواصل آیات که همگی با جمع سالم و به واو و نون یا یا و نون ختم می شود، از لطف ادبی بر خوردار است، لیکن نکته اساسی آن است که ابلیس همواره از عضویت در گروه کفر حمایت می کرد، گرچه هنوز غیر از او کافری پدید نیامده بود و از عضویت در گروه ایمان، اطاعت و امتثال امر الهی، فاصله می گرفت و جمله: **(ابی ان یكون مع الساجدين)** ⁽⁵⁹⁶⁾ گواه آن است؛ گواه آن است؛ زیرا وی نه تنها از سجود ابا داشت، بلکه از عضویت در گروه ساجدان تحاشی می ورزید.

لطایف و اشارات

1 حقیقت یا تمثیل؟ تشریع یا تکوین؟

امر به سجده نمی تواند امری حقیقی باشد؛ چون در این صورت از دو حال خارج نیست: یا امر مولوی و تشریعی است، نظیر: (اقیموا الصلوه و اتوا الزکوه و ارکعوا مع الراکعین) ⁽⁵⁹⁷⁾، یا امر تکوینی است، همانند: (فقال لها وللارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعين) ⁽⁵⁹⁸⁾ و هر دو قسم، محذور دارد؛ محذور امر تکوینی این است که قابل عصیان نیست و پیوسته با اطاعت همراه است؛ چون چیزی را که خدای سبحان تکوینا اراده کندا ایجادش حتمی است: (انما امره اراد شیئا یقول له کن فیکون) ⁽⁵⁹⁹⁾؛ زیرا کن لفظ و صورت نیست، بلکه ایجاد است و به بیان امیر مومنان علی علیه السلام سخن خدا، صوت یا ندایی که با گوش شنیده سود نیست، بلکه فعل و ایجاد است:

... لا بصوت یقرع ولا بنداً یسمع و انما کلامه سبحانه فعل منه. ⁽⁶⁰⁰⁾

از آیاتی نظیر (... قالتا اتینا طائعين) ⁽⁶⁰¹⁾ نیز استفاده می شود که امر تکوینی خدا، نه تنها عصیان بردار نیست، بلکه کراهت بردار نیز نیست. ⁽⁶⁰²⁾

محذور امر مولوی و تشریعی نیز این است که فرشتگان اهل تکلیف نیستند و برای آنها وحی، رسالت، امر و نهی مولوی، وعده و وعید و بهشت و جهنم و بالاخره اطاعت در مقابل عصیان تصور نمی شود؛ زیرا اگر موجودی معصوم محض بود و گناه در او راه نداشت، اطاعتش ضروری است و اگر اطاعت ضروری بود، کفر و استکبار و معصیت از او ممتنع است و تکلیف، وحی، رسالت، وعده و وعید، ثواب و عقاب و تبشیر و انذار و سایر عناوینی که در اوامر و نواهی تشریعی و اعتباری مطرح است مقتضی ندارد. از این رو در قرآن کریم برای فرشتگان، قوانین اعتباری و تشریعی از طریق ارسال پیامبران و انزال کتب، ذکر نشده و آیاتی مانند (ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون) ⁽⁶⁰³⁾ نیز از فرشتگان نام نبرده است.

ممکن است گفته شود شکی نیست که اولاً، این گونه عناوین نسبت به جن قابل تصور است؛ یعنی آنان نیز، همانند انسان از قوانین تشریعی و اعتباری و انزال کتب و ارسال رسل برخوردارند. ثانیاً، ابلیس از جن است.

ثالثاً، ابلیس به نحو تشریع، مامور به سجده شده است. رابعاً، فرشتگان و ابلیس، مخاطب به یک خطاب و مامور به یک امر شدند. با توجه به این چهار مقدمه مقدمه چگونه می شود که امر اسجدوا نسبت به ابلیس، تشریعی باشد لیکن نسبت به فرشتگان نباشد؟

پاسخ این است که اولاً، مخاطبان اصیل در فرمان سجده، فرشتگانند و ابلیس در ضمن آنان مندرج بود و چون مخاطبان اصیل و کثیر و غالب، مشمول حکم مولوی و تشریعی نیستند، پس اصل حکم، از سنخ تشریعی نبوده است. ثانیاً، صرف امکان امر تشریعی، نسبت به ابلیس موجب حمل امر مزبور بر تشریعی نیست. ثالثاً، اثبات امر جدا گانه به ابلیس نیازمند دلیل است که تا کنون احراز نشده، گرچه برخی از آیه: (اذ امر تک) ⁽⁶⁰⁴⁾ چنین احتمالی را بعید ندانسته اند. رابعاً، تفکیک امر واحد و تحلیل آن به تشریعی و تمثیلی خلاف ظاهر و نیازمند به برهان بر تفکیک است و تا کنون هیچ دلیلی در این جهت اقامه نشده است.

حاصل این که، حقیقی بودن امر به فرشتگان به هر دو قسم آن محذور دارد و چون محذور آن قابل رفع نیست و قسم سومی برای امر حقیقی تصور نمی شود، باید از واقعی و حقیقی بودن امر به سجده، صرف نظر و آن را بر تمثیل حمل کرد؛ چون تشریع و تکوین گرچه با هم ناسازگار است، لیکن نقیض یکدیگر نیست تا ارتفاع آنها محال باشد.

البته تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که معاذ الله اصل دستور سجده واقع نشده و به عنوان داستانی تخیلی و نمادین بازگو شده و ساخته و پرداخته ذهن

است و مطابق خارجی ندارد، بلکه نحوه تمثیل، به این معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است؛ نظیر آنچه در سوره حشر درباره نزول قرآن بر کوه و تلاشی شدن کوه آمده است: (لوانزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعا متصدعا من خشیه الله) ⁽⁶⁰⁵⁾، که مسلما این یک مثل است و منظور از آن این است که چنین وحی منزلی را کوه ها نمی توانند تحمل کنند و گرنه، نه قرآنی بر کوه نازل شده و نه کوهی بر اثر نزول قرآن تلاشی شده است. از این رو در ذیل همین آیه می فرماید: این مثلی است که ما بیان می کنیم تا مردم از این راه به اهمیت قرآن پی ببرند؛ و تلک الامثال نضربها للناس لعلهم یتفکرون.

در پایان سوره احزاب نیز می فرماید: ما امانت (به معنای معرفت، ولایت، قرآن، دین، تکلیف، معارف الهی یا اصل ادای امانت مطرح در حقوق، به عنوان یکی از دستوره‌های دینی) بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه کردیم و آنها نتوانستند تحمل کنند...؛ (انا عرضنا الامانه علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا) ⁽⁶⁰⁶⁾ که مسلما مقصود این نیست که واقعا امانت معهود را خداوند بر آنها عرضه کرده و آنها فروماندند، بلکه صرفا کنایه از این است که آن امانت به قدری وزین است که آسمان ها از حمل آن عاجزند و انسان از جهت سعه وجودی و تجرد روح و استعداد و توانمندی ویژه خود، از آسمان و زمین و کوه بالاتر است.

تذکر: فرمان سجود غیر از عرضه امانت است؛ از این رو در جریان سجود، عده ای امتثال کردند (به هر معنای که برای امتثال در این گونه موارد در نظر گرفته شود) و برخی ابا کردند و امتثال کننده، ممدوح و امتناع کننده، مذموم واقع شد. لذا تصور نشود که، جریان سجده از همه جهات شبیه عرض امانت است؛ زیرا تشبیه ممکن است از یک جهت مقرب و از جهت یا جهاتی دیگر، مبعد باشد.

به هر حال در قصه مورد بحث، مراد آن است که مقام انسانیت آن چنان بلند است که نه فرشته به آن راه دارد و نه دیگر موجودات. (اعتلایی که از آن روح مجرد انسان است، نه از پیکر و یا روح ماده پرست وی) یعنی، شامخترین مقام در جهان امکان، مقام انسانیت و خلیفه الهی است که فرشتگان در برابر آن خضوع می کنند و شیطان هم، راهزن این مقام است و می کوشد تا انسان های عادی را از طی راه مستقیم، باز دارد و خداوند برای این که این حقیقت را به خوبی به انسان ها تفهیم کند آن را در قالب مثال، یعنی حقیقتی را به صورت مثل، در قالب امر ملائک و ابلیس به سجده برای آدم، و اطاعت فرشتگان در برابر این امر و تمرد ابلیس در برابر آن، ترسیم کرده است.

البته صرف این که بر اثر برخی قراین یا بعضی از محذورات، آیه ای را بر تمثیل حمل کردیم یا صرف این که قرآن، مثل و تمثیل را در آیاتی نظیر (ولقد ضربنا للناس فی هذا القرآن من کل و مثل)⁽⁶⁰⁷⁾ تایید کرده، دلیل نمی شود که آیه دیگری را که ظهور در واقعی و خارجی بودن قصه ای دارد نیز حمل بر تمثیل کنیم، بلکه چنین حملی نیازمند به شواهد و قراین دیگری است که آن را تایید کند.

از این رو سخن سید شرف الدین جبل عاملی که با استدلال با آیات دال بر وجود تمثیل در قرآن، آیاتی را نظیر فقال (لها وللارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعين)⁽⁶⁰⁸⁾ حمل بر مثل و تمثیل می کند⁽⁶⁰⁹⁾ ناصواب است؛ زیرا امر تکوینی در ای آیه و حقیقی و تکوینی بودن اطاعت آسمان و زمین محذوری ندارد؛ چون قرآن بر مسیح بودن و شعور و ادراک داشتن همه موجودات صحه می گذارد: (وان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم)⁽⁶¹⁰⁾.

تبصره 1 عصمتی که تکلیف مولوی با آن ممکن نیست همانا عصمت ضروری است که عصیان با آن ممتنع است و اما عصمتی که عصیان با آن امکان دارد ولی واقع نمی شود، نظیر عصمت انسان های معصوم، تکلیف مولوی با آن جمع می شود.

2 اگر عصمت فرشتگان از قسم اول باشد تکلیف مولوی با آن جمع نمی شود ولی اگر از سنخ دوم باشد با تکلیف مولوی جمع می شود.

3 همه فرشتگان معصوم یکسان نیستند؛ زیرا فرشته ای که مجرد تام و عقل محض است نه عصیان او ممکن است و نه تکلیف اعتباری او، ولی فرشته ای که مجرد تام و عقل محض نیست بلکه در حد تجرد نفسی است گرچه معصوم است ولی هم عصیان او امکان دارد و هم تکلیف مولوی او صحیح است.

4 حمل جریان امر به سجده بر تمثیل، مبتنی بر آن است که فرشتگان مامور، دارای عصمتی باشند که عصیان با آن ممتنع است و گرنه جریان مزبور بر ظاهر خود حمل می شود و امتناع ابلیس در امتثال هم عصیان مصطلح خواهد بود. در این حال نیازی به حمل بر تمثیل نیست.

2 ویژگی های سجده فرشتگان

آیات ناظر به دستور سجده، دو قسم است: قسم اول فقط دستور به سجده را می فهماند و قسم دوم گذشته از امر به سجود، کیفیت سجده و سرعت و جهش آن را در بر دارد. اما قسم اول نظیر آیه محل بحث و آیات سوره های اعراف ⁽⁶¹¹⁾، اسراء ⁽⁶¹²⁾، کهف ⁽⁶¹³⁾ و طه ⁽⁶¹⁴⁾ است که در آنها فقط به اصل سجده امر شده و اما قسم دوم مانند: فقعواله ساجدین که در سوره های حجر ⁽⁶¹⁵⁾ و ص ⁽⁶¹⁶⁾ آمده است؛ یعنی لازم است سجده به نحو خریر و ساقط شدن باشد؛ نظیر آنچه درباره ابوبن و برادران یوسف وارد شده است: (وخرؤا اله سجدا) ⁽⁶¹⁷⁾ و مانند آنچه درباره مومنان الهی آمده است: (اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا) ⁽⁶¹⁸⁾ و نظیر آنچه درباره ساحران تائب و

دارای حسن خاتمه آمده است: (والقی السحره ساجدین) ⁽⁶¹⁹⁾ و چون فرشتگان در امتثال فرمان الهی مبادرت ورزیدند و بی درنگ آن را به جا آوردند، زیرا قرآن کریم در این باره با کلمه فاً، ترتب فوری امتثال امر را بازگو کرد، معلوم می شود ملائکه، هم بدار و سرعت را حفظ کردند و هم خریر و سقوط را ملحوظ داشتند؛ زیرا آنچه مورد امر آنان بود همان را بی درنگ انجام دادند؛ یعنی امر فقعواله ساجدین، را سریعاً امتثال کردند.

تذکر: همان طور که امت اسلامی نه تنها موظف به اعتصام به حبل متین الهی است، بلکه مامور است بدون تفرق و در حال اجتماع به آن، اعتصام کند، فرشتگان نیز نه تنها همه آنها سجده کردند، بلکه با هم در حال جمع سجده کردند و این دو مطلب را یعنی سجود همگان و سجود جمعی و عدم تفرق آنها را می توان از دو کلمه کلهم و اجمعون استظهار کرد که یکی ناظر به عموم و دیگری راجع به اجتماع و با هم بودن ملائکه است.

3 مسجود فرشتگان

بعد از آن که ثابت شد آدم ﷺ مسجود له بود نه قبله و مسجود الیه، در این که مسجودله فرشتگان چه چیز بوده؟ دو احتمال وجود دارد: یکی این که، مسجود له آنان شخص حقیقی آدم بوده، دیگر این که مسجودله، شخصیت حقوقی آدم، یعنی مقام انسانیت بوده است.

ظاهر بعضی از کلمات آیه محل بحث، احتمال اول را تایید می کند و آن کلمه ادم است، لیکن برای احتمال دوم (یعنی سجده برای مقام انسانیت، آن هم در هر عصری و بر هر فردی که منطبق شود) شواهد فراوانی وجود دارد:

الف: ذکر جریان سجده پس از قصه خلافت؛ زیرا ظاهرش این است که همان کس که مقام خلافت برایش جعل شد مسجودله، فرشتگان است و در ضمن مباحث

تفسیری آیه 30 گذشت که خلافت برای انسان کامل جعل شده، نه برای شخص آدم. پس مسجودله، انسان کامل است هر چند غیر آدم باشد.

ب: آیه (ولقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس...) ⁽⁶²⁰⁾؛ چون مخاطب در این آیه همه انسان ها هستند و به جای این که بگوید: ما آدم را آفریدیم و او را به تصویر در آوردیم و سپس به فرشتگان فرمان دادیم تا برای او سجده کنند، فرموده است: ما شما را آفریدیم و سپس به شما صورت دادیم و سپس سجده برای آدم را به فرشتگان، فرمان دادیم.

ظاهر این نوع تعبیر این است که آدم به عنوان الگوی انسانیت، مسجود له واقع شده است.

ممکن است گفته شود، لازمه این بیان این است که همه انسان ها (نه فقط انسان های کامل) مسجود له فرشتگان قرار گرفته باشند؛ چون قطعا مخاطب در این آیه همه انسان ها هستند و ضمیر کم شامل همه آنها می شود.

پاسخ این است که، اولاً، برخی از آیات قرآن بر آیات راجع به معنای انسان، حاکم است و از قبیل تضییق موضوع، گروهی را که فقط به لحاظ چهره و سرشماری و شناسنامه ظاهری، انسانند، از حقیقت انسانیت، خارج می کند؛ مانند آیه (ان هم الا کالانعام بل هم اضل سبیلا) ⁽⁶²¹⁾ و آیه (شیاطین الانس) ⁽⁶²²⁾ و آیه (فهی کالحجاره او اشد قسوه) ⁽⁶²³⁾ زیرا مفاد این عده از آیات، خروج گروه مزبور از حقیقت انسانیت است. ثانیاً، فرشتگان درجاتی دارند؛ چنان که سجود و تطامن و تخضع و اطاعت مراتبی دارد. همه انسان های مومن از اطاعت برخی فرشته ها سهمی دارند؛ نظیر آنچه درباره خفض جناح و نهادن بال ملک برای طلب علم صائب و نافع، نقل شده است. ⁽⁶²⁴⁾

ج: مفاد آیه (فبما اغویتنی لاقعدن لهم صراطک المستقیم...) ⁽⁶²⁵⁾ و مضمون آیه (قال رب بما اغویتنی لازینن لهم فی الارض ولاغوینهم اجمعین...) ⁽⁶²⁶⁾؛ زیرا اظهارات

شیطان پس از استکبار و استکفاف در برابر امر سجده بیانگر حقد و کینه وی نسبت به همه انسان هاست و این نشان می دهد که منشا این کینه یعنی جریان سجده نیز، مربوط به شخص آدم نبوده است، البته ممکن است گفته شود، این آیه نیز مانند آیه قبل دلیل بر این است که سجده برای همه انسان ها بوده، نه فقط برای انسان های کامل. پاسخ همان است که بازگو شد؛ یعنی هرانسان واقعی سهمی از خضوع برخی از ملائکه را دارد.

4 تعبد و وظیفه یا هوس و غریزه؟

یکی از پیام های این قصه، این است که آنچه نزد خدای سبحان اهمیت دارد، تعبد انسان و در خط وظیفه بودن است و این که، آن گونه باشیم که خدا می خواهد، نه آن گونه که خود می خواهیم. از این رو امام صادق علیه السلام فرمود:

پس از آن که خداوند، ابلیس را به سجود فرمان داد وی گفت: به عزت سوگند اگر مرا از سجده برای آدم عفو کنی چنان تو را عبادت کنم که تا کنون کسی این گونه تو را عبادت نکرده باشد. لا عبدنک عبادہ ما عبدک احد قط مثلها.

خداوند فرمود: من دوست دارم که آن گونه که خود می خواهم عبادت شوم (نه آن گونه که تو می خواهی): انی احب ان اطاع من حیث ارید⁽⁶²⁷⁾. اگر کسی این گونه نباشد معلوم می شود که او عبد خدا نیست، بلکه بنده هواهای نفسانی و در بند انانیت خود است و به جای آن که در خط تعبد و وظیفه باشد در دام غریزه گرفتار آمده است.

5 سخن طبرسی و نقد آن

طبرسی رحمه الله علیه آیه محل بحث را دلیل برتری آدم بر همه فرشتگان می داند؛ زیرا با فرمان سجده، معلوم می شود که آدم بر همه فرشتگان مقدم است؛ چون تقدیم مفضول بر فاضل جایز نیست. سپس، چون این بیان مبتنی بر این است که سجود

ملائک برای آدم از باب تعظیم و تقدیم باشد، می گوید: اگر چنین نبود اولاً، برای امتناع ابلیس از سجده و برای سخنان وی که گفت: **(ارءیتک هذا الذی کرمت علی)** ⁽⁶²⁸⁾ **(و انا خیر منه)** ⁽⁶²⁹⁾ وجهی نیست. ثانیاً، بر خددا واجب بود به ابلیس بفهماند که این امر من از باب تعظیم و تقدیم انسان نیست تا اسباب امتناع و مخالفت وی فراهم نشود و به معصیت نیفتد ⁽⁶³⁰⁾؛ یعنی واجب بود از غرای به جهل و ورود ابلیس در معصیت جلوگیری شود؛ زیرا در این صورت معصیت وی بر اثر فهم نادرستی بود که از فرمان سجده پیدا کرد.

بخش پایانی این بیان مخدوش است؛ زیرا بنده کامل، کسی است که دستور خدا را اطاعت کند؛ خواه وجه آن را بفهمد یا نفهمد.

6 ابلیس جن است یا فرشته؟

مفسران درباره جن یا فرشته بودن شیطان بر دو نظرند. آنچه به عنوان رای امامیه شهرت یافته، جن بودن اوست و شیخ مفید و همفکران و (رضوان الله علیهم) برای آن چند دلیل آورده اند:

الف: تصریح قرآن: **(کان من الجن ففسق عن امر ربه)** ⁽⁶³¹⁾ شکی نیست که کان در این آیه به معنای صار نیست تا گفته شود: این تنها دلالت دارد که شیطان پس از مخالفت با فرمان سجده، در زمره جنیان در آمد؛ زیرا معصیت خدا و مخالفت دستور او، ماهیت شخصی عاصی و مخالف را از فرشته به جن تغییر نمی دهد؛ زیرا بین فرشته و جن تفاوت ماهوی و نوعی وجود دارد و صرف وجود جامع انتزاعی بین آن دو نیز، مستلزم وحدت نوعی بین آنها نمی شود.

ب: خداوند احکامی را برای نوع جن قرار داده که هیچ یک از آنها برای نوع فرشتگان قرار داده نشده است؛ نظیر همسانی با انسان و هم ردیف او واقع شدن در آیاتی مانند: **(وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)** ⁽⁶³²⁾ **(وفای الأ ربکما**

تکذبان (633) و نظیر برخورداری از زاد ولد که از آیاتی مانند: افتخذونه و ذریته اولیاً (634) بر می آید و مانند تقسیم جن به دو طایفه مومن و کافر که در سوره جن آمده است، این گونه احکام و ویژگی ها برای فرشتگان وجود ندارد.

از این رو ممکن نیست جن را طایفه ای از طوایف یا صنفی فرشتگان شمرد.

ج: آثاری که ویژه فرشتگان است و در جن وجود ندارد؛ نظیر خصوصیت عصمت که از آیه **(لا یعصون الله ما امرهم و يفعلون ما یومرون)** (635) به دست می آید؛ زیرا با توجه به عصیان ابلیس، بر اساس شکل اول چنین نتیجه می گیریم که او از فرشتگان نیست؛ ابلیس معصیت کرد و هیچ معصیت کاری فرشته نیست. پس ابلیس فرشته نیست. همین نتیجه را بر اساس شکل ثانی می توان استنتاج کرد و گفت: ابلیس معصیت کرد و هیچ فرشته ای معصیت نمی کند. پس ابلیس فرشته نیست.

نیز، خصوصیت رسالت که در آیه **(الحمد لله فاطر... جاعل الملائکه رسلا...)** (636) (با توجه به الف و لام الملائکه) برای همه فرشتگان ذکر شده است و روشن است که مقام رسالت را با عصیان، سازگاری نیست.

این وجوه نافی فرشته بودن ابلیس را شیخ طوسی (رضوان الله علیه) نیز نقل می کند، سپس به وجوهی که در خور مقام بلند این مفسر بزرگ نیست پاسخ می دهد. این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می

داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

درباره وجه اول می گویند کان به معنای صار است و این نشان می دهد که ابلیس سابقاً از ملائکه بوده است (و بر فرض این که کان به معنای خودش باشد جن بودن ابلیس منافاتی با ملک بودن وی ندارد؛ زیرا گفته شده جن طایفه ای از طوایف ملائک به حساب می آیند که چون خازنان جنت و بهشت بودند یا بر اثر پوشیدگی آنان از رویت چشم، جن نامیده شدند ⁽⁶³⁷⁾ این بیان با آنچه گذشت که جن و ملک تفاوت ماهوی دارند مردود است.

درباره وجه دوم می گوید: اولاً، ذریه داشتن ابلیس با خبر واحد ثابت شده است ⁽⁶³⁸⁾ ثانیاً، بر فرض صحت طریق، این خبر، مانع از این نیست که خداوند در خصوص یکی از فرشتگان، یعنی ابلیس شهوت نکاح را برای تغلیظ در تکلیف، قرار داده باشد و وجهی برای استبعاد نیست. ⁽⁶³⁹⁾

پاسخ نقد مزبور این است که، آنچه بر ذریه داشتن ابلیس دلالت می کند خصوص روایت نیست، بلکه در درجه اول، آیه (**افتتخذونه و ذریته اولیاً**) ⁽⁶⁴⁰⁾ است. اما بر خورداری یک فرشته از شهوت نکاح بدون آن که فرشتگان دیگر حتی از مرتبه ضعیف آن برخوردار باشند با وحدت ماهوی آنها سازگار نیست؛ یعنی خود ذریه داشتن، دلیل بر این است که ابلیس، دارای ماهیت جدا گانه ای است.

درباره وجه سوم درباره عصمت فرشتگان می گوید: آنچه بر عصمت فرشتگان دلالت دارد مربوط به خازنان آتش است و ارتباطی به نوعی فرشتگان ندارد؛ زیرا

خداوند در ابتدای جریان می فرماید:... علیها ملائکه غلاظ شدادو آنگاه می فرماید: (لا یعصون الله...) ⁽⁶⁴¹⁾ و درباره رسالت فرشتگان می گوید: عموم آیه (جاعل الملائکه رسلا با آیه الله یصطفی من الملائکه رسلا) ⁽⁶⁴²⁾ تخصیص می خورد؛ زیرا کلمه من اقتضای تبعیض دارد ⁽⁶⁴³⁾؛ یعنی برخی فرشتگان رسولند، نه همه آنان. قهرا قضیه رسالت ملائکه به نحو ایجاب جزئی خواهد بود، نه ایجاب، و قیاسی که فاقد قضیه کلی باشد نتیجه نمی دهد.

جواب بخش اول این وجه آن است که اگر بپذیریم که آیه علیها ملائکه غلاظ... تنها دلالت بر عصمت خازنان جهنم می کند ملائکه سرپرست بهشت محسوس و بالاتر از آن، حتما معصوم خواهند بود؛ زیرا درجه وجودی آنان برتر از خازنان دوزخ است. از سوی دیگر آیه (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون (۲۶) لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون) ⁽⁶⁴⁴⁾ کلی است و شامل همه فرشتگان می شود. ممکن است در رد این کلیت به داستان فطرس استناد شود، لیکن این داستان نه سند معتبر دارد و نه دلالتی قابل اعتماد؛ زیرا این گونه خبرها بر فرض صحت، در مسائل اعتقادی معتبر نیست و اگر هم فی نفسه حجت باشد مانند سایر روایات غیر قطعی بر قرآن عرضه شود و در صورت مخالفت با اصول کلی قرآن، کنار گذاشته شده و علم آن به اهل آن واگذار شود.

جواب بخش دوم یعنی آیه الله یصطفی من الملائکه رسلا و من الناس این است که الف: تکرار کلمه من در و من الناس باعث به وجود آمدن این احتمال می شود که من اول نشویه و دومی تبعیضیه باشد و معنای آیه این باشد که خداوند، جنس ملائکه را به رسالت انتخاب می کند، ولی از انسان ها بعضی را به این مقام بر می گزیند.

ممکن است اشکال شود که اولاً، به چه دلیل من اول نشویه و من دوم تبعیضیه باشد؟ ثانیاً، نشویه بودن من تنها دلالت می کند که خداوند از جنس فرشتگان،

فرستادگانی را بر می‌گزینند و دلالتی ندارد که همه فرشتگان، رسول هستند و اساساً لازمه اصطفا و گزینش چنین است.

پاسخ این است که اولاً، تکرار کلمه من نشانه تفاوت معانی آن است یا آن را متحمل می‌سازد و گرنه وجهی برای تکرار نبود. ثانیاً، محور اصلی کلام، نقد سخن شیخ طوسی قدس سره است که از آیه مزبور تبعیض، استنباط کرد، نه اثبات ایجاب کلی. غرض آن که، محتمل است آیه مزبور دلالت بر تبعیض نداشته باشد، نه آن که آیه یاد شده دلالت بر کلیت دارد. ثالثاً، گزینش همه ملائکه از بین مخلوق‌ها، منافاتی با لازمه اصطفاً ندارد؛ زیرا همه فرشتگان، جزئی از مخلوق‌ها و بعضی از آنها هستند. ب: رسالتی که در آیه الله یصطفی من الملائکه رسلاً و من الناس مطرح است رسالت در وحی و ابلاغ وحی است و اختصاص آن به بعضی از فرشتگان، منافاتی با مطلق رسالتی که در آیه جاعل الملائکه رسلاً مطرح است ندارد، تا آن را تخصیص بزنند. توضیح این که، مفاد آیه جاعل الملائکه رسلاً این است که همه فرشتگان رسولند و از مطلق رسالت بر خوردارند؛ خواه مانند اسرافیل (سلام الله علیه) و ماموران تحت امرش، رسالت در رزق را بر عهده داشته باشند یا مانند عزرائیل (سلام الله علیه) و فرستاده‌های تحت امر او، دارای رسالت قبض ارواح باشند: توفته رسلنا⁽⁶⁴⁵⁾ یا چون کرام الکاتبین مسوول ثبت عقاید، اخلاق و اعمال انسان‌ها باشند یا مانند جبرائیل (سلام الله علیه) و فرشتگان تحت امرش وظیفه ابلاغ وحی را بر عهده داشته باشند، که خدای سبحان از این گروه اخیر یا عظمت خاصی یاد کرده، می‌فرماید: (بایدی سفره (۱۵) کرام برره)⁽⁶⁴⁶⁾.

در حالی که آیه اول تنها مربوط به نوع اخیر از رسالت است. پس بین این دو تنافی نیست، تا یکی دیگری را تخصیص بزنند. البته باید ملتزم شد که مطلق رسالت

الهی هر چند در غیر ابلاغ وحی نبوی باشد مستلزم عصمت رسول است، وگرنه نمی توان از آیه جاعل الملائکه رسلا عصمت عمومی فرشتگان را اثبات کرد.

7 عامل مخالفت شیطان

ابای ابلیس از سجده، چنان که گذشت، ابای استکباری بود، نه ابای اشفافی که معلول عدم قدرت مامور بر انجام دادن مامور به است. از این رو قرآن در آیه محل بحث می فرماید: ابی و استکبر و کان من الکافرین.

اما این که استکبار ابلیس معلول چه بود؟ از برخی آیات بر می آید که سبب استکبار ابلیس بینش مادی و قیاس جاهلانه و تعصب و انانیتی بود که به صورت امتناع از سجده ظهور یافته، در قالب (انا خیر منه خلقتی من نار و خلقته من طین) ⁽⁶⁴⁷⁾ نمایان شد و جمله کان من الکافرین نشان می دهد که این انانیت و تفاخر، کفر رقیقی بود که از دیر زمان در درون شیطان نهفته بود و هنگام امتحان سر بر آورد؛ یعنی با آن که شیطان به ظاهر در صف موحدان بود و شش هزار سال خدا را عبادت کرد، ⁽⁶⁴⁸⁾ در عین حال چنین نبود که از ابتدا موحد نا و مخلص بوده و فقط پس از فرمان سجده برای آدم، ناگهان استکبار ورزیده و کافر شده باشد، بلکه کفری درونی و مستور داشت و گرچه به ظاهر در صف بندگان بود، لیکن در باطن و سیرت در زمره کافران قرار داشت.

ممکن است گفته شود، تعبیر امیر المومنین علی علیه السلام در خطبه قاصعه نشان می دهد که او حقیقتاً موحد بود و با لحظه ای استکبار، کافر شد؛ چون می فرماید: پند و عبرت گیرید از رفتار خداوند با ابلیس، در آن هنگام که اعمال و عبادات طولانی و کوشش های او را که شش هزار سال بندگی خدا کرده بود، بر اثر ساعتی تکبر ورزیدن بر باد داد؛ فاعتبروا بما کان من فعل الله بابلیس اذ حبط عمله الطویل وجهده الجهدیت و کان قد عبد الله سته الاف عن کبر ساعه واحده؛ یعنی سخن از حبط عمل

است و حبط در جایی صادق است که عمل خالص و مقبولی تحقق یافته باشد. این بیان حضرت علی علیه السلام قرینه منفصله ای است که کان در جمله کان من الکافرین به معنای صار باشد.

پاسخ این است که، بین نفاق و کفر مستور، و ارتداد، و کفر مشهور فرق است؛ زیرا نفاق یعنی کفر قلبی و فعلی و ایمان قالبی و بدنی، و کفر مستور یعنی تمرد از لزوم اطاعت و بندگی که هم اکنون در نهاد کسی موجود، ولی مدفون و مستور باشد، به طوری که نه خود شخص بداند و نه دیگری، و در ظرف امتحان ظهور کند نه آن که حادث شود؛ و ارتداد عبارت از کفر حادث است، نه کفر ظاهر؛ یعنی اصل کفر در ظرف آزمون حادث شود، نه این که قبلاً موجود و مخفی باشد و هم اکنون ظاهر شود. کفر مشهور در قبال کفر مستور است که به صورت روشن برای خود شخص و دیگران آشکار است. آنچه می تواند جمع بین ظاهر آیه و خطبه قاصعه و مانند آن شود این است که کفر ابلیس از سنخ کفر مستور بود، نه از سنخ نفاق و نه ارتداد و نه کفر مشهور.

به هر حال، عامل مخالفت شیطان با فرمان سجده، وسوسه بیرونی نبود؛ یعنی دیگری وی را اغوا نکرد، بلکه او عاملی از درون خود داشت؛ یعنی درونش کبریا طلب بود و شیطنت در درونش پنهان بود و با خلقت انسان کامل، که میزانی برای تشخیص مومن حقیقی از غیر حقیقی و مرزی برای جدا سازی خبیث از طیب است، پرده از این امر درونی برداشته شد و چهره واقعی او آشکار گردید و به تعبیر امیر المومنین علیه السلام، او امام المتعصیین بود ⁽⁶⁴⁹⁾ و ماموم کسی نبود تا محتاج به امام و عاملی از خارج باشد.

شایان ذکر است که، جریان ابلیس نشان می دهد که تکبر و استکبار در برابر خداوند بزرگترین گناه است؛ زیرا کفر را در پی دارد. ترک یک سجده یا یک نماز،

گرچه معصیت کبیره است، ولی کفرآور نیست. آنچه کافر بودن کسی را به خوبی نشان می دهد این است که وقتی از او سوال شد چرا اطاعت کرد. خدای سبحان از ابلیس اقرار گرفت و به او فرمود: من به تو امر کردم، تو هم فرمانم را شنیدی، پس چه چیز تو را از انجام دستورم باز داشت: ما منعک الا تسجد اذ امرتک⁽⁶⁵⁰⁾، پاسخ این نبود که فرمانت به من نرسید و به آن جاهل بودم، زیرا چنین پاسخی کفر آور نیست، بلکه جواب این بود که به نظر من نباید چنین فرمانی می دادی! و این اجتهاد در برابر نص الهی است. با آن که ابلیس و فرشتگان، مشترکا از مقام شامخ انسانیت بی خبر بودند (بنابر این که فرمان سجده پیش از تعلیم اسماً تحقق یافته باشد) ابلیس به جای آن که چون فرشتگان استفهام حقیقی داشته باشد و به منزله بودن خداوند از عیب و نقص و کار بی حکمت و فرمان های بدون وجه، اعتراف کند، به صورت استکبار سوال کرد و به عنوان اعتراض گفت: من از آدم برترم! لیکن فرشتگا که از استکبار مصون بودند هم استفهام حقیقی داشتند و هم اعتراف‌رنگ

تذکر: صیانت از استکبار، تنها وصف فرشتگان نیست... (والملائکه و هم لایستکبرون)⁽⁶⁵¹⁾، بلکه هر کس که نزد خدا و عنداللهی است از گزند استکبار منزله خواهد بود: (ان الذین عند ربك لا یستکبرون عن عبادته).⁽⁶⁵²⁾

البته مقام عندیت، ره آوردهای فراوین دارد که بحث سلبی آن همان نزاهت از استکبار در برابر هر گونه حق و عدل است و بخش ثبوتی آن، کمال های فراوانی است که در موطن خود مطرح است.

لازم است عنایت شود که، مقام عندیت گاهی به این است که بنده، نزد خدا باشد و گاهی به این است که فیض ویژه الهی، نزد بنده خاص باشد و جمله: سئل صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این الله؟ عند المنکسره قلوبهم⁽⁶⁵³⁾ ناظر به آن است.

کسی که نزد خداست از اقتدار خاص سهم می برد؛ عند ملیک مقتدر⁽⁶⁵⁴⁾ و کسی که خدا نزد اوست از انکسار و انعطاف مخصوص متنعم است.

8 تفکیک قبح تشریعی از حسن تکوینی

مطلب قرآن کریم گاهی درباره ساختار تکوینی محض است، مانند آنچه درباره آفرینش آسمان و زمین و معدن و گیاه مطرح می شود، که در این موارد از نظام تکوینی آنها سخن به میان می آید و از مدح و ثواب و عقاب تشریعی آنها گفتگو نمی شود و زمانی در مدار احکام تشریعی صرف است، مانند آنچه درباره نماز و روزه و شرایط صحت آنها طرح می شود، که در این موارد از نظام فقهی اعم از حکم تکلیفی و وضعی آنها سخن به میان می آید و در این محدوده صریحا از مصالح و مفاسد خفی و باطن آنها که منشا تشریع هماهنگ و منجسم سخن به میان آمده، که تفکیک و تجزیه آنها دشوار است.

جریان آدم عَلَيْهِ السَّلَام از یک سو و قصه ابلیس از سوی دیگر آنها دشوار است. قسم سوم مطلب قرآنی قرار گیرد؛ زیرا آدم عَلَيْهِ السَّلَام از آن جهت که انسان است و ابلیس نیز از آن لحاظ که جن است هر کدام محکوم احکام تکلیفی خاص خواهند بود؛ گذشته از آن که هر کدام جداگانه بازگو نگردد و از اختلاط نامیمون دو قسم مزبور پرهیز نشود نیل به صواب میسور نخواهد بود.

نمونه آن، آیت تکوینی خدا بودن ابلیس از یک سو و استحقاق دریافت رجم و لعن تشریعی خدا از سوی دیگر است؛ زیرا ابلیس مخلوق خداست و هرچه مخلوق خداست آیت و نشانه وست، بنابر این، ابلیس همانند سایر مخلوق های آیت الهی است. گذشته از آن که از زیبایی خاص خود برخوردار است؛ زیرا هر چه خداوند آفرید زیبا خلق کرد: **(الذی احسن کل شیء خلقه)**⁽⁶⁵⁵⁾ بنابر این، ابلیس آیت الهی بوده و از حسن خاص، متنعم است. این تحلیل از منظور تکوین صورت پذیرفت

منافاتی با تحلیل رجیمانه و لعینانه او از منظر تشریع ندارد؛ زیرا ابلیس موجودی است مختار، متفکر و مکلف و در برابر سیئات خود نسبت به شریعت مسوول است و بر اثر استکبار و تمرد، استحقاق رجم و لعن پیدا کرده است.

با تفکیک قبح تشریعی از حسن تکوینی و جدا سازی زیبایی آیت بودن تکوینی از زشتی معصیت کار شدن تشریعی می توان به عمق آنچه برخی از سرایندگان حکیم در این باره به آن رسیده است پی برد. وی از زبان ابلیس درباره ابتلای خود به رجم و لعن و اصطیاد خود در دام مکر الهی چنین سروده است:

در راه من نهاد نهان دام مکر آدم میان حلقه آن دام دانه بود

خویش

می خواست تا نشانه لعنت کند کرد آنچه کرد، آدم خاکی بهانه

بود (656)

مرا

گرچه طبق نظر برخی، بر اساس توحید افعال منزله از جبر و مبرای از حلول و اتحاد، همه چیز بهانه است و تنها یک فروغ رخ است که در جام جهان نمای جان انسان کامل، منعکس می شود و از آن جا به حسب اوفاق آفاق، متکثر می گردد:

ندیم و مطرب و ساقی همه خیال آب و گل در ره بهانه (657)

اوست

بنابر این، بعضی از صاحب نظران می گویند که اسناد اغوا به خدا را باید با لسان تکوین حل کرد، که ابلیس مظهر اضلال کیفری خداست، نه اضلال ابتدایی که از اوصاف سلبی باری تعالی است و جریان رجم و لعن الهی را با زبان تشریع توجیه کرد که هر کدام جایگاه خاص خود را دارد؛ چنان که داوری نهایی بین این آراء به موطن دیگر احاله می شود.

بحث روایی

1 کفر و استکبار، نخستین گناه

عن... قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الكفر والشرك أيهما أقدم؟ قال فقال لي: ما عهدي ملك تخاصم الناس (ما كنت أظن أنك تخاصم الناس) قلت: امرني هشام بن سالم أن أسألك عن ذلك. فقال لي: الكفر أقدم وهو الجحود. قال الله عز وجل: إلا إبليس أبى واستكبر و كان من الكافرين. (658)

عن أبي عبد الله عليه السلام: أن أول كفر كفر بالله حيث خلق الله آدم، كفر إبليس حيث رد على الله أمره. (659)

عن مسعده بن صدقه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسئل عن الكفر والشرك أيهما أقدم؟ فقال: الكفر أقدم و ذلك أن إبليس أول من كفر و كان كفره غير شرك لأنه لم يدع إلى عبادة غير الله و إنما دعا إلى ذلك بعد فاشرك. (660)

عن الصادق عليه السلام: أول من قاس إبليس واستكبر والاستكبار هو أول معصيه عصي الله بها. (661)

اشاره الف: با اسناد اولین گناه به ابلیس معلوم می شود آنچه پیش از آن از فرشتگان سر زد همان سوال استفهامی بود که از هر گونه عصیان مصون است.

ب: ابا و استکبار ابلیس مسبوق به کفر مستور او بود. از این رو اولین گناه، ابا و استکبار محسوب نشد، بلکه کفر محسوب شد.

ج: چون اولین گناه کفر ابلیس بود، پس اولین کافر ابلیس است.

د: مقصود از گناه اول، به لحاظ نسل کنونی منتهی به آدم و حواست، نه به لحاظ همه نسل ها اعم از گذشته و حال.

2 تکبر ابلیس نسبت به آدم ﷺ

عن الباقر ﷺ... فخلق الله آدم فبقى اربعين سنه مصورا، فكان يمر به ابليس اللعين فيقول: لا امر ما خلقت؟ فقال العالم: فقال ابليس لعنه الله لئن الله لئن امرني الله بالسجود لهذا لا عصينه... (662)

لما خلق الله آدم القى جسده فى السماء لا روح فيه. فلما راته الملائكة راعهم ما راوه من خلقه. فاتاه ابليس. فلما رأى خلقه منتصبا، راعه فدنا منه فنكته برجله. فصل آدم فقال: هذا اجوف لا شى عنده. (663)

اشاره: خودبینی و هوا مدارای ابلیس، مایه صدور امر و نهی مخصوص شده است. کسی که هوای خود را به عنوان اله اتخاذ کرد: (افرایت من اتخذ الهه هویه) (664) شریعت منحوسی را طبق فتوای هوا تدوین می کند. امری که از مصدر هوس صادر شد این بود که ابلیس بگوید: (انا خیر منه) (665) و نهی که از مرجع هوا نازل شد این بود که وی فرمان خدا را امتثال نکند. ترک اطاعت دستور خدای سبحان با دو رذیلت دیگر همراه بود: یکی استکبار نسبت به خداوند و دیگری تکبر نسبت به آدم، آنچه درباره کفر مستور ابلیس گذشت زمینه آن از حدیث مزبور استنباط می شود.

3 تحلیلی از سجده فرشتگان بر آدم ﷺ

عن الحسين بن علي ﷺ.... ولئن اسجد الله لادم ملائكته فان سجودهم لم يكن سجود طاعه، انهم عبدوا آدم من دون الله عزوجل ولكن اعترافا لادم بالفضيله و رحمه من الله له و محمد ﷺ اعطى ما هو افضل من هذا. ان الله عزوجل صلى فى جبروته والملائكة باجمعها و تعبد المومنون با لصلوه عليه فهذه زياده له. (666)

عن الرضا ﷺ.... ان الله تبارك و تعالى خلق آدم فاودعنا صلبه و امر الملائكة بالسجود تعظيما لنا و اكراما و طاعه لكوننا فى صلبه، فكيف لا نكون افضل من الملائكة و قد سجدوا لادم كلهم اجمعون. (667)

عن ابن عباس: امرهم ان يسجدوا فسجدوا له كرامه من الله اكرم بها آدم. (668)

عن العسکری عليه السلام: ... ولم يكن سجودهم لادم انما كان آدم قبله لهم يسجدون نحوه الله عزوجل و كان بذلك معظما مبجلا ولا ينبغي لاحد ان يسجد لاحد من دون الله، يخضع له خضوعه الله... (669)

اشاره الف: خضوع همراه با اعتقاد به ربوبیت و الوهیت، عبادت است و چنین معنایی در حقیقت سجده، مأخوذ نیست. از این رو سجده ذاتا عبادت نخواهد بود.

ب: سجده فرشتگان برای آدم نه به عنوان طاعت از او بود و نه به عنوان عبادت وی، بلکه فقط به عنوان اطاعت از خدا و عبادت او بود، گرچه نسبت به آدم تکریم و تعظیم بود.

ج: مراحل نهایی سجده و همچنین سجده مقربان، به لحاظ مرحله نهایی انسان کامل است که اهل بیت عصمت عليهم السلام نموداری از آن هستند.

د: آنچه به عنوان قبله قرار گرفتن آدم عليه السلام مطرح شد برای زدودن غبار احتمال عیادت است و گرنه آدم مسجود له بود، نه مسجود الیه. البته سجده عبادی منحصرآ برای خدای سبحان رواست.

4 خضوع فرشتگان در برابر انسان کامل

عن عبدالله عليه السلام: لما اسرى برسول الله عليه السلام و حضرت الصلاه، اذن جبرئیل واقام الصلاه فقال: يا محمد تقدم. فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: تقدم يا جبرئیل.

فقال له: انا لا تتقدم على الادمين منذ امرنا بالسجود لادم. (670)

اشاره الف: جریان آدم به عنوان قضیه شخصی زمانمند نبوده است، بلکه معیار، خضوع و خدمت فرشتگان در ساحت انسان کامل یا متکامل و تمرد ابلیس و رهنزی او نسبت به سالکان کوی کمال انسانی است. از این رو همواره ملائکه در صدد تکریم،

احسان و خدمت به انسان عالی یا متعالیند و هماره ابلیس و ذریه او در صدد تهدیم، تهدید، اغوا و اضلال راهیان کثر راهه اند.

ب: آنچه در قصه اسراً یا معراج نقل می شود به استناد همین اصل یاد شده است. از این رو به صورت فعل مضارع که دلالت بر استمرار دارد یاد شده و چنین آمده است: انا لا تتقدم....

ج: پیشنهاد رسول اکرم ﷺ نسبت به امامت جبرئیل تن برای تصحیح تقدیم مفضول بر فاضل نبود، بلکه صبغه تعلیم ادب و آموزش کیفیت برخورد داشت.

د: تعبیر حضرت جبرائیل، عموم تحلیلی دارد؛ یعنی هر یک از ما نسبت به آن فرد انسانی که از ما برتر است مقدم نخواهیم شد؛ زیرا همان طور که انبیا و نیز مرسلین درجاتی دارند، ملائکه نیز مراتبی دارند: (و ما منا الا له مقام معلوم).⁽⁶⁷¹⁾ انسان های مومن و متعهد که در کوی کمال الهی بین خوف و رجا و قبض و بسط سعی می کنند دارای مراحل هستند: (لهم درجات)⁽⁶⁷²⁾ (هم درجات)⁽⁶⁷³⁾ از این رو توزیع مراتب فرشتگان و تقسیم درجات انسان ها کاملاً در تقدم و تاخر ملحوظ است. ه: ظاهر حدیث اخیر عدم خروج ملائکه مقرب از فرمان سجده است.

5 چگونگی خطاب و فرمان سجده

سئل الصادق علیه السلام عما ندب الله الخلق اليه ادخل فيه الظلال؟ قال عليه السلام: نعم و الكافرون دخلوا فيه. لان الله تبارك و تعالى امر ملائکه بالسجود لادم فدخلى فى امره الملائکه و ابليس. فان ابليس كان مع الملائکه فى السماء يعبد الله و كانت الملائکه تظن انه منهم ولم يكن منهم... ففيل له: كيف وقع الامر على ابليس و انما امر الله الملائکه بالسجود لادم؟ فقال: كان ابليس منهم بالولاء و لم يكن من جنس الملائکه...⁽⁶⁷⁴⁾

عن جميل: كان الطيار يقول لى: ابليس ليس من الملائکه و انما امرت الملائکه بالسجود لادم! فقال ابليس: لا اسجد، فما لابليس يعصى حين لم يسجد و ليس هو من

الملائكة؟ جعلت فداك! ما ندب الله عز وجل اليه المومنين من قوله يا ايها الذين امنوا ادخل في ذلك المنافقون معهم؟ قال: نعم و الضلال و كل من اقر بالدعوه الظاهره و كان ابليس ممن اقر بالدعوه الظاهره معهم.⁽⁶⁷⁵⁾

عن ابن عباس:.... ثم قال للملائكة الذين كانوا مع ابليس خاصه دون الملائكة الذين في السموات: اسجدوا لادم...⁽⁶⁷⁶⁾

خلق الله آدم في سماء الدنيا و انما اسجد له ملائكة سماء الدنيا ولم يسجد له ملائكة السموات.⁽⁶⁷⁷⁾

اشاره الف: تكليف كافر و منافق و عاصي، در مقام ثبوت محذوری ندارد؛ زیرا همه آنها با اختیار تمرد می کنند، نه با اضطرار و اجبار و اثبات تکلیف آنان در هر مورد نیازمند دلیل لفظی یا لبی است و ادله لفظی و لبی قابل اعتمادی در کتاب و سنت وجود دارد که دلالت بر اشتراک تکلیف بین مطیع و عاصی، مومن و کافر، مخلص و منافق دارد.

ب: تکلیف ابلیس گاهی به صورت اندراج وی تحت امر متعلق به فرشتگان مطرح است: قلنا للملائكة اسجدوا لادم و گاهی به صورت امر مستقل، لیکن اثبات امر استقلالی دلیل معتبر می طلبد و استفاده آن از آیه (اذا امرتك)⁽⁶⁷⁸⁾ آسان نیست. آنچه از حدیث مزبور استخراج می شود ت همان وحدت امر و اندراج ابلیس در همان امر واحد متوجه فرشتگان است، لیکن سند این گونه آثار، متقن نیست. وقتی نتوان مقصود قرآن را با خبر واحد در معارف اعتقاد و مانند آن ثابت کرد، اثبات آن با آثاری که مادون اخبار است به طریق اولی دشوار خواهد بود. هنگامی می توان از عموم و اطلاق عنوان ملائکه رفع ید کرد که دلیل معتبری بر اختصاص آن به فرشتگان آسمان نزدیکت ارائه شود.

6 محل سجده فرشتگان

عن امير المؤمنين عليه السلام: اول بقعه عبدالله عليها ظهر الكوفه، لما امر الله الملائكه ان تسجدوا لادم، سجدوا على ظهر الكوفه. (679)

اشاره: اثبات معارف غير فرعی با خبر مسند دشوار است، چه رسد به خبر مرسل و آنچه می توان محمل این گونه از احادیث بر فرض اعتبار آنها باشد تمثل است؛ یعنی خضوع فرشتگان نسبت به انسان کامل به صورت سجده در مکان خاص یا زمان خصوص، متمثل است. از سوی دیگر می توان مکان یا زمان خاص را مظهر آنچه در عالم ملکوت واقع شده، تلقی کرد. از این رو برخی از امکنه و ازمنه از حرمت و احترام و برکت ویژه ای برخوردار است.

7 ماهیت ابلیس و پیشینه او

عن ابی عبدالله عليه السلام: ... فان ابلیس کان مع الملائکه فی السماء یعبد الله و کانت الملائکه تظن انه ممنهم و لیم یکن منهم. فلما امر الله الملائکه بالسجود لادم، اخرج ما کان فی قلب ابلیس من الحسد. فعلمت الملائکه عند ذلک ان ابلیس لم یکن منهم. فقیل له عليه السلام: فکیف وقع الامر علی ابلیس و انما امر الله الملائکه بالسجود لادم؟ فقال عليه السلام: کان ابلیس منهم بالولاء ولم یکن من جنس الملائکه و ذلک ان الله خلق خلقا قبل آدم و کان ابلیس منهم حاکما فی الارض؛

ففتوا و افسدوا و سفکوا الدماً، فبعث الله الملائکه فقتلوهم و اسروا ابلیس و رفعوه الی السماء؛ فکان مع الملائکه یعبد الله الی ان خلق الله تبارک و تعالی آدم. (680)

عن العالم عليه السلام: فخلق الله آدم فبقی اربعین سنه مصورا و کان یمر به ابلیس اللعین فبقول: لامر ما خلقت! لئن امرنی الله بالسجود لهذا لعصيته... (681)

عن جميل بن دراج: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ابليس، اكان من الملائكة او كان بلى شيئاً من امر السماء؟ فقال: لم يكن من الملائكة... ولم يكن يلى شيئاً من امر السماء ولاكرامه... (682)

عن الصادق عليه السلام: ان الملائكة كانوا يحسبون ان ابليس منهم و كان فى علم الله انه ليس فاستخرج ما فى نفسه بالحميه و الغضب فقال: خلقتنى من نار و خلقتة من طين. (683)

عن امير المؤمنين عليه السلام:... وساله عن اسم ابليس، لما كان فى السماء فقال: كان اسمه الحارث وساله عن اول من كفر وانشا الكفر، فقال: ابليس لعنه الله. (684)

عن الرضا عليه السلام: ان اسم ابليس الحارث و انما قول الله عزوجل: يا ابليس، يا عصى وسمى ابليس لانه ابلس من رحمه الله عزوجل. (685)

الا باً ثلاثة: آدم، ولد مومنا والجال ولد مومنا و كافرا و ابليس ولد كافرا و ليس فيهم نتاج؛ انما يبيض و يفرخ و ولده ذكور ليس فيهم اناث. (686)

اياك و الغضب فانه مفتاح كل شر و ان ابليس كان مع الملائكة تحسب انه منهم و كان فى علم الله انه ليس منهم. فلما امر بالسجود لادم، حمى و غضب فاخرج الله ما كان فى نفسه بالحميه والغضب. (687)

عن الباقر عليه السلام فى جواب السائل بقوله: لم سمى ابليس ابليس؟ قال لانه ابلس من رحمه الله عزوجل فلا يرجوها. (688)

عن ابن عباس: كان ابليس من حى من احياء الملائكة يقال لهم الجن، خلقوا من نار السموم من بين الملائكة وكان اسمه الحارث فكان خازنا من خزان الجنة و خلقت الملائكة كلهم من نور، غير هذا الحى... فاول من سكن الارض الجن فافسدوا فيها وسفكوا الدماً وقتلوا بعضهم بعضاً فبعث الله اليهم ابليس فى جند من الملائكة فقتلهم حتى الحقهم بجزائر البحور واطراف الجبال. فلما فعل ابليس ذلك اغتر بنفسه و قال: قد صنعت شيئاً لم يصنعه احد. فاطلع الله على ذلك من قلبه ولم تطلع عليه الملائكة: فقال

الله الملائكة: انی جاعل فی الارض خلیفه. فقالت الملائكة: اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماً كما افسدت الجن. قال: انی اعلم ماہ لا تعلمون؛ انی قد اطلعت من قلب ابلیس علی ما لم تطلعوا علیہ من کبره و اغتراره... (689).

عن ابن مسعود: لما فرغ الله من خلقه ما احب، استوی علی العرش فجعل ابلیس علی ملک سماً لدنیا و کان من قبیلہ من الملائکة یقال لهم الجن و انما سموا الجن لانهم خزائن الجنة و کان ابلیس مع ملکہ خازنا قوقع فی صدره کبر و قال: ما اعطانی الله هذا الا لمزید او لمزیه لی، فاطلع الله علی ذلک منه. فقال للملائکة: انی جاعل فی الارض خلیفه. قالوا ربنا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماً... قال انی اعلم ما لا تعلمون. (690)

عن النبی ﷺ: ان الله لما اراد ان یخلق آدم... ثم دعا ابلیس، و اسمه یومئذ فی الملائکة حباب. فقال له: اذهب فاقبض لی من الارض قبضه، فذهب حتی اتاها. فقالت له مثل ما قالت للذین من قبله من الملائکة: فقبض منها قبضه و لم یسمع لخرجها. فلما اتاه قال الله تعالی: ما اعادت باسمائی منک؟ قال: بلی. قال: فما کان من اسمائی ما یعیذها منک؟ قال: بلی و لكن امرتني فاطعتک. فقال الله: لا خلق منها خلقا یسوء و جهک... (691)

اشاره الف: صرف نظر از ارسال و ضعف سند و صرف نظر از صعوبت اثبات معارف غیر فرعی با این گونه اخبار یا آثار، برخی از مفسران مانند طبری و صاحب المنار... بر آنند که تفاوت فرشته و جن، صنفی است نه نوعی.

بنابر این، ابلیس گرچه از جن به شمار می آید، لیکن از نوع فرشته است. (692)

گروهی تفاوت آنها را ماهوی و نوعی می دانند، ولی ابلیس را از نوع ملک می شمرند و از آیه امر ملائکه به سجده و امتثال آنان و استثنای ابلیس با متصل دانستن استثنا استفاده می کنند و آیه (... کان من الجن) (693) را بر معنای جامع جن که هر

موجود مستور و پوشیده ای را شامل می شود حمل می کنند و نیز از آیه (وجعلوا
 بینه و بین الجنه نسبا) ⁽⁶⁹⁴⁾ استمداد می کنند؛ به این تقریر که چون مشرکان، ملائکه را
 دختران خداوند می پنداشتند پس بین خدا و فرشته نسبت قایل شدند و بر فرشته،
 عنوان جن اطلاق شد؛ زیرا کسی جن را دختر خداوند نمی پنداشت. پس جن بودن به
 معنای، با فرشته بودن قابل جمع است و جن نیز بر شیطان اطلاق می شود: (من الجنه
 والناس) ⁽⁶⁹⁵⁾ تفصیل بحث را می توان در تفسیر فخر رازی جستجو کرد. ⁽⁶⁹⁶⁾

ب: اخبار و آثار در تبیین ماهیت ابلیس همسان نیست، لیکن چون مرجع نهایی در
 این گونه موارد قرآن کریم است و ظاهر آیه... کان من الجن، آن است که ابلیس از
 سنخ جن است و پیام جامع قرآن تفاوت ماهوی ملک و جن است و آثار متباین آنها
 موید تباین ماهوی آنهاست، جن بودن ابلیس و جدا بودن او از نوع فرشته، به واقع
 نزدیکتر است.

ج: تفاوت اسمای ابلیس در آسمان و زمین سهمی در تغییر ماهیت او ندارد؛ چنان
 که عربی بودن کلمه ابلیس هم مورد تردید است. گرچه در برخی از اخبار مرسل،
 وجه تسمیه او به ابلیس، ابلاس و یاس وی از رحمت الهی یاد شده است.

8 مهلت دادن خدا به ابلیس

عن زراره عن ابی عبدالله علیه السلام... بماذا استوجب ابلیس من الله ان اعطاه ما اعطاه؟
 فقال: شیء کل منه، شکره الله علیه: قلت: و ما کان منه جعلت فداک؟ قال: رکعتین
 رکعهما فی السماء اربعه آلاف سنه. ⁽⁶⁹⁷⁾

عن ابن عباس: کان ابلیس اسمہ عزازیل و کان من اشرف الملائکه من ذوی
 الاجنحه الاربعه ثم ابلس بعد. ⁽⁶⁹⁸⁾

كان ابليس قبل ان يركب المعصيه، من الملائكه اسمه عزازيل و كان من سكان الارض و كان من اشد الملائكه اجتهادا و اكثرهم علما. فذلك دعاه الى الكبر و كان من حى يسمون جنا. (699)

كان ابليس من خزان الجنه و كان يدبر امر السماء الدنيا. (700)

كان ابليس من اشرف الملائكه من اكبرهم قبيله و كان خزن الجنان و كان له سلطان سماً الدنيا و سلطان الارض. فرأى ان لذلك له عظمه و سلطانا على اهل السموات. فاضمر فى قلبه من ذلك كبرا يعلمه الا الله. فلما امر الله الملائكه بالسجود لادم خرج كبره الذى كان يسر (ستر). (701)

عن النبى ﷺ: ان الله امر آدم بالسجود فسجد فقال: لك الجنه و لمن سجد من ذريتك و امر ابليس بالسجود. فابى ان يسجد فقال: لك النار و لمن ابى من ولدك ان يسجد. (702)

عن ابن عمر: لقي ابليس موسى فقال: يا موسى! انت الذى اصطفاك الله برسالاته و كلمك تكليما اذ تبت و انا اريد ان اتوب، فاشفع لى الى ربى ان يتوب على. قال موسى: نعم. فدعا موسى ربه. فقيل: يا موسى! قد قضيت حاجتك. فلقى موسى ابليس. قال: قد امرت ان تسجد لقبر آدم و يتاب عليك. فاستكبر و غضب و قال: لم اسجد له حيا، اسجد له ميتا؟! ... (703)

عن النبى ﷺ: ان الله عزوجل حين امر آدم ان يهبط، هبط آدم و زوجته و هبط ابليس و لازوجه له و هبط الحيه و لازوج لها. فكان اول من يلوط بنفسه ابليس لعنه الله فكانت ذريته من نفسه. (704)

كان ابليس اول من تغنى واول من ناح و اول من حدا لما اكل من الشجره تغنى لما هبط حدا فلما استقر على الارض ناح يذكره ما فى الجنه. (705)

اشاره الف: توجیه برخی از اخبار با صرف از سند آن آسان نیست؛ مثلاً تعلیل عطای الهی به پاسداشت خداوند از دو رکعت نماز ویژه ابلیس، مورد تأمل است؛ زیرا نه عبادت مخلصانه ای از ابلیس صادر شد و نه احسانی از ناحیه خداوند به وی ارزانی شد؛ زیرا انظار و مهلت دادن برای اغوا و اضلال مردم، نعمت مضاعف است، نه نعمت.

ب: این که ذریه ابلیس از شخص او باشند و بدون نکاح با همسر، از او به تنهایی متولد شده باشند تأمل زاید و تکلف فوق العاده می طلبد؛ چنان که اسناد اولین تغنی و حدا و نوحه به ابلیس محتاج دلیل معتبر است؛ گرچه اعتبار مناسب همین است که یاد شد.

9 راه و رسم عبادت و عبودیت

عن الصادق علیه السلام: ... قال ابلیس: یا رب اعفنی من السجود لادم و انما اعبدک عباده لم یعبدکها ملک مقرب ولا نبی مرسل، فقال الله تبارک و تعالی: لا حاجه لی الی عبادتک. انا ارید ان اعبد من حیث ارید لا من حیث ترید. ⁽⁷⁰⁶⁾

اشاره: تعیین راه و تشخیص روش بندگی همانند اصل عبودیت در اختیار معبود است، نه عبد. آن کس که راه خاص یا روش مخصوص را برای عبادت خدا ابلاغ می کند گرفتار تعدد آله و اسیر شرک روشن است؛ زیرا بخشی از اختیارات خدا را به هوا واگذار کرده است. چنین شخصی اله خود را همان هوای خویش اتخاذ کرده و ابلیس نیز طبق حدیث مزبور به چنین ثنویتی مبتلا بوده است. بخشی از این مطالب در مبحث لطایف و اشارات گذشت.

و قلنا يادام اسكن انت و زوجك الجنة و كلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه
الشجرهفتكونا من الظلمين

گزیده تفسیر

این آیه به مرحله آموزشی و آماده سازی آدم برای سکونت در زمین، و نیز به
طبیعی بودن معصیت برای انسان، و آثار وضعی معصیت، اشاره دارد.

مراد از جنت نه بهشت خلداست و نه باغی از باغ های زمین، چنان که الف و لام
الجنة برای عهد خارجی است، نه جنس یا استغراق، نتیجه این می شود که این
بهشت، بهشتی بود برزخی و ما بین دنیا و آخرت که هم از برخی احکام بهشت آخرت،
نظیر نشاط دایمی و عدم رنج گرسنگی و تشنگی و سرما و گرما برخوردار بود و هم
از بعضی از احکام باغ های دنیا. بهشتی معهود برای آدم عَلَيْهِ السَّلَام بود و جایگاهش در
زمین نبود.

مراد از اکل در جمله وکلا منها خصوص خوردن نیست، بلکه کنایه از مطلق تصرف
است.

نهی از قرب در جمله لا تقربا کنایه از نهی از خوردن یا تصرف کردن است و به
منزله تقییدی است برای اطلاق اباحه اکل، و تعبیر به قرب نظیر **(ولا تقربوا مال
الیتیم)** ⁽⁷⁰⁷⁾ برای نشان دادن اهمیت مطلب است؛ چنان که نهی ارشادی است، نه
مولوی و تشریعی، تا بحث از تحریمی یا کراهتی بودن آن و تنافی و عدم تنافی آن با
عصمت انبیا، مطرح گردد.

درخت ممنوع، مانند درخت های دنیا نیست تا یک میوه داشته باشد، بلکه با توجه
به برزخی بودن آن، توان اثمار چندین میوه را دارد؛ چنان که از جهت دیگری نیز، از
تنوع برخوردار است؛ هم میوه مادی و غذای جسم را داراست و هم میوه معنوی و
غذای روح را. ویژگی دیگر این درخت، این است که از مختصات محمد و آل محمد

است و دیگران را جز با اذن خدا بدان راهی نیست و اگر به اذن خدا به آن راه یابند و از آن تناول کنند به علم اولین و آخرین دست می یابند و هر کس بدون اذن خدا از آن تناول کند معصیت پروردگار کرده، کامیاب نخواهد شد.

الظالمین در این آیه از ظلم به معنای ستم است، نه از ظلمت به معنای تاریکی؛ چنان که مظلوم در آن، خود آدم و حوا هستند؛ یعنی مراد از ظلم، ظلم به نفس است (که در معنای لغوی خود، یعنی مطلق نقصان و محرومیت به کار رفته)، نه ظلم به خداوند یا دیگران.

تفسیر

قلنا: آمدن قلنا به صیغه متکلم مع الغیر تفخیم و تعظیم و به اصطلاح، ضمیر نا برای کبریایی است، نه برای جمع. نیز ممکن است به این اعتبار باشد که در ابلاغ این فرمان مدبرات امر، واسطه بودند و گویا خداوند می فرماید: ما و فرشتگان به آدم چنین گفتیم.

اسکن: سکون در اسکن در برابر اضطراب حاصل از بی ماوایی یا مانند آن و به معنای آرامش است، نه در برابر حرکت. جمله شما در این جا ساکن باشید بدین معناست که در بهشت آسوده خاطر بیارمید؛ نظیر آنچه خداوند به پیامبرش دستور داده که زکات را از مردم بگیر و برای آنان دعا کن؛

زیرا دعای تو مایه طمانیه و آرامش آنان است: (خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم وصل علیهم ان صلاتک سکن لهم) ⁽⁷⁰⁸⁾، و مانند آیه (وجعل منها زوجها لیسکن الیها) ⁽⁷⁰⁹⁾ و آیه (واذا قیل لهم اسکنوا هذه القرية وکلوا منها حیث شئتم) ⁽⁷¹⁰⁾ و آیه 104 از اسراء نه این که از سنخ (ان یشایسکن الریح فیضلل رواکد علی ظهره) ⁽⁷¹¹⁾ باشد؛ بدین معنا که حرکت نکنید.

تذکر: برخی از مفاهیم مانند خلود، معنای دوام را به همراه دارد و بعضی از مفاهیم منافی با دوام نیست؛ مانند لبث، مکث و اقامه، لیکن برخی از مفاهیم طبق ادعای بعضی از اهل تفسیر منافی دوام بوده و مستلزم انقطاع است؛ مانند: سکنی که منقطع الاخر بوده و مستلزم خروج ساکن از مسکن مالوف است؛ چنان که اصطلاح سکنی در برابر رقبی و عمری در فقه چنین است؛ زیرا در سکنی خانه مورد اسکان، ملک ساکن نیست و او باید مسکن را پس از مدتی رها کند. بنابر این، دستور اسکن هشدار ضمنی خروج از بهشت را به همراه دارد؛ زیرا ورود آدم و حوا به بهشت از سنج سکنی بود، نه از صنف اقامه. (712)

به نظر می رسد که اولاً، اصطلاح فقهی را نباید بر معنای رایج تفسیری تحمیل کرد و بدون قرینه، امر اسکن را با سکنای معهود در فقه هماهنگ دانست و ثانیاً، اگر در بخشی از استعمال ها دوام و جاودانگی راه نیافت نه برای آن است که انقطاع و خروج و مانند آن در مفهوم سکونت مآخوذ، یا لازم وجود خارجی مصداق آن است، بلکه از قبیل خصیصه مورد است. ثالثاً، عنوان مسکن بر بهشت خلد و ابدی، اطلاق شده است؛ مانند: (ویدخلکم جنات تجری من تحتها الانهار ومساکن طیبه فی جنات عدن) (713) و معلوم است که ساکنان مسکن عدن، همواره در آن جا می مانند.

زوجک: تعبیر به زوج به جای زوجه (با آن که مقصود حوا زوجه آدم است) از این روست که زوج، از زوجه فصیحتر است (گرچه به گفته طبری اکثر عرب، باها استعمال می کنند) (714) و فصحا به همسر مونث، زوج اطلاق می کنند، نه زوجه؛ زیرا این کلمه اسم است، نه وصف. از این رو علامت تانیث نمی پذیرد و از این لحاظ بر فرزدق که کلمه زوجه را در شعر خود به کار برده انتقاد شده است. (715)

اطلاق عنوان زوج بر همسر مردم به این اعتبار است که زن و مرد، هر کدام به انضمام دیگری زوج می شوند. به همین لحاظ است که زوج مونث نیز، در قرآن به ازواج جمع بسته می شود، نه زوجات (ولهم فیها ازواج مطهره).⁽⁷¹⁶⁾

تذکر: نام همسر آدم عَلَيْهِ السَّلَام یعنی حوا در قرآن نیامده، بلکه در روایات مطرح شده و جوهی برای تسمیه آن یاد شده است.⁽⁷¹⁷⁾

رغدا: رغدابه نظر برخی مفسران به معنای واسعا هنیئا⁽⁷¹⁸⁾ و به تعبیر برخی لغویان طیبیا واسعا؛⁽⁷¹⁹⁾ یعنی دو مفهوم وسعت (فراوانی) و گوارایی در معنای آن نهفته است. البته در این که صفت برای اکلامقدر است، یعنی اکلا رغدا یا مصدر به معنای اسم فاعل و در نتیجه حال برای فاعل کلا است (یعنی کلا منها راغدین حیث شئتما؛ در حالی که شما از رفاه و گوارایی در عیش برخوردارید، از هر جای این بهشت بخورید) دو احتمال وجود دارد که بسیاری از مفسران هر دو احتمال را ذکر کرده اند، ولی بعضی، به گمان این که رغد به معنای رفاه و تنعم در عیش است و رفاه حقیقی صفت برای آکل است، نه اکل، احتمال دوم را ترجیح داده اند.⁽⁷²⁰⁾

در حالی که اولین موصوفی که در کتب لغت برای وصف رغد به چشم می خورد کلمه عیش است؛ گفته می شود: رغد العیش: اتسع ولان⁽⁷²¹⁾ و عیش رغد و رغید ای طیب واسع⁽⁷²²⁾ و چه فرقی است بین سه وصف عیش، رزق و اکل در اتصاف به صفت رغد؛ یعنی چنان که گفته می شود: زندگی طیب و گوارا یا رزق واسع و گوارا نیز، گفته شود: اکل طیب و گوارا، (نظیر آنچه در محاورات عرفی گفته می شود: بخور که گوارایت باشد؛ یعنی این خوردن برایت گوارا باشد). افزون بر این که، چنان که مقدر بودن موصوف، خلاف ظاهر است، این که مصدر به معنای اسم فاعل باشد نیز خلاف ظاهر است.

در هر حال، معنای جمله وکلا منها رغدا شئتما این است: از هر جا که خواستید فراوان و گوارا بخورید.

حیث: کلمه حیث ظرف مکان است، در برابر حین که ظرف زمان است و حیث شئتما به معنای هر کجا که خواهید است، نه هر گونه که خواستید.

البته ممکن است در صورتی که قرینه ای قائم شود و به ویژه در مواردی که حیث، مصدر به من باشد به معنای هر گونه یا به گونه ای که بیاید؛ نظیر: (سنستدرجهم من حیث لا يعلمون) ⁽⁷²³⁾ (وولما دخلوا من حیث امرهم ابوهم...) ⁽⁷²⁴⁾ و در خصوص محل بحث نیز این احتمال وجود دارد؛ زیرا در سوره اعراف آیه 19 در ارتباط با همین جریان من حیث شئتما آمده که اگر بپذیریم من حیث ظهور در حالت دارد نه مکان، آیه 19 سوره اعراف قرینه ای می شود که حیث شئتما در محل بحث نیز، به معنای هر گونه خواستید باشد و استثنای درخت معین، از حیث شئتما نیز قرینه دیگری بر آن است.

لاتقربا: بعضی از مفسران ادبی ⁽⁷²⁵⁾ بین تقرب به فتح رأ و تقرب به ضم رأ فرقه نهادند که اولی به معنای تلبس فعلی است و دومی به معنای نزدیک شدن و چون آنچه در آیه محل بحث آمده به فتح است نه به ضم، معنای آیه نهی از تلبس فعلی، یعنی همان اکل است نه نهی از نزدیک شدن. این فرق مورد استغراب برخی دیگر ⁽⁷²⁶⁾ قرار گرفت؛ زیرا هر دو به معنای نزدیک شدن است.

فتکونا: کان در فتکونا من الظالمین به معنای صار است؛ یعنی فتصیرا من الظالمین؛ زیرا کلمه فاء دلیل بر ترتب وصف ظلم بر اکل و عدم وجود وصف مزبور در زمان قبل است؛ یعنی دلیل بر این است که وصف ظلم سابقا نبوده و اکنون حادث شده و حالی به حال دیگر تبدیل شده است، که همان مفهوم صار باشد.

تناسب آیات

در آیات قبل روشن شد که آدم برای سکونت در زمین آفریده شد و زمین و به طور کلی عالم ماده و طبیعت مسکن و محل نشو و نما و رشد و تکامل این خلیفه قرار گرفت و از طرفی زمین یا عالم مادی از ویژگی ها و آثار خاصی برخوردار است که ورود به آن بدون آموزش و آمادگی قبلی و بدون طی مرحله ای مقدماتی و تمرینی، که آدم را با نیازها و ضعف هایش آشنا ساخته، دشمنان و دوستانش را به او معرفی کند، ناممکن یا بسیار دشوار است. به همین لحاظ، آیه فوق و آیات بعد، به این مرحله مقدماتی و آموزشی اشاره می کند.

نیز، این آیه با آیات بعد، تسلیتی برای رسول مکرم است تا نگران کفر و نفاق و کافران و منافقان و کارشکنی های آنان نباشد؛ زیرا این آیات نشان می دهد که انگیزه معصیت، طبیعی انسان است و از آغاز آفرینش وی با او همراه بوده، سنت خدا نیز تغییرناپذیر است.

نیز، این آیات در پی تفهیم آثار وضعی معصیت، یعنی شقاء و رنج و هبوط و سقوط است؛ گرچه با پذیرش توبه، آثار تکلیفی و عذاب اخروی (در صورت عصیان مولوی) و نیز برخی آثار وضعی برداشته شود.

در هر حال، این آیه به دو بخش تقسیم می شود: بخش نخست، فرمان سکونت و بهره وری در بهشت و بخش دوم، نهی ارشادی خداوند است.

فرمان سکونت و بهره وری در بهشت

مراد از الجنه جنس یا استغراق نیست، بلکه جنت خاص و معهود خارجی است و درباره آن بهشت مخصوص اقوال متعددی است؛ مانند: جنت خلد، جنت برزخی، باغ مشخصی از باغ های دنیا و همچنین توقف در تعیین، با تجویز و امکان هر کدام از آنها، ولی به نظر می رسد که جنه الخلد و بهشت آخرت مراد نیست؛ زیرا اولاً، آن جا

دارالخلد است و کسی که به آن وارد شود دیگر خارج نخواهد شد. ثانیاً، آن جا محدوده ای نیست که شیطان و شیطنت و عصیان در آن راه داشته باشد و اساساً خیال باطلی در آن جا نیست: (لَالْغَوْا لَتَاثِمِمْ)⁽⁷²⁷⁾ و انسان ها نسبت به یکدیگر در صفای محض به سر می برند: (وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍ)⁽⁷²⁸⁾؛ گرچه برخی خصوصیت عصیان ناپذیری را در بهشت آخرت پذیرفته اند که در مبحث لطایف و اشارات، بحث و بررسی آن خواهد آمد.

بهشت مزبور باغی از باغ های دنیا نیز نبود؛ زیرا اولاً، بودن در باغی از باغ های دنیا مقامی به حساب نمی آید تا هبوط و سقوط از آن، تصور شود. در دنیا هر چه امکانات رفاهی بیشتر باشد راهیابی شیطان به آن ساده تر و ابزار شیطنت او بیشتر است: (زِينِ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ...)⁽⁷²⁹⁾

ثانیاً، الف و لام الجنه الف و لام عهد خارجی است و نشان آن است که این بهشت، برای آدم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) معهود بوده است و در قرآن کریم جز بهشت معنوی و اخروی (نه خصوص جنت خلد)، بهشت معهود دیگری نیست تا با الف و لام آن یاد شود، مگر در موارد خاص که عهد ذکری و مانند آن در کار باشد؛ یعنی قرینه ای باشد که مراد از جنت، بهشت دنیایی است؛ نظیر (وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ)⁽⁷³⁰⁾.

ثالثاً، فرض این است که هنوز آدم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) از آن حالت معنوی به زمین نیامده بود (گرچه بدن او در زمین بود) تا مامور شدود در یکی از باغ های زمینی سکنا گیرد؛ زیرا اصل هبوط به زمین، بعد از این تحقق می یابد.

رابعاً، اوصافی که برای این بهشت ذکر شده، نظیر عاری بودن از رنج های درونی (گرسنگی و تشنگی) و رنج های برونی (سرما و گرما): (أَنْ لَكَ إِلَّا تَجُوعٌ فِيهَا وَلَا تَعْرِى) (۱۱۸) وَأَنْكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى)⁽⁷³¹⁾ با باغ های دنیایی هماهنگی ندارد؛ زیرا در باغ های دنیا انسان هم گرسنه می شود و همه تشنه، جز این که در آن غذا و

آبی هست تا رفع گرسنگی و تشنگی کند و نیز در باغ های دنیا سرما و گرما وجود دارد، جز این که مسکنی یافت می شود تا انسان با پناهنده شدن به آن، خود را از آفتاب حفظ کند و لباس دارد که با آن از سرما محفوظ بماند، نه این که این اوصاف چهار گانه از اساس در آن منتفی باشد؛ آن گونه که ظاهر این آیات است.

ممکن است اشکال شود که جمله وکلا منها رغدا حیث شئتما قرینه است که بهشت در آیه، بهشتی بود که گرسنگی در آن تصور داشت، لیکن با فراهم بودن انواع خوراکی ها در هر جای آن و سپس تناول از آن، گرسنگی مرتفع می شد و این خود قرینه بر این است که ظاهر الا تجوع فیها... این است که تو با خوردن از میوه ها، هیچ وقت گرسنه نمی ماند.

پاسخ این است: اصل خوردن غذا و نوشیدن آب دلیل بر گرسنگی و تشنگی نیست؛ زیرا گرچه در دنیا و هر چیزی که محکوم به حکم دنیاست، همه لذت های خوردن و نوشیدن مسبوق به رنج گرسنگی و تشنگی است، ولی در آخرت یا بهشت معنوی دیگر، لذت ها مستمر است و هرگز مسبوق به رنج گرسنگی و تشنگی نخواهد بود. آنچه از آیات سوره طه بر می آید دفع امور چهار گانه مزبور است، نه رفع آن؛ یعنی اصلا در بهشت حضرت آدم امور یاد شده یافت نمی شد، نه این که آن امور با خوردن غذا و نوشیدن آب برطرف می شد.

این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحبت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می

داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

به هر حال، پس از آن که ثابت شد این بهشت خلد است و نه باغ از باغ های دنیا، قهرا نتیجه این می شود که بهشت برزخی، یعنی بهشت مابین دنیا و آخرت است که هم بعضی از احکام بهشت آخرت را دارد، نظیر نشاط دایمی، و عدم رنج گرسنگی و تشنگی و سرما و گرما، و هم بعضی از احکام باغ دنیا را داراست و به بیان دیگر، برخی ویژگی های بهشت خلد را ندارد؛ نظیر مصونیت از شیطان و وساوس شیطانی؛ زیرا شیطان گرچه در جنة الخلد و جنة اللقا راه ندارد، اما در جنت های مثالی و برزخی (جنت هایی که از جسم و مقدار و شکل و حجم برخوردار است) راه می یابد و وسوسه می کند.

چنین بهشتی طبعا جایگاهش زمین نیست؛ زیرا زمین بخشی از عالم ماده و دنیاست و مرحله ای پایین تر از علم مثال است و فرض بر این است که استقرار آدم در زمین، پس از هبوط از بهشت بود: **(اهبطوا بعضکم لبعض عدو ولکم فی الارض مستقر ومتاع الی حین)** (732).

تذکر 1 بهشت آدم اگر باغی از باغ های دنیا بوده است ورود آدم با بدن طبیعی در آن امری است که عادی و بدون محذور، چنان که ورود ابلیس در آن خالی از اشکال است، ولی اگر بهشت آدم جنت برزخی بوده باشد شبهات فراوانی دارد که برخی از آنها در مطایب گفتار گذشته مطرح و راه حل مناسب آنها نیز ارائه شد و بعضی از آن

شبهاست این است که آدم با بدن طبیعی چگونه وارد برزخ شده است؛ زیرا برزخ، خواه نزولی و خواه صعودی، فوق منطقه طبیعت است، گرچه از لحاظ درجه وجودی پایین تر از جنت خلد قرار دارد.

پاسخ آن طبق نظر گروهی که بهشت آدم را برزخی می دانند و حمل آن را بر باغی از باغ های عالم طبیعت بعید می بینند، این است که ورود انسان به برزخ دو قسم است یک قسم آن مرگ طبیعی و هجرت از محدوده طبیعت حاصل می شود که این گونه ورود برزخی، رایج در اذهان است و قسم دیگر آن بدون مگر طبیعی بلکه با موت ارادی و هجرت اختیاری از قلمرو دنیا پدید می آید که این گونه ورود برزخی از بعضی جهات، شبیه معراج نبوی ﷺ است، نه از همه جهات؛ یعنی انسان سالک گاهی حالی به او دست می دهد که در حال حیات و سلامت و بیداری وارد مرحله برتر از قلمرو طبیعت می شود که در آن جا حقایق عینی وجود دارد، نه پنداری، و امکان تحفظ از وسوسه ابلیس وجود دارد؛ چنان که امکان نفوذ آن نیز مطرح است. زیرا این مرحله وجودی، پایین تر از مرحله مخلصین است که در آن مرحله، مجالی برای نفوذ ابلیس نیست. به بیان دیگر، همان طور که ورود رسول اکرم ﷺ در معراج به بهشت، در حالی صورت پذیرفت که آن حضرت دارای بدن طبیعی بود، ورود آدم (ع) به بهشت برزخ در حالی صورت پذیرفت که آن حضرت (ع) دارای بدن طبیعی بوده است.

به هر تقدیر مفسری که حمل بهشت آدم (ع) را بر باغی از باغ های دنیا بدون محذور می یابد و صدور برخی از روایات را نیز شاهد بر آن می داند از این گونه سوال های سخت و پاسخ های صعب، مصون است.

2 گرچه بهشت آدم مایه سکون و آرامش وی بوده است، چنان که مسکن، به ویژه مسکنی که همراه با عیش رفیه باشد، ظاهری به لحاظ تشکیل خانواده توسط همسری

بود که صلاحیت هم سری او را داشت؛ چنان که خداوند فرمود: (و جعل منها زوجها لیسکن الیهما) ⁽⁷³³⁾ از این جهت در آیه محل بحث قبل از استقرار در بهشت از همسر وی یاد کرد، تا از (باب الرفیق ثم الطریق) ⁽⁷³⁴⁾ پیش از سکونت در مسکن از سکونت همسر و هم سر طرفی بیند.

3 گاهی توجه اصل خطاب به سکونت، به آدم چنین تبیین می شود که شوهر، عهده دار تامین مسکن و هزینه است. از این لحاظ خطاب امر اسکن و نیز خطاب تحذیر از پایان تلخ ارتکاب مورد نهی: فتشقی متوجه شخص آدم (ﷺ) شده است. چنین تحلیلی مبتنی بر قیاس نشئه اولی آفرینش آدم و حوا، که هنوز پدید وحی تشریعی صورت نپذیرفته، بر نشئه کنونی است که در صحنه شریعت و ساحت رسالت به سر می بریم، ولی اگر هنوز اصل حکم اعتباری شریعت ظهور نکرده باشد و احکام خانوادگی از قبیل وجوب انفاق زن، بر شوهر مطرح نشده باشد، چنین تفسیری از جریان آدم و حوا روا نخواهد بود.

آری اصل در این جریان، حضرت آدم است و این خصیصه بر اساس مرد گرایی قرآن نیست، بلکه بر محور خلیفه بودن حضرت آدم (ﷺ) است که اگر فرد دیگری جز حوا آفریده می شد، باز خطاب الهی متوجه آدم (ﷺ) بود و آن فرد دیگر به واسطه حضرت آدم (ﷺ) حکم خدا را تلقی می کرد. البته خطابی که مربوط به شریعت اعتباری نبوده باشد.

4 هر کدام از عالم طبیعت و مثال و عقل و نیز هر کدام از دنیا و برزخ و قیامت (دوزخ و بهشت) حکم خاص خود را دارد؛ یعنب بهشت مثلاً صرف مکان رفاه و تنعم نیست که ساکنان آن متنوع باشند؛ بعضی از آن نعمت ها بهره درست ببرند و برخی نادرست، به طوری که عصیان در آن جا راه داشته باشد و مکان، یعنی بهشت خصوصیتی نداشته باشد؛ بلکه بهشت نشئه ویژه ای است که اصلاً لغو و تاثیم در آن

راه ندارد و ساکنان حرم خلد تا از گزند هوا و آسیب هوس پاک نشوند، راهی به بهشت ندارند.

قرآن کریم هم از نزاهت منطقه بهشت و قلمرو خلد از آسیب عصیان سخن گفت: (لا لغوفیها ولا تاثیر)⁽⁷³⁵⁾ و هم از طهارت بهشتیان و ساکنان حرم خلد از آفت گناه: (ونزعنا ما فی صدورهم من غل)⁽⁷³⁶⁾؛ یعنی هر گونه غل و خیانتی از دل بهشتی به دور است؛ خواه غل و خیانت نسبت به احکام الهی و خواه نسبت به سنت نبوی و خواه نسبت به حقوق و حظوظ دیگران؛ یعنی آنچه به عنوان خیانت خدا و پیامبر و خیانت امانت های مردم مطرح است: (یا ایها الذین امنوا لا تخزنوا الله والرسول و تخونوا اماناتکم)⁽⁷³⁷⁾ به طور کلی از دل های مردم بهشت زدوده شده است. بنابر این، نمی توان گفت بهشت آدم همان جنت خلد بود و عصیان وی را به معنای ظاهری حمل کرد و منطقه بهشت را جای گناه دانست و خصوصیت طهارت آن قلمرو را نپذیرفت و تفاوت آن را به ساکنان بهشت داد، نه به مسکن.⁽⁷³⁸⁾

5 شیخ طوسی رحمه الله به این پرسش که اگر آدم برای خلافت در زمین آفریده شد چرا وارد بهشت گردید، دو پاسخ داده است: نخست این که، بهشت حضرت آدم، بهشت خلد نبود، بلکه باغی از باغ های بهشت گونه زمین بود.

دیگر این که، چون خداوند از مخالفت آدم در بهشت آگاه بود و می دانست که سرانجامش هبوط در زمین و اسکان در آن است بر اساس این علم غیب فرمود: من خلیفه ای در زمین قرار می دهم.⁽⁷³⁹⁾

نیز ممکن است گفته شود، اسکان در بهشت، از همان ابتدا، اسکانی موقت برای پیمودن مرحله ای تمرینی و آزمایش بود، تا آدم، با مکرها و حیل های دشمن خود آشنا شود و تلخی عصیان و آثار در آور آن را بچشد و نیز راه توبه و بازگشت را بیاموزد و چنین اسکان موقتی مانع از صحت تعبیرانی جاعل فی الارض خلیفه نیست.

مراد از اکل

مراد از اکل در جمله وکلا منها خصوص خوردن نیست، بلکه نظیر اکل در آیه (ولا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل)⁽⁷⁴⁰⁾ کنایه از مطلق تصرف است؛ چنان که تعبیر مال مردم خوردن در عرف شیوع دارد و از آن مطلق غصب را اراده می کنند؛ خواه مال مغضوب خوراکی باشد یا پوشاکی یا مسکن و مانند آن.

ممکن است گفته شود، مستثنا، یعنی اکل از شجره مورد نهی، قرینه است که مستثنی منه خصوص خوردن از میوه های بهشتی است، نه مطلق تصرفات.

پاسخ این است: سکونت در بهشت مستلزم بهره های فراوانی است که صنف رایج آن خوردن است؛ چنان که نوشیدن از چشمه سار آن نیز از مصادیق اباحه است. نشانه عدم اختصاص به خوردن این است که بعد از ذوق و خوردن از درخت منهی و ظهور عورت آنها بهره دیگری از درخت بهشت معهود بردند و خود را با آن برگ ها پوشاندند و قرآن چنین کاری را بدون تقبیح و منع یاد کرده است: طفقاً یخصفان علیهما من ورق الجنة.⁽⁷⁴¹⁾ پس استفاده پوشش از برگ های درختان نیز جزو موارد اباحه است که داخل در ترخیص: فکلا من حیث شئتما⁽⁷⁴²⁾ است.

گذشته از این، شاهد قرآنی دیگر در بین است که در بهشت حضرت آدم غیر از خوردن بهره های دیگری وجود داشت؛ زیرا ظاهر آیات (ان لك الا تجوع فیها ولا تعری) (۱۱۸) و انك لا تظما فیها ولا تضجی⁽⁷⁴³⁾ بنابراین که مقصود رفع نیازهای موجود باشد، نه ارتفاع اصل نیاز، جواز انتفاع از خوراکی برای رفع گرسنگی و انتفاع از پوشاک برای رفع برهنگی و انتفاع از آب برای رفع تشنگی و انتفاع از سایه برای رفع حرارت و سوزندگی است. بنابراین، غیر از بهره خوردن منافع دیگری در بهشت آدم وجود داشت، که از همه آنها به عنوان اکل که یک تعبیر عرفی است یاد شده است.

نهی ارشاد خداوند

پس از ترخیص انواع تصرف ها برای آدم و همسرش در بهشت، مورد استثنا را چنین بیان می کند: به این درخت خاص نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید شد؛ ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين.

در ارتباط با جمله ولا تقربا و نهی از نزدیک شدن، لازم است دو نکته مورد توجه قرار گیرد: 1 این نهی مانند آیه (ولا تقربوا مال الیتیم الا بالقی هی احسن) ⁽⁷⁴⁴⁾ کنایه از نهی از خوردن است، نه اموری مانند عبور از کنار آن و تعبیر به نزدیک نشدن به جای تصرف نکردن یا نخوردن، بر اثر اهمیت مساله است؛ مثل این که گفته می شود: نزدیک مار نروید که حکایت از جدی بودن و اهمیت خطر آن دارد؛ خطری که اقتضا دارد با نهی از نزدیک شدن به آن، احتمال ابتلای به آن، به حداقل برسد.

به همین جهت (یعنی چون نزدیک شدن کنایه از خوردن است) در جای دیگری می فرماید: (فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما) ⁽⁷⁴⁵⁾، (فاکلا منها فبدت لهما سواتهما)؛ ⁽⁷⁴⁶⁾ چون اگر منتهی نزدیک شدن به درخت باشد می فرمود: فما قربا وقتی نزدیک شدند...، نه این که بفرماید: وقتی چشیدند، یا خوردند.

با بیان دیگر، امر به سکونت در بهشت، مطلق و مفید اطلاق اباحه است و چون تقیید یا تخصیصی در آن راه نیافت نیازی به تصریح اطلاق نداشت، لیکن امر به اکل از ثمرات آن گرچه مفید اطلاق اباحه خوراکی هاست، لیکن چون در معرض تقیید یا تخصیص بود و خوردن ثمره درخت معین استثنا شد از این رو در دو آیه قرآن با تفاوت اندک، اختیار مطلق آن را به آدم و حوا واگذار کرد و در آیه محل بحث به صورت کلا منها رغدا حیث شئتما و در سوره اعراف به صورت (فکلا من حیث شئتما) ⁽⁷⁴⁷⁾ بیان شد و نهی لاتقربا، به منزله تقیید اطلاق اباحه اکل است؛ یعنی بهره

برداری از میوه های همه درخت ها رواست، مگر این درخت معین که خوردن آن نارواست. بنابر این، نهی مزبور تحجیر و تحدید اطلاق اکل است.

لیکن بعضی از بزرگان اهل معرفت آن را تحجیر و تحدید به لحاظ اطلاق مستفاد از حیث شئما دانسته و چنین فرموده اند:

قرب و نزدیکی به درخت معین، منع شد و آدم و حوا از درخت معهود نخوردند، مگر بعد از آن که به آن نزدیک شدند. پس بر اثر قرب به درخت مواخذه شدند، نه بر اثر اکل. (748)

این دعوی مشفوع به بینہ نیست، بلکه شاهد قرآنی بر خلاف آن است؛ زیرا ظاهر آیه (فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما) (749) و آیه (فاکلا منها فبدت لهما سوءاتهما) (750) این است که سبب مواخذه آنان خوردن از ثمر درخت معهود بود، هر چند آن خوردن در حد ذوق بوده است. بنابر این، تحدید مزبور به لحاظ اکل است، نه به جهت قرب و تعبیر به قرب برای اهمیت مطلب است؛ چنان که نظایر آن در آیات (لا تقربوا الصلوة وانتم سکاری) (751)، (ولا تقربوا الفواحش) (752)، (ولا تقربوا مال الیتیم) (753) و (ولا تقربوا الزنی) (754) مشهود است.

آنچه مورد پذیرش برخی از اعظام فن تفسیر است همین است که تهدید آدم و حوا (عَلَّیْهِمَا) و تحدید اختیار آنان به لحاظ اکل است، نه به لحاظ قرب؛ چنان که شیخ طوسی (755) و همفکران وی چنین توجیه کرده اند.

2 با توجه به این که جایگاه صدور نهی لا تقربا، بهشت و زمان آن پیش از هبوط آنان به زمین و استقرار در آن بوده (چون پس از اکل از شجره، فرمان اهبطا منها جمیعا (756) صادر شد و هنوز وحی و رسالت و تکلیف مطرح نشده بود. از این رو پس از امر به هبوط است که می فرماید: فاما یاتینکم منی هدی. (757) معلوم می شود نهی لا تقربا مولوی و تشریعی نیست تا بحث شود که آیا تحریمی است یا کراهتی، یا گفته

شود که ارتکاب آن چگونه با عصمت انبیا جمع می شود؟ بلکه نهی ارشادی است. از این رو در آیات متعددی به عواقب سوء دنیایی مخالفت آن اشاره شده است؛ مانند: (فقلنا يا ادم ان هذا عدوك ولزوجك فلا يخرجكما من الجنة فتشقى) ⁽⁷⁵⁸⁾، (ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى) ⁽¹¹⁸⁾ وانك لا تظما ولا تضجی ⁽⁷⁵⁹⁾؛ یعنی اگر می خواهید در بهشت بمانید و گرسنگی و تشنگی و گرما و سرما شما را رنج ندهد نباید به این درخت نزدیک شوید و گرنه بر خود ستم کرده، به نشئه رنج و زحمت وارد می شوید؛ مانند این که طبیب می گوید: از این غذا نخورد و گرنه بیمار می شوی یا معلمی به شاگرد خود می گوید: شب کمتر غذا بخور تا بتوانی سحر برای مطالعه برخیزی. در حالی که در نهی های مولوی غالبا سخن از جهنم و کیفرهای اخروی آن است. شاهد سوم ارشادی بودن نهی مزبور این است که، پس از پذیرش توبه آدم (عليه السلام) حالت قبلی بر نگشت، بلکه آثار وضعی آن (هبوط به زمین و تحمل رنج های عالم ماده) به حال خود باقی ماند.

البته در تمامیت این شاهد تامل است؛ زیرا ممکن است برخی از آثار وضعی گناه تکلیفی قابل برگشت نباشد، هر چند توبه نصوح حاصل شده باشد.

شاهد چهارم این است که، از عصیان آدم به غوایت تعبیر شده است: (وعصى- ادم ربه فغوى) ⁽⁷⁶⁰⁾ و غوایت همان ضلالت و گم کردن راه است ⁽⁷⁶¹⁾، در حالی که اگر حکم در این جا، مولوی بود می بایست تعبیر به غضب می شد و عاصی از مغضوب علیهم قرار می گرفت، نه از ضالین. ⁽⁷⁶²⁾

تذکر 1 گرچه درباره نهی لاتقربا، وجوهی از قبیل تحریم، تنزیه و ارشاد ارائه شده است، لیکن درباره امر اسکن و امر کلا جز اباحه، مطلبی بازگو نشده، مگر از برخی مفسران که احتمال دلالت امر اسکن بر وجوب را مطرح کرده اند. ⁽⁷⁶³⁾ تفکیک در الزامی بودن یک حکم و الزامی نبودن دیگری در این گونه موارد معهود است، لیکن

باید توجه کرد که مراد از اباحه در محل بحث، اباحه مصطلح در احکام پنج گانه مولوی نیست؛ زیرا جامع و مقسم مشترک آن، حکم مولوی است که در فضای نبوت تشریعی طرح می شود و اگر اصل رسالت و نبوت تشریعی هنوز پدید نیامده، جریان اباحه اصطلاحی در آن فضا قابل طرح نیست و چاره ای جز اباحه ارشادی در برابر نهی ارشادی نیست؛ زیرا ارشاد به منفعت و تحذیر از مضرت عرفی، نیازی به ساحت تشریع ندارد.

2 منفعت بهره برداری از نعمت های بهشت معهود برای آدم نیازی به دلیل نداشت، لیکن مضرت خوردن از درخت معین محتاج به تعلیل بود. از این رو فرمود: فتکونا من الظالمین.

درخت ممنوع چه بود؟

در این که مراد از الشجره چه درختی است؟ تفاسیر گوناگونی وجود دارد؛ گندم، خرما، انگور، کافور، حسد و علم آل محمد ﷺ، تفاسیری است که برای آن نقل شده است. ابو جعفر طبری می گوید:

اصل درخت برای آدم (عَلَيْهِ السَّلَام) معلوم بود. دلیلی بر تعیین آن نصب نشد و اگر خداوند لازم می دانست آن را نصب می کرد. نه علم آن نافع است و نه جهل آن زیانبار. (764)

از امام رضا (عَلَيْهِ السَّلَام) سوال شد کدام یک از این تفاسیر درست است. آن حضرت (عَلَيْهِ السَّلَام) جواب دادند: همه اینها حق است: کل ذلک حق و وقتی راوی پرسید: این اختلاف و تعدد چگونه توجیه می شود، فرمودند: درخت مزبور مانند درخت های دنیا نیست تا یک میوه داشته باشد، بلکه درخت بهشتی، هر میوه ای بخواهید می دهد؛ ان شجره الجنة تحمل انواعا و کانت شجره الحنظله و فیها عنب. لیست کشجره الدنيا. (765)

از ذیل همین روایت بر می آید که آنچه سبب شد آدم و حوا از آن درخت بخورند و اسباب خروج از جنت و هبوط به زمین را فراهم کنند نگاه حسادت آمیزی بود که به مقام بلند محمد و آل محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ کردند؛ یعنی حسادت، زمینه معصیت و محرومیت آنان را فراهم کرد و از روایت امام حسن عسکری (عَلَيْهِ السَّلَام) بر می آید که درخت ممنوع، شجره علم محمد و آل محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بود که از مختصات آن بزرگواران است؛ شجره ای که هم حامل میوه های معنوی است و هم میوه های مادی و هر کس با اذن خدا از آن تناول کند علم اولین و آخرین نصیبش می شود و هر کس بدون اذن خداوند از آن بخورد به مقصود خویش نمی رسد و اهل عصیان است. ⁽⁷⁶⁶⁾

شرح این دو روایت و سر اختلاف روایات در تفسیر شجره مزبور در بحث روایی خواهد آمد.

ستمی که آدم بر خود کرد

شکی نیست که الظالمین در این آیه از ظلم به معنای ستم است، نه از ظلمت به معنای تاریکی و بهترین شاهد آن، تعبیر خود آدم (عَلَيْهِ السَّلَام) در مقام توبه است: (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا.....) ⁽⁷⁶⁷⁾

از آنچه گذشت (ارشادی بودن نهی) بر می آید که مظلوم در جمله فتکونا من الظالمین خود آدم و حوا هستند و ظلم در این جمله، ظلم به نفس است، نه ظلم به خداوند یا دیگران، چون آنچه در ارتکاب نواهی ارشادی یا در ترک اوامر ارشادی مطرح است ضرر و خسارتی است که نصیب خود شخص می شود؛ چنان که اگر شخص بیمار به امر یا نهی ارشادی پزشک اعتنا نکند، به خود ضرر زده و ستم کرده است. از این رو در سوره طه در ارتباط با همین قصه، به جای این که پس از نهی جمله فتکونا من الظالمین ذکر شود جمله فتشقی آمده است؛ چون شقاً به معنای رنج و تعب است که در ادامه آیه به گرسنگی و تشنگی و گرما و سرما تفسیر شده است:

(ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى و...)⁽⁷⁶⁸⁾ در حالی که اگر مراد از ظلم در آیه محل بحث معصیت مصطلح باشد، در سوره طه که جایگزینی برای آن ذکر می شود می بایست آثار و لوازم معصیت خدا باشد؛ یعنی کیفر و عذاب اخروی.

ظلم در آیه نظیر در آیه (كلتا الجنتين اتتا اكلها ولم تظلم منه شيئا)⁽⁷⁶⁹⁾، در حالی که اگر مراد از ظلم در آیه محل بحث معصیت مصطلح باشد، در سوره طه که جایگزینی برای آن ذکر می شود می بایست آثار و لوازم معصیت خدا باشد؛ یعنی کیفر و عذاب اخروی.

ظلم در آیه نظیر ظلم در آیه (كلتا الجنتين اتتا اكلها ولم تظلم منه شيئا)⁽⁷⁷⁰⁾ است در معنای لغوی خود، یعنی مطلق نقصان و محرومیت به کار رفته است و چنان که لم تظلم منه شيئا به این معناست که هیچ یک از درختان آن دو باغ ناقص و بی ثمره نبود، جمله فتكونا من الظالمين نیز بدین معناست که اگر شما از این درخت بخورید، بی ثمر می شوید و بهره هایی که در بهشت برایتان تدارک دیده شد از شما گرفته می شود. به همین جهت، در سوره طه از نتیجه عصیان به غوایت تعبیر شده که به معنای رهایی هدف است، نه مغضوبیت: (وعصى ادم ربه فغوى)⁽⁷⁷¹⁾ ضلالت، راه گم کردن است در حالی که اگر مراد، ظلم و عصیان مصطلح باشد، باید مورد غضب قرار گیرد و از مغضوب علیهم باشد، نه از ضالین.

تعبیر فتكونا من الظالمين از رسوخ ظلم مزبور حکایت می کند؛ زیرا کلمه کون به معنای صیوررت و کلمه من الظالمين، نشانه تحول و استقرار شخص در جمع راسخان در نقص و ستم به خود است و مراجعه به اشباه و نظایر آن در ناحیه مثبت و منفی، مدعای فوق را تأیید می کند.

لطایف و اشارات

1 توجه ساکنان ملکوت به ندای الهی

گرچه ندای الهی همواره، ره آورد نوی را به همراه دارد، لیکن درباره خلیفه خدا، عالم به اسماً و معلّم و مسجود فرشتگان اهمیتی بسزا دارد. از این رو توجه ساکنان ملکوت و محرمان حرم کبریایی به آن معطوف شد، تا معلوم گردد چه رهنمود مهمی ارائه می شود. بر این اساس، نه تنها آدم عَلَيْهِ السَّلَام در کمال استماع و نهایت انصات به سر می برد، بلکه هم متعلمان ساجد نیز با آگاهی از ندای الهی در صدد یافتن فیض تازه بودند.

2 بسط عیش، پایه کمال یا مایه حقارت؟

نظام جهان عینی که آینه دار نظام علمی خداوند است چنین معماری شد که تامین عیش رفیه و زندگی رغید که روا در آن بیش از ناروا و حلال آن بیش از حرام باشد برای همگان به ویژه مغزهای متفکر جامعه که هم اساسی آنان مصروف تغذیه فکری و تمییه علمی مردم است فراهم گردد؛ گرچه خود آنان مامور به قناعت و بساطت زندگی هستند، نه عیش رافه و معیشت مبسوط.

آنچه در جنت آدم و همسرش تعبیه شد نموداری از گستره نعمت، کثرت روا و جایز، قلت ناروا و ممنوع... بوده است.

البته بسط عیش رفیه و گسترش تنعم، نه تنها پایه کمال نیست، بلکه از منظر انسان کاملی چونان مولی الموحدين علی بن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَام مایه حقارت است؛ آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَام درباره ساده زیستی رسول اکرم صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ می فرماید: **(قد حقر الدنيا وصغرها واهون بها وهونها و علم ان الله زواها عنه اختيارا و بسطها لغيره احتقارا...)** ⁽⁷⁷²⁾ رسول گرامی صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ از آن جهت که مصطفی و مورد اختیار و انتخاب خدای حکیم بود دنیا

برای او گسترده نبود. آن کس که در برابر سیرت و سنت آن حضرت به عیش رافه، آلوده می شود، باید آگاه باشد که خداوند با گسترش بساط زندگی رغید او، وی را تحقیر کرده است.

3 تفاوت نبوت کلامی و عرفانی

نبوت لغوی و نیز نبوت اصطلاحی اهل معرفت غیر از نبوت کلامی و فلسفی است که بحث های تفسیری در مدار آن می گردد؛ زیرا نبوت لغوی از مطلق گزارش و خبر رسانی حکایت می کند و هر کسی که خبر مهمی را اعلام دارد از جهت لغت، نسبت به آن نبا و گزارش حساس، نبی خواهد بود. نبوت تعریفی و انبایی که اهل معرفت از آن یاد می کنند گذشته از نبوت معهود دینی، عبارت از گزارش اخبار مهم ملکوتی است، خواه ناظر به شریعت باشد یا نباشد، که از چنین نبوت ویژه ای به عنوان نبوت انبایی یاد می کنند و نبوت کلامی و فلسفی همان است که در مباحث تفسیری از آن یاد می شود و آورنده و دارنده چنین نبوتی را نبی معهود می گویند و ره آورد او یک سلسله عقاید، اخلاق، فقه و حقوق است که مسائل باید و نباید، آنها را همراهی می کند و از حدود خاص و حقوق مخصوص و ویژگی های اعتباری برخوردار است.

اثبات چنین نبوتی برای حضرت آدم علیه السلام از صرف ندای الهی و ایحای مطالب خاص به آن حضرت دشوار است؛ زیرا نه اصل حوار و ندا و خطاب، مستلزم نبوت مخاطب است و نه اصل ایحای و الهام؛ چنان که همه این امور یا بیشتر آنها درباره مادر کلیم خدا و نیز مادر مسیح خدا حاصل شد، در حالی که هیچ کدام از آنها پیامبر مصطلح نبودند؛ گرچه پیام غیبی را دریافت و طبق آن عمل کردند. پس صرف امر اکسن و امر کلا و نهی لا تقربا دلیل نبوت معهود حضرت آدم علیه السلام در ظرف دریافت این پیام ها نیست؛ زیرا چند امر و چند نهی و چند وعده از طرف خدای سبحان، بهره مادران حضرت کلیم و مسیح علیه السلام شد ⁽⁷⁷³⁾ با این که آن کریمه ها پیامبر نبودند؛ چنان

که نبوت انبایی و تعریفی حضرت آدم علیه السلام که در جریان: (فلما انبئهم باسمائهم قال الم اقل لكم...) ⁽⁷⁷⁴⁾ مطرح شده است، دلیل تحقق نبوت معهود کلامی و فلسفی و تفسیری برای حضرت آدم علیه السلام در ظرف گزارش اسماً برای فرشتگان نیست. بنابراین، آنچه قرطبی در جامع آورده تمام نیست. ⁽⁷⁷⁵⁾

4 قداست و عصمت آدم علیه السلام

برای حفظ قداست آدم علیه السلام و صیانت عصمت آن حضرت از ارتکاب چیزی که زمینه حضاضت روح و هبوط تبعیدی آن را بارگاه تشریف به کارگاه تکلیف را فراهم کند وجوهی قابل تصور است که به برخی از آنها اشاره می شود.

الف: جریان مزبور در ساحتی پدید آمد که هنوز اصل نبوت تشریعی، جامه وجود نپوشیده و هنوز هیچ گونه وحی حامل شریعت و منهاج، حاصل نشده بود. در این فضا هیچ حکم مولوی و تکلیفی در بین نبود که درباره حرمت یا کراهت آن سخن به میان آید و همان طور که در جریان مادر حضرت موسی و مادر حضرت عیسی علیه السلام گذشت، اصل وحی، مستلزم تشریع نیست؛ چنان که صرف هدایت و امر و نهی و وعد و وعید، موجب تکلیف نیست؛ چون همه این امور در مسائل ارشادی قابل طرح است؛ چنان که امر و نهی متوجه به مادر حضرت موسی علیه السلام ⁽⁷⁷⁶⁾ از این سنخ بوده است.

ب: جریان معهود و ترک عزم بر رزم و مبادرت به اکل میوه درخت ممنوع در ساحتی بود که هنوز آدم علیه السلام به مقام نبوت نرسیده بود و ارتکاب برخی از صغایر، قبل از نبوت برای پیامبران رواست. این وجه را بعضی از احادیث در بردارد ⁽⁷⁷⁷⁾، لیکن اثبات آن مرهون اموری است که احراز آنها آسان نیست؛ زیرا اولاً، باید ثابت شود که چنین حکمی در منطقه شریعت پدید آمده، در صورتی که حضرت آدم علیه السلام که اولین پیامبر است به مقام نبوت نرسیده بود؛ چنان که فرض بر آن است. پس چه کسی

حامل وحی تشریعی بود و آن پیامبری که چنین شریعتی را آورد چه کسی بود؟ ثانیاً، باید ثابت شود که حکم مزبور، یعنی نهی لا تقربا، مولوی بود، نه ارشادی. ثالثاً، ثابت شود که تحریمی بود، نه تنزیهی. رابعاً، ثابت شود که ارتکاب گناه کوچک قبل از نبوت برای انبیا جایز است. گرچه اثبات برخی از این امور چهار گانه دشوار نیست، لیکن احراز بعضی از آنها مانند امر اول و چهارم آسان نخواهد بود.

ج: جریان معهود در ظرف نسیان آدم عَلَيْهِ السَّلَام رخ داد و چیزی که از راه فراموشی ارتکاب شود محذوری ندارد. این وجه به استناد برخی از احتمال های تفسیری درباره آیه: **(وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنسَىٰ وَلَمْ يُجِدْ لَهُ عِزْمًا)** ⁽⁷⁷⁸⁾ طرح شده است. بنابر این، نیازی به حمل نهی بر تنزیه یا ارشاد، و حمل ظلم بر نقص حظ و نصیب، و حمل ارتکاب گناه کوچک بر قبل از نبوت و دگیر محامل نیست. ⁽⁷⁷⁹⁾

لیکن فقد اساسی متوجه این وجه، گذشته از عدم احراز معنای آیه... فَنسَى این است که اگر پیامبر در عمل به حکم شرعی خود اشتباه کند و سهوا خلاف شرع را مرتکب شود چه اطمینانی به سنت او که اعم از قول، فعل و تقریر است خواهد بود؛ زیرا کسی که در تکلیف شرعی و شخصی خود دچار نسیان می شود نمی تواند به گفتار، رفتار و سکوت مقررانه او احتجاج کرد.

ممکن است برخی از صاحب نظران، سهو پیامبر را در موضوعات غیر شرعی تجویز کرده باشند، لیکن سهو او را در ارتکاب عمل نامشروح تصحیح و تبریر نمی کنند.

تذکر: بحث از عهد فراموش شده آدم: **(وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ فَنَسَىٰ...)** ⁽⁷⁸⁰⁾ که آیا نهی از قرب درخت بود یا هشدار دشمنی ابلیس، یا میثاق الست، یا میثاق ویژه انبیا یا محتمل دیگر، به تفسیر سوره طه ارجاع می شود.

د: جریان مزبور از سنخ ارتکاب مکروه بود، نه حرام، لیکن اثبات این وجه در گروه احراز اموری است؛ مانند: احراز تحقق اصل وحی تشریعی و نبوت مصطلح و احراز این که حضرت آدم علیه السلام در ظرف ارتکاب اکل، پیامبر بود و احراز این که نهی یاد شده مولوی است، نه ارشادی و احراز این که نهی مزبور تنزیهی بود، نه تحریمی. البته، چنان که گذشت، ممکن است احراز بعضی از آنها دشوار نباشد، لیکن اثبات همه آنها خالی از صعوبت نیست.

ه جریان مزبور از سنخ ارتکاب ترک اولی نسبت به رهنمودهای ارشادی بوده است، نه مولوی، در عین حال که تحقق اصل نبوت و نیز اتصاف حضرت آدم علیه السلام به مقام منیع نبوت، مورد قبول است؛ یعنی ارتکاب اکل در ظرفی حاصل شد که هم اصل نبوت تشریعی حاصل شد و هم حضرت آدم علیه السلام دارای وصف نبوت بوده و پیامبر شده است، زیرا گرچه همه دستورهای صادر قبل از تشریع و پدید آمدن اصل نبوت حتما ارشادی است و هیچ کدام از آنها مولوی نیست، چون فرض بر عدم اصل تشریع است، لیکن همه دستورهای حادث بعد از اصل تشریع لزوما مولوی نیست؛ چون ممکن است رهنمودهای ارشادی، پس از اصل تشریع هم حادث شود؛ یعنی گاهی در منطقه فراغ که هیچ محذوری در ارتکاب آنها از لحاظ ثواب و عقاب اخروی وجود ندارد، ممکن است به لحاظ یسر و عسر و سهل و صعب کارها نسبت به افراد، دستورهای ارشادی شود که نه امتثال آنها ثواب اخروی دارد و نه ارتکاب آنها عقاب اخروی. احراز این وجه، مرهون امکان حمل عناوین عصیان، غوایت، ظلم، توبه بر ترک اولی به همین معنای یاد شده تذکر: وجوه یاد شده و نیز وجوه دیگری که ممکن است ارائه شود هر کدام دارای نقاط روشن و نقاط تاریک است. برای حفظ عصمت حضرت آدم علیه السلام باید وجوه لبی و عقلی را بر شواهد لفظی و نقلی ترجیح داد، تا مبادا دامن اصل نبوت به گرد گناه هر چند کوچک، آلوده گردد؛ زیرا طبق

فتوای مفسران بزرگ چونان طوسی و طبرسی⁽⁷⁸¹⁾ همه معاصی، کبیره است و کوچک قیاسی بودن بعضی از آنها منافای بزرگ نفسی بودن آنها نیست؛ یعنی هر معصیتی در حد نفس خود بزرگ است، گرچه در مقام سنجش با معصیت مهمتر، کوچک تلقی شود.

5 همتایی زن و مرد در مقام ولایت

بررسی حکم زن و مرد، گاهی بر محور اصالت ماده و انحصار هستی در آن، و بر مدار اصالت حس و حصر معرفت در احساس و تجربه حسی، شکل می گیرد و گاهی بر محور اصالت وجود تشکیکی جامع ماده و مجرد و عدم انحصار هستی در ماده و بر مدار اصالت علم و گسترده معرفت در احساس و تخیل و توهم و تعقل و شهود قلب و عدم حصر آن در حس و تجربه حسی سامان می پذیرد.

بر مبنای ناقص اول ممکن است کسی مفرطانه یا مفرطانه حکم به تساوی با یا تفاوت فلاحش زن و مرد کند و روان شناسی با منظر تجربه حسی را حاکم باشد و تفاوت رشته روان شناسی زن و مرد را سند تفاوت تام این دو صنف، تلقی کند و فتوا به تساوی کامل یا تباین آنان صادر کند.

بر مبنای دوم می توان با نراحت از افراط و برائت از تفریط، همتایی زن و مرد را در معارف اعتقادی، ارزش های اخلاقی و مانند آن اثبات کرد و تفاوت آنان را در مسائل اجرایی که فقه و حقوق و نظایر آن، عهده دار ترسیم چنین تفاوتی است تثبیت کرد؛ چون هویت اصیل انسان را روح او تشکیل می دهد و روح انسانی نه مذکر است و نه مونث؛ زیرا این دو صفت، نقیض یکدیگر نیست تا ارتقاع آنها از موجود مجرد، محال باشد. از این رو سخن از تساوی یا تفاوت حقیقت انسان نارواست.

البته اگر روح را جسمانیه الحدود و روحانیه البقاء بدانیم امکان تفاوت در حقیقت وجود دارد؛ زیرا روح انسان که مطابق این مبنا، مسبوق به ماده و مصبوغ به صبغه

مادیت است و لحاظ زمان و زمین و شرایط فراوان دیگر که یکی از آنها ساختار داخلی بدن زن و مرد است احکام خاصی را به همراه دارد و از این رو روان شناسی کودکان، زنان، مردان، ساکنان مناطق سردسیر، گرمسیر، معتدل و نژادهای متنوع، دارای رشته های گونه گونی است که هر کدام از آن رشته ها مبادی تصویری و تصدیقی و نتایج مثبت و منفی خاص خود را داراست، لیکن همه اینها در حد احتمال و امکان است، نه در حد جزم علمی و عزم عملی.

این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

به هر حال، هر گاه دلیل معتبر عقلی یا نقلی بر محرومیت یکی از این اصناف درباره برخی از کمال های علمی یا عملی اقامه شد می توان از سنخ برهان انی، دلیل اقامه کرد که حتما ساختار نظام داخلی بدن که، بر مبنای جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح، سابقه روح مجرد و سائقه نفس انسانی را بر عهده داشت در پرورش و

پیدایش نحو خاصی از روح انسانی، موثر بوده است وگرنه صرف احتمال و محض امکان، هرگز سند فتوای قطعی به تفاوت جوهری است اصناف نخواهد بود.

بررسی شواهد نقلی و نیز تامل در گفتار اندیشوران فلسفی و رفتار صاحب بصران شهودی بر این مدار می گردد که در مقام ولایت که اساس کمال انسانی است بین زن و مرد تفاوتی نیست. البته در کارهای اجرایی، هر کدام وظایف محدود خود را دارند که فقه و حقوق عهده دار آن است. تفصیل این مطلب را می توان در ثنایای تفسیر یا در اثنای مصنفات دیگر راقم سطور⁽⁷⁸²⁾ یا مولفات دیگران یافت.

6 راز محور بودن آدم در برخی خطاب ها

اگر چه در بسیاری از آیات مربوط به آدم و حوا، خطاب الهی به طور مساوی متوجه هر دو، با هم شده است (از جمله در آیه محل بحث در چهار تعبیر کلا، شئتما، لا تقربا و فتکونا)، چنان که تعبیر به صورت فعل غایب نیز به طور مساوی ارائه شده؛ مانند: (فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه)⁽⁷⁸³⁾، (وقاسمها اني لكما لمن الناصحين)⁽²¹⁾ (فدليهما بغرور)⁽⁷⁸⁴⁾، لیکن در برخی موارد، خطاب، بالاصاله، متوجه حضرت آدم (عَلَيْهِ السَّلَام) است و حوا (عَلَيْهَا السَّلَام) تابع واقع شده است از جمله در صدر آیه محل بحث: یا ادم اسکن انت و زوجک که همین تعبیر در آیه نوزده سوره اعراف نیز تکرار شده و نیز در موارد متعدد از آیات مربوط به آدم و حوا در سوره طه، تعبیر هایی چون: (ولقد عهدنا الى ادم... فقلنا يا ادم ان هذا عدو لك ولزوجك، ان لك الا تجوع فيها ولا تعري # وانك... فوسوس اليه الشيطان... عصي ادم ربه فغوى، ثم اجتبيه ربه فتاب وهدى)⁽⁷⁸⁵⁾ به چشم می خورد. از این رو این سوال مطرح می شود که چرا آدم اصل واقع شده؟ و آیا می توان به طور کلی تبعیت جنس زن نسبت به جنس مرد را از آن استفاده کرد؟

پاسخ صحیح این است که، حوا علیها السلام تحت تدبیر آدم علیه السلام بوده و آدم با قطع نظر از زوجیت، امام و پیامبر آینده حوا بود. از این رو اگر آدم در این وسوسه آسیب نمی دید حوا نیز مصون می ماند و به هر حال، محور و اساس چه از جهت فضیلت و چه از لحاظ وسوسه شدن و خروج از بهشت، آدم علیه السلام بود. به همین لحاظ در بسیاری از خطاب ها و تعبیرها آدم، اصل واقع شده است.

حق این است که چنین خطاب هایی هیچ دلالتی بر تبعیت جنس زن و فرع بودن او نسبت به جنس مرد ندارد و اساساً کمال های انسان مربوط به انسانیت اوست و انسانیت انسان به نفس اوست، نه به مرد بودن یا زن بودن؛ زیرا ذکورت و انوشت، در جان مجرد آدمی راه ندارد، بلکه مربوط به بدن و ساختمان جسم اوست.

از این رو در اسلام هیچ کمالی، مختص مرد نیست و هیچ کمالی از زن دریغ نشده، بلکه هر کس خلوصش بیشتر باشد تقربش به خدا بیشتر است و چه بسا زنی در سمت مادری، خلوص بیشتری از همسرش در سمت پدری داشته و فضیلتش به مراتب بیشتر از مرد باشد؛ چون خلوص و فضیلت و کمال از عقیده و اخلاق نشات می گیرد و عقیده و اخلاق را روحی تنظیم می کند که مذکر و مؤنث ندارد.

حتی در کمال بلندی چون بلندی چون ولی الله شدن نیز، نه ذکورت شرط است و نه انوشت مانع. از این رو مریم علیها السلام در کنار اولیای الله قرار می گیرد و آن جا که خداوند شمارش اولیای الهی و بزرگان ربانی را با تعبیری چون واذکر فی الکتاب... در سوره مریم آغاز می کند، در ضمن آن تعبیرها می فرماید: **(واذکر فی الکتاب مریم اذ انتبذت من اهلها مکانا شرقیا)** ⁽⁷⁸⁶⁾ و نیز در میان برجسته ترین اولیای الهی حضرت فاطمه (علیها آلاف التحیه و الثناء) را می بینم که حتی از بسیاری از انبیا نیز برتر است. البته در امور اجرایی، کارها بین زن و مرد تقسیم شده و زن بر اثر ساختار مخصوص بدنی از برخی امور توانفرسا، مانند جهاد منع شده است؛ گر چه ممکن است

زن در پشت جبهه حضور یابد و با خلوص بیشتری نیز فعالیت کند یا در متن جبهه نبرد به پرستاری یا طبابت و درمان پردازد، نیز، مانند رسالت و نبوت که آن نیز چهره اجرایی دارد (اگر چه باطن رسالت و نبوت که ولایت تکوینی و اساس کار است اختصاصی به مرد ندارد) و همچنین مرجعیت در تقلید که باز هم کاری اجرایی است. اگر چه زن می تواند فقیه و مجتهد شود یا مرجع زنان گردد، لیکن مرجعیت وی برای مردان که مستلزم تماس و ارتباط فراوان با نامحرمان است بدون محذور نیست و اگر چنین محذوری با پیشرفت علوم و صنایع برطرف گردد، جواز آن خالی از قوت نیست.

بحث روایی

1 بهشت حضرت آدم و حوا

عن الحسن بن بشار عن ابی عبدالله علیه السلام: سألت عن جنة آدم. فقال: جنة آدم من جنان الدنيا يطلع الشمس و القمر ولو كانت من جنان الخلد ما خرج منها ابدا. ⁽⁷⁸⁷⁾
عن امير المؤمنين علیه السلام ... ثم اسكن الله سبحانه آدم دارا ارغد فيها عيشه و امن فيها محلته... ⁽⁷⁸⁸⁾

عن الصادق علیه السلام: انما كان لبث آدم و حوا فی الجنة حتی خرجا منها سبع ساعات من ايام الدنيا حتی اهبطهما من يومهما ذلک. ⁽⁷⁸⁹⁾

اشاره الف: دنیا در برابر آخرت است. از این رو شامل موجود آسمانی هم خواهد شد؛ زیرا دنیا مرادف زمین نیست. از این رو موجود آسمانی که در زمین نیست هر چند به زمین هبوط کند مصداق موجود دنیایی است.

ب: طلوع شمس و قمر که با پدید آمدن شب و روز همراه است در غیر قیامت کبرا امکان دارد؛ یعنی موجودی که اخروی به معنای قیامت کبرا نیست می تواند کبرا امکان دارد؛ یعنی موجودی که اخروی به معنای قیامت کبرا نیست می تواند اداری شب و روز باشد؛ چنان که از آیات 107 و 108 سوره هود طبق برخی از وجوه چنین بر می آید که آسمان و زمین برای موجودی که در برزخ است و در قیامت کبرا نیست تحقق دارد.

ج: خروج از بهشت معهود آدم، دلالت دارد بر این که آن بهشت، جنت خلد که در قیامت کبرا نیست نبوده، ولی دلالت ندارد بر این که در دنیای مادی بوده است. خلاصه آن که، طلوع شمس و قمر در برزخ نیز حاصل است؛ چنان که خروج از بهشت برزخی، معقول و ممکن بلکه محقق است.

البته باید برای دنیا در قبال قیامت کبرا معنایی یاد کرد که شامل برزخ هم بشود و چنین معنایی قابل استنباط از قرآن کریم است و در موطن خاص خود به آن اشاره می شود.

د: موجود برزخی به برزخ نزولی و برزخ صعودی و... قابل انقسام است و اگر جنت آدم علیه السلام بهشت برزخی باشد منحصر برزخ بعد از مرگ که بین دنیا و قیامت کبراست اراده نمی شود.

2 اراده خدا

عن اب الحسن علیه السلام: ان الله ارادتين و مشيتين: اراده حتم و اراده عزم؛ ینهی و هو یشأ و یامر و هو لا یشأ. او ما رایت انه نهی آدم و زوجته ان یاکلا من الشجره و شأ ذلک ولو لم یشا ان یاکلا لما غلبت مشیتها مشیه الله و امر ابراهیم ان یذبح اسحق (اسمعیل خ ل) ولم یشا ان یذبحه ولو شأ لما غلبت مشیه ابراهیم مشیه الله. (790)

عن ابی عبدالله علیه السلام: امر والله ولم یشا و شأ ولم یامر، امر ابلیس ان یسجد لادم و شأ ان یسجد و نهی آدم عن اکل الجشره و شأ ان یاکل منها ولو لم یشالم یاکل. (791)

اشاره الف: تفاوت اراده و مشیئت و عدم تفاوت آنها با یکدیگر مبحث خاص خود را می طلبد و اکنون مورد لزوم نیست و روایت های مزبور نیز ناظر به فرق این دو با هم نیست.

ب: تفاوت اراده ها با هم و نیز تفاوت مشیئت ها با هم مورد اشاره احادیث یاد شده است. روشن است که اراده تشریعی با عدم اراده تشریعی جمع نخواهد شد؛ چنان که مشیئت تشریعی با عدم آن جمع نمی شود و گرنه محذور جمع دو نقیض لازم می آید، ولی اراده تشریعی با عدم مشیئت تکوینی و همچنین مشیئت تکوینی با کراهت تشریعی یا با عدم اراده تشریعی کاملاً قابل جمع است و هیچ گونه محذوری در بین نیست.

3 نوع در خدمت ممنوع

عن عبدالسلام بن صالح الهروی قال قلت للرضا عليه السلام: يا بن رسول الله! اخبرني عن الشجرة التي اكل منها آدم و حواء، ما كانت؟ فقد اختلف الناس فيها فمنهم من يروى انها الحنطة و منهم من يروى انها العنب و منهم من يروى شجرة الحسد؛ فقال عليه السلام: كل ذلك حق. قلت: فما معنى هذه الوجوه على اختلافها؟ فقال: يا ابا الصلت! ان شجرة الجنة تحمل انواعا و كان شجرة الحنطة و فيها عنب وليست كشجرة الدنيا... (792)

عن علي عليه السلام: هي شجرة الكافور. (793)

عن العسكري عليه السلام: ولا تقربا هذه الشجرة شجرة العلم شجرة علم محمد و آل محمد صلوات الله عليهم الذين آثرهم الله عزوجل به دون سائر خلقه. فقال تعالى: لا تقربا هذه الشجرة شجرة العلم فانها لمحمد و آلهم خاصة دون غيرهم ولا يتناول منها بامر الله الا هم و منها ما كان تناوله النبي صلوات الله عليه و علي و فاطمه و الحسن و الحسين عليهم السلام بعد اطعامهم اليتيم و المسكين و الاسير حتى لم يحسوا بعد بجوع و لا عطش و لا تعب و لا نصب و هي شجرة تميزت بين اشجار الجنة. ان اثر اشجار الجنة كان كل نوع منها يحمل نوعا من الثمار و الماكول و كانت هذه الشجرة تحمل البر و العنب و التين و العناب و ساير انواع الثمار و الفواكه و الاطعمه فلذلك اختلف الحاكون لذكر الشجرة فقال بعضهم: هي بره و قال آخرون: هي عنبه و قال آخرون: هي تينه و قال آخرون: هي عنابه... (794)

عن ابن عباس: الشجرة التي نهى الله آدم عنها، السنبلة (او البر). (795)

اشاره: درباره درخت ممنوع در این آیه و سر اختلاف روایات مزبور ممکن است بعضی از این روایات ناظر به تفسیر مفهومی و برخی از صنف تاویل، یا بعضی از سنخ تفسیر به ظاهر و بعضی از صنف تفسیر به باطن است. این جریان خاص، نشان می دهد ائمه معصومین علیها السلام با هر کس به اندازه فهم او سخن می گفتند؛ نظیر آنچه در تفاسیر روایی ذیل آیه ن والقلم... وارد شده که در بعضی از روایات، به نوشتن افزار

ظاهری تفسیر می شود و در روایتی دیگر به نهر روانی که خدای سبحان دستور داد جامد شده، به مرکب تبدیل گردد⁽⁷⁹⁶⁾ و گاهی به نور ساطع تفسیر شده⁽⁷⁹⁷⁾ و در روایاتی آمده است که لوح و قلم دو فرشته هستند: فقال: هما ملکان⁽⁷⁹⁸⁾ سپس امام علی^{علیه السلام} در ذیل روایت دیگری می فرماید: برخیز که بیش از این نمی توانم با تو سخن بگویم و این جا هم جای امنی نیست و نشان آن است که اگر انسان از استعداد برتری برخوردار باشد معارف لطیف تری برایش مطرح می شود.

در دورانی که حکومت عباسیان با اشاعره هماهنگ بود ادراک این گونه معارف بسیار دشوار و نشر آنها دشوارتر بود؛ زیرا سعی اشاعره بر این بود که فقط به ظواهر الفاظ اکتفا کنند و حکومت وقت نیز آنان را بر اثر این جمود و نیز بر اثر جبر گرایی آنان تقویت می کرد و می پروراند و اصرار داشت تا آنچه بوی ولایت و معنویت و درایت و فهم می دهد اصلاً مطرح نگردد.

قرآن کریم به منزله طنابی است که یک سوی آن در دست خدا و سمت دیگر آن در دست انسان هاست. طرفی که در دست خداست علی و حکیم است: و نه (فی ام الكتاب لدنیا لعلی حکیم)⁽⁷⁹⁹⁾ و در آن جا سخن از لفظ و کلمه و قرار داد و سخن از عبری، عربی و فارسی یا تازی نیست؛ زیرا قبل از آن که آسمان و زمین و بشر آفریده شود و ادبیاتی به وجود آید آن حقیقت وجود داشت. ادبیات از علوم اعتباری و قوامش به اعتبار واضعان و ادیبان است. از این رو لفظی که در لغت خاص برای چند معنا وضع شده، ممکن است در فرهنگ و لغت دیگر مهمل باشد. زمانی که انسان از محدوده اعتبار و قرار داد بیرون آید با چهره دیگری از قرآن در تماس است: (وانک لتلقى القرآن من لدن حکیم علیم)⁽⁸⁰⁰⁾

البته برای رسیدن به آن چهره و آن حقیقت، باید از سر پل ظواهر و از بستر ضوابط لفظی لغت عرب عبور کرد؛ چون آنچه در اختیار بشر است همین عربی مبین است:

(انا جعلناه قرانا عربيا) ⁽⁸⁰¹⁾ و برای رسیدن به باطن و حقیقت قرآن نمی شود از آن ظاهر صرف نظر کرد، بلکه فقط از راه ظاهر و با حفظ آن می شود به باطن رسید.

با این مقدمه به تبیین روایاتی می پردازیم که در تفسیر درخت ممنوع وارد شده و حکیم محدث، فیض کاشانی رحمه الله علیه آن را نقل کرده است:

روایت اول را از تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام نقل می کند که می فرماید درخت ممنوع، علم محمد و آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم است که اختصاص به آنان داشته با آن، خداوند آنها را بر سایرین برگزید و تنها آنان هستند که از درخت مزبور، به اذن خدا تناول می کنند؛ آنها شجره علم محمد و آل محمد. آثرهم الله تعالی بها دون سائر خلقه. لایتناول منها بامر الله الا هم.

سپس می فرماید: و از همین درخت بود که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و علی فاطمه (سلام الله علیها) و حسن حسین علیه السلام، پس از اطعام مسکین و یتیم و اسیر تناول می کردند و از این طریق احساس گرسنگی و تشنگی و رنج خستگی نمی کردند؛ ⁽⁸⁰²⁾ و منها ما کان یتناوله النبی صلی الله علیه و آله و سلم و علی و فاطمه والحسن والحسین علیه السلام بعد اطعامهم المسکین والیتیم والا سیر حتی لم یحسوا بعد بجوع ولا عطش ولا تعب ولا نصب. آنگاه می فرماید: و این درخت با درختان دنیا متفاوت است؛ زیرا درختان دنیا هر کدام، حامل یک نوع میوه است، ولی این درخت، حامل گندم، انگور، انجیر، عناب و سایر انواع میوه ها و خوراکی هاست؛ و هی شجره تمیزت من بین سائر الاشجار بان کلا منها انما یحمل نوعا من الثمار و کانت هذه الشجرة و جنسها تحمل البر و النعب و التین والعناب و سائر انواع الثمار والفوکه والاطعمه.

سپس می فرماید: به همین جهت درباره آن اختلاف شده، بعضی آن را گندم و برخی انگور و برخی نیز عناب دانسته اند؛ فلذلك اختلف الحاکون بذكرها؛ فقال بعضهم: بره و قال آخرون: هی عنبه وقال آخرون: هی عنابه.

در پایان می فرماید: این شجره ای است که هر کس به اذن خدا از آن تناول کند علم اولین و آخرین، بدون تعلیم به او الهام می شود و کسی که بدون اذن خدا از آن تناول کند به مقصودش نمی رسد و مرتکب عصیان پروردگارش می شود؛ و هی الشجره التي من تناول منها باذن الله الهم علم الاولين والآخرين من غير تعلم و من تناول بغير اذن الله خاب من مراده و عصى ربه. (803)

روایت دوم و سوم، که مرحوم فیض به اشاره از آن می گذرد، یکی از آن دو روایت، درخت ممنوع را بر حسد و دیگری آن را بر کافور تطبیق می دهد.

روایت چهارم از عیون الاخبار از امام رضا علیه السلام است؛ به آن حضرت عرض شد که مردم درباره درخت ممنوع اختلاف کرده اند؛ بعضی آن را گندم و بعضی انگور و برخی نیز حسد می دانند؛ در جواب فرمود: همه اینها حق است؛ کل ذلک حق و وقتی راوی (اباصلت هروی) پرسید این اختلاف تفسیر چه وجهی دارد؟ آن حضرت جواب داد: درخت بهشت (بر خلاف درخت دنیا) حامل انواعی از میوه هاست و درخت ممنوع گندمی بود که از میوه انگور نیز برخوردار بود. وقتی خدای سبحان بر آدم اکرام کرد و او را مسجود ملائک قرار داد وارد بهشت کرد، آدم با خود گفت: آیا خداوند بشری برتر از من آفریده است؟ خداوند (که از آنچه در نفس آدم گذشت با خبر بود) خطاب کرد: ای آدم سر خود را بلند و به ساق عرش نظر کن. آدم به ساق عرش نگریست و دید که بر آن نوشته: لا اله الا الله محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و علی بن ابی طالب امیر المومنین و زوجه فاطمه سیده نساء العالمین و الحسن و الحسین سیدا شباب اهل الجنة.

عرض کرد: پروردگار من! اینان چه کسانی هستند؟ فرمود اینان از فرزندان تو هستند، از تو و همه خلق من بهترند و اگر آنها نبودند من نه تو را می آفریدم و نه

بهشت و جهنم و نه آسمان و زمین را؛ هولاً من ذریتك و هم خیر منك و من جمیع خلقی ولولاهم ما خلقتک ولا خلقت الجنه والنار ولا السماء ولا الارض⁽⁸⁰⁴⁾.

آنگاه فرمود: مبادا با چشم حسادت⁽⁸⁰⁵⁾ به آنان نگاه کنی که تو را از جوار خودم بیرون می کنم. فایاک ان تنظر الیهم بعین الحسد فاخرجک عن جوارى، لیکن آدم با چشم حسد به آنان نگریست و آرزوی مقام آنان کرد. در نتیجه شیطان بر او تسلط یافت و نتیجه سلطه شیطان نیز خوردن از درخت ممنوع بود. از سوی دیگر حوا نیز بر اثر نگاه حسادت آمیزش به حضرت فاطمه سلام الله علیها تحت سلطه شیطان واقع شد و در نتیجه او نیز چون آدم از شجره مزبور تناول کرد و در نهایت خدای سبحان هر دو را از بهشت خود خارج کرده، از جوارش به سوی زمین هبوط داد. فنظر الیهم بعین الحسد و تمنی منزلتهم فتسلط علیه الشیطان حتی اکل من الشجره التی نهی عنها و تسلط علی حوا لنظرها الی فاطمه بعین الحسد حتی اكلت من الشجره کما اكل آدم فاخر جهما الله تعالى عن جنته و اهبطهما عن جواره الی الارض⁽⁸⁰⁶⁾.

از مجموع این چند روایت ویژگی هایی برای درخت ممنوع به دست می آید که نیازمند توضیح و توجیه است:

1 این شجره، از مختصان محمد و آل محمد علیهم السلام است و دیگران را جز با اذن خدا بدان راهی نیست.

2 هر کس به اذن خدا به آن راه یابد و از آن تناول کند به علم اولین و آخرین دست می یابد.

3 هر کس بدون اذن خدا از آن تناول کند معصیت پروردگار کرده و کامیاب نخواهد شد.

4 شجره ای است که بر خلاف درختان دنیا میوه های گوناگون دارد.

5 غیر از گونه گونی انواع میوه ها، از جهتی دیگر نیز میوه هایش مختلف است و آن این که هم مادی است و هم معنوی؛ زیرا هم میوه هایی مانند انگور و عناب دارد و هم میوه علم.

بر اثر این خصوصیات و گونه گونی، مرحوم فیض رحمة الله علیه پس از نقل این روایات در مقام تفسیر و توضیح بر آمده، می گوید:

چنان که برای بدن انسان غذاهایی از حبوبات و میوه ها وجود دارد برای روح انسان نیز غذاهایی از علوم و معارف است و چنان که باری غذای بدنی درختانی وجود دارد که آن را تولید می کند برای غذای روحی نیز درختانی است که آن را به بار می نشاند. هر کس از غذا و درخت متناسب با خود برخوردار است؛ اگر حکم بدنش بر حکم روحش غلبه داشته باشد تنها از غذای بدنی و مادی برخوردار است و اگر، حکم روحش بر حکم بدنش غلبه داشته باشد از غذا و درخت معنوی بهره مند است و بالاخره انسان ها درجات مختلف است که با آنها، بر یکدیگر برتری می یابند و صاحبان درجات برتر، امکانات درجات پایین تر را نیز دارند، با زیاده.

هر میوه مادی و جسمانی، در عالم بالا و روحانی، مثالی متناسب با خود دارد. از این رو شجره گاهی به درخت میوه ها تفسیر شده (به اعتبار وجود جسمانی و مادی) و گاهی بر اثر آنچه در عالم بالا دارد به درخت علوم، تفسیر شده است. شجره علم محمد ﷺ اشهر به محبوبیت کاملی است که پیامبر نزد خداوند دارد؛ محبوبیتی که مولد و مثمر همه کمالات انسانی است و توحید محمدی را اقتضا دارد و آن توحید عبارت از فنا فی الله و بقای الله است و در حدیث نبوی: لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل⁽⁸⁰⁷⁾ به آن اشاره شده است. شجره کافور نیز اشاره به برد یقینی است که آرامش کامل و خلق عظیم را به دنیا می آورد و شجره حسد نیز به این اعتبار است که منشا نزدیک شدن به آن شجره بلند، حسادت است و از این رو

اهل تاویل، شجره را به شجره هوا و طبیعت تاویل برده اند. پس هیچ منافاتی بین روایات متعددی که درباره شجره مزبور وارد شده نیست؛ چنان که منافاتی نیز بین روایات و آنچه اهل تاویل گفته اند مشاهده نمی شود. (808)

از آنچه گذشت و از بیان لطیف مرحوم فیض بر می آید که، چگونه امام صادق علیه السلام به ابو حنیفه می فرماید: تو از قرآن حتی یک حرف به ارث نبردی؛ و ما ورثک الله من الكتاب حرفاً (809)؛ زیرا اگر معارف قرآن و عترت است؛ چون ارث، مبتنی بر پیوند است و ابو حنیفه از چنین پیوند و قرابتی محروم است و اگر مقصود امام علیه السلام، اعتباریات مدرسه ای باشد، راه مدرسه برای همه باز است و ابو حنیفه، فقیه و مرجع فتوای اهل سنت هم از آن بی بهره نبود.

ممکن است گفته شود: آدم که عالم به همه اسماً بود چگونه از این علوم بی بهره بود؟ پاسخ این است که، گرچه آدم به همه اسماً عالم بود، لیکن درجات علم به همه اسماً نیز، متفاوت است، همه پیامبران، عالم به همه اسماً شدند اما بالاترین و شدیدترین درجه علم به همه اسماً، در اختیار محمد و آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم قرار گرفت. از این رو قرآن می فرماید: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) (810) و (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض) (811) و مرحوم مفید رحمه الله علیه در چند جای امالی، از حضرت علی علیه السلام نقل می کند که می فرمود: من اولین کسی هستم که به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ایمان آوردم. من زمانی آن حضرت را تصدیق کردم که هنوز ساختار داخلی آدم علیه السلام به کمال نرسیده بود و مسجود ملائک واقع نشده بود: صدقه و آدم بین الروح والجسد (812).

تذکر الف: با صرف نظر از اسناد این گونه احادیث و با غمض نظر از این که احادیث مزبور بر فرض اعتبار سند در مسائل غیر فرعی اثر عملی ندارد می توان چنین گفت: روایات وارد این باب اگر راجع به درخت مادی و دنیایی بود حتماً

متعارض هم محسوب می شد، ولی اگر راجع به درخت برزخی و بهشت معهود آدم باشد از سنخ مثبتان بوده و تعارضی با هم ندارد؛ زیرا درخت غیر مادی همان طور که در حدیث مزبور آمده توان اثمار چندین میوه را دارد.

ب: مراتب اولیای الهی همانند درجات انبیا و نیز مرسلین متفاوت است؛ ممکن است برخی از شجره های طوبا مخصوص بزرگانی از اولیا باشد که اگر دیگران به آن دست یازند مورد اصابت صاعقه (بدت لهما سوء اتهما) ⁽⁸¹³⁾ خواهند شد؛ نظیر آنچه موسای کلیم عليه السلام تمنی داشت که با اصابت خر موسی صعقا ⁽⁸¹⁴⁾ مدهوش شد. البته چنین مطلبی ثبوتا ممکن است، ولی اثباتا تطبیق آن با آیات نازل در این موضوع آسان نیست.

فازلهما الشیطن عنها فاخر جهما مما كانا فیه و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو
ولکمفی الارض مستقر و متع الی حین⁽³⁶⁾

گزیده تفسیر

پس از نهی الهی در بهره وری از شجره ممنوع، شیطان وارد عمل شد و با وسوسه، زمینه خروج و هبوط آدم و حوا را از منزلتی که داشتند فراهم ساخت، که در بخش نخست آیه به آن اشاره شده است. در بخش دوم آیه، از عدم شایستگی آنان برای ماندن در بهشت و در نتیجه از فرود آمدنشان از محیط آرام و کانون آسایش و بی درد و رنج بهشت به محل زحمت و مشقت و جایگاه نزاع ها و عداوت ها، یعنی زمین، سخن رفته است.

وجه جمع آمدن خطاب اهبطوا شمول آن نسبت به ابلیس است و این دلیل بر آن است که با آن که ابلیس قبلا و پس از استکبار از سجده برای آدم، از بهشت خارج شده بود دوباره در آن نفوذ کرد و نتیجه، آن می شود که او دو نحوه هبوط داشت: هبوطی از منزلت و جایگاه فرشتگان و هبوطی از بهشت، به عنوان مسکنی موقت که برای اغوای آدم و حوا به آن راه پیدا کرده بود.

مقصود از عداوت بعض نسبت به معض دیگر در جمله بعضکم لبعض عدو هم ممکن است عداوت انسان ها نسبت به یکدیگر به واسطه وسوسه و القائات شیطان باشد و هم عداوت اصلی شیطان نسبت به انسان ها، و هم ممکن است هر دو نوع، مقصود باشد.

کلمه الی حین دلیل بر عدم تداوم استقرار در زمین، و عدم استقرار بهره مندی انسان از زندگی دنیاست و جمله ولم فی الارض مستقر و متاع الی حین گذشته از دلالت آن بر قرارگاه بودن و مورد بهره وری بودن زمین برای انسان، این پیام را دارد که همه

عداوت ها سرانجام روزی به فصل خصومت و به داوری در محکمه عدل الهی ختم خواهد شد.

تفسیر

فازلهما: زلال از زلت (لغزش) به معنای لغزاندن و به لغزش وا داشتن است، که از ریشه آن در جای دیگر به وسوسه تعبیر شده است: (فوسوس لهما الشیطان) ⁽⁸¹⁵⁾. این که لغزاندن وسوسه، چگونه تحقق یافت و اساسا شیطان از چه طریقی انسان را فریب می دهد و او را می لغزاند در مبحث لطایف و اشارات خواهد آمد. ⁽⁸¹⁶⁾

فاخرجهما: اسناد فعل اخراج به شیطان با آن که خداوند آنها را از منزلتی که داشتند اخراج کرد به این جهت است که شیطان سبب اخراج بود و با وسوسه او خروج تحقق یافت.

مما: مراد از ما در مما کانا فیه، همان نعمت و منزلتی است که آدم و حوا در آن قرار داشتند و تفخیم و تعظیم را می فهماند و با توجه به این که کانا دلیل بر استقرار آنها در منزلت و نعمت است پیام هشدار دهنده این جمله شاید این باشد که وقتی شیطان توانست افراد مستقر در بهشت را بلغزاند، پس افراد غیر مستقر را آسانتر می تواند منحرف کند؛ یعنی اگر کسی که فضیلت برای او ملکه شد از خطر لغزش در امان نیست، کسی که فضیلت برای او حال باشد نه ملکه حتما از آسیب لغزش در امان نخواهد بود.

عدو: اصل عداوت از تعدی و تجاوز است و دویدن را از جهت تجاوز قدم عدو می گویند و هر کسی که از حد خود تجاوز کند و به حریم حقوقی دیگری برسد، عدو او محسوب می گردد و چنین تجاوزی خود اصلی ابلیس نسبت به انسان است و همان طور که قبلا باز گو شد، هر گونه تجاوزی که در فرزندان آدم پدید می آید بر اثر اغوای شیطان است و چنین عداوتی مایه هبوط مرجومانه، مذوومانه و مدحورانه

است؛ چنان که صداقت مقابل آن سبب صعود محمودانه و ممدوحانه خواهد بود و اثر چنان صعود و چنین هبوطی در ساهره قیامت که خافضه و رافعه است ظهور می کند.

تناسب آیات

پس از نهی الهی در بهره وری از شجره ممنوع، شیطان وارد عمل شد و با وسوسه آدم و حوا را به لغزش وا داشت و زمینه خروج آنها را از منزلتی که داشتند فراهم ساخت. در نتیجه به آنان خطاب شد: اکنون که سقوط کردید دیگر شایسته ماندن در بهشت نیستند. به زمین فرود آیید و از محیط آرام و کانون آسایش و بی درد و رنج بهشت به محل زحمت و مشقت و جایگاه نزاع ها و عداوت ها، برای زمانی چند، منتقل شوید.

در بخش نخست آیه، وسوسه شیطان و در نتیجه زلت و اخراج آدم و حوا از مقام و منزلتی که داشتند مطرح می شود و می فرماید: سرانجام شیطان، آن دو را لغزاند و آنان را از منزلتی که در آن قرار داشتند بیرون کرد؛ فازلهمما الشیطان عنها فاخرجهما مما کانا فیه.

در بخش دوم آیه نیز می فرماید: پس از لغزشی که از آنان سر زد و پس از سقوط آنها از منزلتی که در آن قرار داشتند به آنان خطاب کردیم: فرود آیید! شما دشمن یکدیگر و برای شما تا مدت معینی زمین قرار گاه است و از نعمت های آن بهره مند می شوید؛ وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو ولکم فی الارض مستقر و متاع الی حین.

دو نحوه هبوط شیطان

در مساله هبوط، گاهی خطاب، متوجه خصوص آدم و حوا شده و به صورت تشبیه: اهبطا تعبیر شده است: (اهبطا منها جميعا) ⁽⁸¹⁷⁾ و این برای آن است که شیطان، قبلا، از جنت خارج شده و هبوط کرده بود، ولی در آیه محل بحث، خطاب اهبطوا به صورت جمع آمده، شامل ابلیس نیز شده است و این نشان می دهد که او به گونه ای

در بهشت حضور داشته که مشمول خطاب گردیده است. از این رو در مبحث لطایف و اشارات به این سوال پاسخ داده می شود که با آن که شیطان قبلاً خارج شد چگونه دوباره در آن نفوذ کرد. (818)

شاهد این حضور، محاوره ای است که آدم و حوا با شیطان داشتند که در آن، شیطان به آدم گفت: (هل ادلك على شجرة الخلد و ملك لا يبلى) (819) یا خطاب به آدم و حوا گفت: (ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين) (820) و نیز آمده است: (وقاسمهما اني لكما من الناصحين) (821) و از قول خداوند خطاب به آدم نیز وارد شده: (فقلنا يا ادم ان هذا عدو لك ولزوجك) (822) و روشن است که محاوره آدم و ابلیس مستلزم حضور طرفین است؛ چنان که تعبیر به هذا دلیل بر حضور ابلیس است.

از آنچه گذشت بر می آید که شیطان دو نحوه هبوط داشت: نخست هبوطی از منزلت و جایگاه فرشتگان که پس از استکبار از سجده برای آدم حاصل شد و لازمه آن، هبوط از بهشت به عنوان منزلت و شان رفیع بود و آیه (قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين) (823) اشاره به آن دارد و دیگر هبوطی از بهشت به عنوان یک مسکن موقت که برای اغوای به آن دارد و دیگر هبوطی از بهشت به عنوان یک مسکن موقت که برای اغوای آدم و حوا به آن راه پیدا کرده بود و این هبوط، پس از اغوای آدم و حوا و به همراه آن دو بزرگوار تحقق یافت.

ممکن است گفته شود، این بیان خالی از اشکال نیست؛ زیرا مبتنی بر این است که شرکت شیطان و دخالت او در خطاب اهبطوا امری مسلم باشد، (824) در حالی که سر جمع آمدن خطاب اهبطوا ملحوظ بودن ذریه آدم و حوا در خطاب است؛ چنان که امین الاسلام اختیار کرده است. (825) به تعبیر دیگر، آدم و حوا نسبت به همه انسان ها

اصل هستند و اصل هر جمعی منزله همه آن جمع است و اساساً شیطان، مشمول این خطاب نبود زیرا او با هبوط قبلی از منزلت فرشتگان پس از استکبار از سجده، از بهشت نیز بیرون رفت و هبوط دوباره معنا ندارد و راه یافت: و نفوذ لحظه ای و موقتی برای اعمال شیطنت، سکون و صعودی به حساب نمی آید تا هبوط و سقوط دیگر را در پی داشته باشد.

شاهد این مطلب که شیطان مشمول خطاب اهبطوا نیست اولاً، آیه اهبطا منها جمیعاً است؛ زیرا در عین حال که خطبه اهبطا تشبیه است و نشان می دهد که شیطان مشمول این خطاب نیست، قید جمیعاً آورده شده که دلیل بر ملحوظ بودن نسل این دو مخاطب است. شاهد دیگر آیه (قلنا اهبطوا منها جمیعاً فاما یاتینکم منی هدی...) (826) است که در ادامه آیه محل بحث قرار گرفته، و جمله فاما یاتینکم منی هدی که در ادامه آیه اهبطا منها جمیعاً است؛ زیرا شکی نیست که مقصود از ضمیر کم در یاتینکم آدم و حوا و ذریه آنها هستند. پس به اقتضای وحدت سیاق، باید مقصود از اهبطوا آنان باشند.

پاسخ این است که اولاً، عناصر محوری صدر آیه را ازالال خصمانه ابلیس نسبت به آدم و حوا مبتلای به زلت از یک سو و اخراج دشمنانه شیطان نسبت به آنان که مبتلا به خروج شده اند از سوی دیگر تشکیل می دهد. در چنین فضایی ذیل آیه که عنصر محوری آن را بیان عداوت تشکیل می دهد ظهوری در عداوت ابلیس نسبت به آدم و حوا خواهد داشت و اگر ذریه آنها نسبت به یکدیگر دشمنی داشته باشند، مثلاً کافران و منافقان نسبت به مومنان دشمن باشند و مومنان نسبت به کافران برخورد شدید داشته باشند: اشدّ علی الکفار (827) ریشه همه این امور، در عداوت کافران و منافقان نسبت به مومنان، به دسیسه خصمانه ابلیس استناد دارد.

ثانیا، آیه 38 که در آینده نزدیک مورد بحث قرار می گیرد شامل ابلیس هم خواهد شد؛ زیرا شیطان از جن است و جن مانند انسان محکوم شریعت و منهای و مامور به پذیرش دین الهی، یعنی اسلام است و هرگز از حوزه تکلیف بیرون نیست. با این تحلیل روشن می شود که استنباط زمخشری⁽⁸²⁸⁾ راجع به مخاطب نبودن ابلیس در امر اهبطوا و همچنین استظهار صدر المتالهین که اختصاص خطاب به آدم و حوا را اولی دانستند⁽⁸²⁹⁾ نا تمام است.

تذکر 1 هبوط ابلیس از منزلت بود، ولی هبوط آدم با حفظ کرامت، نزول در زمین بود؛ یعنی استقرار در زمین، مشترک بین آدم و ابلیس بود، لیکن ابلیس با فقد درجه پیشین وارد زمین شد و آدم عليه السلام با حفظ مرتبت قبلی در زمین مستقر شد.

2 از آنچه گذشت توجیه نظر علامه طباطبائی قدس سره درباره خطاب به هبوط، روشن می شود؛ ایشان⁽⁸³⁰⁾ می فرماید:

خطاب اهبطوا که مخاطبان آن، آدم و حوا و ابلیس هستند، به منزله جمع بین دو خطاب دیگر است: نخست خطابی که در سوره اعراف متوجه خصوص ابلیس شده است، یعنی آیه (فاهبط منها فما یكون لك ان تتكبر فيها).⁽⁸³¹⁾ و دیگر خطابی که در سوره طه متوجه خصوص آدم و حوا شده؛ یعنی آیه (اهبطا منها جميعا).⁽⁸³²⁾

توجیه این بیان آن است که منزلتی که شیطان با خطاب اهبط از آن سقوط، یافته، و آدم و حوا با خطاب اهبطا از آن تنزل یافتند معنای جامعی است که هر دو قسم منزلت را شامل می شود و اختصاصی به هیچ کدام ندارد؛ نیست؛ ینی برای صدور خطاب مشترک اهبطوا در آیه محل بحث، لازم نیست منزلتی که آدم و حوا با خطاب اهبطا از آن تنزل یافتند (یعنی بهشتی که در سوره طه، ویژگی های آن بیان شده: (ان لك الا تجوع فيها ولا تعری) (۱۱۸) و انك لا تظما فيها ولا تضحی)⁽⁸³³⁾ همان منزلتی باشد که ابلیس پس از خطاب اهبط از آن فرود آمد؛ بلکه در عین حال که منزلتی که در آیه

فاهبط منها مطرح است و مرجع ضمیر منها به حساب می آید منزلت فرشتگان است (و ابلیس پیش از استکبار از سجده برای آدم، در آن منزلت، در صف فرشتگان قرار داشت و با خطاب اهبط منها از آن سقوط کرد) غیر از منزلت بهشت آدم و حواست در عین حال، صدور خطاب مشترک اهبطوا منعی ندارد.

شیطان، محور اصلی دشمنی

مقصود از عداوت بعض نسبت به بعض دیگر در جمله بعضکم لبعض عدوهم ممکن است عداوت انسان ها نسبت به یکدیگر به واسطه وسوسه و القائات شیطان باشد و هم عداوت اصلی شیطان نسبت به انسان ها. نیز، ممکن است هر دو نوع مقصود باشد؛ یعنی هم عداوت اصلی شیطان نسبت به فرزندان آدم و هم عداوت تبعی انسان ها نسبت به یکدیگر، بر اثر القائات شیطان؛ به دلیل آیه (انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوه والبغضاء فی الخمر و المسیر)⁽⁸³⁴⁾؛

یعنی شیطان می خواهد از طریق شراب خواری و قمار بازی، بین انسان ها عداوت و کینه به وجود آورد؛ چون شکی نیست که شراب و قمار به عنوان مثال ذکر شده است؛ زیرا راه ایجاد دشمنی بین انسان ها تنها این دو نیست، بلکه بسیاری از گناهان دیگر نیز زمینه ایجاد دشمنی بین انسان ها را فراهم می کند.

در سوره کهف نیز می فرماید: چگونه شیطان و ذریه او را اولی خود بر می گزینید و تحت ولایت آنها قرار می گیرید، در حالی که آنها دشمن شمایند: (افتتخذونه و ذریته اولیاء من دونه و هم لکم عدو)⁽⁸³⁵⁾. پس خطاب نه مخصوص آدم و نسل اوست که زمخشری بر آن است و نه مختص ابلیس و انسان است که صاحب المنار⁽⁸³⁶⁾ بر آن است.

این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به

برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

در صورتی که مخاطب در اهبطوا آدم و حوا و فرزندان آنها بوده باشند، چنان که از امین الاسلام گذشت، مقتضای وحدت سیاق این است که مقصود از ضمیر کم در بعضکم نیز آنان باشند. در نتیجه مقصود از عداوت بعض نسبت به بعض نیز، عداوت انسان ها نسبت به یکدیگر است و آیه نظری به عداوت شیطان نسبت به انسان ها ندارد. بر همین اساس، کسانی چون مروح امین الاسلام⁽⁸³⁷⁾ جمله بعضکم لبعض عدورا تنها به عداوت انسان ها با یکدیگر معنا کرده اند.

لیکن همان طور که از هماهنگی صدر سابق آیه استنباط شد هم خطاب اهبطوا شامل مثلث آدم و حوا و ابلیس می شود و هم ضمیر جمع در بعضکم همه اضلاع آن مثلث را در بر می گیرد؛ زیرا اساس عداوت و محور اصلی آن شیطان است و هر گونه دشمنی در نژاد بشر پدید آید ابتدای آن بر اثر وسوسه ابلیس است. حتی عداوتی که بین پدر و فرزند پدید می آید و آیه کریمه ان من ازواجکم و اولادکم عدوا لکم به آن اشاره دارد، محصول دسیسه ویرانگر شیطان است؛ زیرا وی بر اثر ایجاد محبت کاذب،

پدر را وادار به کسب حرام و جمع ناروا می کند، تا فرزندی وی آن را در راه نامشروع صرف کند.

سرانجام بهره وری و دشمنی

کلمه الی حین که مراد از آن الی حین الموت یا الی حین البعث است، دلیل بر این است که استقرار در زمین و بهره برداری از آن، استمرار و دوام ندارد و بهره مندی انسان از زندگی دنیا محدود است و این همان است که در سوره اعراف به آن اشاره شده است: (فیها تحیون و فیها تموتون و منها تخرجون) ⁽⁸³⁸⁾ و در سوره طه نیز آمده است: (منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تازه اخری) ⁽⁸³⁹⁾

جمله ولکم فی الارض مستقر و متاع الی حین گذشته از آن که زمین را قرارگاه انسان و مورد بهره وری وی از آن معرفی می کند، پیامش، این است که، همه عداوت ها سرانجام روزی به فصل خصومت ختم می شود و نزاع بین انسان ها یا بن انسان و شیطان دایمی نیست، بلکه تا مدت معینی ادامه دارد و در نهایت، همه شما در قیامت به سوی خداوند بازگشته و آن روز، در محکمه عدل الهی بین شما داوری خواهد شد. در آن روز انسان ها می گویند شیطان ما را فریب داد و شیطان نیز می گوید: من فقط شما را دعوت کردم، مرا ملامت نکنید، بلکه خود را ملامت کنید: (فلا تلومونی ولوموا انفسکم ما انا بمصرخکم و ما انتم بمصرخی) ⁽⁸⁴⁰⁾ به ویژه با توجه به این که در مقابل دعوت شیطان، پیامبران از یک سو و عقل از سوی دیگر، شما را به خیر دعوت می کردند.

کلمه مستقر گاهی مصدر میمی است، مانند: (الی ربک یومئذ المستقر) ⁽⁸⁴¹⁾، زیرا خدای سبحان منزله از قرب و بعد مکانی است و گاهی اسم مکان است، مانند: (اصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا) ⁽⁸⁴²⁾؛ چون برای بهشت گذشته از مکانت معقول، مکان محسوس مطرح است.

به هر تقدیر، گاهی استقرار مطلق و نامحدود است و گاهی مفید و محدود. آنچه به عنوان استقرار نزد خدای سبحان طرح می شود، مطلق و نامحدود است و آنچه به عنوان استقرار در زمین طرح می شود مقید و محدود است؛ زیرا خود زمین متناهی است و به زمین قیامت تبدیل می شود. قهرا موجودهای زمینی (اعم از زنده و متحرک در روی زمین، و مرده و جامد راكد در زیر زمین) استقرار آنها در زمین مقید و محدود است. از این رو از زندگی دنیا و استقرار در زمین به عنوان ممر و معبر یاد می شود؛ یعنی دنیا دار المروار است، نه دار القرار و آنچه به عنوان دارالقرار مطرح است همان قیامت کبراست که استقرار همگان در مشهد و محضر ربوبی است و کاروان هستی تا به فنای هستی بخش مطلق، بار نیابد نمی آرد و کدح او همچنان ادامه دارد، تا به لقای حق مطلق برسد و بیارمد؛ چنان که هر گونه تمتع و بهره وری در زمین، مقید و محدود خواهد بود. تنها تمتع پایدار و بهره وری نامتناهی، در پیشگاه حق مطلق، یعنی خدای سبحان است. از این رو قید الی حین هم استقرار را تحدید و هم تمتع را محدود می کند و چون آیات دیگری از قرآن کریم قرار گاه مطلق را لقای الهی معرفی کرده است آیه محل بحث ضمن تهدید به انقطاع و تحدید، تبشیر را به همراه دارد؛ یعنی شما از قرار گاه محدود به مستقر نامحدود منتقل می شوید و از تمتع گذرا به بهروری پایدار متحول خواهید شد.

البته لازم است توجه شود که، هر گونه استقرار یا تمتع نامحدود، ظل قرار نامتناهی بالذات الهی است؛ زیرا هرگز دو نامتناهی و غیر محدود است، حتما عدم تناهی و عدم محدود ذاتی، همان ذات اقدس خداوند است و هر نامتناهی و غیر محدود دیگری که قرض شود، مظهر است اسمی از اسمای حسنی بیکران الهی تلقی می گردد.

در پایان بحث تفسیری این آیه لازم است اشاره شود که تفصیل قصه آدم و حوا علیها السلام و کیفیت خروج آنان از بهشت، در دو سوره اعراف و طه آمده است. از

این رو شایسته است جزئیات این قصه، در آن جا مطرح و از ذکر تفصیلی آن، در ذیل آیه محل بحث خود داری شود.

لطایف و اشارات

1 صعوبت فهم آیات خلافت

وزین بودن قرآن: (**انا سنلقى عليك قولاً ثقیلاً**)⁽⁸⁴³⁾ تنها در دشواری معارف عینی آن نیست، بلکه استظهار معنای روشن برخی از آیات راجع به مسائل توحید، نبوت، ولایت، خلافت... کار آسانی نیست. در این باره نه تنها صاحب نظران اظهار عجز می کنند، بلکه صاحب بصران نیز اعتراف به قصور دارند.

به عنوان نمونه، گفتاری از ابوالمعالی محمد بن اسحاق صدر الدین قونوی (673-607) ارائه می شود، تا عجز صاحب بصران چون ناتوانی صاحب نظران معلوم گردد. وی در فک داودی در اثنای ارزیابی مقام آدم و داود علیه السلام و رجحان یکی بر دیگری به آیات 118 و 118 سوره طه پرداخته، می گوید:

و هذه القضية تشتمل على امرين مشكلين لم ار احدا تنبه لهما ولا اجابني احد من اهل العلم الظاهرين والباطن عنهما و هو: انه عليه السلام بعد سجود الملائكة له عليه السلام باجمعهم و مشاهده رجحانه عليهم بذلك و تعلم الاسماء و الخلاقه و وصيه الحق له، كيف اقدم على المخالفة و تشف (تشوق) بقول ابليس الى ان يكون ملكا و كيف لم يعلم ان من دخل جنه المعرفة بلسان الشريعة لم يخرج منها و ان النشاه الجنانيه لا تقبل الكون و الفساد لذاتها فهي تقتضى الخلود.⁽⁸⁴⁴⁾

تحریر مطلب مزبور و توضیح آن این است که، آدم به کمال علمی و عملی بار یافت و از چنین انسان کاملی نه نقص علمی، متوقع بود و نه عیب عملی، ولی وی هم به جهل علمی مبتلا شد و هم به جهالت عملی؛ زیرا از یک سو ندانست که بهشت جای جاودانه است و هرگز انسان بهشتی از آن خارج نمی شود و منطقه بهشت مصون

از کون و فساد است و از سوی دیگر به مخالفت توصیه الهی اقدام کرد و اشتیاق فرشته شدن بر اثر قبول قول ابلیس در او پیدا شد. سپس چنین می گوید:

فكان هذه الحال تدل دلاله واضحه على ان الجنة التي كان فيها ليست الجنة التي عرضها السموات والارض والتي عرضها الكرسي الذي هو الفلك الثامن و سقفها عرش الرحمن فان تلك لاتخفى على من دخلها انها ليست محل الكون و الفساد ولا ان يكون نعيمها موقتا ممكن الانقطاع فان ذلك المقام يعطى بذاته معرفه ما يقتضيه حقيقته و هو عدم انقطاع نعيمه بموت واو غيره، كما قال تعالى: عطاءً غير مجذوذ⁽⁸⁴⁵⁾ ای غیر منقطع ولا متناه فافهم ما نهت عليه من غرائب العلوم و غوامضه ترشد.⁽⁸⁴⁶⁾

شرح اجمالی آن این است که، برخی از مقام ها از ویژگی برخوردار است که نحوه هستی آنها برای کسی که به آن وارد شد ذاتا مشهود خواهد بود. بهشت خلد که مساحل آن همتای مساحت نظام کیهانی است ذاتا چنین آگاهی را به همراه دارد وارد در آن به خوبی می فهمد که نعمت آن موقت و محدود و منقطع نیست و نشئه آن از گزند و فساد محفوظ است. چیزی در آن فاسد وی، از هر شبهه و شهوتی استمداد می کند، تا او را بر اثر ابتلا به شبهه از جزم علمی باز دارد و بر اثر ابتلا به شهوت عملی از جزم عملی منصرف کند.

سالک کوی کمال می داند در کمین هر کمالی، رهنمی تعبیه شده است و در کنار هر جمالی، زشتی خاصی آماده شده است، تا هر حیرت و سروری را عبرت و اشک ندامتی بدرقه کند و هر سعادت و سروری را شقاوت و نوکری دنبال کند. از این رو قرآن کریم که همه منازل سقوط و صعود را اجمالا گوشزد می کند با تعبیرهای گونه گون از عداوت شیطان نیست به انسان گزارش می دهد.

مثلا در برابر کمال استواری و پایداری انسان دسیسه ازال و لغزاندن ابلیس را طرح می کند و در ساحت عزت و سر بلندی انسان در پرتو ایمان، حيله اذلال و

فرومایه کردن شیطان را بازگو می کند و در صحنه هدایت و رهیابی درست انسان، کینه اضلال و گمراه کردن ابلیس را گوشزد می کند و در فضایل روشن و نورانی انسان پارسا و پرهیزکار، بهانه اضلال و به سایه آوردن شیطان را اشاره می کند، تا پس از بیرون آمدن از قلمرو نور وقوع در منطقه ظل و سایه، زمینه خروج از آن و افتادن در تیه ظلمت فراهم گردد؛ زیرا بیرون آوردن از نور به ظلمت به آسانی میسور او نیست. از این رو می کوشد، وقوع در ظل و سایه، را سر پل انتقال از نور به ظلمت قرار دهد؛ یعنی اضلال را زمینه اضلام می سازد. به هر تقدیر، آنچه در آیه محل بحث مطرح است همان اضلال و لغزاندن آدم و حواست که عصیان و غوایت را به دنبال دارد؛ زیرا نکوب از صراط، و لغزش از بستر صاف و هموار، ابتلا به کثر راهه را در بردارد. قهرا بسیاری از دشواری های علمی و عملی را به همراه خواهد داشت و مایه هبوط از ایوان کمال به زندان و بال می گردد.

2 لغزشی زمینه برای لغزش دیگر

اضلال و لغزاندن شیطان گاهی پس از ارتکاب برخی گناهان به وجود می آید و گاهی مسبوق به گناه نیست، بلکه خود، اولین خطا محسوب می شود. قرآن کریم از هر دو قسم، نمونه ای یاد شده است؛ درباره نمونه اول در سوره آل عمران می فرماید: روزی که دو گروه (در احد) با هم روبرو شدند کسانی که از مین شما به دشمن پشت کردند در حقیقت جز این نبود که به سبب پاره ای از آنچه (از گناهان) مرتکب شده بودند شیطان آنان را لغزانید؛ (ان الذین تولوا منکم یوم التقی الجمعان انما استزهم الشیطان ببعض ما کسبوا) ⁽⁸⁴⁷⁾ و درباره نمونه دوم در سوره نحل می فرماید: سوگندها را باعث کسب در آمد خویش قرار ندهید؛ زیرا ممکن است بعد از این که ثابت قدم بودید پایتان بلغزد؛ ولاتتخذوا ایمانکم دخلا بینکم فتزل قدم بعد ثبوتها ⁽⁸⁴⁸⁾.

در مورد حضرت آدم و حوا نیز می شود همین نکته را تطبیق داد؛ زیرا لغزشی که در بهشت بر اثر خوردن از درخت ممنوع پیدا کردند ابتدایی بود و مسبوق به خطیئه دیگر نبود؛ گرچه خود، زمینه خروج آنان از بهشت و ورود به دنیا که دار لغزشهاست گردید.

به هر حال هرگونه گرایش به دسیسه ابلیس و توجه وسوسه شیطان، زلت و لغزش محسوب می گردد و هر لغزش قبلی، زمینه زلت بیشتری را فراهم می کند و همانند پله های نردبان مقنی است که با پیمودن هر پله آن، از سطح مستوی زمین دورتر به قعر چاه نزدیک تر می شود. بنابر این، خطر زلت ابتدایی و زیان لغزش بدئی کمتر از خطر زلت نهایی و زیان لغزش پایان است. آنچه درباره حضرت آدم و حوا علیهم السلام آمده است، زلت ابتدایی و لغزش بدئی است و مسبوق به لغزش که گردنگیر منافقان و کافران و مشرکان می شود مسبوق به زلت دیگر است و از این رو زیانبارتر خواهد بود. بر این اساس، آنچه در آیه:

(ان الذین تولوا منکم یوم التقی الجماعان انما استزلهم الشیطان ببعض ما کسبوا ولقد عفا الله عنهم ان الله غفور حلیم) ⁽⁸⁴⁹⁾ یا شده به مراتب زیانبارتر از چیزی است که در آیه محل بحث مطرح شده است.

3 اسناد ازلال به شیطان

هدایت و اضلال که از اسمای حسنای الهی است دارای مظاهر متعدد است. هدایت از آن جهت که هم ابتدایی است و هم پاداشی، مظاهر فراوانی دارد، لیکن اضلال از آن جهت که فقط کیفری است و هرگز اضلال ابتدایی از اسماً و افعال الهی محسوب نمی گردد، بلکه از اوصاف سلبی خدای سبحان است دارای مظاهر کمتری است. ازلال همانند اضلال هرگز ابتدایی نیست، بلکه همواره کیفری و دارای مظاهر معین است.

اضلال و همچنین ازالال در صورتی به فاعل مشخص اسناد پیدا می کند که آن فاعل از فعل ارادی برخوردار باشد و در مجاری ادراکی شخص مبتلا به زلت و لغزش و همچنین مبتلا به ضلالت و گمراهی، از راه نفوذ اندیشه، اثر بگذارد و گرنه اسناد آن بدون عنایت و تجوز نخواهد بود. اسناد ازالال در آیه محل بحث به ابلیس همانند اسناد ضلالت به او در آیه (کتب علیه انه من تولاه فانه یضله و یهدیه الی عذاب السعیر) ⁽⁸⁵⁰⁾ و نظیر اسناد ضلالت به او در آیه (ولقد اضل منکم جبلا کثیرا تکنونوا تعقلون) ⁽⁸⁵¹⁾ و همانند اسناد ضلالت به اصنام و اوثنان در آیه (واجنبی و بنی ان نعبد الاصناف (۳۵) رب انهن اضللن کثیرا من الناس) ⁽⁸⁵²⁾ نخواهد بود؛ زیرا بت ها سهمی در مجاری اندیشه بت پرست ندارند و از راه فکر، او را منحرف نمی کنند، بلکه یک مبدا فکری و ارادی دیگر از قبیل شیطان اصیل یا شیطان انسی با استمداد از ابزار صنم وثن، شخص را به نکوب و زلت و کثر راه رفتن فرا می خواند. پس این که برخی گفته اند اسناد ازالال به ابلیس در آیه محل بحث مانند اسناد اضلال، به اصنام است، ⁽⁸⁵³⁾ ناصواب بوده و تفاوت اساسی بین دو نحوه اسناد، ملحوظ نشده است.

4 کیفیت اسناد ازالال به شیطان

اسناد ازالال آدم و حوا علیهما السلام و نیز اسناد اخراج آنان به ابلیس گاهی به اصطلاح حکمت و کلام توجیه می شود و زمانی به زبان عرفان تبیین می شود. در مصطلح حکمت که نظام هستی بر محور علیت و معلولیت می گردد، اسناد افعال یاد شده به ابلیس از سنخ اسناد فعل به فاعل قریب است و اسناد آنها به خدای سبحان از سنخ اسناد فعل به فاعل بعید؛ یعنی ابلیس مبدا فاعلی نزدیک و علت قریب است و خدای سبحان مبدا فاعلی دور و علت بعید، و منظور از قربت و غربت در نظام علی و معلولی و معلولی نظام طولی است علت قریب هم، در حوزه اقتدار علت غریب کار می کند.

در مصطلح عرفان نیز که نظام هستی بر مدار تشان و تجلی و ظاهر و مظهر تبیین می شود اسناد افعال مزبور به ابلیس از سنخ اسناد فعل ظاهر به مظهر است؛ زیرا بر اساس توحید افعالی غیر از خدای سبحان، علت حقیقی وجود ندارد و غیر او هر چه و هر که باشد مظهر وی محسوب می شود و جریان جبر و اختیار در نظام توحید افعالی، دقیقتر و رقیقتر قابل حل است. از این جا معلوم می شود که اولاً، باید معیار حقیقت عقلی و مجاز عقلی روشن شود و ثانیاً، فتوا داد که اسناد ازال و اخراج که کار خداست به ابلیس حقیقت است یا مجاز؛ گرچه برخی سریعاً و صریحاً فتوا به مجاز بودن اسناد مزبور داده اند. (854)

با حل شدن اصل مطلب می توان همه آیاتی را که دلالت بر سلطه ابلیس، یا نفوذ اجمالی وی در مجاری ادراکی و تحریکی انسان دارد توجیه کرد؛ مثلاً آیه ولایت ابلیس بر متولیان خود همانند ولایت طاغوت بر کافران و اخراج آنها از نور محبت ایمان به خدا به نار محنت کفر به خدا و از فرح فطرت توحید به ترح فطرت شرک و از ولای حق به بلای باطل و از قربت صدق به غربت کذب کاملاً قابل تبیین خواهد بود و بدون ارتکاب تجوز بر مبنای توحید افعالی می توان کارهای یاد شده را به مظاهر جمال و جلال الهی و مسماهای اسمای حسنای خدایی اسناد داد.

البته در همه موارد باید دقت کامل کافی به عمل آورد تا وصف سلبی به جای نعت ثبوتی قرار نگیرد و صفت با واسطه به جای وصف بی واسطه واقع نشود و فعل کیفری به جای فعل ابتدایی ننشیند و بالاخره نقص یا عیب، به ذاتی که کمال محض و سلامت صرف است سرایت نکند.

5 لغزش از راه یا هدف؟

گرچه منشا لغزش آدم و حوا صلی الله علیه و آله ارتکاب اکل از درخت ممنوع بود و از این رو ضمیر عنها به شجره بر می گردد، لیکن تحقق اصل لغزش یا به لحاظ راه

است یا به لحاظ هدف؛ یعنی سالک کوی کمال یا در اثنای پیمودن راه می لغزد و از ادامه محروم می شود یا پس از نیل به مقصد مبتلا به زلت می گردد و از مقامی که به دست آورده سقوط می کند.

در موردی که راه غیر از مقصد است و کاملاً از آن جداست و تفاوت عینی و تغایر خارجی بین آنهاست، لغزش از هر کدام غیر از زلت از دیگری است؛ مثلاً کسی که راهی حرم و قاصد کعبه است، چون راه غیر از هدف است و از لحاظ وجود عینی و هستی خارجی کاملاً غیر از یکدیگر است، لغزش منسوب به هر کدام، از زلت منسوب به دیگری جداست، ولی در موردی که هدف چیزی جز باطن راه و مقصد چیزی جز عصاره واقعی طریقی نیست، لغزش منسوب به هر کدام، عین زلت منسوب به دیگری است.

در آیه محل بحث گرچه سخن از طریق مطرح نیست، زیرا راه معینی ارائه نشده که پیمودن آن سبب و صوف به هدف خاص باشد، لیکن اصل زلت و نکوب مناسب با طریق است و اگر در آیه محل بحث، ضمیر عنها به جنت بر گردد که مقصد است از آن جهت است که مقصد اخروی، عین باطن راه مستقیم و متن آن خواهد بود؛ زیرا دین الهی که صراط مستقیم خداست و تدین که عبارت از تطرق و پیمودن همان دین است چیزی جز اعتقاد صائب و اخلاق صحیح و عمل صالح نیست و بهشت نیز که در جهان آخرت، وجود عینی و هستی خارجی محسوس و معقول دارد چیزی جز باطن دین نخواهد بود، چون بهشت چیزی مانند کعبه، و دین چیزی مانند بیابان حجاز نیست که کاملاً جدای از هم و بیگانه عینی از یکدیگر باشد، بلکه بر اثر تجسم اعمال و تمثل اخلاق و تجسد عقاید، حقیقت بهشت که موجود عینی و خارجی است همان باطن دین است؛ یعنی مقصد، باطن راه خواهد بود.

از این رو لغزش که شایسته طریق است می تواند به هدف منوب شود و در نتیجه ضمیر عنها به جنت بر گردد.

6 تعیین دست مایه اولی ازالال در اسرائیلیات

تعیین دسیسه ازالال و تشخیص دستمایه اولی لغزاندن آدم و حوا عَلَيْهِمَا السَّلَام کار آسانی نیست؛ گرچه برخی از آیات قرآنی امارات کوتاهی را ارائه می کند. برخی از نقل های غیر معتبر که احتمال سراب اسرائیلی بودن آنها بعید نیست چنین دلالت دارد که آدم عَلَيْهِ السَّلَام پس از ورود به بهشت و مشاهده تکریم الهی گفت: ای کاش این مقام، جاودانه بود و زوال پذیر نبود. شیطان با دریافت چنین آرزویی آن را غنیمت شمرد و از ناحیه همین آرزو، سرگرم ازالال و اخراج آدم شد. (855)

این احتمال گرچه با اصل روش مشووم شیطان هماهنگ است، زیرا بنای وی در اغوا و اضلال بر نفوذ از راه آرزوست: **(ولا منیهم)** (856)، لیکن اثبات چنین تمنی برای آدم و آگاهی ابلیس از این امنیه و آرزو، آسان نیست؛ چنان که اشک کاذبانه برخی نیرنگ بازان برای فریب بعضی، کار آمد است، لیکن اثبات این که نفوذ ابلیس در آدم و حوا از راه گریه وی بود آسان نیست.

پس آنچه در تفسیر کشف الاسرار و مانند آن آمد که ابلیس، اول گریه کرد، گفتند: چرا گریه می کنی، گفت: حیف است این نعمت از شما گرفته می شود و شما می میرید. آنگاه گفت: آیا شما را دلالت و راهنمایی کنم به درخت خلد و ملک و دارایی نافرودنی... (857)، نیازمند به دلیل معتبر نقلی است.

لازم است از توجه به تاریخ اسرائیل که نه تنها صیغه حدیثی ندارد، بلکه از نصاب سلامت تاریخی نیز برخوردار نیست کاملاً اجتناب شود؛ مانند این که حوا عَلَيْهَا السَّلَام آدم عَلَيْهِ السَّلَام را مست کرد و آنگاه وی را به طرف درخت ممنوع برد و او هم از آن درخت خورد. (858)

در توجیه چنین ارتكابی گفته می شود غیر از درخت ممنوع، بقیه نعمت های بهشتی روا بود و چون خمر، مورد نهی نبود پس تمتع از آن حلال بوده است و چون مصرف شده است آثار سوء خود را که سکر است در پی داشت و تشخیص حق از باطل در حال سکر آسان نبوده است. فخر رازی در قدح چنین توجیه ناروایی گفته است: خمیر بهشتی مصون از اثر سوء سکر است؛ زیرا در وصف بهشت و نعمت های بهشتی چنین آمده است: (لا فیها غول) ⁽⁸⁵⁹⁾.

از آنچه درباره ضعف سند روایی یا تاریخی برخی منقول ها در این زمینه گذشت، معلوم می شود که نمی توان به احادیث یا آثار منقول درباره کیفیت دستیابی ابلیس به آدم و حوا در بهشت و نحوه محاوره، مقاسمه، وسوسه و ازالال... اعتماد کرد؛ زیرا از یک سو به ضعف داخلی و وهن درونی ⁽⁸⁶⁰⁾ مبتلاست و از سوی دیگر پشتوانه عملی و پشتیبان اعتمادی صاحب نظران حدیث و تاریخ را از بیرون فاقد است. بنابر این، اثبات امور مزبور با احادیث و آثار اشاره شده که رایحه اسرائیلی بودن از آنها استشمام می شود دشوار است.

7 چگونگی راه یابی شیطان به بهشت

با آن که شیطان را به بهشت خلد، راهی نیست پس چگونه به آن وارد شد و به ازالال آدم و حوا پرداخت؟

در برخی اسرائیلیات آمده که شیطان با پای خود وارد جنت نشد، بلکه از دهان مار به بهشت راه یافت، لیکن پاسخ صحیح این است که، چنان که گذشت، بهشت آدم، بهشت برزخی بود، نه بهشت خلد و در بهشت برزخی راه برای شیطنت باز است؛ زیرا نشئه برزخ، نشئه تجرد عقلی محض و محدوده مختص به مخلصین نیست تا شیطان را به آن راهی نباشد، بلکه مادون حد اخلاص و در حد تجرد و همی و خیالی را نیز در بردارد که اگر چه شیطان دائماً در آن به سر نمی برد و بر مرحله والای آن راه ندارد،

ولی به مراحل پایین تر آن راه دارد و با وسوسه هایش انسان را می لغزاند و مانع ماندن انسان در آن نشئه می شود؛ چنان که گاهی حالی به انسان دست می دهد که خود را از طبیعت فارغ و در نشئه صیانت از گناه می یابد، ولی ملاحظه می کند که این حال دوام ندارد و کسی او را از این اوج، به حضيض می کشاند. به هر حال، کسانی که می خواهند در دالان برزخ که برتر از طبیعت است قدم بگذارند، شیطان زیر پایشان را خالی می کند: فازلهما الشیطان؛ نه آن که از بالا بر آنان احاطه کند؛ چون به بالاتر از مرتبه و هم و خیال دسترسی ندارد.

البته فرق است بین برزخ قبل از مرگ و برزخ بعد از مرگ، زیرا در برزخ بعد از مرگ شیطان به عنوان نتیجه اعمال بشر، راه دارد، به این صورت که وقتی انسان دنیا را رها کرد وارد عالم برزخ شد با قرین و هم سفری، ای راه را طی می کند؛ هم سفری که زمینه اقتران و صحابت او را خود، فراهم کرده است.

خدای سبحان می فرماید: اگر کسی خود را به کوری بزند و نور خدا را نبیند ما شیطان را قرین او قرار می دهیم و او و قرینش هر دو گرفتار عذاب دردناک می شوند: (و من یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطانا فیهوله قرین) ⁽⁸⁶¹⁾، بلکه نفس مقارنت با چنین قرینی و ملاحظه این که او همه ایمان و سرمایه را از انسان گرفته، عذاب الیم دیگری محسوب می شود. به همین جهت فریاد بر می آورد: (یالیت بیینی و بینک بعد المشرقین) ⁽⁸⁶²⁾.

اما در برزخی که انسان در همین دنیا با فکر و اندیشه خود به آن وارد می شود و گاهی آن را مشاهده می کند (گرچه بدن انسان در دنیاست، اما اندیشه او که تجرد برزخی دارد، زمان و مکان ندارد؛ چنان که تجرد شیطان نیز تجردی برزخی است) شیطان نفوذ کرده، با تصرف در اندیشه انسان مانع دوان آن حالت برزخی می شود و

نمی گذارد که انسان، فکری صائب و در نتیجه، عملی صالح داشته باشد. توضیح این مطلب در اشاره بعد خواهد آمد.

8 راه نفوذ شیطان

شیطان از جهت های گوناگون به انسان تهاجم می کند؛ گاهی از پیش رو و گاهی از پشت سر و زمانی از راست و زمانی هم از چپ: (ثم لاتینهم من بین ایدیهم و من خلفهم و عن ایمانهم شمائکم) ⁽⁸⁶³⁾. مهمترین شیوه تسلط او پس از تهاجم و نزدیک شدن به انسان، تصرف در اندیشه و خیال اوست.

شیطان آرزوها و خیالاتی را برای انسان مطرح می کند: (ولا منینهم) ⁽⁸⁶⁴⁾ و چیزهایی را در نظر انسان زینت می دهد که زینت ارض است، نه زیور قلب و جان انسان: (لازین لهم فی الارض) ⁽⁸⁶⁵⁾. زینت جان انسان ایمان به خدای سبحان است: (حب الیکم الایمان وزینه فی قلوبکم) ⁽⁸⁶⁶⁾، نه خانه و باغ و امکاناتی که زینت زمین محسوب می شود: (انا جعلنا ما علی الارض زینه لها) ⁽⁸⁶⁷⁾؛ اگر کسی خانه خوبی ساخت زمین را مزین کرده است، نه خود را.

این مغاله، کار شیطان است که زینت های زمین را از طریق امینه و آرزو زینت انسان وانمود می کند.

یاد آوری این نکته نیز لازماست که، عامل قریب نفوذ شیطان در اندیشه آدمی، نفس اماره اوست. اگر نفس اماره که عامل نفوذی ابلیس است نباشد نظیر این است که سمی وارد دهان انسان شود ولی به دستگاه گوارش او نرسد یا دستگاه گوارش آن را قبول نکند. بر همین اساس، خدای سبحان همین وسوسه و ازالال منسوب به شیطان را در بعضی از آیات به نفس اماره انسان منسوب می سازد: (لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من حبل الوريد) ⁽⁸⁶⁸⁾ این اسناد نشان می دهد که

اگر چه راه نفوذ شیطان اندیشه و فکر انسان است، اما محور اندیشه های شیطانی نفس اماره آدمی است.

از این رو اگر انسان خویشتن را از نفس اماره رها سازد و این ابزار را از دست شیطان بگیرد همین نفس امر کننده به سوء، آمر به خیر می شود و نتیجه آن خواهد شد که همه قوای چنین انسان مخلص و مخلصی، در راه فضیلت و صلاح به کار گرفته می شود.

تذکر الف: شیطان برای سهولت و سرعت نفوذ در انسان، قبل از هر چیز برخی از نیروهای او را استخدام کرده، در خدمت خود در می آورد تا همانند عامل نفوذی وی خواسته های نامشروع او را بر انسان تحمیل کند. البته خود انسان در استخدام چنین نیرویی با تساهل موافقت می کند؛ چنان که می تواند با تدبیر و استقامت، مانع پیدایش چنین عامل نفوذی شود و پس از پدید آمدن آن دوباره فطرت صحیح اولی باز گردد. ب: اگر در آن مقام (مقام وسوسه آدم)، ابلیس دارای قبیل و جنود بود، احتمال آن که توسط برخی از پیروان خود دسیسه وسوسه را اعمال کرده باشد مطرح است؛ زیرا وی از آن جهت که دشمن صریح آدم و حوا علیهم السلام بود و عداوت او با آنان معلوم بود، احتمال آن که خود ابلیس صریحا و بدون واسطه چنین گفتگویی را با آنان در میان گذاشته باشد خیلی به ذهن نزدیک نیست.

اسناد کارهای اتباع شیطان به او محذوری ندارد و مواردی از آن در اذهان مانوس است؛ گرچه ظاهر قصه آن است که خود ابلیس عهده دار ازلال و اخراج و وسوسه شد.

9 اقسام وسوسه شیطان و راه نجات از آن

وسوسه، یعنی همان شعور مرموزی که به عنوان اندیشه ناخودآگاه از طریق نفوذ شیطان در جان انسان به وجود می آید و برای بسیاری از انسان ها معلوم نیست که از

کجاست؛ گاهی به صورت غفلت و نسیان ظاهر می شود؛ به این طریق که صورت چیزی را که باید درباره سود و زیان آن، اندیشه کند از ذهنش کنار می زند و انسان را از آن غافل می کند و خطر این غفلت در حدی است که خدای سبحان، کوردلان جهنمی را همچون چهار پایان، بلکه گمراهتر و سپس آنان را غافل معرفی می فرماید: **(اولئك هم الغافلون)** ⁽⁸⁶⁹⁾؛ چنان که قرآن کریم انسا و مسلط کردن فراموشی را کار شیطان می داند؛ زیرا این گونه نیست که همه اقسام فراموشی، لازمه طبیعت انسانی باشد و شیطان در برخی از آنها اصلاً دخالتی نداشته باشد؛ زیرا می فرماید: **(وما انساني الا الشيطان ان اذكره)** ⁽⁸⁷⁰⁾؛ چون گاهی با این که همه نیروهای مغزی، سالم و با نشاط است و همه امور مادی، مورد یا آوری است، در عین حال معارف الهی کاملاً از ذهن رخت بر می بندد. به هر حال، این قسم از وسوسه، اولین و مهمترین راه نفوذ شیطان است. ⁽⁸⁷¹⁾

گاهی نیز (در صورت عدم موفقیت راه اول) صورت ذهنی حاضر نزد انسان را با این که به ضرر اوست به نفع وی جلوه می دهد، که در لسان آیات، هم به عنوان تزیین آمده: **(وزين لهم الشيطان اعمالهم)** ⁽⁸⁷²⁾ و هم به عنوان تسویل و املائی شیطان از آن یاد شده است: **(الشيطان سول لهم واملي لهم)** ⁽⁸⁷³⁾ و گاهی مبتلای به آن به عنوان جاهل مرکب (کسی که نمی داند که نمی داند، یا می پندارد که می داند) مطرح شده است: **(يحسبون انهم يحسنون صنعاً)**. ⁽⁸⁷⁴⁾

آنچه در داستان حضرت آدم واقع شده، قسم دوم و از وسوسه شیطان است؛ یعنی و از راه غفلت و نسیان وارد نشد تا صورت نهی از تصرف در درخت را از یاد آدم **عَلَيْهِ السَّلَام** ببرد و اگر در بعضی از آیات نظیر **(ولقد عهدنا الى ادم فنسى ولم نجد له عزماً)** ⁽⁸⁷⁵⁾ تعبیر به نسیان شده، ظاهراً مراد، نسیان صورت آن قضیه نهی نیست؛ زیرا خود شیطان مطابق آیه **(ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة...)** ⁽⁸⁷⁶⁾ صورت این قضیه را

به یاد آدم و حوا می آورد)، بلکه از طریق تزیین و جهل مرکب اقدام کرد و گفت: گرچه خداوند شما را از این درخت نهی کرده، ولی استفاده از آن زیانبار نیست، بلکه با بهره مندی از آن یا فرشته می شوید، یا جاودانه در این باغ باقی خواهید ماند: (و قال ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین او تکونا من الخالدین) ⁽⁸⁷⁷⁾ و به این صورت آنچه را سبب تدلی و سقوط آدم بود به عنوان صعود، دلالت کرد و بر او تحمیل کرد و گفت: (هل ادلک علی شجرة الخلد) ⁽⁸⁷⁸⁾؛ سخنی که به ظاهر دلالت و خیر خواهی و بالا بردن است و در واقع تدلیه (پایین آوردن و آویزان کردن) و اسقاط به حساب می آید؛ یعنی شیطان، چیزی را که در واقع باعث هبوط از بهشت بود با تزیین و تسویل، آن هم با سوگند غلیظ و شدید: (و قاسمهما انی لکما لمن الناصحین) ⁽⁸⁷⁹⁾، سبب دوام و بقا معرفی کرد.

این قسم از وسوسه، غرور نیز نامیده شده است: فدلیمها بغرور ⁽⁸⁸⁰⁾؛ چون غرور در موردی به کار می رود که انسان چیز بد را خوب و چیز خوب را بد بیندارد و جاهل مرکب شود و گرنه به انسان فارسی و غافل، مغرور گفته نمی شود.

به هر تقدیر، مهمترین سلاح شیطان و اولین راه نفوذ او در انسان غافل کردن است. اگر شیطان بتواند کسی را غافل کند دیگر رنج تزیین و ایجاد جهل مرکب را تحمل نمی شود؛ اگر با وسوسه ابلیس، صورت مطلوب از یاد انسان برود دیگر شیطان آسوده است، ولی اگر صورت مطلوب در یاد انسان باشد شیطان رنج هایی را تحمل می کند تا کار زشت را برای انسان زیبا جلوه دهد و آن را بر او تحمیل کند.

به بیان دیگر، شیطان در مرحله اول می کوشد تا انسان را از خطر و ضرر، غافل یا ناسی کند؛ چون وقتی انسان از خطر چیزی غافل شد به آسانی به آن مبتلا شده، به سهولت، حقیقت سودمندی را از دست می دهد. شیطان با سرگرم کرد انسان به لهو و لعب و زخارف دنیا، او را از یاد حق باز می دارد و قیامت را از یاد وی می برد و این طریق او را از یاد حق باز می دارد و قیامت را از یاد وی می برد و به این طریق او را

گرفتار عذاب شدید می کند: (لهم عذاب شید بما نسوا يوم الحساب) ⁽⁸⁸¹⁾ در مرحله دوم اگر کسی به یاد خدا و قیامت بود شیطان می کوشد تا او را از راه جهل مرکب و تسویل یعنی بد را خوب جلوه دادن یا خوب را خوبرتر جلوه دادن، از فضیلتی مهم یا اهم باز بدارد؛ مثل این که انسان را سرگرم کار مستحبی می کند تا وی را از واجب باز دارد یا او را سرگرم واجب مهم می کند تا او را از واجب اهم محروم کند.

بر همین اساس، قرآن کریم درباره همه عبادت ها، مانند نماز و روزه و خمس و زکات و حج، و سایر امور واجب و مستحب دستور محدود و مشخصی دارد و تنها چیزی که از نظر قرآن حد معینی ندارد یاد خداست. از این رو می فرماید: (اذکروا الله ذکرا کثیرا) ⁽⁸⁸²⁾؛ چنان که درباره تقوا نیز که آن هم یاد خداست می فرماید: (اتقوا الله حق تقاته) ⁽⁸⁸³⁾، (فاتقوا الله ما استطعتم) ⁽⁸⁸⁴⁾؛ چون دشمن لحظه ای چه در خواب یا بیداری، انسان را رها نمی سازد؛ آن هم به گونه ای و از راهی که انسان آن را نمی بیند و از راه نفس اماره ای که در درون انسان جای دارد: (انه یریکم هو و قبيله من حیث لاترونهم) ⁽⁸⁸⁵⁾. دشمن انسان حتی نمی گذارد او خواب خوب ببیند و اگر خواب خوبی دیده، با برانگیختن خاطرات بد، آن را از یادش می برد.

پس برای نجات از این دشمن خطرناک چاره ای جز مذكر مداوم نیست؛ چنان که باید یاد خدا را در نهاد و نهان، با ناله و لابه، زنده نگه داشت: (واذکر ربك فی نفسک تضرعا و خفیه) ⁽⁸⁸⁶⁾ دشمن انسان حتی نمی گذارد او خواب خوب ببیند و اگر خواب خوب دیده، با برانگیختن خاطرات بد، آن را از یادش می برد.

پس برای نجات از این دشمن خطرناک چاره ای جز ذکر مداوم نیست؛ چنان که باید یاد خدا را در نهاد و نهان، با ناله و لابه، زنده نگه داشت: (واذکر ربك فی نفسک تضرعا و خفیه) ⁽⁸⁸⁷⁾ باید شیطان را دشمن بدانیم، او را رجم کنیم و هرگاه به سراغ ما آمد به خدا پناه ببریم؛ زیرا خدای سبحان خود را دوست ما و شیطان را دشمن ما می

داند و به ما وعده دفاع داده: (ان الله يدافع عن الذين امنوا)⁽⁸⁸⁸⁾، می فرماید: به محض این که شیطان حمله کرد و خواست فریبتان دهد به خداوند پناه ببرید: (فاما ينزغك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله)⁽⁸⁸⁹⁾ و مقصود از پناه بردن و استعاذه، صرف گفتن اعوذ بالله من الشيطان الرجيم نیست؛ استعاذه واقعی این است که از وسوسه شیطان جانمان به سوی خدا حرکت کند؛ چنان که وقتی اعلام خطر کردند و گفتند و به پناهگاه بروید صرف گفتن جمله من به پناهگاه می روم مشکلی را حل نمی کند، بلکه باید به سمت پناهگاه رفت و در آن قرار گرفت.

10 تنوع راه های فریب شیطان

از آیات مربوط وسوسه شیطان نسبت به آدم و حوا بر می آید که شیطان برای فریب هر کسی راهی خاص در پیش می گیرد؛ مثلاً اگر کسی اهل دنیا باشد اموری مانند زن، فرزند و مال را برای او تزیین می کند؛ اما اگر کسی چون آدم و همسرش اهل دنیا نباشند، بلکه خدا و فرشته و حیات جاوید و مانند آن برای آنها مهم باشد به بهانه همین امور، فریبتان می دهد. از این رو آدم و حوا را با وعده فرشته شدن یا جاودانه زندگی کردن، فریب داد و سبب هبوط را وسیله بقا معرفی کرد: (هل ادلك على شجرة الخلد)⁽⁸⁹⁰⁾.

از این نکته به دست می آید که اگر کسی زاهد یا عالم یا با تقوا بود و شیطان برای وسوسه او از امور دنیایی وسیله ای نداشت، خیانت را به عنوان نصیحت بر او تحمیل می کند: (وقاسمهما اني كلما لمن الناصحين)⁽⁸⁹¹⁾ و قسم دروغ را وسیله شیطنت خویش قرار می دهد و به بهانه فرشته شدن یا محشور شدن با انبیا و اولیا او را از صراط مستقیم جدا می سازد؛ مگر این که انسان سالک به مرحله اخلاص محض برسد و از مخلصین شود که در آن مرحله، شیطان را راه نیست.

11 غرض شیطان از وسوسه انسان

قرآن کریم معارف فراوانی دارد که برخی از آنها همچنان بکر مانده است و جریان سمیک، عمیق و عریق آدم علیه السلام از این سنخ است، تا مفسر مبتکری تجلی کند و جمال وحی جمیل، بدون پرده ربایی تحمیلی و پرده دری اجباری که همان تفسیر به رای مذموم یا احتمال خام و ابتدایی است با صد هزار جلوه بیرون آید تا صاحب بصر امین، به شهود اندام دلبرین چنین نشینی، کام یابد؛ گرچه صاحب نظر مدرسه، هنوز اندر خم یک کوچه است.

باری داستان اسرارآمیز و رود آدم و حوا به بهشت و خروج آنان از آن، در سه سوره قرآن کریم آمده که تفصیل آن به عنایت الهی در ثنایای سوره بقره ⁽⁸⁹²⁾ و اثنای سوره اعراف ⁽⁸⁹³⁾ و خبایای سوره طه ⁽⁸⁹⁴⁾ در حد احتمال متعارف که حرفه صاحب نظر است، نه گزارش مشهود و نضیج، که ره توشه صاحب بصر است، ارائه می شود. آنچه از سوره بقره بر می آید این است که شیطان با ازال و لغزاندن آدم و حوا، آنها را از بهشت بیرون کرد، لیکن نحوه لغزاندن بازگو نشده است. آنچه از سوره اعراف بر می آید این است که شیطان با وسوسه و نیرنگ و سوگند کاذبانه، به بهانه دلالت به خلود، تدلیه خروج کرد: **(فدلیهما بغرور)** ⁽⁸⁹⁵⁾؛ چنان که مشابه آن در سوره طه استظهار می شود، ولی اصل جامع و مشترک بین اعراف و طه که مبسوطتر از بقره، راز و رمز خروج را بازگو کرده همانا ظهور سواه و عورت آدم و حوا بود که مبدا بدو و ظهور آن، دسیسه ابداً گری و اظهار نمایی ابلیس بود و او در این وسوسه، انگیزه ای جز ابدای عورت مستور و اظهار سر مورد غیرت نداشت: **(لییدی لهما ما ووری عنهما من سوء تهما)** ⁽⁸⁹⁶⁾.

آنچه از اصرار قرآن بر این اصل جامع بر می آید این است که بدو سواه و ظهور عورت با لوازمی که دارد سهم تعیین کننده ای در خروج از بهشت آسمان و هبوط به

زمین و استقرار در آن داشت و اگر این رخداد سهمی در هبوط به زمین نداشته بود، هرگز قرآن کریم اصراری بر نقل آن از یک سو و اکتفا به بازگو کردن آن بدون ذکر سایر حوادث پدید آمده پس از ارتکاب مورد نهی از سوی دیگر نمی کرد. البته رای نهایی و قاطع که آدم و حوا تا کنون از اصل سواه آگاه نبودند و از گرایش غریزی اجوفین بی خبر بودند دشوار است.

از برخی آیات قصه آدم عَلَيْهِ السَّلَام بر می آید که غرض شیطان از وسوسه و ازال انسان این است که عیب ها و ضعف های او را ظاهر ساخته، رسوایش کند: **(یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنه ینزع عنهما لباسهما لیریهما سواتهما انه یریکم هو و قبیله من حیث لا ترونهم)** ⁽⁸⁹⁷⁾. این آیه گویا هشدار است به فرزندان آدم که مواظب باشید شیطان آبرویتان را نبرد؛ زیرا او همه تلاش و کوشش خود را به کار می گیرد تا انسان را بی حیثیت کند. به هوش باشید که فریبتان ندهد؛ چنان که پدر و مادرتان را از بهشت خارج کرد و لباس از تن آنان بیرون آورد تا سواتشان را به آنها نشان دهد و رسوایشان کند و بدانید که او و قبیله او از جایی که آنها را نمی بینید شما را می بینند.

غرض شیطان، اظهار چیزی است که ظهور آن شرم آور است. گرچه در جریان آدم و حوا، کس دیگری نبود که از سواه آگاه گردد، ولی در جریان فرزندان آدم بعد از تکثر نسل، ظهور سواه همراه با شرم اجتماعی است.

خداوند در آیه قبل می فرماید: همان گونه که لباس ظاهری برای شما نازل کردیم تا سواه ظاهری شما را بپوشاند، لباس تقوا را نیز برای شما قرار دادیم تا سواه باطنی شما را حفظ کند و نگذارد عیب درون شما آشکار شود: **(یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباسا یواری سواتکم و ریشا و لباس التقوی ذلک خیر)** ⁽⁸⁹⁸⁾؛ زیرا هر کس بر اساس طبیعت درونی خود، میل به تباهی دارد (اگر چه گرایش فطرت او به سوی فضیلت است) و لباس تقواست که نمی گذارد عیب درونی روشن بشود و شیطان کارش این

است که شما را از لباس تقوا غافل کند تا سواه درونی و باطنی شما را روشن، و عیب درونتان را آشکار کند.

12 نقطه پایان جنگ با شیطان

جمله اهبطوا بعضکم لبعض عدو که دلالت بر تداوم و استمرار جنگ و نزاع دارد و مربوط به کسانی است که در نبرد با شیطان مغلوب یا غالب نشده باشند و گرنه بساط جنگ برچیده می شود و پس از غلبه یکی از دو طرف، طرف دیگر مولی علیه و تحت ولایت او در آمده و شیطان ولی او و او تسلیم و سر سپرده شیطان می شود و درگیری به پایان می رسد یا اگر در جنگ با شیطان، او را تسلیم خودش سازد، چنان که اهل بیت علیهم السلام و همه مخلصین شیطان را تسلیم خود ساخته اند، باز هم نزاع و جنگ از بین می رود. به هر تقدیر، آنها که در جنگ با شیطان شکست خورده یا فاتح شده اند نبردی با شیطان ندارند، بلکه یا او اسیر آنها در بند او هستند.

درگیری و جنگ، مربوط به کسانی است که نه به حد اولیای الهی نایل شدند و نه چون کافران و منافقان به اسفل سافلین تنزل یافتند؛ اینان که همواره در میدان جنگ با شیطان به سر می برند و با همه زخم هایی که از او می پذیرند تسلیم و سر سپرده او نمی شوند، اگر در اثنای این جنگ، مرگشان فرا رسد شهید به حساب می آیند. از این رو و در روایت اهل بیت و عارف به حق آنان، اگر بر صدر ننشینند و بر شیطان غالب نشود دست کم بر آستان او سر نمی ساید، بلکه دائماً در حال جنگ و گریز با او به سر می برد.

تذکر: پایان پذیرفتن جنگ به معنای ختم دشمنی نیست؛ زیرا شیطان مسلط بر انسان شکست خورده و اسیر شده، کمال عداوت را نسبت به عقیده و اخلاق و اعمال او اعمال می کند.

13 تصویر دشمنی شیطان در بهشت آدم

با توجه به آنچه گذشت که بهشت آدم عليه السلام بهشت دنیایی نبود این پرسش مطرح می شود که عداوت و وسوسه شیطان چگونه تصور می شود؟ چون وسوسه و عداوت، مربوط به نشئه طبیعت و تکلیف است و اگر بهشت آدم نشئه ای برتر از منطقه طبیعت و تکلیف بود همان طور که احکام عامه طبیعت نظیر مرگ و خستگی و رنج در آن جا نیست وسوسه و عداوت نیز در آن راه ندارد. افزون بر این که، اگر آن جا جای عداوت باشد پس چگونه خداوند می فرماید: به زمین فرود آیید که زمین محل عداوت شما نسبت به یکدیگر است. *اهبطوا بعضکم لبعض عدو؛* چون ظاهر آیه این است که اعداوت اختصاص به زمین دارد.

پاسخ سوال مزبور شاید این باشد که، ظاهراً عداوتی که در بهشت آدم مطرح بود از سنخ عداوت در دنیا نبود؛ زیرا قرآن کریم برای بهشتیان وساکنان ملا اعلی نیز گونه ای از نزاع و عداوت و خصومت مناسب با هستی آن مرحله قائل شده است؛ مثلاً درباره بهشتیان می فرماید: *(وامددناهم بفاکھه ولحم مما یشتهون (۲۲) یتنازعون فیها کاسا...)* ⁽⁸⁹⁹⁾ که دلالت دارد بهشتیان برای نوشیدن شراب های بهشتی و گرفتن جام های آن تنازع دارند، با آن که آنها نسبت به یکدیگر کینه ای در دل ندارند: *(ونزعنا ما فی صدورهم من غل)* ⁽⁹⁰⁰⁾ و تتمه همین آیه هر گونه لغو و گناه را در بهشت منتفی می داند: *(لا لغو فیها ولا تأثیم)* ⁽⁹⁰¹⁾، یا درباره موجودات ملا اعلی می فرماید: من از درگیری فرشتگان که در ملا اعلی به سر می برند آگاهی ندارم؛ *(ما کان لی من علم بالملا الاعلی اذ یختصمون)* ⁽⁹⁰²⁾.

شکی نیست نیست تنازع بهشتیان در ربودن جام های شراب نظیر درگیری برخاسته از غضب یا شهوت برای دستیابی به لذت کاذب (مانند تنازع بازیگرانه ای که در مجلس مترفان برای نوشیدن چیزی به وجود می آید) نیست، بلکه نزاعی عقلی و

ممدوح است؛ چنان که تخصم فرشتگان در ملا اعلی بر اساس قهر و غضب و شهوت نیست؛ زیرا آن جا که جای تسبیح و تقدیس و استغراق در عبادت است: (بل عباد مکرمون (۲۶) لایسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون) ^(۹۰۳) جای نزاع مذموم نیست، بلکه نزاع ظریف و ممدوح متناسب با مرتبه وجودیشان است و از رذایل نفسانی نشأت نمی گیرد.

پس اگر جنت آدم عليه السلام جنت دنیوی و مادی نبوده، خصومت و نزاعی که بین او و شیطان به وجود آمده نیز از قبیل نزاع متخاصمان و مترفان دنیا نبوده تا بر محور غضب و شهوت دو زند، بلکه نحوه دیگری از نزاع بوده که پس از هبوط وقتی به عالم طبیعت تنزل کرد به صورت نزاعی خشن جلوه کرد است.

به هر تقدیر، عداوت بعد از هبوط: اهبطوا بعضکم لبعض عدو غیر از عداوتی است که در جنت و قبل از هبوط وجود داشته است. عداوت در جنت، نحوه ظریفی از عداوت بود که ملایم و مناسب با همان نشئه بوده است، گرچه همانند نزاع بهشتیان و تخصم موجودات ملا اعلی، ممدوح نبوده، بلکه نسبت به کمال محبتی که در آن جا هست مذموم بوده است و از این رو هبوط را به همراه داشت.

خلاصه آن که، چون جنت آدم، بهشت خلد نبود، نباید توقع داشت همه آثار بهشت خلد در آن متبلور شده باشد؛ چنان که باغی از باغ های مادی و طبیعی نبوده و از این رو آثار آن را هم نداشت. البته حل این معضل نیاز به تامل بیشتری دارد.

14 هبوط انسانیت به نشئه طبیعت

آنچه به عنوان هبوط، در آیه محل بحث مطرح است در واقع هبوط انسانیت انسان از عالم بالا به نشئه طبیعت است و چندی هبوطی را شاید بتوان از آیات و روایات دیگری نیز استفاده کرد. از جمله از آیه (لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم # ثم

رددناه اسفل سافلین) ⁽⁹⁰⁴⁾ که در عین دلالت بر این که انسانیت انسان و مرتبه ای که انسان در آن قرار دارد از قوامی احسن برخوردار است ⁽⁹⁰⁵⁾، با توجه به ذیل آیه ثم رددناه اسفل سافلین احتمال دارد به این نکته نیز اشاره داشته باشد که اگر چه انسان در مرحله ای احسن تقویم دارد، لیکن آنگاه که به نشئه طبیعت روی می آورد در حقیقت به اسفل سافلین هبوط می کند.

مطابق آیاتی نظیران (المنافقین فی الدرك الاسفل من النار) ⁽⁹⁰⁶⁾ کسانی که پس از این هبوط و سقوط، به نشئه طبیعت، دل ببندند و فرزند دنیا شوند و بازگشتی به آن مبدا احسن تقویم نداشته باشند، در قیامت نیز به اسفل سافلین آتش مبتلا خواهند شد؛ بر خلاف آنها که با توبه و انابه و ایمان و عمل صالح بازگشت و صعودی پیدا می کنند و به نشئه فرا طبیعت روی. آورند که چنین کسانی در قیامت نیز، بازگشتشان به همان عالمی است که از آن جا تنزل یافته اند.

بر همین اساس، امیر مومنان علی علیه السلام به جامعه بشری هشدار می دهد که عقل خود را حاضر کرده، مستورش نسازید و با حاکمیت عقلتان فرزند آخرت شوید؛ زیرا از آخرت آمده اید و به سوی آخرت بر می گردید: (ولیحضر عقله ولیکن من ابناً الاخره منها قدم والیهما ینقلب) ⁽⁹⁰⁷⁾.

از این بیان نورانی بر می آید که آن نشئه ای که اکنون در پیش رو داریم، قبلاً آن را پشت سر گذاشته ایم و این گونه نیست که آن نشئه عالی برای اولین بار در جهان آخرت، بر ما ظاهر شود چنین نیست که انسان مانند سایر و موجودات طبیعی فقط از خاک نشأت گرفته است، بلکه سابقه اخروی نیز دارد و جریان هبوط انسان به عالم طبیعت آن را تایید می کند، یا قابل تطبیق بر آن است.

15 تفاوت هبوط کریمانه و لعینانه

گرچه عنوان هبوط، جامع و محیط همه اضلاع مثلث آدم و حوا و ابلیس است، لیکن ممیز هر کدام، مانع اشتراک آنها در مدح و قدح است؛ زیرا هبوط آدم همراه با پذیرش توبه و نیز قرین جبایه و صفوت و هدایت است و هبوط ابلیس همراه با رجم، مذووم بودن، مدحور شدن و صاغر بودن است، که به همه این نعوت و اوصاف، در قرآن اشارت شده است.

از این رو آوای امر به هبوط در سامعه آدم عَلَيْهِ السَّلَام پیام خلافت، ولایت، بلکه ضمنا نبوت و رسالت را ابلاغ می کند، ولی طنین هبوط در گوش ابلیس فرمان تحقیر و صغار و لعن را می رساند و از این جهت هبوط کریمانه آدم با هبوط لعینانه شیطان فرق می کند، لیکن جمع بین مجتبی و مرجوم و اقتران بین تائب و حائب و اجتماع ولی و عدو در خطاب اهبطوا رنج آور و تعب بار است و شاید احساس ناگواری آدم عَلَيْهِ السَّلَام از این نظر بود، گرچه از جهت دیگر مسرور بود که خداوند، خود را دشمن آنان معرفی نکرد؛ چنان که همه آنها را نیز عدو خود اعلام نکرد؛ بلکه فقط نسبت به بعضی (ابلیس) عداوت داشت؛ چنان که آن بعض، یعنی شیطان نیز نسبت به خدای سبحان از جهت تمرد و تنمر، دشمنی دارد.

16 شجره هبوط و شجره صعود

اگر بپذیریم که آنچه از شیطان نسبت به آدم تحقق یافت تنها این بود که او را فریب داد، نه این که هم فریب داده باشد و هم از اصل دروغ گفته باشد، نتیجه این می شود که آنچه را او در ضمن سوگند خود بیان داشت که این شجره، شجره خلد است و خوردن از آن (برای برخی افراد) جاودانگی می آورد، سخن حقی است. اگر چه ممکن است در تطبیق چنین درختی بر آن شجره ممنوع اشتباه کرد یا دروغ گفته باشد

یا در این که آدم و حوا اگر از این درخت بخورند جاودانه می شوند، به خطا رفته باشد.

بالاخره در فرض بالا از تعبیر شیطان به دست می آید که در جهان آفرینش، درختی وجود دارد که اثر خوردن از آن جاودانگی و حیات ابدی است و نتیجه این که، همان طور که میوه بعضی از درختان هبوط و سقوط می آورد، میوه برخی دیگر سبب صعود می شود.

بر همین اساس، در آیات و روایات از برخی امور به شجره بهشتی و از بعضی دیگر به شجره جهنمی یاد شده است؛ مثلاً درباره سخاوت آمده که سخاوت درختی است که اصل آن، در بهشت و شاخه های آن در دنیا و در دسترس مردم است. اگر کسی سخی باشد و به شاخه درخت سخاوت تمسک کند این شاخه او را به بهشت می برد یا درباره شجره طوبا آمده که اصل آن در بهشت و شاخه های آن در دنیا و در دسترس مومنان است ⁽⁹⁰⁸⁾ و درباره حارثه بن زید آمده است که او به همه شاخه های شجره طوبا تمسک جست؛ زیرا او بهشت و جهنم را می دید و همه شاخه های شجره طوبا را مشاهده می کرد ⁽⁹⁰⁹⁾ یا در حدیثی آمده که رسول گرامی درباره قیامت می فرمودند: اصل درخت طوبا در خانه من و شاخه هایش در خانه های بهشتیان است و در حدیثی دیگر آمده است: اصل آن در خانه علی بن ابی طالب و شاخه هایش در خانه های مومنان است. ⁽⁹¹⁰⁾ بعضی از صحابه عرض کردند: یا رسول الله چرا قبلاً فرمودید اصل درخت طوبا در خانه من است و هم اکنون می فرمایید: اصل درخت طوبا در خانه علی علیه السلام است؟! آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: خانه من و علی علیه السلام یکی است و در یک مکان قرار دارد؛ داری و دار علی بمکان واحد. ⁽⁹¹¹⁾

بر همین اساس است آنچه در قرآن به شجره زقوم موسوم شده است: **(ذلک خیر نزلنا ام شجره الزقوم (۶۲) انا جعلناها قتنه للظالمین (۶۳) آنها شجره تخرج فی اصل الجحیم (۶۴) طلعه کانه رووس الشیاطین)** ⁽⁹¹²⁾. درخت زقوم از جهنم سر بر می

آورد و درخت نسوزی است که آب آتش است؛ یعنی بر خلاف درختان دنیا از آتش تغذیه می کند و میوه این درخت نسوز هم، شعله آتش است و تمسک به شاخه های آن که کفر و نفاق و فسق و عصیان است مایه ورود به دوزخ است.

تذکر: چون بهشت حضرت آدم علیه السلام جنت خلد نبود، هیچ کدام از میوه ها و اشجار آن نیز جاوید نبوده است. البته آزمون الهی نسبت به برخی از درختان آن بهشت تعلق گرفت.

17 توجیه نظر علامه طباطبایی درباره عهد

علامه طباطبایی قدس سره درباره عهدی که آدم، آن را فراموش کرد در ذیل آیه محل بحث و به مناسبت مطرح شدن آیه (ولقد عهدنا الی ادم من قبل فنیس ولم نجد له عزما) ⁽⁹¹³⁾ که در صدر قصه آدم و حوا در سوره طه وارد شده، این سوال را مطرح می کند: آیا مراد از عهد (که فراموشی آن منشا خروج آدم از جنت و ابتلای او به رنج و زحمت دنیا اعلام شده) همانی نهی ای است که در آیه (لا تقربا هذه الشجرة فتکونا من الظالمین) ⁽⁹¹⁴⁾ آمده یا مقصود همان تحذیر و هشدار نسبت به عداوت شیطان است که در آیه ان هذا عدو لک ولزوجک فلا یخرجنکما من الجنة فتشقی ⁽⁹¹⁵⁾ وارد شده یا همان عهد کلی و عامی است که در موطن خاص میثاق از همه انسان ها گرفته شده: (واذاخذ ربک من بنی ادم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بر بکم قالوا بلی) ⁽⁹¹⁶⁾ یا عهد ویژه ای است که از پیامبران است علیهم السلام به عنوان میثاق غلیظ گرفته شده: و اخذنا منهم میثاقا غلیظا؟ ⁽⁹¹⁷⁾

در پاسخ می فرمایند: احتمال اول صحیح نیست؛ زیرا در متن جریان مخالفت آدم با این نهی و اغوای شیطان، خود شیطان، این نهی را یاد آوری کرده، می گوید (ما نهیکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا...) ⁽⁹¹⁸⁾ تنها کاری که از شیطان سر زد این بود که این نهی را تحلیل کرده، نه این که اصل آن را از یاد آدم برده باشد.

احتمال دوم نیز صحیح نیست؛ زیرا تحذیر نسبت به شیطان، اختصاص به آدم نداشت، بلکه شامل آدم و حوا، هر دو شده بود؛ چون خدا فرمود: «ان هذا عدولک و لزوجک...» در حالی که ظاهر آیه ولقد عهدنا الی ادم من قبل فَنَسِیَ... اختصاص اسناد نسیان به آدم است. باقی می ماند احتمال سوم و آن این که مراد از عهد فراموش شده، همان عهد ربوبیت باشد که در آیه میثاق آمده با ویژگی های که درباره انبیا علیهم السلام مطرح است. پس همین احتمال صحیح است. (919)

توجیه این بیان آن است که اولاً، ظاهر اختصاص خطاب به آدم و نیز ظاهر ارجاع ضمیر مفرد به آدم این است که مطلب مزبور مختص به آدم است و حوا در آن سهیم نیست. ثانیاً، قرینه متصل یا منفصل که شاهد بر تعمیم باشد و در هر موردی که اقامه شد باعث شود که آن محتوا تعمیم داده شود و به ظاهر اختصاص خطاب یا مفرد بودن ضمیر بسنده نشود وجود ندارد. ثالثاً، در بسیاری از موارد قصه مزبور شاهد متصل بر تعمیم اقامه شده است، ولی در برخی موارد چنین قرینه ای اقامه نشده است و جریان عهده ویژه انبیا، نه اصل عهد، مختص به آدم علیه السلام است و نیز جریان سجده، ملائکه و تعلیم الهی اسماء الله و انبای آن اسماء به فرشتگان همگی از مختصات حضرت آدم است، پس با این توجه می توان نظر استاد علامه را تصویب کرد.

لیکن محتمل است که عهد فراموش شده عداوت ابلیس باشد، نه چیز دیگر و اختصاص آدم به نسیان برای آن است که وی به عنوان شخص اول این داستان و عنصر محوری قصه مطرح است و منافاتی با نسیان حوا ندارد. البته اطلاق عهد بر این تحذیر و هشدار از این جهت است که تکلیف الهی، تعهد خاصی را برای بنده به همراه دارد و همه حقوق و احکام خدا از منظر دیگر به عهود الهی باز می گردد.

18 مزله باطلو مزال اقدام

از آن جهت که ازلال و لغزاندن، ابزاری می طلبد و بهره دنیا، وسیله مناسبی برای لغزش است، دنیا به عنوان مزله باطل و مقام های آن به عنوان مزال اقدام مطرح است. مردان الهی همواره از خواب عقل که پیامد آن عجز از ادراک صائب و عمل صالح است و نیز از ابتلا به زشتی زلت، به خدای سبحان پناه می بردند؛ حضرت امیر المومنین علیه السلام در این باره می فرماید: (ما لعلی و نعیم یفنی ولذه لا تبقی. نعوذ بالله من سبات العقل و قبح الزلل و به نستعین).⁽⁹²⁰⁾ و خود را در مسیر صاف وسیع حق دانسته و مخالفان را در کثر راهه لغزش باطل معرفی می کند: (فوالله لا اله الا هوانی لعلی جاده الحق و انهم لعلی مزله الباطل)⁽⁹²¹⁾ و انسان پرهیز کار را به کمی لغزش می ستاید: (تراه قریبا امله قليلا زلله)⁽⁹²²⁾ و منافق را به ضلالت و اضلال و به زلت و ازلال نکوهش فرموده است: (واحذرکم اهل النفاق فانهم الضالون المضلون و الزالون المزلون)⁽⁹²³⁾.

رهبران نفاق که ازلال دیگران را بر عهده دارند از راه سبات عقل و زلت دل، زمینه لغزش پای آنها را فراهم می کنند؛ چنان که آن حضرت به زیاد بن ابیه درباره معاویه چنین مرقوم فرمود: (وقد عرف ان معاویه کتب الیک یتزل لبک)⁽⁹²⁴⁾ و چون سرانجام استقامت، بهشت است و فرجام زلت، دوزخ، چنان که آن حضرت فرموده اند: (من استقام فالی الجنة و من زل فانی النار)⁽⁹²⁵⁾ از خدای سبحان مسالت داریم همگان مخصوصا راقم سطور و ارقام او را از زلت و ازلال مصون دارد، بلکه این نوشتار را چون آب زلال گوارا قرار دهد تا در ذائقه، تلخ نیاید و در فضای کام عقل، گیر نکند و در مجاری هضم و جذب و فربهی، مسدود نشود و از کوثر قرآن استمداد کند و به کوثر عترت برساند.

آمین، رب العالمین بمحمد و آله الطاهرین.

بحث روایی

1 عصیان حضرت آدم ﷺ

عن الرضا ﷺ: ... ولم يكن آدم و حوا شاهدين قبل ذلك من يحلف بالله كاذبا، فذليهما بغرور فاكلا منها ثقة بيمينه بالله و كان ذلك من آدم قبل النبوه ولم يكن ذلك بذنب كبير استحق به دخول النار و انما كان من الصغائر الموهوبه التي تجوز على الانبياء قبل نزول الوحي عليهم، فلما اجتباه الله تعالى و جعله نبيا كان معصوما لا يذنب صغيره ولا كبيره؛ قال الله تعالى: و عسى آدم ربه فغوى # ثم اجتبيه ربه فتاب عليه و هدى و قال عزوجل: ان الله اصطفى ادم و نوحا و ال ابراهيم و آل عمران على العالمين. (926)

عن الرضا ﷺ: ... و ان آدم لما اكرمه الله تعالى ذكره باسجاد ملائكته له و با دخاله الجنة، قال في نفسه: هل خلق الله بشرا افضل مني؟ فعلم الله عزوجل ما وقع في نفسه. فناداه، ارفع راسك يا آدم وانظر الى ساق عرشي، فرفع آدم راسه فنظر الى ساق العرش فوجد عليه مكتوبا: لا اله الا الله، محمد رسول الله، على بن ابي طالب امير المؤمنين و زوجته فاطمه سيده نساء العالمين والحسن و الحسين سيدا شباب اهل الجنة فقال آدم: يا رب! من هولاء؟ فقال عزوجل: هولاء من ذريتك و هم خير منك و من جميع خلقى ولولا هم ما خلقتك ولا خلقت الجنة و النار ولا السماء ولا الارض؛ فايك ان تنظر اليهم بعين الحسد و تمنى منزلتهم (فاخرجك عن جوارى، فنظر اليهم بعين الحسد و تمنى منزلتهم) (927) فتسلط فاطمه بعين الحسد حتى اكلت من الشجره كما اكل آدم، فاخرجهما الله تعالى من جنته و اهبطهما عن جواره الى الارض. (928)

عن العسكري ﷺ: ... ولا تقربا هذه الشجره تلتمس ان بذلك درجه محمد و آل محمد ﷺ و فضلهم فان الله تعالى خصهم بهذه الدرجه دون غيرهم و هى الشجره التي من تناول منها باذن الله، الهم علم الاولين والاخرين من غير تعلم و من تناول منها

بغير اذن، خاب عن مراده و عصی ربه؛ فتكونا من الظالمين بمعصيتكما والتماسكما
درجه قد اوثرتهما غير كما...⁽⁹²⁹⁾

اشاره الف: مراتب انسان کامل و جهت عدم راه يابی عالی به مرتبه اعلی نیازمند توضیح است. با غمض از سند این گونه مراسیل که اثبات مطال فرعی و علمی به استناد آنها دشوار است، چه رسد به اثبات معارف اصلی و علمی و با صرف نظر از احتمال موجه تمثيل در این گونه تعبیرها، می توان چنین گمان کرد که درجات خلافت و نیز مراتب ولایت خلفا و اولیای الهی همانند نبوت انبیا و رسالت مرسلین، متفاضل است و در صحنه ولایت و منطقه خلافت الهی نه تنها حسد، ممنوع است، بلکه غبطه غیر ماذون هم نارواست؛ زیرا چنین حسنه ای از آن بزرگان به مثابه سیئه است. البته سر قدر که بعد از هبوط برای دیگران فاش شد صدر و آستان داستان آدم را مشحون حکمت کرده است.

ب: در پاسخ به این پرسش که آیا عصمت پیامبران، پس از بعثت و رسالت آنهاست یا دلیلی عقلی حاکم بر لزوم عصمت آنها، مطلق است و پیش از بعثت و نبوت انبیا را نیز شامل می شود باید گفت بحث درباره عصمت پیامبران از آن جهت که صبغه کلامی را می طلبد؛ گرچه امام فخر الدین رازی مبسوطا ادله مخالف و موالف و آرای مفرطان و مفرطان و معتدلان را نقل و نقد کرد⁽⁹³⁰⁾ و مقدار زیادی از آن در تفسیر صدر المتألهین ارائه شد.⁽⁹³¹⁾ اثبات و نفی چنین مطلب کلامی با برخی احادیث مرسل که به آثار شبیه تر است تا به اخبار، و به مدسوس، موضوع و مجعول شبیه تر است تا به منقول، و به رای نزدیکتر است تا به روایت، کاری است بس دشوار.

گذشته از همه این صعوبت ها، نکته فاخر دیگری که از غالب نوشته های مفسران، مستور و غایب مانده این است که آنان گرچه بین دوران پیش از نبوت پیامبر و مرحله پس از نبوت او فرق گذاشتند، اما به این مطلب مهم محوری نپرداختند که بین دوره

فترت و پیش از پیدایش اصل پدیده نبوت تشریعی و بین دوره فطرت و پس از ظهور اصل آن فرق است؛ زیرا در جریان آدم علیه السلام گذشته از تفاوتی که بین دوران قبل و بعد پیامبری ضخص ایشان همانند دو دوره زندگی هر پیامبر دیگری وجود دارد، تفاوت ماهوی دیگری نیز مشاهده می شود که در انبیای دیگر مشهود نیست و آن این که دورانی را حضرت آدم علیه السلام پشت سر گذاشت که اصلا نبوت تشریعی در جهان امکان، جعل نشده بود و در چنین فضایی نمی توان حکم کاری را از شریعت و منهاج مجعول دینی استنباط کرد؛ زیرا فرض در این است که اصلا شریعتی در جهان پدید نیامده بود. بنابر این، طرح مساله عصمت در چنین وضعی با طرح آن در فضای شریعت پدید آمده فرق دارد.

امام رازی پس از نقل ادله هفت گانه عصیان آدم علیه السلام مهمترین پاسخی که ارائه کرده این است که، هیچ کدام از وجوه هفت گانه دلالت ندارد که ارتکاب معصیت در حال نبوت آدم بوده است ⁽⁹³²⁾، ولی به آن مطلب محوری نپرداخته است.

2 نخستین گناه بشر

عن السجاد علیه السلام :... فاول ما عصی الله به الکبر و هو معصیه ابلیس حین ابی واستکبر و کان من الکافرین ثم الحرص و هو معصیه آدم و حوا حین قال الله عزوجل لهما: کلا منها رغدا حیث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتکونا من الظالمین فاخذما ما لا حاجة بهما الیه. فدخل ذلک علی ذریتهما الی یوم القیامه و ذلک ان اکثر ما یطلب ابن آدم ما لا حاجة به الیه. ⁽⁹³³⁾

اشاره: با صرف نظر از سند حدیث، لازم است توجه شود اولاً، چون تحقق اصل شریعت و امر تشریعی در جریان سجده برای آدم علیه السلام احراز نشد، حمل عصیان ابلیس بر معصیت تشریعی آسان نیست؛ چنان که قبل از احراز اصل نبوت تشریعی، حمل ارتکاب آدم علیه السلام بر عصیان تشریعی دشوار است.

ثانیا، اگر منشا ارتکاب نسیان عهد باشد معصیت نخواهد بود؛ زیرا در حال فراموشی تکلیف مرتفع است. ثالثاً، اگر حرص سبب ارتکاب شد لابد چنین حرص دامنگیری سبب نسیان شده و ارتکاب، در حال نسیان حاصل شده است.

3 زمان و مکان هبوط آدم و حوا

فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه و قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين فهبط آدم على الصفا و انما سميت الصفا، لان صفوه الله هبط عليها و نزلت حوا على المروه و انما سميت المروه، لان المراه نزلت عليها: فبقى آدم اربعين صباحا ساجدا يبكى على الجنة. فنزل عليه جبرئيل فقال: يا آدم! الم يخلقك الله بيده و نفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته؟ قال: بلى. قال: وامرک ان لا تاكل من الشجرة، فلم عصيته؟ قال: يا جبرئيل! ان ابليس حلف لى بالله نه لى ناصح و ما ظننت ان خلقا خلقه الله يحلف بالله كاذبا. (934)

سئل امير المومنين عن اكرم وارد على وجه الارض، فقال: واد يقال له سرانديب، سقط فيه آدم من السماء. (935)

عن رسول الله ﷺ: يوم الجمعة سيد الايام، خلق الله فيه آدم واهبط فيه آدم الى الارض. (936)

عن ابى عبدالله عليه السلام: سمى الصفا صفا لان المصطفى آدم هبط عليه فقطع للجبل اسم من اسم آدم عليه السلام وهبطت حوا على المروه و انما سميت المروه مروه لان المراه هبطت عليها فقطع للجبل اسم من اسم المراه. (937)

عن ابى عبدالله عليه السلام: ان آدم انزل فنزل فى الهند. (938)

عن ابن عباس: اهبط آدم الى ارض يقال لها دجنا، بين مكه وطائف. (939)

عن على عليه السلام: اطيب ريح الارض الهند، اهبط بها آدم فعلق ريحها من شجر الجنة. (940)

عن ابن عباس: خرج آدم من الجنة بين الصلاتين: الظهر و العصر، فانزل الى الارض و كان مكثه فى الجنة نصف يوم من ايام الاخره و هو خمسماء سنه من يوم كان مقداره اثنتى عشره ساعه و اليوم الف سنه مما يعد اهل الدنيا، فاهبط آدم على جبل بالهند يقال له نود و اهبطت حواً بجده، فنزل آدم معه ريح الجنة، فعلق بشجرها واوديتها... (941)

عن الصادق عليه السلام: ... فلما هبط آدم الى الارض هبط على الصفا و لذلك استق الله له اسما من اسم آدم لقول الله: ان الله اصطفى ادم و نزلت حواً على المروه فاشتق الله له اسما من اسم المراه... (942)

اشاره: با اغماض از ارسال سند و دشواری اثبات معارف علمی با این گونه اخبار که به آثار شبیه تر است تا به احادیث و با صرف نظر از احتمال اسرائیلی بودن این گونه منقولات غیر قابل اعتماد، لازم است توجه شود اولاً، درباره زمان هبوط، طبق آنچه در این جا نقل شد اختلافی نیست، ولی درباره مکان هبوط و جوه متعددی ارائه شده که اگر مقصود، بیان مظهر نزول و منشا برکت وجودی آن که تعددپذیر است نباشد جمع بین منقول های ناهماهنگ دشوار است.

ثانیاً، ساحل دریا را جد می نامند و هرگز چنین نامی اختصاص به آنچه در حجاز واقع است ندارد. از این رو در برخی از احادیث سخن از جده بحر هند به میان آمده است و در متون فقهی از وقوع ماهی به جد یعنی کنار دریا تعبیر می شود. ثالثاً، در برخی از منقول ها زیادی بین مهبط آدم و محل هبوط حوا یاد شده است و در صورتی که یکی بر صفا و دیگری بر مروه فرود آمده باشند، فاصله چندانى بین مهبط ها نخواهد بود.

4 هدف از هبوط آدم ﷺ

عن امیر المومنین ﷺ: ... فاهبطه بعد التوبه ليعمر ارضه بنسله و ليقیم الحجه به علی عبادہ. (943)

عن ابی عبدالله ﷺ: لما هبط آدم الى الارض، احتاج الى الطعام و الشراب؛ فشكى الى جبرئیل. فقال له جبرئیل: يا آدم! كن حراثا. قال: فعلمنی دعاً. قال: قل اللهم اكفنی مونه الدنيا و كل هول دون الجنة و البسنى العافیه حتى تهیئنی المعیشه. (944)

اشاره: چون هدف از خلقت آدم ﷺ خلافت او بود و طرح اساسی چنین استخلافی هم آن بود که خلیفه مزبور در زمین مستقر باشد، گرچه حوزه خلافت او وسیعتر از منطقه زمین است، از این رو ابزار آزمون و انگیزه ارتکاب درخت ممنوع و اندیشه ورود به زمین همگی فراهم شده است، تا آن هدف اولی که استقرار خلیفه در زمین است محقق گردد. برنامه های خلیفه مزبور ایجاد و تکثیر نسل و معمور کردن زمی و تتمیم حجت بیرون، ضمن تقویت و اثاره حجت درون (یشیروالهم دفائن العقول) (945) خواهد بود.

5 مراد از حین

عن الصادق ﷺ: ... اهبطوا بعضکم لبعض عدو ولکم فی الارض مستقر و متاع الى حین ای الى يوم القيامة. (946)

اشاره: چون همه افراد سهمی از استقرار و تمتع مدت زندگی خاص خود را در زمین دارند و تا حقوق همگان استیفا نشود پیام جامع آیه محقق نمی گردد، از این رو، کلمه حین، زمان انقراض دنیا و ظهور صحنه قیامت خواهد بود و اگر در اثنای تفسیر آیه، کلمه حین به معنای پایان زندگی اشخاص تبیین شد، ناظر به بعدی از ابعاد وسیع معنای جامع کلمه حین است و این تحدید، وعده ضمنی را در بردارد که بعد از پایان طرح هجران، دوران فرح وصال فرا می رسد و بار دیگر نوبت صعود در پیش است؛ به

شرط آن که طیب شویم؛ زیرا (الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه).⁽⁹⁴⁷⁾؛
چنان که عنوان متاع الی حین دو فایده را در بر دارد: یکی آن که هبوط برای زوال و
نابودی نیست، بلکه تمتع را به همراه دارد و دیگری آن که این تمتع محدود است و
نتیجه آن، که یا نعمت بهشت است یا نقیمت دوزخ، وابسته به عمل خود متمتعان است.

فتلقى آدم من ربه كلمت فتاب عليه انه هو التواب الرحيم

گزیده تفسیر

پس از ازالال شیطان که نتیجه اش هبوط آدم به زمین شد و پس از آن که آدم به لغزش خود پی برد و در پی جبران بر آمد کلماتی را برای این توبه و جبران، از پرودگارش دریافت و با آن کلمات، در درگاه خدا توبه کرد و خداوند نیز توبه اش را پذیرفت؛ زیرا او تواب و رحیم است.

مراد از تلقی کلمات در جمله فتلقى این است که آدم آگاهانه و با شوق و رغبت و برای اخذ کلمات به عنوان عمل و طاعت، به استقبال کلمات و معارف رفت؛ چنان که شاید مقصود از آن، فراگیری تفصیلی اسمایی باشد که در جریان تعلیم اسماً و علم ادم الاسماً به نحو اجمال به حضرت آدم عليه السلام تعلیم شد.

مطابق قرأت غیر مشهور که ادم مفعول فتلقى و کلمات فاعل آن به حساب می آید، کلمات، به ملاقات آدم رفتند و نکته لطیفی که از آن استیناس می شود این است که رسیدن به فیض های معنوی، مبتنی بر اعطای خداوند و عنایتی از جانب اوست، نه مبتنی بر طلب انسان.

با توجه به این که ظاهراً کلمات تلقی شده (یا تلقی کننده) جزو یا تفصیل همان اسمایی است که به نحو اجمال و عموم: و علم ادم الاسماً کلها به آدم عليه السلام تعلیم شد، مقصود از آن، صرف الفاظ و مفاهیم ذهنی نیست، بلکه مراد، حقایق خارجی است که از آن جمله است آیات وجودی اهل بیت عليهم السلام و چون کمالات به معنای حقایق عینی، در عالم اعتبار، ظهور خاص خود را دارد همه آنچه از الفاظ و مفاهیم، در روایات وارد شده، از آن جهت که مرحله نازل همان حقایق عینی است، صحیح و درست است.

چنان که کلمات مورد تلقی، مراتب و اقسامی دارد، به تبع آن، تلقی کلمات نیز دارای درجاتی است؛ گاهی مقصود از کلمه، جمله ادبی است و تلقی آن همان استماع با سامعه و ادراک مفهوم ذهنی یا فاهمه است و گاهی مراد از کلمه، عین خارجی است و تلقی آن همان دریافت عین کلمه در مثال منفصل یا در طبیعت و ماده است و گاهی مقصود از کلمه، قضای الهی و حکم بتی است و تلقی آن همان مساس شهودی نسبت به لوح محفوظ و تغییرناپذیر الهی است که بالاتر از قدر است. نه کلمه اختصاص به الفاظ و مفاهیم حصولی دارد و نه تلقی و استماع آن مختص به گوش فیزیکی و محسوس. آنچه به عنوان تلقی کلمات درباره آدم عَلَيْهِ السَّلَام وارد شده، ممکن است جامع بین معقول و محسوس باشد. همان طور که درجات تلقی، به مراتب کلمات مرتبط است، به مدراج و معارج مخاطبان تلقی کننده نیز وابسته خواهد بود.

ظاهر آیه محل بحث این است که تلقیه خداوند و تلقی آدم عَلَيْهِ السَّلَام بی واسطه و بدون حجاب بوده، در عین حال که دو طریق دیگر از طرق سه گانه تکلیم الهی (که در سوره شوری آیه 51 وارد شده) نیز امکانش وجود دارد.

تفریع تلقی کلمات و ذکر آن با فاء تفری نشانه آن است که آدم عَلَيْهِ السَّلَام پس از زلت ارتکاب مورد نهی، فوراً به القای کلمات مناسب رجوع و بازگشت رفت. از شتاب آدم برای تحصیل رضای الهی معلوم می شود که آثار وسوسه ابلیس چندان درنگی نداشت و عقاب قهرآمیز الهی نیز با سرعت رضا، مبدل به خطاب مهرآمیز شد و با آب زلال کوثر کلمات تلقیه شده، آدم مخطی و عاصی، مجتبی و مهدی شد.

شاید سر افراد ضمیر فتاب علیه این باشد که آدم اصل است و حوا فرع، یا این که تخلف آدم سنگین تر از ارتکاب حوا محسوب می شد. از این رو عناوینی مانند نسیان عهد، فقدان عزم، عصیان و غوایت نیز تنها به آدم استناد یافت.

تفسیر

تاب: فعل تاب هرگاه به خداوند استناد پیدا کند با علی و در صورت استناد به عبد، با الی استعمال می شود؛ زیرا در صورت اول، معنای اشفاق و عطف (اشفاق لطف و رحمت و توجه و انعطاف) را در بر دارد و روشن است که این دو ماده علی به کار می رود و گفته می شود: اشفق علیه و عطف علیه و در صورت دوم معنای رجوع و بازگشت دارد و شکی نیست که رجوع با الی استعمال می شود⁽⁹⁴⁸⁾ و صله هر معنایی مناسب با همان معناست.

تناسب آیات

پس از ازالال شیطان که نتیجه اش هبوط آدم به زمین شد آدم عليه السلام به لغزش خود پی برد و دانست که به نفس خویش ظلم کرده و متحمل خسران بزرگی شده است که آیه (قالا ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين) ⁽⁹⁴⁹⁾ گواه بر آن است. از این رو در پی جبران بر آمد و اگر در دنیا بازگشت به آن دیار سرشار از سرور بهجب ممکن نیست دست کم پس از انتقال از این نشئه ظلمانی و دار غرور، به موطن اصلی خویش باز گردد.

محور آیه محل بحث بیان این نکته است که چگونه آدم، آن لغزش را جبران کرد. می فرماید: آدم پس از هبوط به زمین کلماتی را برای توبه و انابه از پروردگارش دریافت و با آن کلمات در درگاه خداوند توبه کرد. خداوند نیز توبه او را پذیرفت؛ زیرا او تواب و رحیم است.

تعلیم اجمالی و تفصیلی اسماً به آدم

مستفاد از تلقی کلمات در جمله فتلقى این است که آدم آگاهانه و با شوق و رغبت و برای اخذ کلمات به عنوان عمل و طاعت، به استقبال کلمات و معارف رفت تا آنها را دریافت کرده، مشمول فیض اله شود و چنین هم شد؛

یعنی کلمات مزبور را گرفت و فیض ربوبی به ملاقات او شتافت و او نیز آن فیض را تلقی کرد و با جان و دل پروردگار را از طریق آن کلمات خواند.

خداوند هم توبه اش را پذیرفت و او را مشمول لطف و مغفرتش قرار داد. ممکن است گفته شود، مگر در مرحله تعلیم اسماء همه اسماء و کلمات به آدم علیه السلام تعلیم نشد؟ آیا چیزی باقی مانده بود که این انسان کامل آن را نداند و فرا نگرفته باشد؟

شاید پاسخ این باشد که، آنچه در جریان تعلیم اسماء به آدم علیه السلام تعلیم شد علم اجمالی به اسماء بود و مقصود از تلقی کلمات در محل بحث، فراگیری تفصیلی آن اجمال یا فراگیری تفصیلی بخشی از آن اجمال است؛ مثل این که خدای سبحان با یک فیض خاص، کسی را به ملکه اجتهاد می رساند و سپس در برابر برخی از حوادث واقعه جواب تفصیلی آن را برای او ظاهر کرده، به او می فهماند.

توجیه قرأت نامشهور و تاثیر تلقی کلمات

در قرأت غیر مشهور، آدم به عنوان مفعول برای فتلقى منصوب و کلمات به عنوان فاعل آن مرفوع واقع شده است و مطابق این قرأت، آیه بدین معناست که کلمات به ملاقات آدم رفتند؛ چنان که مطابق آیه لا ینال عهدی الظالمین عهد الهی به ستمگران نمی رسد.

اگر چه قرأت رفع آدم و نصب کلمات، معروف و مشهور است، ولی دلیلی بر بطلان قرأت نصب آدم اقامه نشده و نکته لطیفی که از آن استیناس می شود، چنان که از آیه لا ینال عهدی الظالمین نیز این نکته به دست می آید، این است که، فیض های معنوی، همانند فیض های مادی نیست که سوء السائلین ⁽⁹⁵⁰⁾ باشد و هر کسی طلب کند به آن برسد، بلکه رسیدن به آن، مبتنی بر اعطای خداوند و عنایتی از جانب اوست.

لقا معنای جامعی دارد که هر یک از مصادیق فراوان آن با خصوصیتی همراه است که در سایر مصادیق نیست. از این اختصاص معلوم می شود که هیچ یک از آن خصوصیات در حقیقت معنای لقا مأخوذ نیست. گاهی برخوردی که با ادراک و معرفت همراه نیست مصداق لقا قرار گیرد؛ مانند لقای زمین نیست به کوه هایی که در آن استوار شده و خداوند آن کوه ها را در زمین القا کرده است: **(والقی فی الارض رواسی ان تمید بکم)** ⁽⁹⁵¹⁾؛ گرچه در مصداق دیگر با شناخت و تمیز همراه است؛ مانند لقای منافقان با مومنان و کافران: **(واذا القوا الذین امنوا قالوا امنا)** ⁽⁹⁵²⁾.

در بسیاری از موارد، جریان معاد و شهود حق به عنوان لقای خدا مطرح شده است: **(فمن کان یرجو لقا ربه فلیعمل عملاً صالحاً)**؛ ⁽⁹⁵³⁾ چنان که در آیات دیگر از برخورد نظامی مسلمانان با کافران به لقا یاد شده است: **(اذا لقیتم الذین کفروا)**. ⁽⁹⁵⁴⁾

نکته ای که در عنوان تلقی ملحوظ است همانند برخورد آگاهانه از یک سو و مشتاقانه از سوی دیگر است. آنچه در آیه: **(وتتلقیهم الملائکه هذا یومکم الذی کنتم توعدون)** ⁽⁹⁵⁵⁾ مأخوذ است حضور عالمانه و شائقانه فرشتگان نسبت به مومنان است؛ چون تلقی، همانند لقا، محتاج به مبدا فاعلی القا و تلقیه است. آن مبدا فاعلی گاهی کلمه ای را به انسان وارسته القا می کند که بازگشت چنین القایی همان تلقی کلمه نسبت به انسان وارسته دریافت کننده است؛ مانند: **(رسول الله و کلمته القیها الی مریم وروح منه)** ⁽⁹⁵⁶⁾ البته مقصود از کلمه در این آیه همان حضرت عیسی است که موجودی عینی و خارجی است که خداوند آن را به مریم عطا کرد.

همین مطلب به طور جامع که شامل همه مراتب عینی، لفظی و ذهنی است در آیه **(انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً)** ⁽⁹⁵⁷⁾ مطرح است؛ زیرا قرآن حقیقتی است که از مرتبه علی حکیم تا عربی مبین همه را شامل می شود: **(انا جعلناه قرآناً عربیاً...# وانه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم)** ⁽⁹⁵⁸⁾ و اگر چنین حقیقت جامع و گسترده ای به طرف

رسول اکرم ﷺ القا شده، پس آن حضرت همه مراتب قرآن را تلقی کرده است، لیکن بعد از تلقی قرآن نسبت به آن حضرت؛ زیرا گرچه در تلاقی دو طرف با هم، تلقی هر کدام هم زمان با تلقی دیگری است، ولی از آن جهت که رسالت چیزی که از مبدا القا کننده می رسد آن است که مخاطب خود را پیدا کند و به او برسد، از این رو تقدم، از آن چیزی است که از طرف مبدا فاعلی القا، نازل شده است. از این رو تلقی رسول اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به قول ثقیل القا شده از طرف خدا، مسبوق به تلقی آن قول ثقیل نسبت به رسول اکرم ﷺ است؛ زیرا آن قول است که پیامبر مزمل⁽⁹⁵⁹⁾ و مدثر⁽⁹⁶⁰⁾ را بر می انگیزاند و او را مبعوث و مدهوش و به صفت ممتاز نبوت و رسالت موصوف می کند.

گرچه برخی از افعال مانند ملاقات و تلاقی اشتراک دو جانبه را می فهماند، لکن خصوصیت بعضی از آنها این است که جنبه فاعلی یکی از دو جانب، بر جنبه مفعولی آن رجحان دارد. از این رو از نظر نحوی، یکی فاعل و دیگری مفعول است؛ مانند لاقی زید عمرا، ولی ویژگی برخی دیگر از این سنخ افعال در تساوی دو جانب است و از این رو هر دو جانب، فاعل محسوب می شوند؛ مانند: تلاقی زید و عمرو.

البته این ارزیابی با صرف نظر از آن مبدا فاعلی اصیل است که القا و تلقیه را بر عهده دارد و گرنه آنچه از طرف او صادر شده صبغه سبق و تقدم را داراست؛ چنان که تاثیر فاعلی را به همراه دارد؛ یعنی آنچه از طرف مبدا فاعلی القایا تلقیه نازل شده است طرف مقابل را تسخیر کرده و محکوم اثر خاص خود می کند؛ خواه در بخش دافعه و قهر و غضب، نظیر (و القینا بینهم العداوه و البغضالی یوم القیامه)⁽⁹⁶¹⁾ و خواه در بخش جاذبه و مهر و محبت؛ مانند: (و القیت علیک محبه منی و لتصنع علی عینی)⁽⁹⁶²⁾ (و ولقیهم نضره و سرورا)⁽⁹⁶³⁾.

از این تحلیل مبسوط می توان لطافت قرأت نصب آدم را استنباط کرد؛

گرچه ابو جعفر طبری ضمن تجویز نصب آدم از جهت قواعد ادبی عرب، آن را بر خلاف اتفاق اهل قرأت دانسته، از پذیرش آن امتناع دارد، لیکن چنین اتفاق مادامی که به سنت معصوم علیه السلام منتهی نگردد سند فتوا نیست.

لازم است توجه شود، مواردی که القا یا تلقیه کننده، چیزی را به کام خطر می فرستد در حقیقت صبغه سبق و تقدم فاعلی و تاثیر گذاری از آن گیرنده است، نه از آن نازل شونده؛ مثلاً چیزی را که کسی به دریا می اندازد سهم فاعلی از آن دریاست که کالا یا شخص انداخته شده را به کام خود فرو می برد و از این قبیل است آیه القیا فی جهنم کل کفار عنید ⁽⁹⁶⁴⁾.

مراد از کلمات

مراد از کلمات، چنان که گذشت، چیزی جز اسمایی که به آدم علیه السلام تعلیم شد نبود؛ یعنی کلمات تلقی شده، ظاهراً جزو همان اسماء بود؛ زیرا الاسماء در آیه و علم ادم الاسماء کلها جمع محلی به الف و لام است و چنان که سابقاً گذشت، خصوصاً با توجه به تاکید کلها افاده عموم می کند.

همچنین مقصود از این کلمات صرف الفاظ و مفاهیم ذهنی آنها نیست؛ چون خدای سبحان در قرآن کریم کلمات را بر حقایق وجودی اطلاق کرده است؛ نظیر آنچه در آیه (... قبل ان تنفد کلمات ربی) ⁽⁹⁶⁵⁾ آمده است. پس اگر روایات اهل بیت علیهم السلام آمده است که مراد از این کلمات، اسماء اصحاب کساء است ⁽⁹⁶⁶⁾ باید چنین توجیه شود که مقصود، این است که آدم علیه السلام انوار اهل بیت و اشباح آنان را زیارت کرد و کلمات تلقی شده، همان آیات وجودی اهل بیت علیهم السلام بود؛ گرچه هنگام توبه و تکلم با خداوند به عنوان استغفار، اسمای مبارک آنان را بر زبان جاری کرده باشد.

ممکن است سوال شود، اگر مقصود از کلمات، الفاظ و مفاهیم ذهنی آنها نیست و روایت مزبور به انوار و اشباح وجودی و خارج توجیه می شود پس روایتی که

مرحوم فیض از کافی نقل می کند که کلمات را به لا اله الا انت سبحانک اللهم و بحمدک، عملت سوء و ظلمت نفسی فاغفر لی و انت خیر الغافرین. لا اله الا انت سبحانک اللهم و بحمدک، عملت سوء و ظلمت نفسی فاغفر لی و ارحمنی. انک انت ارحم الراحمین. (لا اله الا انت سبحانک اللهم و بحمدک عملت سوء و ظلمت نفسی- فتب علی انک التواب الرحیم) ⁽⁹⁶⁷⁾ تطبیق داده است چگونه توجیه می شود؟ آیا این

روایت قرینه نمی شود که مراد از کلمات همان الفاظ و مفاهیم ذهنی آنهاست؟ پاسخ این است که اولاً، باید احراز شود، نشئه ای که کلمات یاد شده در آیه محل بحث به آدم علیه السلام القا شد، منطقه دنیا و زمین بود تا از آنها الفاظ و مفاهیم ذهنی اراده شود یا منطقه بهشت بود که برتر از قلمرو اعتبار عبری و عربی و تازی و فارسی است و تا احراز نشده که منطقه محاوره، همان قلمرو زمین نشئه اعتبار الفاظ و مفاهیم ذهنی بود نمی توان کلمات مآخوذ در آیه را بر این معنای حمل کرد.

ثانیاً، در برخی روایات آمده است که منظور از کلمات که حضرت ابراهیم علیه السلام به آنها آزمون شده است همان کلماتی است که حضرت آد علیه السلام آنها را تلقی کرد. روشن است که کلمات مورد آزمون حضرت ابراهیم علیه السلام از سنخ حقایق خارجی بوده، نه از سنخ الفاظ و مفاهیم ذهنی. ثالثاً، چون کلمات به معنای حقایق عینی در عالم اعتبار ظهور خاص خود را دارد همه آنچه درباره الفاظ و مفاهیم ذهنی آنها وارد شده است از آن جهت که مرحله نازل همان حقایق عینی است درست است، لیکن هیچ کدام از احادیث وارد در این باره، دلیل حصر کلمات در الفاظ و مفاهیم نیست. توضیح بیشتر آن در لطایف و اشارات ارائه خواهد شد. ⁽⁹⁶⁸⁾

درجات تلقی کلمات

تلقی کلمات درجاتی دارد که اقسام آن را کلمات مورد تلقی تعیین می کند؛ زیرا گاهی مقصود از کلمه، جمله ادبی است اعم از تازی و فارسی که متکلم، آن را می

گوید و مستمع، آنچه را متکلم القا کرده تلقی و استماع می‌کند؛ نظیر: (کبرت کلمه تخرج من افواههم ان يقولون الا کذباً) ⁽⁹⁶⁹⁾ در این گونه موارد، تلقی همان استماع باسامعه و ادراک مفهوم ذهنی با فاهمه است، نه بیش از آن و گاهی مقصود از کلمه، عین خارجی است؛ چنان که بازگو شد؛ نظیر: (ان الله يبشرك بكلمه منه اسمہ المسيح عیسی بن مریم) ⁽⁹⁷⁰⁾ در این گونه موارد، تلقی همان دریافت عینی کلمه است، خواه در مثال منفصل و خواه در طبیعت و ماده، تا آن موجود عینی در کدام مرحله، تجلی یافته باشد.

گاهی نیز مقصود از کلمه، قضای الهی و حکم بتی اوست؛ مانند: (وتمت کلمه ربك الحسنی علی بنی اسرائیل بما صبروا) ⁽⁹⁷¹⁾، (کذلك حقت کلمه ربك علی الذین فسقوا انهم لایؤمنون) ⁽⁹⁷²⁾ در این گونه موارد، تلقی همان مساس شهودی نسبت به لوح محفوظ و تغییرناپذیر الهی است که بالاتر از قدر است. البته اگر آن معارف و معالی تنزل یابد و در کسوت الفاظ و مفاهیم ذهنی ظهور کند عرفی خواهد بود و تلقی معروف رایج توده مردم را به همراه خواهد داشت.

غرض آن که، اطلاق کلمات بر معالی عینی و نیز بر حقایق وجودی، داب دارج قرآن کریم است. از این رو فتوای الهی بر این منوال صدر شده است که: (لا تبدیل لکلمات الله) ⁽⁹⁷³⁾، (وتمت کلمه ربك صدقا وعدلا لا مبدل لکلماته) ⁽⁹⁷⁴⁾ و گاهی برای اصول اعتقادی و حقوق جامع اسلام، عنوان کلمه اطلاق می‌شود؛ مانند: (تعالوا الی کلمه سوأ بیننا و بینکم) ⁽⁹⁷⁵⁾.

پس از بازگو شدن اقسام کلمه، به طور اجمال، انحای تلقی معلوم خواهد شد؛ چنان که اگر معنای جوامع الکلم به طور جامع روشن شود معنای اعطای الهی و استعطای نبوی و کیفیت وجودی این گونه عطایا معلوم می‌شود و در نتیجه معنای عمیق حدیث شریف: (اعطیت جوامع الکلم) ⁽⁹⁷⁶⁾ معلوم می‌گردد و اگر کسی

خواست توفیق تلقی (کلمه الله هی العلیا) ⁽⁹⁷⁷⁾ را تحصیل کند لازم است به اوج اعتلای روح بار یابد و از معالی معرفت های الهی سهم و افرای داشته باشد وگرنه تلقی آن میسر او نخواهد بود.

عمده آن است که نه کلمه، اختصاص به الفاظ دارای مفاهیم حصولی دارد و نه استماع آن مختص به گوش فیزیکی و محسوس است، بلکه برخی از کلمات، بدون لفظ و نطق است و برخی از استماع ها بدون گوش محسوس؛ چنان که حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب علیه السلام درباره سخن برزخیان و کلام و ارواح منتقل شده به جهان دیگر چنین فرمود: ولئن عمیت آثارهم و انقطعت اخبارهم لقد رجعت فیهم ابصار العبر و سمعت عنهم آذتن العقول و تکلموا من غیر جهات النطق ⁽⁹⁷⁸⁾ و مهمتر از آن درباره سخن خدای سبحان و نجوای الهی با بندگان خاص خود چنین فرموده است: و ما برح لله عزت الائه فی البرهه بعد البرهه و فی ازمان الفترات، عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم ⁽⁹⁷⁹⁾ کلامی که خدای سبحان در سویدای قلب صاحب دلان ملکوتی القا و تکلم می کند نیازی به گوش محسوس ندارد؛ چنان که گفتن آن نیز محتاج حنجره و فضای دهان نیست؛ زیرا جوهر چنین گفتاری از سنخ لفظ و حروف نیست.

این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می

داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

به هر حال، ممکن است آنچه به عنوان تلقی کلمات درباره آدم علیه السلام وارد شده جامع بین معقول و محسوس باشد و بیان نورانی حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام که در این باره فرمود: ثم بسط الله سبحانه له في توبته ولقاه كلمة رحمة و وعده المرد الى جنته و اهبطه دار البلیه و تناسل الذریه ⁽⁹⁸⁰⁾ بر جامع هر دو قسم حمل گردد. قهرا تلقی حضرت آدم علیه السلام نیز جامع ملکی و ملکوتی خواهد بود، به ویژه آن که قبل از هبوط، نشئه ای داشت که در آن، ظهور نسل و پدید آمدن فرزند مطرح نبود. معلوم می شود که آن نشئه فرا ماده بوده است و تکلم آن منطقه و تلقی کلمات، حتما مناسب با همان منطقه است.

تذکر 1 تلقیه کلمه رحمت که در عبارت مزبور از نهج البلاغه وارد شده، همان فیض ابتدایی خداست که با قرأت نصب آدم مناسبت است؛ گرچه با قرأت معروف، یعنی قرأت رفع منافاتی ندارد.

2 اگر مقصود از کلمات، حقایق وجودی باشد جمع ادعیه متفاوت با یکدیگر از یک سو و بین توسل و استشفاع به اهل بیت علیهم السلام از سوی دیگر سهل است؛ یعنی اولاً، اختلاف روایات ادعیه که تعبیرهای گونه گون در آنها مآخوذ شده بر طرف می گردد و ثانیاً، پس از حل اختلاف احادیث دعا، جمع بین نتیجه آن احادیث و بین توسل و استشفاع به اهل بیت علیهم السلام که در روایات دیگر به عنوان تلقی کلمات نقل شده آسان خواهد بود و اگر مقصود همین کلمات عادی و الفاظ دارای مفاهیم ذهنی

متعارف باشد چون نصوص وارد در این باره عهده دار بیان مصداق است و هیچ یک در صدد حصر نیست، جمع بین همه آنها ممکن خواهد بود. حتی آنچه از برخی نقل شده که مقصود از کلمات تلقی شده اموری از قبیل گریه، حیا، دعا، پشیمانی، استغفار و حزن است،⁽⁹⁸¹⁾ قابل اندراج در معنای جامعی است که به اشارت رفت.

ج: همان طور که درجات تلقی، به مراتب کلمات مرتبط است، به مدارج و معارج مخاطبان تلقی کننده نیز وابسته خواهد بود؛ زیرا هر مخاطبی به اندازه وعای دل خود، کلام القا شده را تلقی می کند. ان هذه القلوب هوعیه فخيرها اوعاها.⁽⁹⁸²⁾

تلقى بی واسطه کلمات

گرچه تلقی کلمات اصطلاحاً غیر از مکالمه است و همچنین تلقیه کلمه رحمت که در نهج البلاغه آمده⁽⁹⁸³⁾ غیر از محاوره کلامی بین متکلم و مخاطب است، لیکن همه اینها می تواند ملاک جامع و اصل مشترکی داشته باشد. آن اصل جامع این است که تکلیم الهی نسبت به بشر به طوری که بشر بخواهد کلام خدا را دریافت کند از سه قسم بیرون نیست: (و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء انه علی حکیم)⁽⁹⁸⁴⁾؛ هیچ بشری نمی تواند مخاطب خداوند قرار گیرد و کلام او را تلقی کند، مگر از یکی از سه راه: 1 وحی بی واسطه، 2 از ورای حجاب و مانع شهود، نظیر درخت موسی علیه السلام، 3 با ارسال پیک وحی.

در جریان محل بحث، حضرت آدم علیه السلام از سنخ بشر بود، نه از جنس فرشته و مانند آن و کلام الهی را تلقی کرد. بنابراین، حتما باید به یکی از سه طریق یاد شده باشد. ظاهر قرآن آن است که آدم علیه السلام کلمات از پروردگار خود تلقی کرد و قرینه متصل یا منفصل بر تعیین صنف آن نیست، و دلیل لبی متصل یا منفصل بر ضرورت قسم معین یا امتناع قسم معلوم دیگر ارائه نشده است. بنابراین، در عین امکان هر کدام از سه طریق یاد شده، می شود چنین استظهار کرد که، تلقیه خداوند تلقی آدم علیه السلام بی

واسطه بود؛ یعنی هیچ فرشته ای در این جریان سهم نداشت تا وساطت القای کلمات را بر عهده گیرد؛ چنان که هیچ حجابی در بین نبود تا تلقیه مزبور از پشت چنین پرده حاجبی صورت پذیرد و هیچ پیکی برای تلقی آدم عَلَيْهِ السَّلَام گماشته نشد تا آدم عَلَيْهِ السَّلَام کلمات مزبور را از آن پیک وحی الهی، تلقی کند. آنچه از این شواهد استظهار می شود این است که، تلقیه الهی بدون حجاب و ارسال رسول بود و تلقی آدم عَلَيْهِ السَّلَام نیز بدون حجاب و واسطه بوده است.

شتاب آدم برای تحصیل رضای خدا

تفریع تلقی کلمات و ذکر آن با فاء تفریع نشانه آن است که آدم عَلَيْهِ السَّلَام پس از زلت ارتکاب مورد نهی، فوراً به لقای کلمات مناسب رجوع و بازگشت رفت تا خطای خویش را جبران کند و خدای سبحان که سریع الرضاست فوراً بنده نائب خود را پذیرفت و او را با رحمت ویژه مورد محبت خود قرار داد. از بدار آدم و شتاب وی برای تحصیل رضای الهی معلوم می شود که آثار وسوسه ابلیس و ازالال وی، چندان رنگی نداشت و عتاب قهرآمیز الهی نیز با سرعت رضا مبدل به خطاب مهرآمیز شد.

همان طور که در تعلیم اسمای الهی، رمز و رازی تعبیه شده بود که به استفهام فرشتگان پاسخ می داد و سوال **(اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء)** ⁽⁹⁸⁵⁾ را با جواب موجه، پایان می داد در کلمات تلقیه شده نیز راز و رمزی نهفته بود که زلت زدایی می کرد و هرگونه ضلالت و عصیان و غوایت و نسیانی که به آدم منسوب می شد با آب زلال چنان کوثری شستشو می یافت و با آن کوثر آدم محظی، مجتبی و آدم عاصی مهدی شد. اگر توبه ای که در جمله فتاب علیه، تبلور یافت، توبه اول الهی یعنی انعطاف ابتدایی لطف خدا باشد تا بنده آبق به مولا بازگردد و عبد هارب به سوی خدا رجوع کند و انسان تبه کار، نادم گردد و به اراده متحول شود، قرأت نصب آدم مناسب خواهد بود؛ یعنی کلمات تنبه بخش خدا آدم را تلقی کرد و مهربانانه به

استقبال وی رفت و او را نجات داد و اگر توبه مزبور، توبه دوم باشد که پس از رجوع بنده نادم به سوی خدا از طرف خدا شامل حال انسان تائب می شود در این حال قرأت رفع آدم مناسب است.

به هر تقدیر، قبول توبه آدم با مهر ناب بود و اصلاً با قهر همراه نشد؛ زیرا خدای سبحان گرچه توبه پذیر است: (ان الله هو يقبل التوبه عن عباده) ⁽⁹⁸⁶⁾ و اگر توبه بنده کار کمبودی داشته باشد خداوند از آن می گذرد (از این رو در آیه مزبور، کلمه عن عباده برای افاده تجاوز و گذشت از بندگان ملحوظ شده است) لیکن گاهی حکیمانه انسان تائب را تنبیه می کند و گاهی رحیمانه او را می نوازد.

نشانه این تفاوت همان است که در پایان برخی آیات قرآن کریم، صفت توبه با وصف حکمت الهی یاد می شود؛ مانند: (ولولا فضل الله عليكم و رحمته وان الله لتواب حكيم) ⁽⁹⁸⁷⁾ و در پایان برخی دیگر وصف توبه با صفت رحمت مقرون می شود؛ مانند آیه محل بحث: فتاب عليه انه هو التواب الرحيم و از آن جهت که وصف رحیم از رحمت ویژه الهی خبر می دهد و خصوصیتی در آن است که بهره همگان نمی شود معلوم می گردد برخی از انسان های تائب به ویژه آدم صلی الله علیه و آله از رحمت اختصاصی برخوردار بوده است.

اولیای الهی جلال خدا را در ظل جمال او دریافت می کنند و قهر عجین شده با مهر او را تلقی می کنند و این تلقی نیز بدون درنگ پس از ترک اولی یا سهو ظفیف و نسیان خفیف غیر مزاحم است و هرگز نعمت ولایت الهی، عبد صالح را رها نمی کند و نشانه آن چنانچه در آدم صفی مشهود است در یونس نبی صلی الله علیه و آله نیز می توان مشاهده کرد؛ زیرا خداوند درباره وی فرمود: (لولا ان تداركه نعمه من ربه لنبذ بالعرأ و هو مذموم) (٤٩) (فاجتبيه ربه فجعله من الصالحين) ⁽⁹⁸⁸⁾ یعنی اجتنای سریع خدا به سوی ولی حفی او رفت و صلاح و جبایه، بهره او شد.

سر افراد ضمیر در علیه

گرچه آدم و حوا علیهما السلام هر دو توبه کردند، لیکن ضمیر در جمله فتاب علیه مفرد است. شاید سر افراد ضمیر در علیه این باشد که اولاً، در سوره اعراف که مکی است و قبلاً نازل شده از زبان آدم و حوا نقل شده که گفتند: **(ربنا ظلمنا انفسنا...)** (989) بنابراین، در سوره بقره که مدنی است و بعداً نازل شده نیاز به ذکر توبه حوا علیهما السلام نبود. ثانیاً، گاهی نام های متعددی در کلام مطرح است، ولی چون اصل کار و هدف یکی است، ضمیر به صورت مفرد ارائه می شود؛ مانند **(والله ورسوله احق ان یرضوه)** (990) که ضمیر مفرد است با آن که مرجع متعدد است؛ چون قبلاً نام خدای سبحان و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برده شد، لیکن هدف واقعی واحد است و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نیز کاری و هدفی جز دستور الهی و هدف خدا ندارد.

ثالثاً، افراد ضمیر برای آن است که یکی اصل است و دیگری فرع؛ مانند آنچه در جریان موسی و خضر علیهما السلام مطرح شد؛ زیرا یوشع بن نون، حضرت موسی علیهما السلام را همراهی می کرد و هنگام وصول به دریا و سوار شدن سه نفر در کشتی، فقط از موسی و خضر علیهما السلام با فعل تننیه یاد شده است: **(فانطلقا حتی اذ رکبا فی السفینه)** (991) و به صورت رکبوا که جمع است تعبیر نشد؛ زیرا جناب یوشع، تابع موسای کلیم علیهما السلام بود، در جریان حضرت حوا نیز سر این که از توبه حوا علیهما السلام سخنی به میان نیامده از باب تابع بودن حوا نسبت به خلیفه خدا، یعنی حضرت آدم علیهما السلام و فرع بودن او در مجموع داستان است و هیچ دلالتی بر فرع بودن جنس زن نسبت به جنس مرد ندارد که تفصیل آن گذشت. (992)

رابعاً، گرچه ظاهر عمل به طور تساوی به آدم و حوا استناد یافت و هر دو از درخت ممنوع چشیدند و خوردند، لیکن تخلف آدم سنگتتر از ارتکاب حوا محسوب می شد. از این جهت عناوینی مانند نسیان عهد، فقدان عزم و عصیان و غوایت به

آدم اسناد داده شد؛ چنان که ظاهر توبه و تضرع و توسل و استشفاع به طور متساوی به آدم و حوا اسناد داده شد، لیکن برخورداری آدم در تلقی کلمات و مبادرت به توبه و مانند آن کاملتر بود.

از این لحاظ عناوینی از قبیل تلقی کلمات، مورد توبه الهی قرار گرفتن، مجتبیای خدا شدن و مهدی شدن به آدم اسناد داده شد و این تحلیل منافی آن نیست که حوا عَلَيْهَا در همه عناوین منفی و مثبت ثبت شده با آدم عَلَيْهِ سهیم بوده است، لیکن درکه امور منفی و نیز درجه امور مثبت در حوا کمتر از درکات و درجات حضرت آدم عَلَيْهِ در این صعود و هبوط بوده است و همین تمایز درکه و امتیاز درجه، مصحح افراد ضمیر فعل یا ضمیر شده است.

هماهنگی آیات قصه آدم عَلَيْهِ

برای روشن شدن مطالب آیه و رفع توهم ناهماهنگی آن با آیه سوره اعراف لازم است به اموری عنایت شود.

اولاً، کلماتی که آدم عَلَيْهِ آنها را تلقی کرد در قرآن کریم تبیین نشده و آنچه در سوره اعراف آمده می تواند در حد خود برخی از مصادیق آن باشد، نه تمام مصداق آن. پس کلمات مزبور منحصر در جمله **(رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ)** (993) نیست.

ثانیاً، کلمات تلقی شده سهمی در توبه آدم داشته است؛ زیرا ظاهر آیه محل بحث این است که توبه الهی با تلقی کلمات یاد شده همراه بود و کلمات آیه سوره اعراف بیانگر توبه آدم و حواست و خداوند آن را پس از نقل رد نکرده، بلکه طبق آنچه در آیه محل بحث، خود را به دو صفت ممتاز ثواب و رحیم ستوده بیانگر آن است که آنچه قبلاً در مکه در سوره اعراف یاد کرده است قبولی آن را بعداً در مدینه در سوره بقره بازگو کرده است.

ثالثاً، تلقی کلمات که هماهنگ با توبه و پذیرش آن بوده قبل از هبوط به زمین صورت گرفته است؛ زیرا طبق آنچه قبلاً در مکه در سوره اعراف نازل شد این بود که بعد از استرحام، دستور هبوط صادر شده است و آنچه بعداً در مدینه در سوره بقره آمده این است که تلقی کلمات مناسب با توبه و دریافت اوصاف امید بخش ثواب و رحیم قبل از امتثال امر به هبوط بوده است؛ زیرا گرچه در آیه 36 سوره بقره دستور ابتدایی به هبوط صادر شده ولی در آیه 37 آن، جریان تلقی کلمات و توبه طرح شده است. آنگاه در آیه 38 آن، امر نهایی به هبوط صادر شده، که امتثال خارجی را به همراه داشت.

بنابراین، تمام جریان تلقی کلمات و توبه الهی را باید مناسب با قبل از هبوط تفسیر کرد تا مناسب با آن نشئه باشد، نه بعد از هبوط به زمین تا محکوم قوانین عالم اعتبار و احکام دنیا باشد و اما جریان تلقی کلمات که آیا آدم و حوا هر دو آنها را تلقی کردند یا خصوص حضرت آدم عليه السلام در بحث قبلی گذشت.

رابعاً، حضرت استاد علام طباطبایی قدس سره فرموده اند که، محتمل است کلمات تلقی شده در آیه محل بحث همان کلماتی باشد که در سوره اعراف از آدم و حوا عليهما السلام نقل شده است، لیکن وقوع کلمات یاد شده: **(قَالَ رَبِّنا ظَلَمنا انفسنا...)** (994) پیش از امر به هبوط در سوره اعراف و وقوع تلقی آنها پس از امر به هبوط در این سوره (بقره) مساعد احتمال مزبور نیست. (995) با تامل در هماهنگی دو سوره در این که امر نهایی به هبوط پس از نقل تلقی کلمات و پس از تکلم به کلمات ویژه بوده است، معلوم می شود که مساعد خواهد بود. البته قطع به وحدت کلمات آسان نیست، لیکن احتمال اتحاد آنها در حد یک تفسیر مقبول، معقول است.

لطایف و اشارات

1 تمام و نقص تلقی

همان طور که تبیین اصل تلقی و نیز تحلیل درجه ویژه آن مربوط به دریافت صحیح معنای کلمات و ادراک درست نحوه خاص آن است، تمام و نقص تلقی نیز به تمام و نقص کلمات خواهد بود.

در مکتب امامیه تمام کلمات حق و نافع، به کلمه توحید بر می گردد و تمامیت کلمه توحید مشروط به تولی ولایت توحید مداران واقعی، یعنی اهل بین عصمت و طهارت علیهم السلام است و حدیث سلسله الذهب ثامن الحجج علیه السلام سند گویا اشتراط تمامیت کلمه توحید به ولایت توحید مداران حقیقی است. از این رو در همه مراحل هستی، ظهور تام توحید خدای سبحان در مظهر خلیفه کامل، یعنی اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است که نور واحدند و کثرت قالب آنان منافی وحدت قلب آنان نیست و چون تمامیت تحصن و ورود در حصن توحید، به پذیرش ولایت موحدان ناب است، آدم صفی علیه السلام در ساق عرش خدا، گذشته از کلمات توحید، اسمای موحدان کامل، یعنی حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه السلام و فاطمه و حسن و حسین علیهم افضل صلوات المصلین را زیارت کرده است و چنین تلقی کرد که در ظل توسل و استشفاع به مسماهای این اسما، نیایش توحید او سودمند خواهد بود. از این رو به همه آن ذوات مقدس متوسل شد.

متأسفانه همان طور که برخی از مسلمانان، تصلیه را ابتر کرده و با صلوات بترأ، فقط بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم درود می فرستند و نام اهل و آل او را حذف می کنند در توسل و استشفاع آدم صفی علیه السلام نیز نام اهل رسول اکرم و آل معصوم او را در ساق عرش نادیده گرفتند و با توسل ابتر و شفاعت بترأ، جریان تلقی آدم علیه السلام را تحریر

کرده اند و آنچه در کشف الاسرار و عده الابرار اثر خواجه عبدالله انصاری و نیز آنچه در روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی اثر شهاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی آمده است از این قبیل است که بین رسول اکرم ﷺ و آل او تفریق و تفکیک کردند و چنین گفتند:

آدم بر ساق عرش نبشته دید: لا اله الا اله محمد رسول الله، چون در زلت افتاد مصطفی را شفیع گرفت و گفت: خداوندا به حق محمد که مرا پیامری. (996)

2 توبه عبد محفوف به دو توبه خداست

شکی نیست که توبه عبد به معنای بازگشت او به سوی خداوند از طریق تضرع و اظهار اطاعت و انقیاد، پس از ارتکاب گناه است، لیکن توبه خداوند که به معنای لطف و عنایت و توجه او به بنده عاصی است به دو صورت تحقق می یابد: نخست از طریق الهام توبه به عبد و دیگر از طریق قبول توبه عبد.

حاصل این که، برای خداوند دو توبه وجود دارد که توبه عبد در میان آن دو توبه قرار دارد و محصور و محفوف به آن دو فیض است و آنچه در سوره توبه آمده که خداوند توبه را به بندگانش الهام کرد تا آنان توبه کنند و برگردند: (ثم تاب عليهم ليتوبوا) (997) اشاره به توبه اول خداوند و آنچه در آیه محل بحث وارد شده: فتاب عليه و در ذیل آن نیز به عنوان ثواب و رحیم تعلیل گردیده، اشاره به توبه دوم خداوند است. (998)

البته با توجه به این که توبه دوم خداوند همانند توبه عبد، متضمن معنای رجوع است باید به گونه ای معنا شود که مفهوم بازگشت را در بر داشته باشد؛ مانند این که گفته شود پس از توبه عبد، خداوند به رحمتی که بر اثر گناه، از بنده اش سلب کرده بود بر می گردد که طبعاً لازمه اش قبول توبه عبد است و این که گفته شود توبه دوم خداوند همان قبول توبه عبد است و به همین مقدار بسنده شود، حق مطلب ادا نمی

شود؛ گرچه فی الجمله صحیح است، ولی برای صحیح بالجمله، نیازمند به تکمیل است.

به هر تقدیر، توبه اول خداوند که همان رحمت و لطف مخصوص الهی در حق بنده گناه کار است، وقتی به سوی بنده اش منعطف می شود، او را بیدار می کند و به حرکت و انابه به سوی خدا و می دارد؛ یعنی تا خدا عنایت نکند بنده توفیق توبه نمی یابد و چنین نعمتی شامل حال او نمی شود. پس هر جا تبه کاری تائب شد و نعمت بازگشت به مبدا هستی بهره او شد باید بداند که حتما لطف الهی شامل حال او شده است؛ زیرا همه نعمت ها از خداست:

(وما بکم من نعمه فمن الله) ⁽⁹⁹⁹⁾ و تا نفعه رحمانی و نسیم قدسی از جانب او نوزد انسان تبه کار از خواب غفلت بیدار نمی شود.

اگر انسان خفته ای که در بیان مبارک امیر المومنین علی علیه السلام به او خطاب شده است: یا ایها الانسان... ام لیس من نومتك یقظه ⁽¹⁰⁰⁰⁾ بخواهد بیدار شود و مشمول این گونه نفعات گردد، باید مطابق آنچه از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده: ان لربکم فی ایام دهرکم نفعات الا فتعرضوا لها ولا تعرضوا عنها ⁽¹⁰⁰¹⁾ خود را در معرض این نفعات قرار داده، از آن روی برنگرداند؛ زیرا این بیان نشان می دهد که ممکن است خداوند نسبت به کسی توبه را الهام کند و نفعه و نسیم رحمانی خود را بوزاند و در عین حال انسان گنه کار آزاد و مختار، آن را نپذیرد و از آن روی گردان شود.

3 توبه و آرای متکلمان

توبه، مشترک معنوی است و معنای جامع آن همان رجوع است. گرچه رجوع بنده به خدا مصداقا غیر از رجوع خدا به بنده است، لیکن این تغایر مربوط به خصوصیت های مصداق است که با حرف جر و صله های گوناگون از باب تعدد دال و مدلول

استظهار می شود و آنچه در برخی تفاسیر مانند تفسیر فخر رازی آمده است که توبه، لفظی است مشترک ⁽¹⁰⁰²⁾، باید مقصود آنان اشتراک معنوی توبه باشد.

توبه غیر از اعتذار است؛ زیرا تبه کاری که خود را معذور می داند اعتذار می کند، ولی تائب، گناه خود را بدون عذر می داند؛ چنان که خصوصیت توبه غیر از ویژگی انابه است؛ هر چند ممکن است هر کدام از این دو در جای دیگری استعمال شود. تفاوت توبه و انابه را می توان از کلام امام سجاد علیه السلام استشهاد کرد؛ زیرا آن حضرت علیه السلام چنین فرمود: اللهم ان یکن الندم توبه الیک فانا اندم النادمین و ان یکن الترتک لمعصیتک انابه فانا اول المنیبین ⁽¹⁰⁰³⁾. که در این نیایش عزم بر ترک گناه در آینده، انابه نامیده شده است. البته فرق های ظریفی بین عناوین مطروح، در کتاب های اخلاق بازگو شده است که نقل و نقد آن از رسالت این کتاب بیرون است.

برای توبه تام و کامل، شرایط و عناصر شش گانه محوری در کلام حضرت امیر المومنین علیه السلام آمده است که همان امور شش گانه، از ذوالنون مصری نیز نقل شده است ⁽¹⁰⁰⁴⁾ و تفاوت اندک بین دو نقل، مضر به وحدت محتوا نیست.

گرچه فرق جوهری بین عناوینی از قبیل قابل التواب، تائب نیست، لیکن بر فرض توقیفی بودن اسمای الهی اطلاق تائب بر خداوند از باب تسمیه نه وصف، خالی از محذور نیست ⁽¹⁰⁰⁵⁾؛ چون چنین اسمی بر خداوند اطلاق نشده است.

برخی از کارها فقط مقدور خداوند و نیز منحصر به حق الهی است؛ مثلاً ایجاد جاذبه و گرایش به توبه که تصرف خاص در قلب عاصی است فقط میسر مقلب القلوب است؛ چنان که پذیرش توبه تائب، و عفو یا تخفیف کیفراو، منحصر حق خداست و آنچه از برخی اخبار و رهبان به عنوان قبول توبه، ماثور است مازور خواهند بود.

بحث درباره حقیقت توبه و این که توبه بدون عناصر محوری سه گانه علم و حال و فعل حاصل نمی شود، بر عهده فن اخلاق است. آنچه تعرض اجمالی آن در این جا لازم و داوری کوتاه بین آرای صاحب نظران لازم است این است که آیا قبول توبه بر خداوند لازم است یا نه و معنای لزوم و عدم لزوم آن چیست. تحلیل مطالب مزبور در طی امور آتی است:

الف: منکران تحسین و تقبیح عقلی، عقل را از سمت قضا و داوری در این گونه معارف منعزل می دانند. از این رو عقل فتوایی درباره وجوب یا عدم وجوب قبول توبه تائب بر خداوند ندارد و زمان تحسین و تقبیح در دست نقل است و نقل جز وعده قبول توبه، چیزی را به خداوند اسناد نداده است. از این رو این گروه، قبول توبه را بفضل محض می دانند. (1006)

ب: مثبتان تحسین و تقبیح عقلی، برخی مفرطند و بعضی معتدل. اهل افراط گروه اعتزالد که قبول توبه را خداوند واجب می دانند (یحی علی الله) و ترک آن را قبیح می شمارند (یقبح علی الله). غافل از این که، موجود نامتناهی و حق محض و هستی صرف، مقهور هیچ قانونی قرار نمی گیرد؛ زیرا هر قانون تا موجود نباشد، هر چند در وعای مناسب خود، قدرت حکومت ندارد و هر موجودی غیر از خدای سبحان، ممکن است و هر ممکنی مخلوق و مقهور خداست. بنابراین، فرض صحیح ندارد که موجود مقهور خدا، حاکم و قاهر بر او باشد.

ج: گروهی از معتقدان به حسن و قبح عقلی با استدلال به بعضی از ظواهر نقلی، قبول توبه را بفضل دانسته و هیچ گونه ضرورت وجوبی برای آن قائل نیستند و مرحوم امین الاسلام طبرسی را می توان از این گروه دانست؛ زیرا وی گوچه مانند اشاعره، منکر تحسین و تقبیح عقلی نیست، لیکن با استدلال به ذیل آیه (فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلک و قهم عذاب الجحیم) (1007) قبول آن را بفضل دانسته است؛ چون

در امر ضروری و شی واجب و حتمی، نیازی به مسالت نیست؛ زیرا بدون مسالت نیز خداوند آن را حتما انجام می داد. (1008)

د: گروهی که معتقد به ضرورت تاثیر توبه و وجوب اثر مترتب بر آن هستند به استدلال نقلی مزبور پاسخ داده اند و محتوای آیه مورد استدلال را به وجوهی توجیه کرده اند و مرحوم صدر المتالهین را می توان از این جماعت محسوب کرد؛ زیرا وی پس از نقل کلام امین الاسلام قدس سره آن را چنین نقد می کند:

اولا، سوال و درخواست نه برای آن است که ترتب اثر توبه بر آن ضروری نیست، بلکه برای آن است که بنده تائب در اجتماع شرایط قبول در توبه خود، شک دارد و هرگز ضرورت امر واقعی با شک در مقام اثبات و تحقق شرایط آن منافات ندارد. ثانيا، سوال در همه موارد، برای درخواست تحقق مسوول عنه نیست، بلکه گاهی با قطع به تحقق آن مطلب باز سوال مطرح است؛ برای این که مصلحت در خود سوال است؛ چون در خود سوال اظهار انکسار و فروتنی سائل مطرح است، که همین شکستگی و فروتنی در ساحت مولای مطلق، محبوب است و از طرفی بسط کلام و درازگویی و اطاله سخن با محبوب واقعی و عرض نیاز در حضور او مطلوب است؛ چنان که درباره جمله قرآنی (ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا) (1009)

طبق برخی از وجوه همین مطلب را گفتند. (1010)

ه: گروهی که قائل به ضرورت ترتب اثر توبه بر آند عصاره کلام آنان را می توان در طی چند اصل چنین تحریر کرد.

اصل اول: نظام هستی بر مدار علیت و معلولیت تامین می شود؛ یعنی برای هر پدیده امکانی علتی است و هر چیزی با اجتماع شرایط و عناصر محوری علیت، علت نام تام چیز معین دیگری است.

اصل دوم: همان طور که پدید آمدن معلول بدون علت محال است، تخلف آن از علت تام خود، ممتنع خواهد بود، به طوری که انفکاک هر کدام از دیگری مستحیل است.

اصل سوم: علیت علت تام یا با دلیل تجربی یا ریاضی یا فلسفی یا نقل قطعی و معتبر ثابت می شود.

اصل چهارم: طبق ادله نقلی معتبر در فضای شریعت، برخی از امور علت تام بعض معین از امور خاص است؛ علتی که فضای حکمت عملی آن را تحمل می کند.

اصل پنجم: معنای ضرورت قبول توبه و وجوب پذیرش آن چیزی نیست که معتزله بر آنند؛ زیرا وجوب علی الله سخن صائبی نیست؛ چنان که چنین مطلبی با مکتب اشاعره هماهنگ نیست؛ زیرا اینان نظام علی و معلولی و رابطه ضروری بین اشیای امکانی نسبت به یکدیگر را نمی پذیرند، بکه مقصود از وجوب قبول توبه و تفضلی نبودن آن این است که توبه واجد شرایط سبب تام قبول و ترتب بر قبول بر آن، واجب و ضروری است، همان طور که ترتب پاکیزگی بر شستن با صابون ضروری است و ترتب رفع تشنگی بر نوشیدن آن واجب است؛ زیرا خداوند، طاعت را سبب تکفیر گناه قرار دارد و حسنه را سبب محو سیئه ساخت و قدرت الهی در تنگنای چنین کاری نبوده است، لیکن مشیئت الهی چنین تعلق گرفته است که امور یاد شده را سبب اشیای مزبور قرار دهد.

پس حتما باید این چنین شود. ⁽¹⁰¹¹⁾ آنچه در تبیین و تکمیل مطلب یاد شده می توان گفت این است که، صعوبت فتوا در سنجش اثر با موثر نیست، بلکه در ارزیابی صدور آن از خدای سبحان است؛ یعنی محور اساسی کلام این است که آیا خداوند باید توبه واجد شرایط قبول را بپذیرد یا نه، به طوری که پذیرش توبه تام و کامل و

نصوح و جامع همه شرایط قبول، نسبت به خداوند سبحان تفضل محض باشد، نه بیش از آن.

آنچه معتزله بر آنند وجوب پذیرش توبه کامل بر خداست و اشاعره قبول توبه کامل را تفضل محض می دانند. شیخ مفید و شیخ طوسی قدس سره مبنای تفضل را پذیرفته اند و علامه حلی در برخی از کتابهای کلامی خویش تفضل را ترجیح داده و محقق طوسی در برخی نوشتارهای خود چون تجرد توقف کرده و مرحوم شیخ بهائی در اربعین خود نظر مفید و طوسی قدس سره را استظهار کرده و دلیل وجوب قبول را مدخول و معیب دانسته است.⁽¹⁰¹²⁾

با این تفصیل نمی توان بدون تفکیک نهایی عناوین و موضوعات مختلف بحث، فتوا داد و آن نظر نهایی را گرچه می توان از ثنایای سخن منقول از صدر المتالیهین استفاده کرد، لیکن چون نکته محوری آن، میراث گران سنگ شیخ رئیس قدس سره است و خود صدر المتالیهین این نکته فاخر را از آن حکیم سترگ به ارث برده است و همواره در برابر آن تخضع علمی داشته و به حق شناسی می پردازد لازم است آن را به صورت یک اصل لازم ملحوظ داشت و آن همان فرق دقیق بین واجب علی الله و واجب عن الله است؛ یعنی قبول توبه نصوح و انابه تام و ندم کامل به عنوان امری قطعی و ضروری از خداوند صادر خواهد شد، نه آن که به خداوند لازم است چنین کند.

مثلا، صدور عدل واجب از خداست، نه واجب بر خدا و صدور ظلم ممتنع از خداست، نه ممتنع بر خدا و در جریان پذیرش توبه، چنین تفضلی از خداوند ضروری است، نه آن که براو ضروری و واجب باشد و هرگز اشتغال آیه محل بحث بر عنوان رحیم در کنار ثواب توان حل چنین معضل کلامی را ندارد؛ زیرا در آیه دیگر، چنان که قبلا گذشت، عنوان حکیم کلمه ثواب را همراهی کرده است. پس آنچه آلوسی آن

را نشانه تفضل قرار داد گرچه نسبت به اصل قبول فاضلانه خدا که فوق قبول عادلانه
اوست رواست، لیکن نسبت به مبحث کنونی که اصل قبول، دایر بین تفضل و ضرورت
کلامی است صائب نیست.

بحث روایی

1 چگونگی توبه آدم ﷺ و دریافت کلمات الهی

عن احدهما ﷺ فی قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات قال: لا اله الا انت سبحانك و بحمدك، عملت سوءا و ظلمت نفسي فاغفر لي وارحمني و انت ارحم الراحمين، لا اله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك عملت سوءا و ظلمت نفسي فتب علي انك انت التواب الرحيم (1013).

عن الصادق: ان آدم ﷺ لما اصاب الخطيئه كانت تو بته ان قال: اللهم ان اسئلك بحق محمد و آل محمد لم غفرت لي فغفر الله له... (1014)

عن ابي عبدالله ﷺ: ... ان آدم و حوا تمنيا منزله اهل البيت ﷺ فلما اراد الله عزوجل ان يتوب عليهما جاءهما جبرئيل فقال لهما: انكما انما ظلمتما انفسكما بتمني منزله من فضل عليكما، فجزاوكما قد عوقبتما به من الهبوط من جوار الله عزوجل الى ارضه، فاستلّا ربكما بحق الاسماء التي رايتموها على ساق العرش حتى يتوب عليكما. فقالا: اللهم انا نسئلك بحق الاكرمين عليك: محمد و علي و فاطمه و الحسن و الحسين والائمة ﷺ، الا تبت علينا و رحمتنا، فتاب الله عليهما انه هو التواب الرحيم. (1015)

عن مفضل بن عمر عن الصادق ﷺ: سألته عن قوله تعالى: و ان ابتلي ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن ما هذه الكلمات؟ قال ﷺ: هي الكلمات التي تلقاها آدم من ربه، فتاب عليه و هو انه قال: يا رب! اسئلك بحق محمد و علي و فاطمه و الحسن و الحسين، الا تبت علي، فتاب الله عليه انه هو التواب الرحيم. (1016)

عن النبي ﷺ: ... و اما صلاه المغرب فهي الساعه التي تاب الله عزوجل فيها على آدم و كان بين ما اكل من الشجره و بين ما تاب الله عليه ثلاثاه سنه من ايام الدنيا و

فى ايام الاخره يوم كالف سنه ما بين العصر والعشاء. فصلى آدم ثلاث ركعات: ركعه لخليئته و ركعه لخطيئه حوا و ركعه لتوبته. فافترض الله عزوجل هذه الثلاث ركعات على امتى و هى الساعه التى يستجاب فيها الدعاء. فوعدنى ربي عزوجل ان يستجيب لمن دعاه فيها. (1017).

عن ابى جعفر عليه السلام: الكلمات التى تلقين آدم من ربه فتاب عليه و هدى، قال: سبحانك اللهم و بحمدك انى عملت سوء و ظلمت نفسى فاغفر لى انك خير الغافرين. اللهم انه لا اله الا انت سبحانك و بحمدك انى عملت سوءا و ظلمت نفسى فاغفر لى انك انت الغفور الرحيم. (1018)

عن الصادق عليه السلام: ... فلما تاب الى الله من حسده و اقر بالولايه و دعى بحق الخمسه: محمد و على و فاطمه و الحسن و الحسين، غفر الله له و ذلك قوله: فتلقى آدم من ربه كلمات. (1019)

عن على عليه السلام: الكلمات التى تلقىها آدم من ربه، قال: يا رب! اسئلك بحق بحمد، لما تبت على، قال: و ما علمك بمحمد؟ قال: رايتہ فى سرادقك الاعظم مكتوبا و انا فى الجنه. (1020)

عن ابن عباس: سئلت النبى صلى الله عليه و آله و سلم عن الكلمات التى تلقىها آدم من ربه فتاب عليه؛ قال صلى الله عليه و آله و سلم: سئله بحق محمد و على و فاطمه و الحسن و الحسين الا تبت عليه. فتاب عليه. (1021)

فى قوله فتلقى آدم من ربه كلمات... قال: ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن الخاسرين. (1022)

عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: ان الله حين اهبط آدم الى الارض امره ان يحرث بيده فياكل من كده بعد الجنه و نعيمها. فلبث يجار و يبكى على الجنه مائتى سنه، ثم انه سجد لله سجده فلم يرفع راسه ثلثه ايام و لياليها، ثم قال: اى رب الم تخلقنى؟ فقال الله، قد

فعلت، فقال: ألم تنفخ في من روحك؟ قال: قد فعلت قال: ألم تسكني جنتك؟ قال: قد فعلت، قال: ألم تسبق لي رحمتك غضبك؟ قال الله: قد فعلت فهل صبرت أو شكرت؟ قال آدم: لا إله إلا أنت سبحانك اني ظلمت نفسي فاغفر لي انك انت الغفور الرحيم. فرحمه الله بذلك و تاب عليه انه هو التواب الرحيم. (1023)

عن ابي عبدالله عليه السلام: الكباون خمس: آدم و يعقوب و يوسف و فاطمه بنت محمد ﷺ و علي بن الحسين عليه السلام. فاما آدم فبكي على الجنة حتى صار في خديه امثال الاوديه... (1024)

عن الباقر عليه السلام:.... فلبث يجار (رفع صوته بالدعاء) و يبكي على الجنة ماتى سنه ثم انه سجد لله سجده فلم يرفع راسه ثلثه ايام وليها... (1025).
عن الصادق عليه السلام:.... فبقى آدم اربعين صباحا ساجدا يبكي على الجنة فنزل جبرئيل... (1026)

قال ابن اسحاق لابن عباس: ما الكلمات التي تلقى آدم من ربه؟ قال: علم شان الحج، فهي الكلمات (1027).

عن ابي عبدالله عليه السلام: ان الله تبارك و تعالى عرض آدم في الميثاق ذريته. فمر به النبي ﷺ و هو متكى على علي عليه السلام و فاطمه عليها السلام تتلو هما و الحسن و الحسين عليه السلام يتلوان فاطمه؛ فقال الله: يا آدم! اياك ان تنتظر اليهم بحسد اهبطك من جوارى.

فلما اسكنه الله الجنة، مثل له النبي و علي و فاطمه و الحسن و الحسين (صلوات الله عليهم) فنظر اليهم بحسد، ثم عرضت عليه الولايه فانكرها فرمته الجنة باوراقها. فلما تاب الى الله من حسده و اقر بالولايه و دعا بحق الخمسه: محمد و علي و فاطمه و الحسين و الحسين (صلوات الله عليهم) غفر الله له و ذلك قوله فتلقى ادم من ربه كلمات... (1028).

اشاره: با صرف نظر از ضعف اسناد احادیث مزبور بر اثر ارسال و غیر آن، مطالبی را می توان درباره آنها بازگو کرد.

الف: دعا و توسل و استشفاع حضرت آدم و حوا علیهما السلام قبل از هبوط به زمین بوده است و هرگونه دعا و توسلی که پس از هبوط واقع شده باشد منافاتی با آنچه قبلا واقع شده ندارد، لیکن اصل تلقی کلمات و نیایش و توسل به آنها قبلا واقع شده است.

ب: همان طور که در اثنای لطایف و اشارات گذشت هیچ یک از این احادیث دلیل بر حصر کلمات در محتوای آنها نیست تا هر کدام نافی دیگری باشد. از این رو پذیرش همه آنها بدون محذور است.

ج: آگاهی آدم از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام در مرحله اخذ میثاق از ذریه و تمثیل آنان برای آدم در بهشت با شهود اسامی آن ذوات نورانی در ساق عرش الهی، منافی نیست؛ گرچه جریان حسد مذموم نیازمند به توجیه است، که قبلا ارائه شد.

د: جریان تمثیل که از بحث های کلیدی معارف قرآنی است برای پی بردن به برخی از اسرار ملکوتی راهگشاست و لازم است از آن در موارد مناسب استفاده کرد.

قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون⁽³⁸⁾ و الذين كفروا و كذبوا بايتنا اولئك اصحب النار هم فيها خلدون⁽³⁹⁾

گزیده تفسیر

پس از هبوط و استقرار آدم و حوا در زمین و نیز هبوط شیطان و تحکیم عداوت بین او و انسان، ضرورت وحی و دین و نحوه موضع گیری انسان ها در برابر آن مطرح می شود. از این رو در دو آیه فوق، هم به آغاز شریعت و دین پس از هبوط به زمین، اشاره شده و هم به دوگانگی موضع گیری انسان ها و در نتیجه هدایت یک گروه و ضلالت گروه دیگر و در نهایت سعادت هدایت یافتگان و شقاوت کافران و تکذیب کنندگان مطرح شده است.

دو آیه 38 (آیه اول از دو آیه فوق) و 36، از لحاظ تحدید آغاز و انجام هبوط و بیان مبدا و منتهای آن هماهنگ است و مفاد واحدی را ارائه می کند؛ یعنی اهبطوا در آیه اول از دو آیه محل بحث، تکرار اهبطوا از آیه 36 است. بر همین اساس، وجوه مختلفی به عنوان مصحح این تکرار، بیان شده که اجتماع آن وجوه نیز ممکن است و منافاتی بین آنها نیست.

کلمه جمیعا گرچه شامل همه ماموران به هبوط می شود، لیکن مفاد آن با معنای کلمه جمع متفاوت است و به این معناست که همگان بدون استثنا باید امر به هبوط را امتثال کنند خواه به طور اجتماع و خواه به حال انفراد، نه این که مستلزم عنوان جمع و ضرورت اجتماع در حال امتثال باشد. بر همین اساس ممکن است هبوط هابطان، یعنی آدم و حوا و ابلیس، از جهات گونه گون (مثلا از جهت مبدا و مسیر و مسافت و پایان هبوط) مختلف باشد؛ چنان که انگیزه هبوط آنها و برنامه بعد از آن نیز متفاوت است.

مقصود از هدی خصوص هدایت پیامبر و کتاب آسمانی نیست، بلکه هر گونه دلیل تام عقلی و نقلی معتبر را نیز شامل می شود.

با توجه به این که زندگی ملکی و طبیعی در زمین برای انسان، بدون هدایت تشریعی، ناقص است و جامعه بشری هرگز از رهنمود الهی جدا نیست و وحی و نبوت برای او ضرورت دارد، این که جریان وحی و تشریع در آیه محل بحث به صورت جمله شرطیه (که توهّم می شود مفید شک است) بیان شده، نیاز به توجیه دارد وجه صحیح این است که جمله شرطیه نه به لحاظ وجود عینی، منافی ضرورت مقدم و تالی است و نه به لحاظ وجود علمی، مستلزم شک در تحقق مقدم و تالی و منافی قطع به آن. ولی این که در عین حال چرا جریان تشریع و ارسال رسول به حضرت جمله حملیه بیان نشد ممکن است به این لحاظ باشد که این جریان، برای نسل پدید آمده از آدم و حوا، تازگی داشت و هنوز از آن خبری نبود. وجوه دیگری نیز می توان ارائه داد.

تعبیر به منی هدی... هدای... که با یای متکلم آمده، اشاره به این است که چیزی سودمند به حال راه و هد است و موصوف به وصف هدایت می شود که از طرف خداوند باشد و گرنه هواست، نه هدی. جمله باتینکم اشاره به این دارد که وقتی بر هدایت الهی اثر مترتب می شود و به صورت حجت در می آید که به انسان برسد و ابلاغ شود.

تبعیت از هدایت الهی، آثار اثباتی و سلبی فراوانی دارد که در آیه دوم از دو آیه محل بحث، تنها به اثر سلبی آن، یعنی نگرانی و خوف و حزن، اشاره شده است. قرینه تقابل دلالت دارد که متمرّد از هدایت الهی مبتلا به خوف و حزن است.

گرچه پیروی از هدایت عقلی یا نقلی، لازم و تَمَرّد از آن زیانبار است و در تفهیم این دو مطلب، صرف محور قرار دادن عنوان هدایت الهی کافی است، لیکن خدای

سبحان برای تثبیت حق و نفی هر گونه کجروی، جهات فراوانی را برای تاکید، توضیح و تحکیم مطلب، رعایت فرموده است؛ نظیر تصریح به اسم ظاهر و عدم اکتفای به ضمیر در فמן تبع هدای.

اصل جامع آیات شامل براهین عقلی نیز می شود. در نتیجه دو ضلع دو قرینه متقابل آیه محل بحث، یعنی هدی و آیاتنا با هم هماهنگ است.

تفسیر

اما: جواب اما که حرف شرط است، مجموعه جمله شرطیه فמן تبع هدای فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون است؛ نظیر این که به کسی گفته شود: اگر نزد ما آمدی در صورت قدرت اطعامت می کنیم.⁽¹⁰²⁹⁾

منی: یای متکلم در دو کلمه منی و هدی و این که به جای ضمیر، و تعبیر به تبعه، اسم ظاهر هدای آمده و به جای الف و لام و تعبیر به الهدی ضمیر متکلم آمده و هدای گفته شده، به ویژه با توجه به مقدم شدن منی بر هدی، دلالت بر این دارد که هدایت نافع جامعه انسانی جز هدایت خداوند که از راه وحی یا عقل برهانی می رسد نیست؛ چیزی که مخالف وحی یا برهان عقلی است اگر به عنوان هدایت بر انسان عرضه شود در حقیقت ضلالت است؛ چنان که در جای دیگر می فرمود: بگو تنها هدایت خدا، هدایت؛ (قل ان هدی الله هو الهدی) ⁽¹⁰³⁰⁾.

خوف: تفاوت بین خوف و خشیت در این است که خشیت از غیر خدا مذموم است و باید منحصر به خدا باشد؛ چنان که می فرماید: (الذین یبلغون رسالات الله و یحشونه ولا یحشون احدا الا الله) ⁽¹⁰³¹⁾؛ زیرا خشیت آن است که انسان قلبا معتقد به مبدا اثر بودن چیزی یا شخصی باشد و بر اساس اعتقاد مزبور بترسد و متأثر شود و شکی نیست که چنین اعتقادی مذموم است؛ چون در جهان امکان موثری جز خدای سبحان نیست. برخلاف خوف که صرف ترتیب اثر عملی است و از اعتقاد به استقلال

در تاثیر نشات نمی گیرد؛ مثل این که انسان از گزنده می ترسد و از آن فاصله می گیرد و مثل این که پیامبر ﷺ پس از عهده که با مشرکان بستند از عدم وفای آنان خوف داشتند. از این رو خداوند به آن حضرت می فرماید: **(و اما تخافن من قوم خیانه فانبذ الیهم علی سوء)** ⁽¹⁰³²⁾؛ اگر عهده با مشرکان بستی و می ترسی به عهد خود وفا نکنند عهدنامه را به سویشان بیفکن.

تفاوت بین خوف و حزن نیز در این است که خوف، نگرانی از دست رفتن چیزی در آینده است، در حالی که حزن غالباً اندوه از دست رفتن چیزی در گذشته است؛ گرچه گاهی بر اثر قطع به زوال نعمت در آینده و عدم امکان دفع یا رفع یا تحمل خسارت آن، هم اکنون اندوه پدید می آید.

تناسب آیات

پس از هبوط و استقرار آدم و حوا در زمین و نیز هبوط شیطان و تحکیم عداوت بین او و انسان، مساله ضرورت وحی و دین و نتیجه موضعگیری انسان در برابر وحی مطرح می شود؛ زیرا انسان با داشتن دشمنی چون شیطان، بدون راهنمایی، به مقصد نمی رسد و راهنمایی او، از راه وحی (از بیرون) و عقل (از درون) است. دو آیه فوق هم دستور هبوط همگان به زمین را در بر دارد و هم به آغاز شریعت اشارت دارد و هم به قبول برخی از انسان ها و زوال بیم و اندوه از هدایت یافتگان و هم به نکول بعضی از آنها و کیفر صعب متمردان.

می فرماید: گفتیم جملگی از آن (منزلت) فرود آید! هرگاه از جانب من به شما هدایتی رسد کسانی که از آن پیروی کنند نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین شوند و کسانی که به هدایت الهی کفر ورزیدند و آیات خدا را تکذیب کردند اهل دوزخند و همیشه در آن خواهند بود.

سر تکرار خطاب اهبطوا

اگر هبوط دوم که مستفاد از اهبطوا در آیه 38 است همان هبوط مستفاد از اهبطوا در آیه 36 باشد تکرار خواهد بود و آنگاه درباره نکته تکرار سخن به میان می آید، ولی اگر هبوط دوم غیر از هبوط اول باشد اصلاً تکراری جز در لفظ حاصل نشده تا درباره آن نکته یا نکاتی ارائه شود.

برخی بر آنند که اصلاً تکراری حاصل نشده؛ زیرا هبوط دوم کاملاً با هبوط اول به لحاظ آغاز و انجام متفاوت است؛ چون هبوط اول از بهشت تا آسمان دنیا بود و هبوط دوم از آسمان دنیا تا زمین. بنابراین، مبدا و منتهای هبوط اول غیر از مبدا و منتهای هبوط دوم خواهد بود و در این حال تکراری جز در محدوده لفظ اهبطوا نیست.

این احتمال با ظاهر آیات یاد شده مطابق نیست؛ زیرا ظاهر آیه 34 گرچه مبدا هبوط را بهشت معرفی می کند، لیکن منتهای آن را زمین می داند، نه آسمان دنیا؛ چون در آن چنین آمده است: اهبطوا بعضکم لبعض عدو و لکم فی الارض مستقر و متاع الی حین و ظاهر آیه 38 نیز مبدا هبوط را بهشت معرفی می کند؛ زیرا در آن در آن چنین آمده: اهبطوا منها و ضمیر مزبور حتماً به همان بهشت بر می گردد و منتهای آن را به طور ضمنی نه صریح، زمین می داند؛ زیرا ذیل آیه دوم ناظر به طرح شریعت است و روشن است که منهاج و شریعت برای قلمرو زمین و موجود زمینی، یعنی طبیعی است، نه ملکوتی و آسمانی.

بنابر این، آیه 36 و 38 از لحاظ تحدید آغاز و انجام هبوط و بیان مبدا و منتهای آن هماهنگ است و مفاد واحدی را ارائه می کند. پس قول مزبور که محصول آن عدم تکرار است و شیخ طوسی رحمه الله علیه و دیگران آن را از برخی اهل تفسیر نقل کرده اند ⁽¹⁰³³⁾ ناتمام است.

تذکر: فخر رازی پس از نقل قول مزبور از جبائی به دو وجه یاد شده اعتراض کرده ⁽¹⁰³⁴⁾ و صدر المتألهین رحمه الله علیه بر اعتراض های رازی مناقشه کرده و با تکلف و استمداد از برخی نقل ها سخن جبائی را توجیه کرده که خالی از ضعف نیست. آنگاه احتمال داده که هبوط اول به بدن باشد و هبوط دوم به دنیا. البته تعلق نفس به بدن همان طور است که بیان فرمودند ⁽¹⁰³⁵⁾، لیکن استظهار آن از آیه محل بحث کاملاً دشوار است.

ممکن است برای اثبات عدم تکرار گفته شود، مخاطبان امر به هبوط در آیه 36 آدم و حوا و ابلیس هستند، و مخاطبان امر دوم در آیه 38 خصوص آدم و حوا و ذریه آنان هستند؛ زیرا بعد از امر دوم به هبوط، آمدن شریعت مطرح است و مخاطبان به دریافت شریعت همان مخاطبان امر دوم به هبوطند و چون شریعت مخصوص انسان است پس مخاطبان امر دوم به هبوط همان انسان های یاد شده اند. نتیجه آن که، امر دوم به هبوط غیر از امر اول به آن است؛ زیرا مخاطب ها متفاوتند.

این احتمال نیز ⁽¹⁰³⁶⁾ مانند احتمال گذشته مقدوح و ناتمام است؛ زیرا شریعت مختص انسان نیست و جن نیز مانند بشر مکلف است و ابلیس از جن است، نه فرشته. پس مخاطب به شریعت خواهد بود. گذشته از آن، بر فرض اختصاص شریعت به انسان و خروج ابلیس از آن، هرگز چنین مطلبی باعث نمی شود که مخاطبان امر دوم به هبوط، خصوص آدم و حوا و ذریه آنان باشند؛ چون هر یک از این دو جمله، مخاطبان خاص خود را مشمول محور خطاب خود قرار می دهد و هیچ گونه تلازمی بین محتواها نیست، تا مستلزم وحدت مخاطب باشد. به هر تقدیر، مخاطبان امر دوم به هبوط همان مخاطبان امر اول هستند. نتیجه آن که، امر دوم تکرار امر اول است. پس باید سر این تکرار را جویا شد که بدین شرح است:

1 غرض از تکرار تاکید مطلب و اهتمام به جریان هبوط است. ⁽¹⁰³⁷⁾

2 هدف از تکرار این است که تلقی کلمات و توبه و اجتناب الهی، هیچ کدام مانع حتمی بودن هبوط آدم نخواهد بود و برخی از آثار ارتکاب مورد نهی با توبه برطرف نمی گردد؛ گرچه آثار فراوانی از آن با توبه مرتفع می شود و چون خطاب اهبطوا قابل تحلیل است تکرار امر نسبت به آدم و حوا همین است که اشاره شد، ولی نسبت به ابلیس سخت گیری و تغلیظ در تحقیر و تصغیر و مانند آن است.

3 چون یکی از احکام پس از هبوط آدم جریان تشریع دین و ارسال پیامبر بوده است و با طرح تلقی کلمات و توبه و قبولی آن بین جریان هبوط و جریان تشریع فاصله شده است از این رو دستور هبوط تکرار شد، تا با مطلب اساسی مترتب بر آن پیوند کلامی برقرار شود و قصه توبه سبب گسیختگی کلام نگردد.

4 چون بین اثر تکوینی و اثر تشریعی تفاوت فراوان است و هر دو اثر بر هبوط آدم و حوا و ابلیس به زمین مترتب بود و جمع هر دو در یک کلام مناسب نبود از این رو یک بار دستور به هبوط ذکر شد، تا اثر تکوینی آن که استقرار در زمین و تمتع از آن تا زمان معین است ذکر شود و بار دیگر امر به هبوط مطرح شد، تا اثر تشریعی آن که قبلاً بازگو شد یاد گردد و سر ضرورت تشریع هم آن است که ابلیس مرجوم و مذووم و مدحور، بر اثر عداوت تامی که با انسان دارد می کوشد وی را به تمتع قبیح و بهره وری سوء از منابع طبیعی و آثار مادی دیگر، وا دارد. تشریع الهی، چنان که در لطیفه ها و اشاره های بعدی بیان می شود، برای راهنمایی تمتع حسن از تمتع قبیح، لازم است: (وان استغفروا ربکم ثم توبوا الیه یمتعکم متاعا حسنا الی اجل مسمى....) (1038)

تذکر: گرچه ممکن بود وجه چهارم در وجه سوم ادغام شود، لیکن تفکیک دو وجه مزبور از یکدیگر اثر تشریحی را به همراه خواهد داشت.

خلاصه آن که، امر دوم به هبوط همان امر اول به هبوط است و این تکرار گرچه مصحح فراوانی دارد، لیکن صیغه تاکید آن همچنان محفوظ است و چون تاکید بازگو

کردن مجدد همان شی قبلی است و بین شی و خود آن مغایرتی نیست، از این رو مجالی برای حرف عطف نخواهد بود. از این جهت قلنا اهبطوا در آیه 38 بدون حرف عطف تکرار شدگ، برخلاف آنچه در آیه 36 آمد که محتاج حرف عطف بود تا مضمون آیه 36 را به گذشته مرتبط کند.

برخی مفسران ضمن اعتراف به دور بودن احتمال تاکید، در تایید آن چنین گفته اند: خداوند قبلا هبوط را بر اثر زلت آدم و حوا و اخراج ابلیس اعلام کرد و هم اکنون بدون اسناد به چیز دیگری به خود اسناد داد؛ مانند آنچه در آیه (و ما رمیت اذ رمیت) ⁽¹⁰³⁹⁾ مطرح است، تا معلوم شود اگر اراده الهی نمی بود ازلال و اخراج ابلیس اثر نمی کرد. ⁽¹⁰⁴⁰⁾

اسناد فعل به خداوند در صورتی که راجح باشد رواست، ولی اگر مرجوح بود مانند هبوط ناشی از ازلال و اخراج ابلیسی نارواست؛ زیرا سیئه گرچه من عند الله است، ولی من الله نیست.

گونه گونی هبوط هابطان

کلمه جمیعا در آیه محل بحث گرچه شامل همه ماموران به هبوط می شود و برای هیچ کدام از آنها بهانه ترک امتثال را موجه نمی داند، لیکن عنوان جمیع غیر از عنوان جمع است؛ چنان که عنوان اجمعین غیر از عنوان مجتمعین است؛ زیرا عنوان جمیع و همچنین عنوان اجمعین به این معناست که همگان بدون استثنا باید مامور به اطاعت کنند، خواه به طور اجتماع و خواه به حال افراد و اما عنوان جمع و همچنین عنوان مجتمع به انی معناست که همگان باید هم امر را امتثال کنند و در حال اجتماع، مامور به را بیاورند و چون عنوان جمیع مستلزم عنوان جمع نیست، چنان که عنوان اجمعین موجب ضرورت اجتماع در حال امتثال نیست، از این رو اطاعت آنها را به طور افراد

نیز شامل می شود، مگر آن که قرینه داخلی یا خارجی بر ضرورت اجتماع در حال امتثال، دلالت کند.

اکنون که معلوم شد عنوان جمیع مستلزم اجتماع در حال امتثال نیست؛ بلکه با افتراق در نحوه هبوط نیز منافاتی ندارد، ممکن است هبوط هابطین، یعنی آدم و حوا عَلَيْهِمَا السَّلَام و ابلیس از جهات گونه گون با هم متفاوت باشد، به طوری که مثلاً مبدا و همچنین مسیر و مسافت و نیز پایان هبوط آنها مختلف باشد؛ چنان که انگیزه هبوط آنها و برنامه بعد از آن نیز متفاوت باشد؛ مثلاً هبوط آدم عَلَيْهِ السَّلَام برای خلافت، نبوت، رسالت و امامت و رهبری بشری باشد و هبوط ابلیس برای وسوسه، اغواء، اضلال، ایجاد امنیه و آرزوی کاذب، امر به منکر، نهی از معروف و ایحای شبهه و مغالطه در قلوب بیمار دلان برای جدال با مردان الهی و مانند آن باشد و هبوط حوا گذشته از آنچه برای اوساط از انسان های وارسته و برجسته میسور است که خلافت الهی را در حد توان خود تحمل و آن را اجرا کنند برای پرورش نسل، تربیت و شکوفا کردن آنها و مظهر عاطفه، مهر و جاذبه الهی شدن بوده است، لیکن همه مخاطبان به هبوط در اصل امتثال شرکت داشتند و هیچ کدام از این جهت افتراق و اختلافی با دیگری نداشتند؛ یعنی همه آنها هابط شدند.

تذکر جریان هبوط نفس به بدن و کراهت و استیحاش آن در ابتدای نزول و گرفتار شدن وی بعد از تعلق به مظاهر طبیعت که اغلال و آصار و سلاسل او محسوب می شود، سپس انس وی به همین زندان پست و فراموش کردن عهد ایوان بلند الهی و کراهت خروج از محدوده طبیعت و عروج مجدد به جایگاه اصلی خود، یعنی جوار رب العالمین، مطلبی است بسیار فاخر و در خور تدریر تام حکیمان الهی، لیکن آیه محل بحث را مشعر به آن پنداشتن و آنگاه قصیده عینیه شیخ رئیس رحمة الله علیه.

هبطت الیک من المحل الارفع

و رفاً ذات تعزز و تمنع.

را ناظر به آن دانستن و سر تکرار امر به هبوط را، صعوبت ترک وطن مالوف و وحشت فراق از بارگاه امن به کارگاه ناامن، انگاشتن،⁽¹⁰⁴¹⁾ خروج از صبغه تفسیری است؛ گرچه فحص از کیفیت تعلق روح به بدن در ضمن آیات مناسب خود شایسته، بلکه بایسته یک مفسر خبیر است.

گسترده هدایت الهی

مقصود از هدی خصوص پیامبر و کتاب آسمانی نیست؛ زیرا هم عنوان هدایت که در آیه طرح شد مطلق است و هر گونه دلیل تام عقلی و نقلی معتبر را شامل می شود و هم سبب تقييد کننده ای وجود ندارد.

برخی تقابل جمله محل بحث با جمله والذین كفروا و كذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون را سند تقييد اطلاق پنداشته، گفته اند: به قرینه مقابله، مقصود از هدی، پیامبر و کتاب آسمانی است،⁽¹⁰⁴²⁾ لیکن چنین ظهوری برای تقابل نیست تا صلاحیت تقييد مطلق را داشته باشد؛ زیرا همان طور که دلیل نقلی معتبر حجت و آیت الهی است برهان قطعی عقلی که پایه توحید و اساس استدلال بر دین و خطوط اصیل و کلی آن است که حجت و آیت خدا خواهد بود و کفر به آن و تکذیب سبب دوزخی شدن منکر و جاحد می گردد. از این رو قرآن کریم در بعضی از آیات با برهان عقلی احتجاج می کند و منکران آن را نکوهش می کند.⁽¹⁰⁴³⁾

بنابراین، اگر نتوان به قرینه تقابل از عموم یا اطلاق هدی پی به عموم یا اطلاق آیات برد و آن را توسعه داد تا آیه عقلی را چون آیه نقلی شامل گردد هرگز نمی توان اختصاص عنوان آیات به آیات نقلی را محرز دانست و ظهور آن را در اختصاص ثابت شده تلقی کرد و آنگاه به قرینه تقابل، سبب تخصیص یا تقييد عموم یا اطلاق هدی را مهیاد دید و راه ناهمواری که در کشف⁽¹⁰⁴⁴⁾ مطرح شده پیمود.

گرچه قرینه تقابل در حد خود در استظهار برخی از مطالب کمک می کند، اما در مواردی که خصوصیت هر یک از دو متقابل ملحوظ باشد نمی توان حکم یکی از دو متقابل را به دیگر سرایت داد؛ مثلاً در محل بحث، وعده تابعان راستین هدایت الهی در مقابل دوعید مکذبان آیات الهی واقع شده است. وعده تابع هدی، از سنخ خیر و کمال است که مقضی، و مرضی بالذات خداست و وعید متمرّد، از سنخ شر و وبال است که مقضی و مرضی بالعرض است؛ زیرا اصل در انسان همان خلافت الهی و نیل رحمت خاص اوست و نکوب از این صراط و نکول خلافت و طرد ولایت و نبذ کتاب آسمانی و در نتیجه از ایوان مهر حق به زندان قهر او سقوط کردن به خلاف اصل است. از این رو در برخی از مقام ها و منازل، سنخیت متقابل ها محفوظ نخواهد بود و سیاق تقابل، ملحوظ نمی شود.

شاید از این جهت در جنبه وعید، سخن از دوزخ و خلود در آن طرح شده ولی، در جنبه وعده، از بهشت و خلود در آن سخنی به میان نیامده، بلکه فقط از نفی خوف و حزن، مطلبی ارائه شده است. شاید نکته این تفاوت چیزی باشد که برخی از اهل معرفت در فن ویژه خود به آن اشاره کرده اند و بعضی از ادله نقلی نیز آن را تایید می کند و آن این که هدایت مداران یا از گروه عالیند یا از طایفه اعلا. گروه عالی از خوف دوزخ یا از خوب فوت بهشت یا از شوق آن، پیروی هدایت الهی را بر می گزینند و گروه اعلا از خوف هجران خدا و هراس از فوت دیدار یا از شوق لقّا، پیرو هدایت خدایند. از این رو این گروه اعلا برتر از بهشت معهود می اندیشند، و جنت، مشتاق آنهاست، نه آنان شایق جنت و نیز بهشت، خائف از حرمان لقای آنهاست، نه آنان هراسناک از محرومیت ورود به بهشت و چون جایزه نفی خوف و سلب حزن، اختصاصی به گروه عالی ندارد، بلکه طایفه اعلا را نیز به طریق اولی شامل می شود، برخی از آیات قرآن بین ورود در بهشت و نفی خوف و حزن جمع کرده و بعضی از

آیات دیگر بین مقام ولایت و نفی خوف و حزن جمع کرده است؛ مانند: (ادخلوا
الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون) ⁽¹⁰⁴⁵⁾، (الا ان اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم
يحزنون). ⁽¹⁰⁴⁶⁾

روشن است که مقام ولایت مراتبی دارد که عالیت‌ترین آن نفی تعلق به غیر خداست.
از این رو هیچ خوف و حزنی برای جنان ولی خدا جز در محدوده لقای الهی مطرح
نیست و اگر خوف و حزنی نسبت به او طرح گردد حتما ناظر به بهشت است که
نگران عدم ورود چنان مهمانی است، نه برای او که نگران عدم ورود به بهشت باشد؛
یعنی همان طور که بهشت، مشتاق اولیای ویژه است، از احتمال عدم ورود آنان به
بهشت نگران خواهد بود.

عدم راه یابی شک و تردید در قضیه شرطیه

زندگی ملکی و طبیعی در زمین برای انسان که موجود متفکر و مختار است بدون
هدایت تشریعی، ناقص است و هرگز جامعه بشری از رهنمود الهی جدا نیست؛ چنان
که آیه (لم یکن الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین منفکین حتی تاتیهم البینه
(۱۲) رسول من الله یتلوا صحفا مطهره) ⁽¹⁰⁴⁷⁾ بر ضرورت وحی و نبوت دلالت دارد.
از طرفی چنین فیض خاص خداوند، رحمت ویژه ای است که خدای سبحان آن را
بر خود لازم کرده: (کتب ربکم علی نفسه الرحمه) ⁽¹⁰⁴⁸⁾ و بر ضرورت آن در قرآن
کریم چنین احتجاج کرده است: (رسلا مبشرین و منذرین لئلا یكون للناس علی الله
حجه بعد الرسل و کان الله عزیزا حکیم) ⁽¹⁰⁴⁹⁾؛ یعنی اگر خداوند پیامبران خود را
برای بشارت پرهیزکاران و بیم دادن تبه کاران ارسال نمی کرد در قیامت، حجت خدا
ناتمام بود، بلکه مردم بر او احتجاج می کردند که چرا ما را هدایت نکردی. این آیه در
عین تکریم به برهان عقلی، عقل را برای تأمین سعادت بشر لازم می داند، نه کافی. از

این رو وجود وحی و نبوت را ضروری اعلام می کند و تفصیل همه این مباحث در موضع مناسب خود خواهد آمد.

آنچه در این جا مطرح است این است که چرا جریان تشریع و وحی و نبوت به صورت جمله شرطیه که مفید شک است بیان شد. در توجیه مشکوک بودن اصل ارسال پیامبران وجوهی ارائه شده که به برخی از آنها اجمالا اشاره می شود:

1 ایمان به مبدا و توحید آن مشروط به ارسال رسول و انزال وحی نیست؛ زیرا دلیل عقلی بر لزوم آن کفایت می کند. پس اگر کتاب آسمانی هم نازل نشود و پیامبری مبعوث نگردد ایمان به مبدا و توحید آن لازم است.

این وجه که در کشاف زمخشری آمده ⁽¹⁰⁵⁰⁾ از جهات عدیده مقدوح است؛ زیرا اولاً، هدایتی که در آیه محل بحث مطرح شده اعم از هدایت عقلی و نقلی است. ثانیاً، تبعیت از هدایت الهی تنها در خطوط کلی دین، یعنی اصل ایمان به مبدا و توحید آن نیست، بلکه در همه مراحل آن مطرح است و نصب چنین هدایتی حتماً لازم است؛ چنان که زمخشری معتزلی مانند دیگر متفکران گروه اعتزال، آن واجب می داند؛ گرچه نقص گفتار آنها باید مرتفع گردد؛ زیرا همه امور یاد شده از سنخ واجب عن الله است، نه واجب علی الله.

2 چون ارسال رسول و انزال کتاب بر خداوند واجب نیست از این رو به صورت شک بیان شده است. این وجه مقدوح که مبتنی بر انکار حسن و قبح عقلی است و مورد پذیرش اشاعره است برخی از اشعریان متاخر، چونان متقدمان از اشاعره به آن اشاره کرده، می گوید: گرچه محور شک چیز دیگر است لیکن همان طور که بضای به آن پرداخت، مفاد آیه، عدم وجوب ارسال رسول بر خداست. ⁽¹⁰⁵¹⁾ نقد مبنای اشعری و تفکیک بین واجب عن الله و واجب علی الله خارج از مبحث کنونی است و

هرگز محور آیه محل بحث، فتوای عدم وجوب ارسال رسول از طرف خدای سبحان نیست.

3 تفکیک بین علل ذاتی و علل اتفاقی و امکان انفکاک معلول در علل اتفاقی نه علل ذاتی و حکم به این که نیل به رسالت و مانند آن برای طبیعت بشر غیر ضروری است و از این رو از آن با جمله شرطیه یاد شده است که شک در آن غیر ضروری است و از این رو از آن با جمله شرطیه یاد شده است که شک در آن به لحاظ علمی، مقابل امکان است به لحاظ عینی. این وجه با گستره کامل همراه با اصطلاح های فلسفی مورد پذیرش صدر المتألهین رحمة الله علیه (1052) است.

چون عنصر محوری آیه محل بحث و همچنین آیه 123 سوره طه نزول هدایت و اتیان آن از جانب خدای سبحان است، نه نیل بشر به آن و به تعبیر دیگر مدار دو آیه متکفل بحث مبدا فاعلی اتیان وحی است، نه مبدا قابلی آن، زیرا در هر دو آیه چنین آمده است: فاما یاتینکم منی هدی و از طرف دیگر فاعل، یعنی خداوند سبحان ارسال رسول را بر خود حتمی می داند، از این رو با پذیرش همه مبادی مصرح و مطوی بحث، گفتار جناب صدر المتألهین رحمة الله علیه ناتمام است.

آنچه می توان درباره عنصر محوری بحث و حل اشکال مطروح گفت این است که، هرگز جمله شرطیه به لحاظ وجود عینی، نه منافی ضرورت مقدم و تالی یا امتناع هر دو و نه مستلزم امکان وجود مقدم و تالی است؛ چنان که به لحاظ وجود علمی نه منافی قطع به تحقق مقدم و تالی یا قطع به عدم تحقق آنهاست و نه مستلزم شک در تحقق آنها.

آنچه مصب حکم شرطیه متصلیه لزومیه است، تلازم بین مقدم و تالی و آنچه مدار حکم منفصله عنادیه است تنافی بین آنهاست؛ یعنی در متصله یک جزم است و آن نسبت به تلازم و در منفصله یک جرم است و آن نسبت به تعاند. هرگز تردید و شک

و احتمال در قضا شرطیه راه ندارد. البته به لحاظ وجود عینی گاهی مقدم و تالی هر دو ضروری الوجود یا متنوع الوجود و گاهی هر دو ممکن الوجود است؛ چنان که به لحاظ وجود علمی گاهی هر دو مقطوع الوجود یا مقطوع العدم است و گاهی مشکوک الوجود. با این تحلیل معلوم می شود سعی فراوان گروهی از اهل تفسیر غیر لازم بوده است.

آری می توان در این نکته تدبیر کرد که گاهی از یک مطلب ضروری به صورت قضیه حملیه تعبیر می شود و زمانی هم از آن به صورت قضیه شرطیه و چون جریان تشریع و ارسال رسول برای نسل پدید آمده از آدم و حوا علیهم السلام تازگی داشت و هنوز از آن خبری نبود و از طرف دیگر حکم ارشادی یا غیر آن در بهشت نقض شد، در این جا تحدید خاص و تهدید مخصوص به صورت شرطیه باشن شدد که اگر دوباره حکم خدا نقض شود بر اثر وسوسه ابلیس و اغوای او عصیان دامنگیرتان گردد کیفر تلخ و سختی در انتظار شماست؛ چنان که وجوه دیگری هم به عنوان نکته تعبیر از مطلب مزبور به صورت جمله شرطیه می توان ارائه کرد، لیکن باید مراقب بود که مساله از مجرای اصلی خود منحرف نشود و زمینه مشکوک بودن ارسال رسول اصلا ترسیم و تمهید نگردد.

ضرورت هدایت بالغ الهی

چون مقصود حقیقی انسان نیل به قرب کمال مطلق، یعنی خدای سبحان است، چیزی سودمند به حال راه و هدف است که از طرف خداوند باشد.

آنگاه است که وصف ممتاز هدایت را داراست و گرنه هر چیزی که از طرف خداوند نباشد هواست نه هدی؛ یعنی اگر اندیشه عقلی از خداوند حکایت نکند و بشر را به آن صوب و سمت دعوت نکند هواست، نه هدی و اگر دلیل نقلی از آن ناحیه نباشد و

به آن جهت راهنما نشود هواست، نه هدی. از این رو خداوند در آیه محل بحث فرمود: منی هدی... هدی....

غرض آن، پیام آیه این است که هر گونه دلیلی اعم از عقلی و نقلی باید از ناحیه خداوند باشد و معیار و نصاب آن هم مستور نیست؛ چنان که وقتی اثر بر آن مترتب می شود که به انسان برسد؛ زیرا صرف نصب علامت و طرح دلیل قبل از بلوغ به بشر مسوول صیغه حجت خدا را فاقد است و اگر مورد توجه قرار نگرفت و مطابق آن عمل نشد کیفر دوزخ را به همراه نخواهد داشت؛ یعنی هدایت الهی خواه به صورت برهان عقلی و خواه به صورت دلیل معتبر نقلی گذشته از بلوغ علمی و رسیدن به نصاب حجیت و اعتبار لازم است بلوغ عینی هم داشته باشد؛ یعنی در متن جامعه بشری به افراد مسوول ابلاغ گردد تا از هر جهت حجت بالغ خدا محسوب شود و گرنه هیچ اثر سوئی بر ترک و مخالفت ناشی از جهل، سهو، نسیان و غفلت از آن دلیل مترتب نخواهد شد و عنوان یاتینکم ناظر به این مطلب است.

البته لازم نیست پیک الهی جداگانه به همه افراد برسد و پیام خدا را به صورت دعوت خصوصی به آنها ابلاغ کند، بلکه صرف طرح و ارائه آن در مجتمع انسانی به طوری که هر فرد آگاه و متتبع عادی و متعارف بتواند پس از فحص معتدل و جستجوی بدون عسر و حرج به آن دست یابد کافی است و تفصیل آن در علم اصول فقه است.

لازم به توضیح نیست که هدایت الهی اعم از پیامبر و امام و سنت و سیرت معصومانه آنان است؛ چنان که اعم از برهان عقلی و نقلی است. البته برای اوحدی از سالکان ره یاب و گوهر شناس، شهود قلبی نیز پس از عرض بر شهود ولی معصوم به عنوان هدایت الهی معتبر خواهد بود.

این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

به هر حال، همه انسان ها اعم از انبیا و امت ها مشمول خطاب یاتینکم خواهند بود؛ زیرا همان طور که در صورتی که مقصود از هدایت، برهان عقلی یا شهود قلبی باشد شمول آن نسبت به انبیا روشن است، در صورتی که مقصود از هدایت، پیامبر و امام باشد شمول آن نسبت به خود پیامبر و امام نیز مخفی نیست؛ زیرا هر پیامبر و امام معصومی دارای دو شخصیت است: یکی شخصیت حقیقی و دیگری شخصیت حقوقی. معلوم است که سمت نبوت و امامت راجع به شخصیت حقوقی پیامبر و امام است. بنابراین، شخصیت حقیقی آنان همانند سایر افراد مورد خطاب واقع می شود که باید در برابر شخصیت حقوقی خود خاضع و تابع باشند.

پس استنباط فخر رازی که گفت: در صورتی که مقصود از هدای انبیا باشند موجب تخصیص خطاب به ذریه آدم می شود⁽¹⁰⁵³⁾ و این تخصیص همانند تخصیص هدای به

انبیا بدون دلیل است، ناصواب نخواهد بود و چون ابلیس و ذریه او از سخن جن هستند و طایفه جن نیز مانند گروه انس با تفکر و اختیار کار می کنند، مکلف به تکلیف الهی هستند، آنها نیز مانند آدم و حوا و ذریه آنان مشمول خطابند و هیچ گونه تفکیکی بین خطاب اهلطوا و خطاب یاتینکم در این جهت نخواهد بود. البته ممکن است پیامبر جن از سنخ آنها نباشد، بلکه از صنف انسان باشد و این تفاوت صنف محذوری در بعثت، احتجاج و مانند آن ایجاد نمی کند.

پس اولاً، نمی شود خطاب یاتینکم را مخصوص آدم و حوا و ذریه آنان دانست و ثانیاً، از راه وحدت سیاق، خطاب دوم اهلطوا را مخصوص آنها پنداشت و ابلیس را از امر دوم به هبوط خارج انگاشت؛ زیرا با مبنای ناتمام که خطاب یاتینکم مخصوص انسان باشد نمی تواند بنای سست را بر آن مبنای ناپدیدار استوار کرد.

این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

همچنین نمی توان گفت اگر مقصود از هدایت، بیان و دلالت باشد خطاب اهبطوا عام است و اگر مقصود از آن انبیا و مرسلین باشند، مختص آدم و حوا و ذریه آنان است؛ زیرا در همه فرض ها هیچ وجهی برای اختصاص خطاب و دوم به هبوط به آدم و حوا و ذریه آنها نخواهد بود. لیکن تعمیم خطاب یاتینکم نسبت به ذریه آدم و حوا مصحح دارد و می توان آن را شبیه آیه (ربنا واجعلنا مسلمین لك ومن ذریتنا امه مسلمه لك وارنا مناسکنا) ⁽¹⁰⁵⁴⁾، که از ذریه قبل از وجود آنها به صیغه جمع یاد شده، دانست. آنگاه مجموع این تعمیم را نظیر آیه (فقال لها وللارض ائتیا طوعا و کرها اتینا طائعين)، ⁽¹⁰⁵⁵⁾، تلقی کرد؛ چنان که این مطلب اولاً، در تفسیر طبری طرح شد ⁽¹⁰⁵⁶⁾ و ثانیاً، در تبیان شیخ طوسی قدس سره ⁽¹⁰⁵⁷⁾ ارائه شد و ثالثاً، در مجمع البیان طبرسی (قده) ⁽¹⁰⁵⁸⁾ به صورت روشن ظهور کرد.

تذکر: ظاهر برخی از آیات اتیان پیامبران است؛ نظیر: یاتینکم رسل منکم... ⁽¹⁰⁵⁹⁾، ولی هرگز ظهوری در تخصیص عام یا تقیید مطلق ندارد؛ چون هر دو دلیل در صدد اثبات یک مطلب است و به اصطلاح مثبتین است. از این رو هرگز منافی عموم یا اطلاق آیه محل بحث و مانند آن نیست.

آثار هدایت

براساس توحید تام در همه مراحل ذات و صفات و افعال و آثار، تنها پیروی حیات بخش بشرت همان تبعیت از هدایت الهی است. از این رو خداوند به پیامبر خود فرمود: (فبهدا هم اقتده) ⁽¹⁰⁶⁰⁾؛ یعنی قدوه و مقتدای حقیقی تو انبیای گذشته نیستند، بلکه اسوه تو هدایت خداست که آنان نیز به پیروی از آن به مقصد رسیده اند؛ از این رو در آیه محل بحث نیز تنها عامل نجات جامعه، پیروی از هدایت الهی مطرح شده است.

برای تبعیت از هدایت آثار اثباتی و سلبی فراوانی است که در موارد گونه گونه قرآن کریم به آنها اشاره شده است. آنچه صریحا در آیه محل بحث مورد عنایت قرار گرفته نفی خوف و حزن است؛ یعنی لازمه تبعیت از هدایت الهی نفی هرگونه هراس در معاد و سلب هرگونه اندوه در قیامت است. روزی که بر اثر شدت عذاب همگان هراسناک و اندوهگینند، گروه خاص از مردم، یعنی تابعان راستین هدایت الهی از آسیب هراس و گزند حزن مصونند و عموم آیه یوم ترونها تذهل کل مرضعه عما ارضعت⁽¹⁰⁶¹⁾ و مانند آن به وسیله این گونه از آیات تخصیص می یابد.

چند نکته درباره خوف و حزن

1 در متن هدایت الهی، یعنی قرآن و سنت معصومین علیهم السلام برای خائفان مقام ویژه ای قرار داده شده است: (ولمن خاف مقام ربه جنتان)⁽¹⁰⁶²⁾ و اما (من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی فان الجنة هی الماوی)⁽¹⁰⁶³⁾ و از طرفی به خوف از خدای سبحان و رهبت از ذات ربوبی توصیه شده است: (وایای فارهبون)⁽¹⁰⁶⁴⁾؛ چنان که امید به رحمت الهی و رجای واثق به عفو و مغفرت ربوبی نیز مورد سفارش قرار گرفته است. پس از این گونه از خوف و رجا و نیز برخی از مراحل محمود و ممدوح حزن در متن هدای دینی ماخوذ است، از این رو تابع هدایت خدا به نوبه خود خائف و محزون خواهد بود.

2 در متن هدایت الهی تعلقات دنیا و آصار و اغلال و سلاسل چیزی که راس هر خطیئه محسوب می گردد، مذموم شده است و چنین مذمتی باعث می شود که مردان الهی نه نسبت به احتمال زوال چیزی از متاع دنیا در آینده، خائف و نه نسبت به انتفای چیزی از متاع دنیا در گذشته، غمگین و محزون باشند که این گونه ستایش از مومن واقعی همانند ستایش وی به این است که چون خداوند در جان او عظیم است، غیر خدا در چشم او کوچک است: (عظم الخالق فی انفسهم فصغر مادونه فی اعینهم)⁽¹⁰⁶⁵⁾

3 در متن هدایت الهی چنین آمده است که خداوند به پیروان راستین خود وعده زوال هراس و حزن را داده است که در معاد به چنین وعده ای عمل می کند و در آن روز به عنوان وفای به عهد و انجام وعده با تابعان واقعی دین می فرماید: **(لاخوف علیکم ولا انتم تحزنون)** ⁽¹⁰⁶⁶⁾ و هراس و اندوه تابه هدایت الهی برای آن است که مبدا پیروی او ناتمام باشد و مشمول وعده الهی نشود.

4 وعده زوال ترس و غم، مستلزم وعده جمیع خیرات است، زیرا اگر کمالی در گذشته یا حال یا آینده از تابع هدایت الهی سلب شود یا به وی نرسد مستلزم هراس یا اندوه او خواهد بود و چون همه انحای خوف و حزن از او مرتفع شد معلوم می شود هیچ نعمتی از وی دریغ نشده و نمی شود.

5 چنین وعده ای موجب تساوی درجات همه پیروان هدایت الهی نیست، زیرا توقع کمال هر انسانی تابع قلمرو معرفت او و منطقه معرفت هر کسی وابسته به درجه وجودی اوست و چون مراتب هستی افراد متفاوت است، معرفت های آنان نیز مختلف خواهد بود و در نتیجه توقع و امید آنها یکسان نیست. از این رو می توان گفت که همه نعمت های متناسب با هر کسی به او داده خواهد شد و بر این اساس، هیچ هراس یا حزنی برای هیچ تابع واقعی با حفظ تفاوت درجات و مراتب نیست.

6 گرچه پیروان راستین هدایت خدا اندکند و مشمولان وعده نفی خوف و حزن قلیلند و از این رو فعل ماخوذ در آیه محل بحث مفرد است: (تبع)، لیکن همین گروه از کثرت نفسی با نسبی برخوردارند و از این رو ضمیر و فعل در جمله (لا خوف علیهم ولا هم یحزنون) به صورت جمع آمده است، چنان که در آیه **(ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون)** ⁽¹⁰⁶⁷⁾ از آنان به صورت جمع تعبیر شده است. پس نمی توان گفت از تابع به مفرد یاد شده و از کافر و مکذب به

جمع تعبیر شده و سرش وحدت مومن و کثرت کافر است. البته ممکن است رقم کافران و مکذبان بیش از عدد تابعان راستین باشد.

7 آثار مثبت پیروی از هدایت الهی در موارد گوناگون قرآن کریم یاد شده که نمونه بارز آن آیه (والسلام علی من اتبع الهدی) ⁽¹⁰⁶⁸⁾ است، زیرا در این آیه سلام که اسمی از اسمای حسناى الهی است با همه مظاهر سلم و امن خود بر تابع واقعی هدایت الهی نازل می شود.

8 چون هراس از عامل بیرونی نشأت می گیرد و بر خائف سلطه دارد، درباره آن با حرف (علی) تعبیر شده است، بر خلاف حزن که منشا درونی دارد. البته هر گونه پدیده ای که نفس را مشغول کند و او را مقهور خود قرار دهد بر نفس سلطه پیدا می کند و استعمال حرف علی در این مورد روا خواهد بود. برخی از اهل تفسیر احتمال داده اند که معنای (ولا خوف علیهم) این است که کسی بر اینها هراسی ندارد، ⁽¹⁰⁶⁹⁾ لیکن تفکیک خوف و حزن از جهت وحدت سیاق نارواست و آیه (لا خوف علیکم الیوم و لا اتم تحزنون) که ناظر به معاد است قرینه مناسبی است که منظور آن است که هیچ خوفی بر تابعان واقعی نیست، یعنی آنان هراسناک نخواهند بود، نه این که دیگران بر اینها خائف نیستند، زیرا در قیامت هیچ کس به فکر دیگری نیست: (لکل امری منهم یومئذ شان یغنیه) ⁽¹⁰⁷⁰⁾.

9 حزن از باب علم یعلم لازم است و از باب نصر ینصر متعدی است و جمله (لیحزنی ان تذهبوا به) ⁽¹⁰⁷¹⁾ (لا یحزنهم الفرع الاکبر) ⁽¹⁰⁷²⁾ شاهد تعدیه است. شاید جامع هر دو باب را از نفی حزن در آیه (الحمد لله الذی اذهب عنا الحزن) ⁽¹⁰⁷³⁾ بتوان استظهار کرد، یعنی نه اندوه درونی و نه غمی که از بیرون سلطه پیدا می کند برای تابع واقعی هدایت الهی نیست.

10 آنچه در آیه محل بحث به عنوان اصل کلی و جامع، یعنی اتباع هدایت الهی طرح شده و فقط اثر سلبی آن که روح اثباتی دارد بازگو شد، در برخی از آیات دیگر به صورت مشروح بیان شده و اثر مثبت آن نیز ارائه شده است، مثلاً در آیه (ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات و اقاموا الصلاه و اتوا الزكوه اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون) ⁽¹⁰⁷⁴⁾ که اصل تبعیت از هدایت الهی در آن، مشروحا به صورت ایمان و عمل صالح و اقامه نماز و پرداخت زکات، بیان شده، هم اثر مثبت تبعیت که اجر نزد خداست مطرح شده و هم اثر سلبی آن (نفی خوف و حزن). البته اجر نزد خدا از مقام والایی حکایت می کند.

11 قرینه تقابل دلالت دارد که متمرّد از هدایت الهی مبتلا به خوف و حزن است، زیرا گرچه لقب و صفت و مانند آن مفهوم ندارد، لیکن در برخی از موارد پیام خاصی از کلام بر می آید که انکار آن سهل نیست. آیه محل بحث در صدد تحدید مرز خوف و امت و بیان محدوده حزن و سرور است. آن کس که دار غرور را به فجر سرور فروخت و پیروی هدایت الهی را بر تبعیت از هوای نفس ترجیح داد از هراس و حزن در معاد نجات می یابد، ولی کسی که فجر سرور را به دار غرور فروخت و پیروی از نفس را بر تبعیت از وحی الهی و عقل برهانی رجحان بخشید در صحنه فزع اکبر، گرفتار هراس و اندوه خواهد بود، چنان که از قرینه تقابل در محل بحث می توان استفاده کرد که منشا خوف و حزن در معاد همان دوزخ است که اصحاب النار به آن مبتلا هستند. پس هیچ گونه ترس و اندوهی از ناحیه ابتلای به دوزخ، دامگیر پیروان هدایت الهی نخواهد شد.

تذکر: شاید سر تقدیم نفی خوف بر نفی حزن این باشد که رسیدن به نعمت که سبب زوال حزن است پس از رهیدن از هر گونه آفت است که خوف نیز یکی از آنهاست.

تاکید و تحکیم وعده و وعید

گرچه پیروی از هدایت عقلی یا نقلی، لازم و ترمذ از آن زیانبار است و در تفهیم این دو مطلب صرف محور قرار دادن عنوان هدایت الهی کافی است، لیکن خدای سبحان برای تثبیت حق و نفی هر گونه کجروی جهات فراوانی را برای تاکید، توضیح و تحکیم مطلب رعایت فرمود، که به برخی از آنها اشاره می شود:

1 تصریح به اسم ظاهر و عدم اکتفای به ضمیر، زیرا پس از اینکه فرمود: (یا تینکم منی هدی) اگر می فرمود فمن تبعه کافی بود، زیرا ضمیر به همان (هدی) باز می گشت و مقصود حاصل می شد، لیکن عنوان هدی را مجدداً با اسم ظاهر ذکر کرد تا عنصر هدایت صریحاً مدار استدلال واقع شود.

2 اضافه تشریفی هدی به ضمیر متکلم، یعنی خدای سبحان، تا معلوم گردد که محور کلام همانا هدایت الهی است، با این که همه مطلب در همان مدار بود، زیرا قبلاً فرمود: (منی هدی).

3 تصریح به لقب رعب آور کفر و فعل ناسپاسی تکذیب، تا معلوم گردد که ترمذ از هدایت الهی با بدترین پدیده های اعتقادی و اخلاقی همراه است. برای همین منظور به تعبیر من لم یتبعه اکتفا نشد، با این که قرینه تقابل ایجاب می کرد که در مقابل من تبعه عنوان من لم یتبعه ارائه شود.

4 اضافه تشریفی آیات به ضمیر متکلم، یعنی خدای سبحان با تفخیم و تجلیل، که در این گونه موارد لازم متکلم مع الغیر است، با این که بدون اضافه هم کافی بود، زیرا مدار بحث پیروی کردن یا ترمذ از هدایت حق و آیت الهی بود، نه چیز دیگر.

5 افزودن حرف جر یعنی حرف با، در حالی که کلمه تکذیب بدون حرف جز نیز استعمال می شود، نشانه افزایش قبح و تاکید بر زشتی چنین تکذیب است و کلمه (ایاتنا) یا به نحو تنازع به هر دو فعل گذشته، یعنی (کفروا) و (کذبوا) متعلق است،

(البته استعمال کلمه کفر بدون حرف جر مثل ابا نخواهد بود) یا قدر متقین آن، تعلق به (کذبوا) است.

6 تعبیر از کافران و مکذبان، به (اولئک) که مشعر به دور بودن آنهاست سهم دیگری در تاکید مطلب دارد و گرنه ممکن بود همانند قرینه مقابل خود مقصود تادیه شود، یعنی چنین گفته شود: هم اصحاب النار.

هماهنگی و تمایز برهان و وحی

گرچه بسیاری از موجودهای غیبی از آن نظر که شخصی هستند، همانند موجودهای مادی شخصی از دسترس برهان عقلی دورند و در این میدان تنها دلیل نقلی معتبر، راهگشا و هادی است، اما مواردی که برهان عقلی بر آن قائم می شود و صبغه اعتقادی، اخلاقی، فقهی یا حقوقی دارد و به نحوی در عمل یا ترک آن سهم موثری دارد گذشته از آنکه مشمول هدایت عقلی است، مندرج تحت عنوان آیات خدا بوده و اصل جامع آیات شامل آن هم می شود. پس آنچه در دو ضلع دو قرینه متقابل آیه محل بحث بازگو شد، یعنی (هدی) و (ایاتنا) می تواند کاملاً هماهنگ باشد.

برخی بر این باورند که مقصود از آیات یا خصوص کتابهای آسمانی و پیامبران است، یا اعم از آنها و معارف عقلی است. آنگاه چنین افزودند:

مرجع هر دو یکی است؛ زیرا معانی کتابهای آسمانی عین براهین عقلی است و ذوات انبیا عین مبادی آن معارف یعنی عقول بالفعلند و همگان شاهد جمال و نشانه های عظمت و جلال الهی هستند و اعراض از معرفت آن ها و انکار رهیافت به آنها مایه عذاب و نکال و سبب سقوط از درجه کمال خواهد بود. (1075)

لازم است عنایت شود که اتحاد و هماهنگی برهان و قرآن در بعضی از موارد منافی مغایرت آنها در برخی دیگر از جهات نیست، به عنوان نمونه به گوشه ای از آن جهات تمایز، اشاره میشود:

1 معلوم در وحی اعم از معلوم در برهان عقلی است، زیرا برهان عقلی همان طور که اشاره شد شامل اشخاص خارجی و موجودهای جزئی نمی شود، بلکه فقط در مدار موجودهای کلی جریان دارد.

2 معلوم در وحی، موجود عینی است و معلوم در برهان، موجود ذهنی است، زیرا برهان، فقط در مدار مفاهیم می گردد، گرچه آن مفاهیم حاکی از موجودهای عینی است، ولی وحی مستقیماً با موجود عینی در ارتباط است. البته کلی و جزئی موجود عینی معنای خاص خود را دارد.

3 علم در وحی، حضوری است و در برهان عقلی حصولی. این فرق سوم از همان امتیاز دوم ناشی میشود، زیرا موجود و معلوم و عینی را فقط با علم شهودی می توان یافت.

4 طریق وحی که معصوم است ویژه کسانی است که آنها نیز ژ؛ مانند انبیا و ائمه علیهم السلام، لکن طریق عقل، یعنی برهان کلامی و فلسفی گرچه از آن جهت که برهان تام است معصوم است و هیچ نقصی در ربط ضروری بین مقدمات و نتایج آنها نیست، یعنی رابطه نتیجه با مقدمات ضروری، ذاتی، کلی و دائمی خویش، از گزند اختلاف و آسیب تخلف، مصون است، لیکن راهیان این راه که مفسران و حکیمان و متکلمان و فقیهانند معصوم نیستند. از این رو گاهی تبدیل در موضوع یا تحویل در محمول یا تغییر در نتیجه پدید می آید که فن وسیع مغالطه از آن خبر می دهد.

گذشته از تمایزهای قابل توجهی که بین برهان عقلی و وحی است، باید به این نکته توجه کرد که وحی قرآنی یا حدیث قدسی که به صورت سنت معصوم، ظهور می کند در قالب مفاهیم و کلمات به دیگران منتقل می شود و آنچه در دسترس امت است مفاهیم و کلمات است که از محدوده علم حصولی بیرون نیست. پس در ارزیابی بین دلیل عقلی و دلیل نقلی نباید یافته خود معصوم را مورد بررسی قرار داد، بلکه باید

گفته او را محور قرار داد که بیش از مفهوم و علم حصولی چیز دیگری نیست. البته اگر کسی حارثه بن مالک⁽¹⁰⁷⁶⁾ را طی کرد و خود را به علم شهودی نزدیک کرد آنگاه ارزیابی عرفان با قرآن می شود که از سنجش کنونی ما بیرون است.

تفاوت علم با اعتقاد

عنوان (اصحاب النار) غالباً با جمله (هم فیها خالدون) همراه است، گرچه در برخی از موارد با آن جمله همراه نیست، مانند آیه 29 مائده و 5 اعراف و 6 و 43 غافر و 20 حشر و کلمه خلود طبق اصل وضع، به معنای حبس طولانی است، ولی عرفا بر دوام دلالت دارد.⁽¹⁰⁷⁷⁾

از آن جهت که عنوان (هم فیها خالدون) به مثابه بیان (اصحاب النار) است، بدون حرف عطف ذکر شد، زیرا بیان و مبین تغایری ندارد تا یکی بر دیگری با حرف عطف معطوف گردد.

آیه محل بحث معنای روشنی دارد و هیچ گونه ابهام، تشابه و نارسایی در حریم آن راه ندارد. ممکن است درباره این گونه آیات که کفر و تکذیب را تقبیح می کند و کیفر صعب دوزخ را برای آن مقرر می دارد چنین گفته شود:

انسان در برابر آیات الهی از دو حال خارج نیست: یا عالم است که آنها آیات خدای سبحان است، که در این حال کفر و تکذیب ممکن نیست، یا شک دارد که آنها آیات الهی است، که در این حال چاره ای جز کفر و تکذیب نیست. بنابراین، این گونه از آیات از سنخ متشابه است، که با عرضه بر اهل آن از تشابه بیرون می آید و با استواری و وضوح دلالت دارد که هیچ گاه کفر و تکذیب آیات الهی روا نیست.⁽¹⁰⁷⁸⁾

لازم است توجه شود که این گونه از آیات معنای واضحی دارد، به شرط آن که مبادی تصدیقی آنها مخفی نماند. عنایت به مبادی گذشته برای روشنتر شدن فضای تفسیری آیه سهم موثری دارد و آن این هدایت الهی اعم از برهان عقلی و دلیل معتبر

نقلی باید از طرف خدا به انسان مکلف برسد؛ یعنی حجت خدا هم از جهت وجدان عناصر محوری احتجاج، به حد بلوغ برسد و هیچ گونه صباوت و نابالغی بر اثر نارسایی برخی از مبادی در آن مشاهده نشود و هم از جهت علم و آگاهی باید به اطلاع مکلف، بالغ گردد تا بشود حجت بالغه و این همان است که در آیه محل بحث از آن به عنوان (یاتینکم منی هدی) یاد شده است. پس انسان مکلف در حق بودن دعوت و صدق بودن دعوی مدعی نبوت و رسالت شک ندارد.

عمده آن است که علم با کفر و تکذیب جمع می شود. علم به نتیجه، وصف نفسانی است که پس از حصول مبادی و مقدمات قطعی، تحقق آن ضروری است و هیچ کس نمی تواند پس از تمامیت مبادی قطعی یک مطلب بگوید: من نمی خواهم آن را بفهم. اما ایمان و اعتقاد فعل نفسانی است که بین آن و بین نفس، اراده، فاعل، واسطه است و انسان می تواند پس از علم به حق و صدق بودن چیزی به آن ایمان نیاورد؛ نظیر آنچه در آیه (وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم) ⁽¹⁰⁷⁹⁾ و آیه (لقد علمت ما انزل هولاً الا رب السموات) ⁽¹⁰⁸⁰⁾ مطرح است.

از این تحلیل معلوم می شود اولاً، مقسم همه اقسام، همان اتیان هدایت از طرف خداوند و تمامیت حجت اوست، به طوری است که مجالی برای شک، ابهام و جهل مکلف باقی نباشد.

ثانیاً، اعتقاد به حق و صدق بودن چیزی با کفر و تکذیب آن جمع نمی شود؛ گرچه از لحاظ عبارت، در تفسیر المنار تعبیر دقیق ملحوظ نشده؛ زیرا در آن جا جمع بین اعتقاد با کفر و تکذیب، ممکن تلقی شده است. ⁽¹⁰⁸¹⁾

ثالثاً، علم به حق و صدق بودن چیزی با کفر و تکذیب آن جمع می شود؛ چنان که ظاهر بدون تشابه آیه محل بحث همانند آیات همگون دیگر این است که گروهی پس از اتیان هدایت الهی، کفر و تکذیب کرده یا می کنند. فرق علم و اعتقاد این است که

علم، آگاهی از ربط محمول به موضوع (عقد) است و اعتقاد، عبارت از گره زدن
عصاره قضیه با جان انسان عالم است. اگر فرق بین علم و اعتقاد که یکی از سنخ
بینش و کار عقل نظری است و دیگری از سنخ گرایش و کار عقل علمی است،
اعمال و این تفکیک رعایت می شد نه در عبارت المنار سهل انگاری می شد و نه در
مطلب دیگران غفلت راه می یافت.

لطایف و اشارات

1 هبوط آدم و هبوط ابلیس

هبوط از مقام بالا به پایین گاهی بر اثر از دست دادن منزلت عالی است، نظیر آنچه دامنگیر ابلیس شد که وی بر اثر خلع فلاح، جامه طلاح در بر کرد و با رجم و صغار و هوان مذوما حورا⁽¹⁰⁸²⁾ فرود آمد و گاهی با حفظ کرامت برای دستگیری دیگران، تنزل حاصل می شود، که هیچ گونه غباری بر دامن جلال و جمال چنان عالی نمی نشیند؛ مانند آنچه در سفر از حق به خلق آدم عَلَيْهِ السَّلَام ظهور یافت. غرض آن که، برخی از هبوطها تنها مایه وهن هابط نمی شود، بلکه سبب کرامت مهبط می گردد. از این رو قلوب اولیای الهی که مهبط وحی و الهام ویژه خدای سبحان قرار می گیرد از کرامت خاص برخوردار می شود.

فرق دیگر دو قسم از هبوط آن است که در هبوط اول سعی هابط بر این است که نسبت به معارف الهی هم نائی باشد و هم ناهی؛ یعنی هم خود از کمال دور باشد و هم دیگران را از تکامل نهی کند و در هبوط دوم کوشش هابط بر این است که هم خود صاعد گردد و هم وسیله صعود دیگران را با تعلیم و تزکیه نفوس آنان مهیا سازد. از این رو اسوه سالکان کوی وصال و امام راهیان سوی لقا می شود.

2 مخاطبان اصلی در خطاب به هبوط

چون محور اساسی در هبوط همان تنازع عامل صلاح و طلاح، و تهافت و تنافی و سلیقه تقوا و طغواست و سهم حوا در این داستان فرعی و تبعی است و این تبعیت هیچ ارتباطی به جنسیت ندارد، بلکه اگر آن شخص ثالث مرد هم می بود باز سهم فرعی و تبعی می داشت، زیرا سمت نبوت یا شایستگی رسالت آینده را نداشت،

بنابراین، می توان مصداق بارز آیاتی را که در زمینه هبوط نازل شده است آدم و ابلیس دانست، حتی در آن مورد که خطاب به صورت تشبیه صادر شده است.

بیان آن مطلب چنین است: امر به هبوط گاهی به صورت مفرد نازل شده، مانند: (قال فاهبط منها فما یكون لك ان تتكبر فيها) ⁽¹⁰⁸³⁾ و زمانی به صورت تشبیه، مانند: (قال اهبطا منها جميعا بعضکم لبعض عدو) ⁽¹⁰⁸⁴⁾ و گاهی به جمع؛ مانند: (وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو)، ⁽¹⁰⁸⁵⁾ (قلنا اهبطوا منها) ⁽¹⁰⁸⁶⁾.

مخاطب در صورت افراد، خصوص ابلیس است و در این تردیدی نیست؛ زیرا آن خطاب با بسیاری از اوصاف نکوهیده همراه است، که فقط در خور اوست. افزون بر این که، تنها محور خطاب در آن بخش، خصوص ابلیس بود.

مخاطب در صورت تشبیه در صورت تشبیه گرچه طبق بحث های گذشته آدم و عَلَيْهِ السَّلَام ارائه، شد لیکن آنچه هم اکنون به ذهن می آید این است که مخاطب اصلی در این خطاب تشبیه ای آدم و ابلیس هستند و حوا ضمنا در تحت کلمه بعضکم لبعض عدو مندرج است؛ زیرا حضور حوا در متن قصه، به طور جدی و اصلی نبود و این فرع بودن وی نه برای زدن بودن او، بلکه بر اثر عدم دخالت رسمی وی در متن جریان است؛ نظیر آنچه درباره حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و مصاحب وی یوشع بن نون و حضرت خضر عَلَيْهِ السَّلَام آمده است؛ زیرا آن جریان مهم به دو بخش تقسیم می شود: بخش اول عهده دار قصه موسی و یوشع است که در آن محور افعال و ضمائر به صورت تشبیه ذکر می شود و مرجع آن موسی عَلَيْهِ السَّلَام و یوشع هستند و بخش دوم عهده دار قصه موسی و خضر عَلَيْهِ السَّلَام است که در آن محور افعال و ضمائر به صورت تشبیه ذکر می شود و مرجع آن موسی و خضر هستند؛ مانند: فانطلقا حتی اذا رکبا فی السفینه ⁽¹⁰⁸⁷⁾، (فانطلقا حتی اذا لقیا غلاما) ⁽¹⁰⁸⁸⁾، (فانطلقا حتی اذا اتیا اهل قریه) ⁽¹⁰⁸⁹⁾ و هیچ

فعل جمع یا ضمیر، در آن یاد نشده و این برای آن است که محور اصلی در این بخش حضرت موسی و خضر علیه السلام بوده اند و یوشع سهم موثری در آن نداشته است.

البته این استشهاد مبنی بر آن است که یوشع، حضرت موسی علیه السلام را در بخش دوم جریان همانند بخش اول همراهی کرده باشد و چون عنوان دشمنی در متن جریان محل بحث ماخوذ است و بین آدم و حوا هیچ گونه عداوتی نبود، بلکه یکی از این دو نفر مایه سکون و آرامش دیگری بود، گرچه برخی از فرزندان آنها که بالقوه موجود بوده اند نه بالفعل، دارای تعادی و دشمنی متقابل بوده اند، لیکن بالقوه بالفعل، و آنچه مدار عداوت بالفعل بوده رابطه بین آدم و ابلیس بوده است، بنابراین، می توان احتمال داد که خطاب تنبیه در ابطوا متوجه آدم و ابلیس بوده است؛ چنان که دخالت ابلیس در خطاب جمع ابطوا محرز است؛ زیرا آدم و حوا یک سو و ابلیس از سوی دیگر سبب تحقق چنین عداوت متقابلی هستند و از آن جهت که امر دوم به هبوط جمعی، همان امر اول به هبوط جمعی، است، پس مخاطب در **(اهبطوا)** ⁽¹⁰⁹⁰⁾ همان آدم و حوا و ابلیس هستند.

3 سه راهنمایی و دو هشدار

چنان که در ابتدای تفسیر آیه گذشت پس از هبوط و استقرار آدم و حوا علیه السلام در زمین و رانده شدن شیطان و آشکار شدن عداوت او با انسان، ضرورت وحی و دین مطرح می شود؛ زیرا انسان با داشتن چنین دشمنی در زمین، بدون راهنما به مقصد نمی رسد و راهنمای او از درون، عقل و از بیرون، وحی است.

با توجه به مختار بودن انسان و امکان تمرد او در برابر وحی، دو آیه محل بحث، هشداری است به همه انسان ها که هر کس هدایت الهی را بپذیرد و مطیع رهنمود خدا شود از خوف و حزن مصون می ماند و کسی که از آن سرباز زند و راه تکذیب و انکار پیش گیرد، گرفتار عذاب آتش خواهد شد.

این قاعده کلی که لازمه اش اختیار انسان در پذیرش هدایت الهی و عدم پذیرش آن است و از این جهت دو آیه محل بحث به منزله آیاتی مانند (انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا) ⁽¹⁰⁹¹⁾ است که به صورت های مختلفی در قرآن تکرار شده است؛ گاهی بدون آن که کسی مخاطب قرار گیرد بیان می شود؛ نظیر آنچه در آیات محل بحث آمده و نیز آنچه در سوره طه وارد شده است: (فاما یاتینکم منی هدی فمن اتبع هدی فلا یضل ولا یسقی) (۱۲۳) و من اعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا ⁽¹⁰⁹²⁾ و گاهی با عنوان یا بنی آدم همه فرزندان آدم مخاطب قرار گیرند: (یا بنی آدم لا یفتننکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنه) ⁽¹⁰⁹³⁾؛ یعنی ای فرزندان آدم مواظب باشید که شیطان نسبت به شما فتنه همان طور که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون برد.

به هبر تقدیر، قرآن این حقیقت را اعلام می دارد: شما که به زمین هبوط یافته اید باید بدانید که مهبط شما با بهشت متفاوت و جایگاه رنج و تعب و مرگ است و دشمنی های شما با یکدیگر و با شیطان نیز در زمین، ظهور و بروز می کند و اگر در بهشت، دشمنی شیطان با شما تنها در این زمینه بود که از موقعیت بهشتی محرومیتان کند، در زمین به این نحو است که تلاش می کند شما را از سعادت ابدی باز دارد. آن سان که دیگر راهی برای جبران و ترمیم نماند. مشکلات مادی زمین قابل تحمل است، ولی اگر شیطان شما را اغوا کند از سعادت ابدی محروم می شوید.

آیاتی چون آیات محل بحث سه دلالت و راهنمایی دارد:

الف: بشر در زمین بدون دین نخواهد بود و از آغاز استقرار آدم و همسرش در زمین، همواره مساله هدایت الهی مطرح بوده است و بدانید که شما نمی توانید بدون دین و قانون در زمین زندگی کنید.

ب: بشر در انتخاب راه آزاد است.

ج: هدایتی جز رهنمود خداوند نیست.

دو هشدار مهم را نیز در بر دارد: نخست این که، بدانید عداوت و درگیری شیطان با شما تا زمانی که در زمین زندگی می کنید ادامه دارد و دیگر این که، آنان که مغلوب شیطان شوند به عذاب ابدی مبتلا خواهند شد و تنها کسانی خوف و حزنی ندارند که هر گونه میل و هوای نفسانی و شخصی خویش را که گاهی به صورت قانون و دین و هدایت جلوه داده می شود، کنار بگذارند و تنها تابع هدایت خدا شوند.

4 نفی خوف و حزن از هدایت یافتگان

نفی خوف و حزن از پیروان هدایت خدا: فمن تبع هدای فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون وعده ای است که در قیامت به آن وفا می شود و گرنه در دنیا، مومن باید بین خوف و رجا به سر ببرد.

توضیح این که، هدایت خداوند مجموعه ای از قواعد اعتقادی، اخلاقی و عملی است که از جمله آن، لزوم ترس از خداوند و امید به رحمت اوست. هم باید به رحمت گسترده او امید داشت و یاس از رحمت خداوند را کفر دانست و هم باید به رحمت گسترده او امید داشت و یاس از رحمت خداوند را کفر دانست و هم باید از عذاب او ترسید و نسبت به خداوند بی پروا نبود. از این رو می فرماید: (امن هو قانت انا اللیل ساجدا یحذر الاخره و یرجو رحمہ ربہ قل هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون) (1094)؛ یعنی به کسی که در طول شب، در حال خشوع و رکوع و سجود به سر می برد و از آخرت می ترسد و به رحمت پروردگار خود امیدوار است بگو: آیا دانایان و نادانان برابرنند. (1095)

خداوند در آیه محل بحث می فرماید: فمن تبع هدای فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون در سوره اعراف نیز می فرماید: پروردگارتان را با ابتهال و ترس از درون، بخوانید؛ (ادعوا ربکم تضرعاً و خفیہ) (1096) و در سوره سجده کسانی را که از ترس خدا شب زنده داری می کنند با عظمت می ستاید: (تتجافی جنوبهم عن المضاجع

يدعون ربهم خوفا وطمعا⁽¹⁰⁹⁷⁾ و نیز در سوره الرحمن می فرماید: (ولمن خاف مقام ربه جنتان)⁽¹⁰⁹⁸⁾ و در سوره نازعات می فرماید (واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى (٤٠) فان الجنة هي الماوى).⁽¹⁰⁹⁹⁾

پس مقتضای جمع میان آن آیات و آیه محل بحث این است که وعده لا خوف عليهم ولا هم يحزنون مربوط به معاد است. همان چیزی که در سوره فاطر از قول بهشتیان ظاهر گشته که می گویند: (الحمد لله الذين اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور (٣٤) الذي احلنا دار المقامه من فضله لا يمسننا فيها صنب ولا يمسننا فيها لغوب)⁽¹¹⁰⁰⁾ و همان وعده ای که در قیامت با خطاب (يا عباد لا خوف عليكم اليوم ولا انتم تحزنون)⁽¹¹⁰¹⁾ انجام می شود.

نظیر این وعده و انجام آن، در مسائل دنیا نیز هست؛ چنان که خداوند به مادر موسی عليه السلام فرمود: (ولا تخافي ولا تحزني انا رادوه اليك وجا علوه من المرسلين)⁽¹¹⁰²⁾ و سپس به این وعده وفا کرده، می فرماید: (فرجعناك الى امك تقر عينها ولا تحزن)⁽¹¹⁰³⁾ یا به رزمندگان مومن وعده می دهد که: (ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مومنين)⁽¹¹⁰⁴⁾ و در باره فتح مکه می فرماید: (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين روسكم ومقصرين لا تخافون)⁽¹¹⁰⁵⁾ وعده ای که به آن وفا شد و بر اثر آن مسلمانان با پیروزی وارد مکه شدند و رسول مکرم اعلام کرد: لا اله الا الله وحده وحده، انجز وعده و نصر عبده⁽¹¹⁰⁶⁾ دعایی که آن حضرت با توجه به (وما ينطق عن الهوى)⁽¹¹⁰⁷⁾، از جانب خداوند به آن مامور شده است، یا درباره فرعونیان به موسی وعده می دهد که: (فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا لا تخاف دركا ولا تخشى)⁽¹¹⁰⁸⁾ که این وعده ای است به صورت نفی، بر خلاف لا تخافي که وعده ای بود به صورت نهی. سپس در آیه فغشيه من اليم ما غشيه⁽¹¹⁰⁹⁾ وفای به این وعده را مطرح می کند. به هر حال، این گونه موارد، وعده هایی است دنیایی که به آن وفا شده است. وعده های اخروی خداوند نیز به همین صورت است؛ یعنی قطعا به آن عمل می شود؛ زیرا

خلف وعده از جانب خداوند ممکن است: (لا يخلف الله وعده) ⁽¹¹¹⁰⁾ و آنچه در آیه محل بحث آمده: فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، مصداق وعده آلهی است؛ یعنی وعده رفع و دفع خوف و حزن اولیای الهی که در آیات متعدد دیگری نیز، به آن اشاره شده است؛ چنان که در سوره احقاف می فرماید: تحقیقا کسانی که گفتند پروردگار ما خداست، سپس استقامت ورزیدند خوف و حزنی بر آنان نخواهد بود؛ (ان الذين قالوا ربنا الله استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون). ⁽¹¹¹¹⁾

جالب است که خصوص وفای به همین وعده (عدم حزن و خوف در آخرت) در سوره انبیاء آمده است؛ یعنی صریحا به آنان گفته می شود که مصونیت از دلهره و فزع بزرگ همان چیزی است که در دنیا به شما وعده داده شده بود: (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى... لا يحزنهم الفزع الاكبر... هذا يومكم الذي كنتم توعدون). ⁽¹¹¹²⁾

انسانی که از خدا می ترسد و در دنیا از خوف و خشیت، برخوردار است در آخرت، حزنی و خوفی ندارد و از سلامت محض بهره مند می شود. کسی که امروز از هدایت خداوند پیروی می کند فردا، سلام الهی که فیض خاص خداوند است بر او تنزل می کند: (والسلام على من اتبع الهدى) ⁽¹¹¹³⁾ و از گزند خوف و حزن سالم است و کسی که در دنیا مومن باشد و لباس ایمانش را به ستم آلوده نکند، در آخرت از امن و امنیتی که جامع بین نفی خوف و نفی حزن است برخوردار می شود: (الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن) ⁽¹¹¹⁴⁾ و آنها در دنیا تقوا پیشه کنند در قیامت در مقام امن و جایگاه امین به سر می برند: (ان المتقين في مقام امين) ⁽¹¹¹⁵⁾ و چنان که از پاسخ رسول گرامی به ابن مسعود که در اواخر عمر شریف آن حضرت پرسید: متى اجلک یا نبی الله؟ بر می آید، در عرش اعلی سکنی می گزینند و از لذیذترین و سیراب کننده ترین پیمانه و گواراترین زندگی و عیش بهره مند می شوند: المنقلب الى... العرش الا على والکاس الاوفى والعیش الا هنا. ⁽¹¹¹⁶⁾

5 خوف و حزن ممدوح و مذموم

اولیای الهی، چنان که گذشت، در دنیا خوف ممدوح دارند؛ یعنی خشیت از غضب خدا در صورت ارتکاب گناه و نپیمودن راه راست و خوف از اعراض محبوب و روگردانی آن معشوق حقیقی به همراه رجا و امید به رحمت او، لیکن خوف و حزن مذموم مربوط به کافرانی است که اساسا به خداوند ایمان نیاورده اند و نیز مومنانی که در طلیعه ایمان قرار دارند و به مقام ولایت و تقوا و استقامت و تقوا نرسیده اند و با مبتلا شدن به حوادثی چون از دست دادن مال، فرزند و... محزون می شوند، یا با احتمال حمله دشمن یا روی آوردن فقر یا از دست رفتن اموال، دچار هراس می گردند: (ولنبلونکم بشیء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والشرات). (1117)

توضیح این که، انسان عادی بر اثر این که چیزی از دست داده هم اکنون غمگین است و به عذاب درونی حزن مبتلاست و برای چیزی که در آینده احتمال از دست رفتنش می رود هم اکنون هراسان است و به عذاب درونی خوف دچار است. چنین نگرانی و هراس از آینده، یا اندوه از گذشته، مربوط به کسانی است که اصلا به خدا ایمان نیاورده اند یا در صورت ایمان به مقام ولایت و تقوا و استقامت و ثابت در راه حق نرسیده اند. اما آنان که به مقام اولیای الهی نرسیده و طعم قرب و محبت و ولایت حق را چشیده اند نه از آسیب آینده هراسی دارند و نه از فقدان گذشته اندوهی. بلکه می تواند گفت نه در آینده آسیبی می بینند و نه در گذشته چیزی را از دست داده اند؛ زیرا اولیای الهی به چیزی جز خدا دل نمی بندند تا قبل زوال باشد و اگر هم چیزی را بر اثر غفلت و نسیان از دست داده باشند به خدای مدرک کل فوت (1118) و مبدل السيئات بالحسنات (1119) پناه می برند، تا گذشته ها را تدارک و کمبودها را جبران و بلکه بدی ها را به حسنه تبدیل کنند و احساس و حالتی که این گروه از آن

بر خوردارند همان است که در آیه (لکیلا تاسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما اتاکم) ⁽¹¹²⁰⁾ به آن اشاره شده است.

تنها این گروهند که عدم خوف و حزنشان اختصاص به آخرت ندارد، بلکه شامل دنیا و آخرت، هر دو می شود و قرآن کریم درباره آنان به طور مطلق می فرماید: (الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون) ⁽¹¹²¹⁾ و بلکه در موردی به عدم خوف و حزن آنان در دنیا اشاره کرده، می فرماید: (ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه الا تخافوا ولا تحزنوا و ابشروا بالجنه التي کنتم توعدون) (۳۰) نحن اولیاءکم فی الحیوه الدنیا و فی الآخره...) ⁽¹¹²²⁾. و ممکن است برخی آیات گذشته، نظیر (ان المتقین فی مقام امین) ⁽¹¹²³⁾ (والذین امنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن) ⁽¹¹²⁴⁾ (وان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون) ⁽¹¹²⁵⁾ نیز، اطلاق داشته به طوری که شامل دنیا و آخرت این گروه شود.

6 آثار پذیرش و رد هدایت الهی

در آیات محل بحث برای کسانی که از هدایت الهی پیروی نکردند عذاب آتش و برای هدایت یافتگان به هدایت الهی عدم خوف و حزن در آخرت بیان شده است، لیکن در سوره طه که همین جریان (یعنی عاقبت هدایت یافتگان به هدایت الهی و کافران مکذب آیات الهی) بیان شده، به فرجام این دو گروه به نحو مطلق و بدون اختصاص به آخرت، اشاره شده است: (فمن اتبع هدی فلا یضل ولا یشقی) (۱۲۳) و (من اعرض عن ذکری فان له معیشه ضنکا)، ⁽¹¹²⁶⁾ یعنی عاقبت کسانی که پیرو هدایت الهی شدند، این است که از سردرگمی ها، رنج ها، اضطراب، خوف ها و حزن های مادی رهایی می یابند و آنها که از یاد خداوند اعراض کردند، یعنی هدایت و حزن های مادی رهایی می یابند و آنها از یاد خداوند اعراض کردند، یعنی هدایت الهی را نپذیرفته، کفر ورزیدند و آیاتش را تکذیب کردند (چون جمله و من اعرض عن ذکری در آیه سوره طه به جای والذین کفروا و کذبوا... در آیه محل بحث قرار گرفته است)

گرفتار زندگی تنگ شده، آسودگی و آسایشی نداشته، پیوسته نسبت به گذشته محزون و نسبت به آینده هراسناکند.

چون مراد از این زندگی تنگ: معیسه ضنکا تنها فشار مالی نیست، بلکه کسی که از یاد حق اعراض کند در تنگناست؛ گرچه متمکن و سرمایه دار باشد، بلکه آن فشاری که متمکن، متحمل می شود به مراتب بدتر از فشاری است که فقیر به آن مبتلا می گردد؛ زیرا انسان تهی دست، تنها یک فشار می بیند، اما انسان متکاثر از دو فشار رنج می برد؛ فشار و نگرانی نگهداری می جودی هایش (چون بخشی از تلاشش صرف آن می شود که چگونه ثروت خود را حفظ کند) و نگرانی دیگری که از بابت افزودن بر سرمایه اش پیدا می کند؛ یعنی بخش دیگر تلاش وی در این راه صرف می شود که چگونه بر آمار ثروت خود بیفزاید. پس هرگز آسوده نیست و چنین است که هم در دنیا، هم در برزخ و هم در جهنم تحت فشار است و حتی در جهنم در مکانی تنگ به سر می برد: (و اذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنين). (1127)

با این بیان روشن می شود که، پیروی از هدایت خدا موجب صیانت از خوف و حزن و ضلالت و شقاوت در دنیا و آخرت و در همه موقعیت هاست و تمرد و تکذیب و اعراض از یاد و هدایت الهی، معیشت ضنک و تنگ در همه نشئه ها را به همراه می آورد.

7 هدایت الهی و تعدیل رهایی

هدایت الهی خواه به صورت برهان عقلی و خواه به صورت دلیل نقلی معتبر ارائه شود رهایی بشر را تعدیل می کند، نه آن که حریت وی را تعطیل کند؛ زیرا هدایت خدا هماهنگ با فطرت روحی و طبیعت بدنی انسان است و همه نیازهای صادق او را از حاجت های کاذب وی جدا می کند و همه اسباب و علل حق و صحیح را از ابزار باطل و نادرست ممتاز می سازد و انسان مالک را از اسراف و اتراف می رهاوند و به

احسان و عدل و حیات طیب می رساند. نشانه آن بررسی و تحلیل آیاتی است که خداوند در آنها اثر مثبت اهتدای به هدایت الهی را تبیین می کند که به برخی از آنها اشاره می شود:

1 استقرار در زمین و تمتع از مواهب طبیعی آن بعد از هبوط گاهی به زیبایی آزادی آراسته می شود و زمانی به زشتی بی بند و باری و رهایی آلوده می گردد. هدایت خداوند سهم موثری در تفکیک حسن آزادی از قبح رهایی دارد. همان طور که قبلا به اشاره رفت، چنین فرمود: **(يَمْتَعُكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسْمًى)** ⁽¹¹²⁸⁾؛ یعنی گرچه در آیه محل بحث اصل تمتع به نحو اطلاق مطرح شده، لیکن در سوره هود همان تمتع به قید حسن مقید شد و تحسین تمتع همان تعدیل بدون تعطیل آن است و هرگونه لذتی که در قلمرو طبیعت، مقدور انسان باشد اگر به زیبایی آزادی، تعدیل و تحسین شود همان اهتدای به هدایت الهی است و گرنه کفران نعمت و تکذیب ره آورد عقل و نقل خواهد بود.

2 انسان متحرکی است که هدف قطعی را در پیش رو دارد و چنین سالکی برای نجات از کثر راهه نیازمند به هدایت آفریدگار خود است و تابع رهنمود الهی از خطر ضلالت و زیان شقاوت و رنج، در امان است؛ چنان که خداوند برکت هدایت خود را چنین وصف می کند: **فَمَنْ اتَّبَعَ هَدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى** ⁽¹¹²⁹⁾ بنابراین، بشر مهتدی، آینده شفاف را در پیش رو دارد و به آن امیدوار است.

3 بشر منحرف و کجرو که از رهنمود آفریدگار خود طرفی نمی بندد از زیبایی آزادی محروم و به زشتی رهایی مبتلا می گردد و هماره در تنگنای طبیعت و قفس تن و قبر اغراض و گور غرایز مهلک، مدفون است و گرفتار فشار قبر زندگی است؛ زیرا خود را زنده به گور کرده است. تعبیر قرآن کریم در این باره چنین است: **وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَاِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا** ⁽¹¹³⁰⁾ همه این مطالب را خدای سبحان درباره

برنامه حیات بخش بشر پس از هبوط به زمین و ایتای هدایت و ایتیان آن به سوی مردم ارائه می کند. پس دنیای صادق و صحیح و آزادی زیبا به کام ره یافتگان است و دنیای کاذب و باطل و رهایی زشت، بهره کج روان.

8 درکات کفر و تکذیب آیات الهی

آنچه در محل بحث بازگو شده وصف دو گروه ممتاز در ایمان کفر است؛ یعنی تابعان تام، و متمردان تام، و اما گروه های دیگر که گاهی تابع، و زمانی متمرند و پیروی را با کج روی مخلوط کرده اند در این جا مطرح نشده اند؛ گرچه در آیات دیگر مانند 97 تا 102 سوره توبه از احوال گروه های دیگری مطالبی ارائه شده است؛ نظیر: (و اخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و اخر سيئا عسى- الله ان يتوب عليهم ان الله غفور رحيم) (1131).

کیفر صعب و حادی که برای کافران و مکذبان آیات الهی پیش بینی شده برای اوساط از مومنان عاصی و عاصیان مومن در نظر گرفته نشده است؛ مثلا از از اصحاب النار به شمار آمدن و در آتش دوزخ خالد بودن، وعید تلخ آنها نخواهد بود؛ چنان که مصونیت از هراس و اندوه چنین مومنان تبهکار و تبه کاران مومن که صالح و طالح را به هم آمیختند و طغوا و تقوا را در هم مخلوط کردند نیست.

کفر و تکذیب آیات الهی گاهی قلبی است و زمانی زبانی. اگر تکذیب، قلبی بود و اقرار، زبانی، چنین اختلاطی نفاق خواهد بود و اگر تصدیق، قلبی بود و انکار، زبانی، چنین ترکیبی تقیه محسوب می شود.

به هر تقدیر، انکار دین یا پس از علم به صدق مدعی رسالت است، که چنین جحودی از استکبار ناشی می شود یا پس از جهل مرکب، به صحت آن است و علم به خلاف آن را همراهی می کند که در این حال غیر از کفر درونی و جهل مرکب، رذیلت

دیگری در درون چنین کافری نیست و محتمل است که پس از روشن شدن مطلب، حق را بپذیرد.

نکته ای که نباید مورد غفلت قرار گیرد این است که، چنان که در مباحث تفسیری دو آیه محل بحث گذشت، هرگز تصدیق با انکار جمع نمی شود؛ همان طور که تکذیب نیز با اعتقاد جمع نخواهد شد. البته تکذیب، با علم به صدق و حق بودن دعوی و دعوت مدعی رسالت جمع می شود، ولی با اعتقاد به صدق و حق بودن آن جمع نمی شود؛ زیرا بین اعتقاد و علم فرق اساسی است. پس آنچه در تعبیرهای تفسیر المنار به چشم می خورد که انکار با اعتقاد به حق بودن جمع می شود نارواست. (1132)

9 ترتیب عناصر محوری قصه آدم

عناصر محوری داستان آدم عليه السلام را اموری تشکیل می دهد که سبق و لحوق برخی از آنها محرز است ولی احراز ترتیب سابق و لاحق در بعض دیگر آنها آسان نیست، جریان گفتمان و رایزنی مشورت آموز الهی با فرشتگان، پیشاپیش داستان مزبور چونان تابلویی زرین می درخشد، بخش آفرینش بدن آدم در محدوده طبیعت قرار گرفته و تاریخمند بوده است و بین مراتب آن، سبق و لحوق زمانی حاکم بود؛ مانند، طین، حمأ مسنون، صلصال کالفخار، تسویه... البته جریان تکامل، ملحوظ است؛ زیرا طفره، محال است، گرچه لازم نیست جریان تکامل بر روال عادی صورت پذیرد؛ چون حفظ اصل تکامل بدون روال عادی نیز ممکن است. نفخ روح پس از تسویه حاصل شد و وجود عقلی روح انسانی مقدم بر عالم طبیعت است، لیکن وجود نفسی او مبتنی بر آرای متفاوت در این مبحث است که آیا روحانیه الحدوث و البقاء است یا جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء.

پس از نفخ روح و پدید آمدن آدم، مساله خلافت به نحو بالقوه محقق شد؛ یعنی موجودی خلق شد که واجد صلاحیت خلافت الهی است. پس از تعلیم اسمای حسناى خدا، آن خلافت از قوه بعید به قوه نزدیک به فعلیت رسید. پس از عرضه اسماء بر فرشتگان و اظهار عجز آنان از انبأ و صدور دستور انبای آدم به آنان و ظهور گزارش اسماء توسط آدم برای ملائکه، خلافت شانی مزبور به فعلیت، بالغ شد.

پس از تمامیت نصاب خلافت بالفعل دستور سجده برای خلیفه الله صادر شد. فرشتگان فرمان مزبور را امتثال کردند و ابلیس نسبت به آن تمرد کرد.

فرشتگان ممثل در ظل اطاعت، همچنان در مقام منیع قرب الهی ماندند و کرامت آنان از ناحیه الهی ادامه یافت. شیطان مارد بر اثر تیرگی جهل و تاریکی جهالت، از آن منزلت، هبوط موهون پیدا کرد.

آدم عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان آزمومن، وارد منطقه ای شد که در عین رفاه و کمال، از گزند وسوسه ابلیس محفوظ نبود. آسیب پذیری آدم عَلَيْهِ السَّلَام از وسوسه شیطان و ابتلای وی به زلت و لغزش در عین صیانت کرامت و عصمت، سبب هبوط مصلحت آمیز وی به زمین شد و جریان وحی و نبوت و رسالت بعد از آن ظاهر شد.

سرد این داستان و نظم و نضد تاریخی آن به حسب الفاظ قرآنی همین است که به آن اشارت رفت، لیکن نکته مهم آن است که آنچه در محدوده طبیعی قرار گرفت زمانمند است و تقدم و تاخر تاریخی آن بدون محذور عقلی است و آنچه در محدوده فرا طبیعی واقع شد گرچه سبق و لحوق خاص خود را داراست، لیکن از اتصاف، به تقدم و تاخر تاریخی و از اتسام به سمه سبق و لحوق زمانی مصون است، گرچه ممکن است تبیین آن به زبان مخاطبان طبیعی در کسوت الفاظ مفید تاریخی و موهم ترمن آن به زمان خاص و تمکن آن به مکان مخصوص باشد.

بحث روایی

1 مصادیق هدایت الهی

عن جابر قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن تفسير هذه الآية في باطن القرآن: فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون؟ قال: تفسير الهدى على، قال الله فيه: فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. ⁽¹¹³³⁾

اشاره: با اغماض از مرفوع یا موقوف یا مرسل بودن روایاتی که به عنوان تفسیر روایی نقل می شود لازم است توجه شود که اولاً، این گونه احادیث به عنوان تطبیق و بیان برخی از مصادیق کامل که مورد اعراض عده ای و اعتراض گروهی و معارضه جمعی قرار گرفته صادر شده و ثانیاً، در حد تمثیل است، نه تعیین؛ زیرا تنها مصداق هدایت، حضرت علی بن ابی طالب عليه السلام نیست، بلکه همه معصومی از اهل طاهای و یاسین عليه السلام مصادیق کامل آن هستند؛ چنان که قرآن که ثقل اکبر است و همتای عترت طاهرین عليه السلام است مصداق دیگری از هدایت الهی است.

2 آیات تکذیب شده

عن العسکری عليه السلام: والذين كفروا و كذبوا باياتنا الدالات على صدق محمد علي ما جاءه من اخبار القرون السالفة و علي ما اداه الي عباد الله من ذكر تفضيله لعلی وآله الطيبين خير الفاضلين بعد محمد صلى الله عليه وآله وسلم سيد البريات اولئك الرافعون لصدق محمد صلى الله عليه وآله وسلم في انبائه و المكذبون له في نصب اوليائه علي سيد الاوصيا المنتجبين من ذرية الطاهرين. ⁽¹¹³⁴⁾

اشاره: همان طور که در ضمن حدیث گذشته بازگو شد، صرف نظر از ضعف سندی این گونه احادیث که بر اثر رفع یا قطع یا وقف یا ارسال است از جهت متن نیز عهده دار تبیین معنای آیه نیست، بلکه در صدد تطبیق مفهوم بر مصداق خاص است که مورد انکار گروهی قرار گرفته است.

قصه آدم در قرآن و عهدین

در پایین تفسیر آیات خلافت برخی از مطالبی که مربوط به بررسی و تطبیق قصه آدم در قرآن کریم و احادیث ماثور با آنچه از متون دینی عهدین یا تفاسیر شارحان آنها آمده ارائه می شود و داوری نهایی بین آنها مرهون بینش و فتوای جامع بینی و کلان نگری مفسیر است که از جوامع الکلم آگاه و از خطوط مشترک بین کتاب های آسمانی مطلع و از دخیل و بیگانه مستحضر است، تا بدون افراط و تفریط، حکم عدل را صادر کند.

1 راز صعوبت فتوا در قصه آدم

رمز صعوبت فتوا درباره آدم و حوا و ابلیس این است که بعضی از رخدادهای کهن هر از چند گاهی مورد مطالعه و بررسی برخی از کارشناسان رشته اختصاصی آن قرار می گیرد. از این رو آرای ارائه شده در آن اندک و تضارب آنها کم و جمع بندی بین آنها سهل است، لیکن برخی از رویدادهای عتیق و قدیمی همواره مورد مطالعه و تحلیل عده زیادی از علاقمندان و پژوهشگران خصوصی و عمومی قرار گرفته و انبوهی از آرای متضارب را گرد آورده، به طوری که عصاره گیری و جمع بندی آنها صعب است و گاهی نیز محصولی جز تحیر ندارد.

قصه دراز دامن آدم و حوا و ملائکه و ابلیس از سنخ دوم است؛ زیرا آنچه مربوط به دانش زیست شناسی و پدید آمدن آدم به عنوان انسان اولی است همواره در بستر تحقیق زیست شناسان قرار گرفته و می گیرد و از طرفی با آفرینش آدم عَلَيْهِ السَّلَام مخلوط می شود و آنچه وابسته به متون دینی و اسناد نقلی اسا دائما در معرض استنباط گونه گون مفسران و استظهار متفاوت شارحان واقع شده و می شود و آنچه مربوط به نقل از مصادر عصمت و منابع امن دینی است همواره در مسیر گزارش های غث و سمین و

داستان سرایی های صدق و کذب قرار گرفته و می گیرد و آنچه مربوط به تحلیل های عقلی یا یافته های شهودی حکیمان و عارفان است هر از چند گاهی با طرح بدیع مقبول یا بدعت منحول آمیخته شده و می شود.

این سرنوشت آشوب زده وقتی غبار غم آن بر قلب یک مفسر سنگین و ثقیل است که می بیند بعضی از آیات متشابه بدون ارجاع به محکmat مطرح است و احادیث تفسیری از حیث مقطوع، موقوف، مرفوع، موهون یا مرسل بودن ضعیف است؛ یعنی هم آیات قرآن که ثقل اکبر و مرجع نهایی است درست تبیین نشده و هم احادیث ماثور به نصب اعتبار و حجیت نرسیده، تا صلاحی تفسیر و شرح آیات قرآن کریم را دارا باشد.

چنان که دشواری های متون دینی از یهودیت به مسیحیت واریز و از آن جا به اسلام سرزیر شده و چون این ماجرا سردراز دارد آنچه از متون دینی و گزارش های مربوط به پیش از یهودیت است به دستگاه تفسیری دین یهود منتقل شده و سرانجام همه آنچه از آدم عَلَيْهِ السَّلَام تا خاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گفته شده نمونه ای از آن در حوزه تفسیر و تحلیل اسلامی راه یافته و اصل ناب قصه آدم عَلَيْهِ السَّلَام محفوف به هاله های مکروه و ناخواسته و باور نکردنی است که تنها مفسر بهشتی منش و محقق جنت طلب می تواند همه مکاره اطراف آن را کنار زنده و همه هاله های حریم آن را پشت سر بگذارد و عقل برهانی را چونان وحی قرآنی پس از ارجاع متشابه به محکم و عرضه حدیث بر قرآن و همچنین توزین آنچه در کتاب های محتمل التحریف آمده با میزان حق و صدق مطلق، یعنی قرآن، چراغ راه قرار دهد و به امید افاضه الهی و افازه غیبی گام بردارد و تا مرز یقین یا طمانینه، دم بر نیاورد و به مقدار معلوم فتوا دهد و از اظهار نظر در ماورای آن خود داری کند؛ زیرا علم به حقایق، روزی تدریجی جوامع بشری است و برای هر عصر و مصر و نسلی، سهم خاصی تعیین می شود.

توصیه اساسی در این محور آن است که مبدا نقد اسرائیلیات از قلمرو خود تعدی کند و به مبتنی از متون دینی اصیل تورات، انجیل، زبور، و مانند آن برسد؛ زیرا همان طور که در باره نبوت، باید به عصمت، قداست و سمت الهی همه رسولان الهی معتقد بود: **(لا نفرق بین احد من رسله)** ⁽¹¹³⁵⁾، در باره کتاب های اصیل و صحیفه های غیر محرف و متون مصون از نفوذ غیر وحی، باید قداست، طهارت و حجیت آنها را باور داشت: **0 لا نفرق بین شیء من کتبه؛ زیرا قرآن کریم ایمان به همه کتاب های غیر محرف الهی را لازم دانسته است: (امن الرسول بما انزل الیه من ربه و المومنون کل امن بالله و ملائکته و کتبه و رسله)**. ⁽¹¹³⁶⁾

2 انسان اولی در زیست شناسی و متون دینی

ظاهر هر متنی که برای تعلیم مردم القا شده برپایه فرهنگ محاوره گفتمان جمهوری حجت است، مگر آن که دلیل معتبر عقلی یا نقلی، مایه انصراف از ظهور آن گردد و متون مقدس دینی از این اصل تعلیمی مستثنای نیست. از این رو ظاهر قرآن کریم به آفرینش آدم را از عناصر ارضی می داند و او را فرزند کسی نمی داند حجت است.

آنچه درباره انسان اولی در زیست شناسی طرح و بررسی شده و نیز آنچه از فسیل های مکشوف، استنباط شده و آنچه از آثار باستانی به دست آمده، مادامی که از مرز فرضیه ابتدایی عبور نکرده و صبغه تحقیق علمی نگرفته تکیه گاه اعتماد محققان انسان شناس نخواهد شد؛ چنان که سبب تصرف در ظاهر متون دینی نمی شود و اگر از معبر فرضیه گذشت و به نصاب تئوری تثبیت شده رسید و تکیه گاه پژوهشگران فنی شد هرگز عهده دار اثبات کیفیت پیدایش آدم علیه السلام نیست، تا مایه تصرف در ظاهر متون دینی شود؛ زیرا انسان های فراوانی قبل از آدم علیه السلام به دنیا آمده و منقرض شده اند، ولی آدم علیه السلام از نسل هیچ کدام از آنان نبوده است.

سر ناکار آمد بودن فسیل های مکشوف و نیز موثر نبودن تجارب فنی زیست شناسی آن است که این گونه از امور تجربی گرچه زبان اثبات دارد لیکن هرگز لسان نفی ندارد؛ چون امتناع خلاف مکشوف خود را نیازموده است، یعنی تجربه می تواند فتوا دهد که چنین مطلبی درباره بشر واقع شده است، ولی نمی تواند ادعا کند که غیر آن محال است و تنها راه تحقق بشر همین است که آثار باستانی همراه با آزمون های زیست شناسی دیگر ارائه می کند.

غرض آن که، لازم است اولاً، جریان تحقیق کیفیت پیدایش آدم عَلَيْهِ السَّلَام را که نسل کنونی بشر فرزندان او هستند از بررسی پیدایش انسان اولی جدا کرد. ثانیاً، نصاب ارزش دانش تجربی را از ارزش دانش فلسفی یا کلامی که توان دید وسیع دو جانبه نفی و اثبات را دارد تفکیک کرد و عدم وجدان تجربی را دلیل عدم وجود ماعدای مورد تجربه به حساب نیاورد و امتناع عادی را با استحاله عقلی خلط نکرد.

ثالثاً، عنوان جعل به معنای خلق که دارای مفعول واحد است نباید با جعل به معنای تصییر و تحویل که دارای دو مفعول است همتا تلقی شود و آیه انی جاعل فی الارض خلیفه که به معنای آفریدن خلیفه است و اگر نباید به معنای قرار دادن و گرداندن وضع چیزی به وضع دیگر پنداشته شود.

رابعاً، نباید عنوان خدا را با خلیفه نسل قبل مخلوط کرد، گرچه اگر هم آدم، خلیفه انسان های قبلی باشد باز دلیل تحول انواعه یا پدید آمدن وی از نسل پیشین نیست. (1137)

خامساً، عنوان تعلیم، گرچه دلیل سبق وجود آدم متعلم است، لیکن هرگز دلیل پدید آمدن وی از نسل قبلی یا نشانه تحول انواع داروینی نیست. (1138)

بنابر این، صحت و سقم آرا و انظار زیست شناسان از قبیل: 1. رویش بشر از زمین، 2. خاستگاه کیهانی بشر که موجب ریزش مواد اولی وی در هوا و انتقال آن به وسیله

باران به زمین شده است، 3 ترانسفورمیسیم یا تکامل انواع، 4 فیکسیسم یا ثبات انواع، هیچ کدام تعیین کننده سرگذشت آفرینش آدم علیه السلام نخواهد بود، مگر در صورت انحصار انسان اولی در آدم و ثبوت عدم تحقق بشری قبل از او؛ در حالی که طبق برخی از نقل های روایی و غیر روایی انسان های فراوانی پیش از حضرت آدم علیه السلام آمدند و سپری شدند؛ چنان که عوالم فراوانی معمور و مخروب شد تا نوبت به آدم اخیر و عالم کنونی رسید و هیچ یک از آرای مزبور، عهده دار تعیین سرنوشت آدم علیه السلام که در متون دینی از آن سخن به میان می آید نیست؛ چنان که هیچ کدام از متون دینی ادعای حصر آفرینش بشر در آدم و عدم تحقق هیچ انسانی پیش از آدم در ادوار دور تاریخ را ندارد؛ زیرا ظاهر آنها این است که: 1 همه بشرهای کنونی نسل آدمند.

2 حضرت آدم علیه السلام نیز فرزند کسی نبوده است. 3 آفرینش انسان در بیرون از زهدان زن ممکن است؛ چنان که آفرینش انسان بدون پدر نیز ممکن است، ولی سرعت و بطء این تحول هرگز به معنای طفره و نیمودن مراحل متوسط بین جماد و انسان نیست؛ چنان که تکامل سریع یا بطی به معنای تحول انواع داروینی نخواهد بود؛ زیرا تکامل نطفه به درجه وجودی انسان با این که بدون طفره است ولی به نحو تحول انواع داروینی نیست.

خلط مسائل ریاضی و تجربی از یک سو و اشتباه حصر عقلی با حصر ناقص استقرایی از سوی دیگر و اختلاط امتناع عادی با استحاله عقلی از سوی سوم و مرعوب شدن روانی در برابر پیشرفت دانش تجربی از سوی چهارم و شاید علل و عوامل دیگری که متراکم شده، موجب جمودی و رکود درباره تحول انواع شده است.

3 صفوت ویژه قصه صفی

کتاب تدوینی خداوند همچون کتاب تکوینی او بر اساس نظام احسن پدید آمده است. از این رو می فرماید: (الله نزل احسن الحديث) ⁽¹¹³⁹⁾ ظهور احسن بودن آن در

جریان داستان سرایی به این وضع است که بهترین قصه با بهترین اقتصاص و قصه گویی در آن ارائه شده و آیه کریمه (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ) ⁽¹¹⁴⁰⁾ می تواند به این معنای جامع تفسیر شود: ما بهترین داستان (مصدر به معنای مفعول) را به بهترین وجه (احسن القصص، مفعول مطلق نوعی) اقتصاص می کنیم؛ یعنی هم زیباترین قصه را بازگو می کنیم و هم به زیباترین وجه، داستان سرایی می کنیم. بنابر این، همه قصه های قرآن و نیز همه اقتصاص های قرآنی به نحو احسن است.

حسن قصه در حق، صدق، نافع و آموزنده بودن آن است و حسن اقتصاص در پرهیز از اجمال، اهمال، ابهام، تطویل، ایجاز مخل و مانند آن است. داستان آدم عليه السلام از همین جهت احسن القصص است و آنچه در طلیعه سوره یوسف آمده ناظر به سنت الهی در اصل اقتصاص است و به هیچ وجه اختصاصی به داستان حضرت یوسف عليه السلام ندارد، بلکه هرگونه زیبایی در قصه یوسف و هر گونه هنرمندی در نحوه اقتصاص آن داستان، یافت شود تبلوری از حسن قصه آدم و تجلی ای از کیفیت اقتصاص آن است؛ زیرا همه جمال و جلال یوسف مرهون خلافت انسان کامل و آگاهی وی از اسمای حسناى خدا و مسجود شدن او برای فرشتگان و... است.

از این جهت همه متون دینی موجود در جهان باید بر قرآن که قصه احسن آدم را به بهترین وجه اقتصاص کرده عرضه شود؛ زیرا قرآن بر همه آنها هیمنه و سیطره دارد؛ خواه آن متون به عنوان وحی آسمانی باشد، یا احادیث ماثور و خواه آن احادیث در حوزه یهودیت و مسیحیت و مانند آن صادر شده باشد، یا در حوزه اسلام. گرچه برای لزوم عرضه غیر قرآن بر قرآن کریم دلیل دیگری وجود دارد که در ثنای بحث گذشته مورد اشاره قرار گرفت.

چون نحوه اقتصاص قرآن راجع به قصه آدم عليه السلام احسن است، از این رو اگر مطلبی در آن اغماض، یا کیفیتی در نحوه آن اهمال شده یا برای آن است که نقل آن

مطلب یا رعایت این کیفیت، اثر منفی داشته یا برای آن است که اگر آن نقل یا این کیفیت، اثر مثبت داشت معادل آن یا مشابه این، منقول یا ملحوظ شده است.

از آنچه گذشته می توان چنین استنباط کرد که خطوط کلی و جامع اصول قرآنی در باره قصه آدم مانند آفرینش آدم از خاک و بدون پدر و مادر بودن و... یا موافق کتاب های اصیل آسمانی گذشته است یا مخالف آنها نیست و گرنه متولیان عهدیدن و احبار و رهبان کیش یهود و آیین ترسا که در مرصاد نقد و رصد قدح قرار داشتند به شکار و پیکار می آمدند و طبل جعل و افترا و دس و وضع می کوبیدند و آن را اثبات می کردند یا قرآن را به تناقض، متهم و آن را ثابت می کردند؛ زیرا قرآن کریم از یک سو داعیه تصدیق صحیفه های سلف آسمانی را دارد: **(مصدقاً لما بین یدیه)** ⁽¹¹⁴¹⁾ و از سوی دیگر علناً مخالف آنها سخن می گوید و مضامین آنها را تصدیق نمی کند. در حالی که چنین اتهامی از ناحیه اهل کتاب نسبت به قرآن کریم مسموع نشده و آنچه به عنوان افترا و جعل و وضع و مانند آن نثار وحی الهی شده از طرف مشرکان یا ملحدان بوده است.

البته از اثبات چنین تهمتی عاجز بوده و هستند.

سر وحدت و کثرت، مره و تکرار، اجمال و تفصیل مشهود در قصه های قرآنی شاید همین باشد که احسن بودن هر داستانی با داستان دیگر متفاوت است. از این رو قصه اعلام خلافت آدم عليه السلام یک باز بازگو شده، ولی جریان دستور سجده، برای او و امتثال ملائکه و تمرد ابلیس چند بار ذکر شده است.

خلاصه آن که، قصه آدم صفی یا صفوت ویژه، ارائه شده و از تیرگی جهل و تاریکی کذب و آلودگی تحریف و ناپاکی جعل و دس مصون است.

4 موافقت فرشتگان با آفرینش آدم

برخی از متون مستنبط از تورات، مانند تلمود چنین دلالت دارد که چون اراده الهی بر آفرینش آدم قرار گرفت، فرشتگان به رایزنی فراخوانده شدند. برخی از ایشان به امید مهر و عطوفتی که از او ظاهر شد موافقت کردند و برخی از بیم تبه کاری ها و ستیزه هایی که او بر خواهد انگیخت مخالفت ورزیدند.

سرانجام ذات قدوسی بر آن شد که آدم را بیافریند...⁽¹¹⁴²⁾، لیکن چنین تفصیلی از قرآن استظهار نمی شود؛ گرچه نقل معتر از معصوم علیه السلام می واند به منزله شرح متن، تقیید مطلق، تخصیص عام و مانند آن ارائه شود. در غیر این صورت اثبات چنان تفکیکی بین ملائکه، محتاج دلیل معتبر خواهد بود.

5 آفرینش آدم به صورت خدا

گرچه قرآن کریم درباره کرامت آفرینش انسان عنوان، خلافت، نفخ روح خدا در او و مانند آن را ملحوظ داشته، لیکن از به کارگیری عنوان صورت، شبیه و نظیر آن پرهیز کرده است؛ یعنی در هیچ آیه قرآن مجید چنین نیامده است که انسان بر صورت خدایا شبیه خدا آفریده شد. البته در احادیث، چنین عنوانی، با تفکیک بین معنای صواب و خطای آن، از هم، آمده است؛ زیرا در برخی از اخبار عنوان صورت که مستلزم تجسیم و تشبیه است از خداوند نفی شده⁽¹¹⁴³⁾ و در بعضی از احادیث عنوان صورت که مستلزم اضافه تشریفی انسان به خداوند است اثبات شده است؛⁽¹¹⁴⁴⁾ نظیر اضافه تشریفی کعبه به خدا در تعبیر طهر بیتی... با نزاهت خداوند از نیاز به بیت یا مکان دیگر. لیکن در سفر تکوین تورات و نیز در تلمود و دیگر کتاب های تفسیر و شرح متون مقدس، عنوان صورت و شبیه کاملاً موجود و ملحوظ است. در تلمود چنین آمده است:

این اصل که انسان شبیه خدا آفریده شده است اساس تعلیمات دانشمندان یهود درباره وجود انسانی است. از این لحاظ انسان بر همه مخلوقات جهان فضیلت دارد و خود نشان می‌دهد که عالی‌ترین نقطه در کار آفرینش است. انسان محبوب است؛ زیرا شبیه خدا آفریده شده است... یک انسان با همه عالم آفرینش برابر است... انسان نخست، یک فرد تنها، آفریده شد، تا به تو بیاموزد هر آن کس که جان انسانی را تباه کند، کتاب مقدس به او این نسبت را می‌دهد که گویی جهان کامل را نجات داده است.

میشناسه‌دین، 4:5. (1145)

در کتاب الهایت مسیحی چنین آمده است:

کتاب مقدس وضع اولی انسان را چنین بیان می‌دارد: به صورت خدا و شبیه خدا. از نظر زبان عبری ظاهراً تفاوت زیادی بین صورت و شبیه بودن وجود ندارد و نباید کوشش نماییم که در میان این دو، تفاوت‌هایی پیدا کنیم، ولی باید بفهمیم مقصود اصلی چیست. (1146)

خدا روح است و انسان هم دارای روح می‌باشد. خصوصیات مهم روح عبارت‌اند از عقل و وجدان و اراده. روح، یک وجود عقلانی و اخلاقی و آزاد است. پس خدا در موقع خلق انسان به صورت خودش این خصوصیات خود را او قرار داد... این شباهت بین خصوصیات خدا و انسان، شرط لازم برای شناختن خداست و پایه ذات دینی ما را تشکیل می‌دهد. اگر شبیه خدا نمی‌بودیم نمی‌توانستیم او را بشناسیم، بلکه مانند حیوانات فانی می‌بودیم. (1147)

خلاصه آن که، تعبیر به آفرینش انسان به صورت خدا و شبیه خدا در اصول تعلیمی یهود و در مبادی و منابع تعلیم دینی ترسای رایج است. عمده، توجیه آن است، تا معرفت الهی از گزند هر گونه تجسیم و آسیب هر سنخ تشبیه و آفت هر گونه حلول

و اتحاد با موجود ممکن، مصون بماند و همان وصف تابناک پاکی و سبحان همچنان از تاراج تحریف و توهّم ناروا در جای اصلی خود قرار گیرد.

محققان یهود و ترسا به ویژه پس از شکوفایی جهان بینی الهی اسلام بر آن شدند تا آنچه در سفر تکوین و نیز اسفار دوم تا پنجم تورات آمده و همچنین در کتاب های رسمی مسیحیت مورد پذیرش واقع شده، مورد تامل عمیق قرار گیرد، تا از تهاجم نقد ما دیگری و تجسیم خدای سبحان محفوظ بماند.

عده ای در معنای صورت و شبیه تصرف کردند و به ثمره کار آمد، نزدیک شدند و گروهی در معنای انسان و آدم تصرف کردند، ولی از ظلمت تشبیه خارج نشدند، گرچه از ظلمات تجسیم بیرون آمدند.

گروه اول مانند موسی بن میمون قرطبی اندلس (530-603، مطابق 1132-1205م) که تورات آسمانی را برای هدایت اولین و آخرین دانسته و فهم معارف آن را مقدور کسی که گاهی بر آن مرور می کند و در لحظه فراغت از خوردن و نوشیدن... به آن می نگرد میسور ندانسته، صورت را در زبان عبری غیر از تخطیط و شکل دانسته و آن را به معنای شباهت معنوی تفسیر کرده است؛ چنان که عنوان مثال را نیز به همین تشابه معنوی توجیه کرده و آن را مانند صورت به معنای تشابه جسمی ندانسته و مقصود از صورت و مثال را همان ادراک عقلی دانسته، می گوید: از این جهت که انسان (آدم) از ادراک عقلی برخوردار است مخلوق بر صورت خدا و شاکله الهی است.

این میمون عده ای را که در معارف دینی خوضی نکرده اند خارج از خانه معرفت الهی می داند و گروهی را که در آن خوض کرده اند ولی در همه مبادی تصدیقی به برهان ناب بار نیافتند وارد در دهلیز خانه معرفت دینی می داند، نه آشنای کامل با صاحب خانه، وعده ای که در این معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاین

را فراهم کرده اند آشنای کامل با سلطان خانه دانسته و قله چنین معرفت و صحابت و آشنایی را نصیب پیامبران، و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران و درجات پایین آن را بهره پیروان راستین آنها و حکما می داند؛ چنان که پیامبران نیز دارای مراتب متفاوتند؛ برخی از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده کرده اند، کما قال من بعید ترائی لی الرب و بعضی از آنها پروردگار خویش را از نزدیک شهود کرده اند. وی می گوید: کسی که تحقیقی در معرفت خدا ندارد، بلکه بر اساس تقلید یا ادراک خیالی نام خدا را بر لب جاری می کند او نزد من بیرون از خانه معرفت و از آن دور است.

به هر تقدیر، منظور از صورت و مثال همان معرفت عقلی و آگاهی تعقلی است که انسان از آن برخوردار است و چنین کمالی همان شاکله الهی است که آدم بر آن صورت، مثال و شاکله، خلق شده است. (1148)

ابن میمون قلمرو علوم و درجات علما و دانشوران را چنین ترسیم می کند: کسی که در دانش ریاضی و منطق کوشش می کند و به آنها اشتغال دارد از گروهی است که در بیرون خانه معرفت خدا به سر می برد و در اطراف آن می گردد؛ چنان که به عنوان مثل و نمونه درباره ابن زوما گفته اند: ابن زوما لایزال فی الخارج؛ او همواره در بیرون قصر معرفت خدا به سر می برد. کسی که در دانش طبیعی می کوشد و به آن اشتغال دارد و آن را تکمیل کرده باشد، وارد خانه معرفت الهی می شود، ولی در دهلیزهای آن حرکت می کند. کسی که طبیعیات را به کمال رسانده و علوم الهی را فهمیده باشد به اندرون قصر با سلطان، به سر برده و این مقام، درجه علماست و آنان نیز در مراحل کمال سلطان رسانده و علوم الهی را فهمیده باشد به اندرون قصر با سلطان، به سر برده و این مقام، درجه علماست و آنان نیز در مراحل کمال متفاوتند. کسی که تمام هستی خود را متوجه خدا کند و همه کارهای عقلی خود را مصروف بررسی موجودات برای

استدلال به آنها بر خدای تعالی کند راه تدبیر آنها را آگاه گردد به جای سلطان قصر معرفت نشسته و این مقام، درجه انبیاست. (1149)

مفسران و شارحان و متکلمان و دین پژوهان دیگری بوده و هستند که چونان ابن میمون حکیم، معنای صورت مثال را از محدوده تجسیم برتر دانسته و آن را به شاکله معنوی توجیه کرده اند. خلاصه آرای این گروه تبیین معنای صورت، مثال و شباهت، و تنزیه آن از تجسیم است.

گروه دوم در معنای انسان (آدم) که مصور به صورت خدا و ممثل به مثال الهی و مشبه به شباهت خداست تصرف کرده، آن را از محذر تجسیم و مفسده مادیت، رهایی بخشودند، لیکن خطر تشبیه، همچنان این گروه را تهدید می کند؛ مگر آن که با یک توجیه برتر از آن نجات یابند؛ چنان که گروه اول نیز ناچار از آن سخن برترند. گروه دوم گاهی مقصود از انسان را همان جنبه روح مجرد او توجیه می کنند، نه خصوص پیکر یا مجموع روح و پیکر او، و زمانی منظور از انسان را وصف اندیشه و خرد او تقریر می کنند و گاهی مقصود از انسان (آدم) را آدم روحانی و قدیم که در برابر آدم جسمانی و حادث است وجیه می کنند. آنچه از حزقیال در عروج وی به آسمان و مشاهده عوالم روحانی نقل شده این است که وی از صورتی مثل صورت انسان سخن می گوید. فیلون اسکندرانی فیلسوف یهودی (نیمه اول سده اول م) نیز به وجود آدم علوی و سفلی قائل است و می گوید: آن که از بهشت خارج شد آدم سفلی بود و آدم علوی همچنان در بهشت باقی است. (1150)

عصاره این توجیه ها رهایی از محذور تجسیم است، لیکن خطر تشبیه به حال خود باقی است؛ زیرا خدای سبحان موجودی است که هیچ موجودی نظیر، مثل و شبیه او نیست. (لیس کمثله شیء) (1151) تنها چیزی که می تواند دشواری عنوان صورت، مثال، شباهت و تعابیر دیگر را حل کند همان است که عنصر محوری قرآن را تشکیل

می دهد؛ چون قرآن کریم واژه آیت و نشانه را وصف عمومی همه مخلوق ها می داند و هر موجودی که سهم وی از هستی بیشتر باشد صبغه آیت بودن وی قویتر است، به طوری که برخی از موجودهای امکانی، آیت روشن خداست، مانند روز و بعضی از آنها آیت تاریک الهی است، مانند شب: (و جعلنا الليل والنهار ایتین و محونا ایه الليل و جعلنا ایه النهار مبصره). (1152)

گرچه همه موجودهای امکان مظهر و آیت الهی است، لیکن انسان بر اثر جامعیت، از نحوه خاص مظهریت بر خوردار است. از این جهت درباره او وارد شده که خداوند انسان را به صورت، مثال و شباهت خود آفرید. این توجیه در مکتب عرفانی متأخر یهود مشهور است و احتمال تاثیر ره آورد اسلامی بر آن را نمی توان نفی کرد؛ گرچه رمی اهل کتاب به تجسیم و تشبیه و مانند آن آسان نیست، مگر آنچه قرآن درباره گروهی از آنان راجع به تشبیه تثلیث در برابر توحید، نقل کرده که آن نقل، حق و صدق خواهد بود؛ هر چند منقول، باطل و کذب است.

تذکر: برخی از تحلیل گران بر آنند که آنچه در بعضی از تفاسیر عهدین راجع به آفرینش آدم آمده است که انسان عقلی قبل از انسان جسمانی آفریده شده، متأثر از رای افلاطون است، لیکن جزم به این داوری آسان نیست؛ زیرا ممکن است منشأ هر دو یعنی هم رای افلاطون و هم تفسیر برخی از مفسران عهدین، روایات دینی هم رای افلاطون و هم تفسیر برخی از مفسران عهدین، روایات دینی که همزمان با نزول تورات بین صحابه موسای کلیم علیه السلام از ناحیه خود آن حضرت یا از حضرت هارون علیه السلام مطرح بوده است باشد دنظیر آنچه در احادیث اسلامی آمده است که ارواح، قبل از ابدان آفریده شده اند و رای افلاطون که مبتنی بر تقدم ارواح نسبت به ابدان اس با آن مطابق است.

البته رواج مکتب افلاطون در محدوده خاص زمانی یا مکانی از یک سو و انطباق اصطلاح و نحوه تعبیر، با مصطلحات افلاطونی از سوی دیگر، زمینه چنان تحلیلی را فراهم می کند. نظیر آنچه یهودیان می گویند که خداوند جهان، هستی را بر اساس تورات آفرید و معارف تورات، نقشه آفرینش جهان امکان است⁽¹¹⁵³⁾. که چنین حکمی مطابق برخی از آرای حکمای یونان است.

6 نقد حدسیان یک متفکر یهودی

آدم عليه السلام بر اثر ارتکاب منهی عنه و خوردن از درخت ممنوع از بهشت خارج شد و اگر آن را مرتکب نمی شد چه حالی پیدا می کرد و تا چه مقدار وجودی یا امتداد کمی در آن جا می ماند معلوم نیست و دلیل معتبر عقلی یا نقلی بر آن اقامه نشده، لیکن برخی از متفکران یهود درایت حدسی خود را همسان روایت حسی تلقی کرده و آن را به صورت گزارشی قابل اعتماد برای دیگران بازگو کرده اند که اگر آدم گناه نکرده بود تمامی تورات بر او نازل می شد؛ چنان که برخی از احکام و قوانین پیش از ظهور شریعت موسی عليه السلام به آدم عليه السلام داده شده بود. مراعات روز سبت (شنبه) از زمان او واجب شد و نخستین کسی که ادای قربانی کرد او بود.⁽¹¹⁵⁴⁾

به عقیده یهودا هلوی (534-478 ه ق 1140-1085 م) پزشک و فیلسوف یهودی اندلسی هر یک از انواع یا اقانیم چهار گانه طبیعت (جماد، نبات، حیوان و انسان) دارای جزئی است که از سایر اجزاء برتر و کامل تر است. در نوع آدمی این کمال در افرادی تحقق می یابد که از روح نبوت و نیروی الهی برخوردار باشند و این نیروست که انسان را توانا می سازد تا با خداوند، پیوند استوار برقرار کند. این نیرو از آدم به فرزندان یعقوب (اسرائیل) به ارث رسید و همین ویژگی است که یهودیان را از همه اقوام دیگر ممتاز و جدا ساخته است، ولی این نیرو تنها زمانی تحقق و فعلیت می پذیرد که از احکام الهی تورات سیراب شود و در ارض موعود پرورش یابد.⁽¹¹⁵⁵⁾

این مطلب، سندی جز حدس متفکر مزبور ندارد و گاهی باور روانی به صورت باور منطقی اشتباه می شود و چنین پنداری صبغه باور منطقی به خود می گیرد؛ مانند آن را تایید نمی کند.

زیرا اولاً، درجات انبیا و مرسلین متفاوت است و مراتب صحیفه ها و کتاب های آنان نیز یکسان نیست و اثبات این که اگر آدم عَلَيْهِ السَّلَام مورد نهی را مرتکب نمی شد حامل چه صحیفه و کتاب می بود معلوم نیست و دلیل معتبری که چنان حدسی را تثبیت کند ارائه نشده است.

ثانیاً، خدای سبحان، هستی صرف و حق محض است و هر گونه درجه وجودی به لحاظ حکمت نظری، و هر گونه مرتبه ارزشی و اخلاقی به لحاظ حکمت عملی، بخواهد ارزیابی شود باید در ارتباط با خدایی که حق محض است بررسی شود و خداوند، معیار کرامت انسان را پرهیز کاری او دانسته است: ان اکرمکم عند الله اتقیکم ⁽¹¹⁵⁶⁾ و نیل هر گونه عهد الهی به او را مشروط به عدل و صلاح، و ممنوع به ظلم و طلاح، اعلام کرده است: **(لاینال عهدی الظالمین)**. ⁽¹¹⁵⁷⁾ فرزندان ابراهیم خواه بنی اسماعیل و خواه بنی اسحاق هر کدام بر اساس صلاح و طلاح خود به آن فائز یا از آن محرومند و هیچ نزادی از آن جهت که قوم ویژه و قبیله خاص است از کرامت مخصوص برخوردار نخواهد بود، هر کس پیروی از دین الهی و کتاب آسمانی آن عصر، بهتر و بیشتر باشد کامیابی وی از فیض خدا و فوز او کامل تر خواهد بود.

7 تساوی زن و مرد در آفرینش بر صورت الهی

گرچه برخی از تعبیرهای مفسران و شارحان عهدین، موهم تقدم مرد بر زن و رجحان جنسیت یکی بر دیگری است، لیکن در بعضی از اصول اولی و مهم آنان، تساوی زن و مرد از جهت آفرینش هر کدام بر صورت الهی، مطرح شده است و چون عنوان صورت، مثال و شباهت به معنای آیت و مظهریت توجیه شده است، تا از آفت

تجسیم و آسیب تشبیه مصون بماند در این مبنا فرقی بین آفرینش آدم بر صورت خدا و نیز آفرینش حوا بر صورت خدا نیست. گوشه ای از این تساوی در آفرینش بر صورت الهی را می توان در سفر تکوین ⁽¹¹⁵⁸⁾ و در پاره ای از تفاسیر درباره اسفار عهده قدیم مشاهده کرد ⁽¹¹⁵⁹⁾

تذکر: لازم است در اسناد مطالب به پیروان کتاب های آسمانی بین صاحب نظران ژرف اندیش آنان و افراد عادی فرق گذاشت؛ زیرا برخی از آنچه در نوشته های اوساط از نویسندگان آنان مشهود است مورد نقد اوحدی از آنها قرار گیرد. قرآن کریم که بر محور عدل و قسط نازل و بر مدار حق و صدق سخن می گوید، در حال نقد از مبتلایان به تنبیه و تثلیث، از پیروان راستین اهل کتاب به نیکی یاد می کند و در این باره چنین می فرماید: **(لیسوا سوءاً من اهل الکتاب امه قائمه یتلون آیات الله انا اللیل و هم یسجدون)**. ⁽¹¹⁶⁰⁾

8 پدر معنوی آدم

همان طور که در تعابیر عارفان، حکیمان و متالهان اسلامی آمده است که رسول گرامی اسلام هر چند به حسب ظاهر فرزند آدم ابو البشر است ولی به حسب معنا پدر اوست؛ زیرا در وی معارف و کمالات برتری است که شاهد پدری او نسبت به حضرت آدم علیه السلام خواهد بود، که نمونه ای از این طرز تفکر عرفانی در اشعار ابن فارض مصری آمده است:

انی و ان كنت ابن آدم صوره ولی فیه معنی شاهد بابوتی ⁽¹¹⁶¹⁾. در تعابیر مفسران، شارحان و عرفای مسیحیت نیز مشابه این مدح و ثنا مشهود است. ⁽¹¹⁶²⁾

آنان بر این باورند که عیسی بن مریم گر چه از نظر بدن خاکی از راه مادر فرزند ظاهری آدم صفی است؛ لیکن معارف الهی وی شاهد پدر معنوی بودن او نسبت به

حضرت آدم است؛ چنان که آنچه در کتاب های اسلامی به صورت ماثور و غیر ماثور درباره رسول گرامی اسلام ﷺ مضبوط است که آن حضرت صادر اول یا ظاهر اول است و موجودها و مظاهر امکانی توسط آن حضرت صادر یا ظاهر شده اند، در کتاب های مسیحیت نیز به صورت های گونه گون درباره مسیح ﷺ چنین مشهود است که آن حضرت اولین کلمه و اولین مخلوق الهی است.

گاهی از او به عنوان مولود الهی به جای مخلوق الهی یاد می شود.

شاید مشابه این تعبیر ثناآمیز را پیروان موسای کلیم ﷺ و صحابه حضرت ابراهیم خلیل ﷺ درباره آن ذوات مقدس داشته باشند؛ یعنی درباره هر کدام از آنها نیز وصف صادر اول یا ظاهر نخست گفته شده و پدر معنوی آدم ﷺ بودن آنان، تلقی و مقبول شده است.

این مطلب گذشته از نیازمندی به بررسی نقلی و ارزیابی صحت و سقم سند و متن، باید مورد تحلیل عقلی قرار گیرد؛ زیرا ابوت معنوی همانند نبوت و رسالت و خلافت و سایر شوون کمالی مقول به تشکیک بوده، دارای مراتب گونه گون است. از این رو ممکن است با توجه به مقام والای شخص آدم صفی ﷺ مراحل برتر از او را به حساب صادر یا ظاهر مقدم از یک سو و پدر معنوی از سوی دیگر محسوب داشت، نه هر مقام و مرتبه ای را بر او مقدم دانست.

9 نخستین انسان در آیین زردشت

از آیین برجای مانده زردشتی مطلبی راجع به خلافت انسان، تعلیم اسماء، انبای فرشتگان، دستور سجده، امتثال همگان جز ابلیس و بالاخره معارف فراوانی که در کتاب های آسمانی به ویژه قرآن کریم مشهود است، یافت نمی شود.

نخستین انسان در این آیین کیومرث است. این نام به معنای زندگی میرا در برابر زندگی نامیرا که مخصوص خداست آمده است. در این آیین برای سعادت انسان و

کمال وی اوصافی از قبیل اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک، به عنوان اصول اخلاقی مطرح است و اوصاف دیگری نیز در راستای اصول یاد شده بازگو می شود، که بسیاری از آنها یا همه آنها به صورت های گونه گون در متون مقدس متدینان جهان، مشهود است، لیکن بحث های محوری خلافت و تعلیم اسماً و نظایر آن دیده نمی شود.

پاورقی ها

- (1) تفسیر طبری ، ج 1، ص 153154.
- (2) تفسیر کبیر، ج 2، ص 159.
- (3) الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 262.
- (4) البحر المحيط، ج 1، ص 137.
- (5) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 137.
- (6) سوره مریم ، آیه 16 و 23.
- (7) آله الرحمن ، ص 82.
- (8) سوره احقاف ، آیه 21.
- (9) سوره ص ، آیه 17.
- (10) سوره یس ، آیات 1314.
- (11) تفسیر کبیر، ج 2، ص 174.
- (12) البرهان فی علوم القرآن ، ج 1، ص 39.
- (13) تفسیر طبری ، ج 1، ص 155156، با تلخیص .
- (14) التحریر والتنویر، ج 1، ص 384.
- (15) سوره حج ، آیه 75.
- (16) سوره دخان ، آیه 32.
- (17) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 130.
- (18) مجمع البیان ، ج 1، ص 142.
- (19) سوره فاطر، آیه 1.
- (20) کشاف ، ج 1، ص 271.
- (21) تفسیر کبری ، ج 3، ص 271.
- (22) سوره نحل ، آیه 57.
- (23) التحریر والتنویر، ج 1، ص 383.
- (24) البحر المحيط، ج 1، ص 284.
- (25) نهج البلاغه ، خطبه 192، بند 11.
- (26) سوره صافات ، آیه 158.
- (27) کشاف ، ج 1، ص 124.

- (28) البحر المحيط، ج 1، ص ص 288.
- (29) همان .
- (30) سوره مائده ، آیه 20.
- (31) انعام ، 1.
- (32) سوره ص ، آیه 71.
- (33) سوره ص ، آیه 71.
- (34) اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن ، ج 1، ص 57.
- (35) ربک ص 108.
- (36) سوره قیامت ، آیات 1415.
- (37) سوره مزمل ، آیه 7.
- (38) مفردات راغب ، ماده .
- (39) مفردات راغب ، ماده .
- (40) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 135.
- (41) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 135.
- (42) تفسیر القرآن الکریم ، ج 1، ص 37.
- (43) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 134.
- (44) معجم الفروق اللغویه ، ص 125.
- (45) صحیفه سجاده ، دعای یکم .
- (46) سوره جائیه ، آیه 13.
- (47) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 133.
- (48) و اذ قال ربک للملائکه الذین کانوا فی الارض مع ابلیس وقد طردوا عنها الجن بین الجن و خففت العبادہ (تفسیر صافی ، ج 1، ص 92). ظاهراً مقصود از خففت العبادہ به قرینه روایت بعدی از امام صادق علیه السلام که می گوید: عبادت فرشتگان پس از بازگشت آنان به آسمان سنگین تر شد این است که عبادت در زمین بر فرشتگان کمتر و سبکتر شد.
- (49) تفسیر صافی ، ج 1، ص 93.
- (50) منهج الصادقین ، ج 1، ص 219.

- (51) اگر بالوضع دلالت کند باید کلمه الدماء در جمله ویسفک الدماء نیز چنین باشد؛ گرچه می توان گفت در این موارد با قرائن حال و مانند آن مقرون است .
- (52) کفایه الاصول ، ص 217.
- (53) تفسیر کبیر، ج 2، ص 179، ذیل آیه 30 از سوره بقره .
- (54) تفسیر موضوعی ، ج 6، ص 126.
- (55) سوره ص ، آیه 26.
- (56) سوره قدر، آیه 1.
- (57) سوره حجر، آیه 22.
- (58) سوره اعراف ، آیه 27.
- (59) سوره مریم ، آیه 83.
- (60) سوره ص ، آیه 26.
- (61) مگر همان تعظیم و تفضیمی که به آن اشاره شد؛ چنان که در آیه 34 به جای قلت تعبیر به قلنا شده است ، با آن در آن جا نیز واسطه ای در کار نیست ؛ چون همه فرشتگان مامور به سجده شدند.
- (62) سوره طه ، آیه 14.
- (63) سوره طه ، آیه 14.
- (64) ص 94.
- (65) کشاف ، ج 1، ص 124.
- (66) مجمع البیان ، ج 1، ص 176؛ جوامع الجامع ، ج 1، ص 41.
- (67) ج 1، ص 80.
- (68) ج 1، ص 258.
- (69) سوره اعراف ، آیه 11.
- (70) تفسیر موضوعی ، ج 6، ص 205.
- (71) سوره طه ، آیه 117.
- (72) سوره اعراف ، آیه 27.
- (73) سوره اعراف ، آیه 69.
- (74) سوره یونس ، آیه 14.
- (75) سوره نمل ، آیه 62؛ المیزان ، ج 1، ص 16.
- (76) سوره ص ، آیه 26.

- (77) ر.ک . ص 92.
- (78) تفسیر برهان ، ج 1، ص 73، ح 2.
- (79) نور الثقلین ، ج 1، ص 52، ح 80.
- (80) تفسیر برهان ، ج 1، ص 75، ح 13.
- (81) سوره نساء، آیه 41.
- (82) سوره نساء، آیه 41.
- (83) نور الثقلین ، ج 1، ص 58، ح 103.
- (84) همان ، ح 102.
- (85) سوره اعراف ، آیه 11.
- (86) تفسیر صافی ج 1، ص 78.
- (87) سوره نساء، آیه 28.
- (88) سوره نحل ، آیه 78.
- (89) نهج البلاغه ، خطبه 1، ص بند 37.
- (90) سوره طه ، آیه 50.
- (91) سوره تین ، آیه 4.
- (92) المنار، ج 1، ص 259 260، با تلخیص و توضیح .
- (93) سوره ص ، آیه 26. (94) بحار، ج 24، ص 361.
- (95) سوره انفال ، آیه 17.
- (96) سوره توبه ، آیات 1415.
- (97) ر.ک . تفسیر صافی ، ج 1، ص 9293.
- (98) ر.ک . ص 34.
- (99) تفسیر صافی ، ج 1، ص 93.
- (100) سوره انبیاء آیات 2627.
- (101) سوره اسراء، آیه 95.
- (102) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 131.
- (103) تفسیر صافی ، ج 1، ص 78.
- (104) همان ، ص 93.
- (105) نور الثقلین ، ج 1، ص 59.

- (106) ربک . ص 39.
- (107) ربک . اشاره های 3، 7، 10، 12، 13، 21.
- (108) سوره فصلت ، آیه 54.
- (109) سوره فصلت ، آیه 53.
- (110) سوره فرقان ، آیه 44.
- (111) سوره انعام ، آیه 112.
- (112) سوره بقره ، آیه 74.
- (113) ربک . المیزان ، ج 1، ص 115.
- (114) چنان که برخی روایات دلالت بر آن دارد؛ ربک . تفسیر برهان ، ج 1، ص 76، ح 5 و ص 73، ح 3، و ح 6 و 7.
- (115) این که عصاره برکات قوه عقلیه در حمد و تقدیس و تسبیح الهی خلاصه می شود و امتیاز انسان از حیوان نیز همین است ، از بیان نورانی امام سجاد استفاده می شود: والحمد لله الذی لو حبس عن عباده معرفه حمده علی ما ابلاهم من مننه المتتابعه و اسبغ علیهم من نعمه المتظاهره لتصرفوا فی مننه فلم یحمدوه و توسعوا فی رزقه فلم یشکروه ولو کانوا کذلک لخرجوا من حدود الانسانيه الی حد البهيمه فکانوا کما وصف فی محکم کتابه : ان هم الاکانعام بل هم اضل سبیلا. (صحیفه سجاده ، دعای یکم (سوره فرقان ، آیه 44)؛ ربک . منهج الصادقین ، ج 1، ص 223.
- (116) سوره حجر، آیات 28 29.
- (117) ربک . المیزان ، ج 1، ص 115.
- (118) المنار، ج 1، ص 261.
- (119) تفسیر موضوعی ، ج 6، ص 235.
- (120) سوره بقره ، آیه 247.
- (121) سوره انبیاء، آیات 2627.
- (122) سوره نبا، آیه 38.
- (123) سوره نساء، آیه 172.
- (124) سوره اعراف ، آیه 206.
- (125) سوره نحل ، آیه 50.
- (126) ربک . تفسیر موضوعی ، ج 6، ص 234235.
- (127) نور الثقلین ، ج 1، ص 49، ح 74.

- (128) همان ، ص 50. ح 77.
- (129) همان ، ح 78.
- (130) همان ، ص 51. ح 80؛ علل الشرایع ، ج 1، ص 129. باب 960.
- (131) همان ، ص 52. ح 81.
- (132) همان ، ص 53. ح 83؛ نیز ربک . روایت 82، 85 و 86.
- (133) الاء الرحمن ، ص 83.
- (134) بحار، ج 25، ص 205. بیان .
- (135) سوره انبیاء، آیات 2627.
- (136) سوره نحل ، آیه 50.
- (137) سوره تحریم ، آیه 6.
- (138) سوره انبیاء، آیه 27.
- (139) المنار، ج 1، ص 264.
- (140) سوره بقره ، آیه 31.
- (141) ربک . ص 157.
- (142) که تنها به مبدا اعلی منتسب است و افاضله آن از حد وجود ملائکه و حوزه فعالیت آنان خارج بوده و مستقیماً از جانب خداوند تحقق می یابد و شاید به همین لحاظ باشد که هم در آیه محل بحث جعل چنین را به خود استناد می دهد: انی جاعل ... و هم در آیه نفخ روح : و نفخت فیه من روحی . (سوره ص ، آیه 72).
- (143) ممکن است چنان که مولی عبدالرزاق کاشانی گفته ، جمله من یفسد فیها ناظر به قوه شهویه باشد که وقتی تجاوز می کند سبب فساد می شود، همانند حیوان که با فوران شهوت شکم ، به درخت و مزرع و مرتع می تازد و آنها را فاسد و خراب می کند، و جمله و یسفک الدماء ناظر به قوه غضبیه باشد که با فوران آن ، چون درندگان می درد و خون می ریزد (تاویلات ، ج 1، ص 36).
- (144) توضیح این نکته در تفسیر جمله (انی اعلم ما لاتعلمون) خواهد آمد (ربک . ص 80).
- (145) غرائب القرآن ، ج 1، ص 220؛ الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 263.
- (146) استعانت به یکی از دو معنایی است که ابن هشام برای آیه فسیح بحمد ربک ذکر کرده است (مغنی اللیب ، ص 54. معنای پنجم باء).
- (147) این معنا را نیز ابن هشام برای آیه (فسیح بحمد ربک) ذکر می کند (مغنی اللیب ، ص 54).

(148) ر.ک . مغنی اللیب ، حرف باء معنای اول ، به ضمیمه آنچه در حاشیه آن از سیبویه نقل شده است

(149) سوره اسراء، آیه 44.

(150) سوره صافات ، آیه 159.

(151) پرتوی از قرآن ، ج 1، ص 117.

(152) البحر المحيط، ج 1، ص 291.

(153) البحر المحيط، ج 1، ص 291.

(154) التحقيق فی کلمات القرآن الکریم ، ج 9، ص 211، ق دس .

(155) سوره فصلت ، آیه 38.

(156) سوره نور، آیات 3637.

(157) التحقيق فی کلمات القرآن ، الکریم ، ج 5، ص 26، س ب ح .

(158) ر.ک . تفسیر جلالین ، حاشیه الصاوی علی تفسیر الجلالین ، ج 1، ص 29.

(159) ر.ک . تفسیر جلالین ، حاشیه الصاوی علی تفسیر الجلالین ، ج 1، ص 29.

(160) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 135.

(161) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 135.

(162) المنار، ج 1، ص 261.

(163) نور الثقلین ، ج 1، ص 51، ح 80.

(164) نور الثقلین ، ج 1، ص 51، ح 80.

(165) سوره صافات ، آیه 146. 166) بحار، ج 8، ص 6، ح 9.

(167) بحار، ج 25، ص 88، ح 3.

(168) ر.ک . المیزان ، ج 1، ص 116.

(169) سوره مریم ، آیه 16.

(170) سوره ص ، آیه 41.

(171) سوره احقاف ، آیه 21.

(172) سوره اعراف ، آیه 69.

(173) سوره اعراف ، آیه 86.

(174) سوره انفال ، آیه 26.

- (175) ربک . منهج الصادقین ، ج 1، ص 220.
- (176) ربک . منهج الصادقین ، ج 1، ص 220.
- (177) المنار، ج 1، ص 254255.
- (178) همان ؛ اشاره به آیه و ما اوتیتهم من العلم الا قليلا (سوره اسراء، آیه 74).
- (179) ربک . المنار، ج 1، ص 255.
- (180) ربک . الکاشف ، ج 1، ص 8180.
- (181) سوه ص ، آیه 76.
- (182) نهج البلاغه ، خطبه 216، بندهای 2225.
- (183) سوره الرحمن ، آیات 14.
- (184) سوره آل عمران ، آیه 159.
- (185) سوره شوروی ، آیه 38.
- (186) نهج البلاغه ، حکمت 161.
- (187) کشف الاسرار، ج 1، ص 132.
- (188) سوره آل عمران ، آیه 81.
- (189) سوره صف ، آیه 6.
- (190) سوره فتح ، آیه 29.
- (191) سوره صافات ، آیه 165166.
- (192) کشف الاسرار، ج 1، ص 132141، با تغییر اندک .
- (193) چنان که در دعای افتتاح آمده است : استلک مستانسا لا خائفا ولا وجلا مدلا علیک فیما قصدت
فیہ الیک .
- (194) سوره ص ، آیه 26.
- (195) سخن علامه طباطبایی (قدس سره) در المیزان و کلام صاحب فصوص الحکم در فص داوودی که
خلافت مطلق را از این آیه برداشت کرده اند، تام نیست . البته ممکن است برای حضرت داوود علیه
السلام مقام برتر بوده است ، لیکن مستفاد از آیه مزبور چنان خلافت مطلق نیست .
- (196) نهج البلاغه ، خطبه ، بند 4.
- (197) دیوان حافظ، غزل 485.
- (198) سوره نجم ، آیات 89.

- (199) الانسان الكامل فى معرفه الاوخر والاوائل ، ج 1، باب 25، فى الكمال .
- (200) سوره بقره ، آيه 106.
- (201) سوره حاقه ، آيه 447و
- (202) نهج البلاغه ، خطبه 192 (قاصعه)، بند 1.
- (203) بحار، ج 70، ص 270، ح 22.
- (204) نهج البلاغه ، نامه 53 (عهد نامه مالک).
- (205) سوره فتح ، آيه 29. 206) مفاتيح الجنان ، دعای افتتاح .
- (207) استاد گرانقدر عرفان جناب محمد بن اسحاق بن محمد بن يوسف بن على ، معروف به صدر الدين قونوى (م 673 هـ . ق) آن را تدریس و شرح کرده و تقرير درس وی را شارح ديوان ، جناب سعيد الدين بن احمد فرغانى (م 700 هـ . ق) تحرير و ارائه کرده است .
- (208) ديوان ابن فارض مصرى .
- (209) سوره توبه ، آيه 111.
- (210) مشارق الدرارى ، ص 498499.
- (211) سوره فصلت ، آيه 54.
- (212) سوره نساء آيه 33؛ سوره فصلت ، آيه 53.
- (213) مفاتيح الجنان ، زيارت اول از زيارت مطلق امام حسين عليه السلام .
- (214) سوره نساء، آيه 79.
- (215) سوره انفال ، آيه 17.
- (216) سوره فتح ، آيه 10.
- (217) سوره توبه ، آيه 14.
- (218) سوره يس ، آيه 82.
- (219) تفسير موضوع ، ج 6، ص 150.
- (220) بيان التنزيل ، عزيز بن محمد نسفى ، ص 208217.
- (221) سوره احزاب ، آيه 72.
- (222) تفسير ابن عربى ، ج 3، ص 418.
- (223) سوره فصلت ، آيه 11.
- (224) تفسير ابن عربى ، ج 3، ص 418.
- (225) سوره آل عمران ، آيه 33.

- (226) سوره آل عمران ، آیه 33.
- (227) تفسیر ابن عربی ، ج 3، ص 418.
- (228) سوره ابراهیم ، آیه 24.
- (229) سوره انبیاء، آیه 8.
- (230) چون مراد از فقه ، فقه در برابر اصول نیست ، بلکه مراد همه علوم الهی اعم از احکام فرعی و حکم اصلی است .
- (231) اصول کافی ، ج 1، ص 302، کتاب الحجه ، باب النص علی الحسین بن علی علیه السلام .
- (232) سوره نجم ، آیه 42.
- (233) سوره نحل ، آیه 44.
- (234) سوره بقره ، آیه 33.
- (235) بحار، ج 24، ص 88، ح 3.
- (236) کشف الغایات فی شرح ما اکتنف علیه التجلیات ، ص 379381، با تحریر و اضافه .
- (237) بحار الانوار، ج 94، ص 251 و ج 87، ص 154.
- (238) التجلیات الالهیه ، ص 376؛ رحیق مختوم ، بخش پنجم از ج دوم ، ص 127.
- (239) تفسیر صدر المتالیهین ، ج 2، ص 300.
- (240) سوره بقره ، آیه 117.
- (241) توحید صدوق ، باب ما جاء فی الرویه ، ص 109، ح 6.
- (242) نهج البلاغه ، خطبه 189 بند 5.
- (243) بحار، ج 23، ص 206. (244) سوره فجر، آیات 2930.
- (245) سوره فرقان ، آیه 7.
- (246) سور نجم ، آیه 89.
- (247) سوره ص ، آیه 71.
- (248) سوره ص ، آیه 72.
- (249) بحار، ج 68، ص 226.
- (250) برای تتمیم این اشاره رک . ص 192.
- (251) زیارت جامعه .
- (252) زیارت اول از هفت زیارت مطلق امام حسین علیه السلام .
- (253) همان ؛ بحار، ج 98، ص 153.

- (254) همان .
- (255) بحار، ج 17، ص 170.
- (256) منهج الصادقين ، ج 1، ص 221220.
- (257) نور الثقلين ، ج 1، ص 48، ح 73، ر.ک . ص 75، ح 13.
- (258) سوره ص ، آیه 26.
- (259) سوره مائده ، آیه 55.
- (260) سوره مائده ، آیه 67.
- (261) سوره نور، آیه 55.
- (262) منهج الصادقين ، ج 1، ص 221؛ نیز ر.ک . اشاره 19 و 21.
- (263) منهج الصادقين ، ج 1، ص 219.
- (264) سوره انعام ، آیه 9.
- (265) ر.ک . منهج الصادقين ، ج 1، ص 219220.
- (266) سوره فصلت ، آیه 54.
- (267) سوره حج ، آیه 17.
- (268) بحار، ج 95، ص 379.
- (269) بحار، ج 94، ص 251 و ج 87، ص 154.
- (270) سوره طه ، آیه 122.
- (271) سوره طه ، آیه 121. (272) سوره مجادله ، آیات 19 و 22.
- (273) نهج البلاغه ، خطبه 7.
- (274) سوره اسراء، آیه 84.
- (275) نهج البلاغه ، خطبه 193 بند 29.
- (276) سوره انعام ، آیه 112.
- (277) سوره انعام ، آیه 124.
- (278) وسائل ، کتاب الحج ، ابواب النباهه فی الحج ، باب 26، با اندک تحریر و تفسیر.
- (279) همان ، ابواب الطواف ، باب 51.
- (280) همان ، ابواب النباهه فی الحج ، باب 25.
- (281) سوره صافات ، آیه 110.
- (282) بحار، ج 2، ص 245.

- (283) بحار، ج 39، ص 240، ح 28.
- (284) اصول کافی، ج 2، ص 601؛ کنز العمال، ج 1، ص 520، ح 2330.
- (285) بحار، ج 87، ص 199.
- (286) سوره طلاق، آیه 12.
- (287) سوره انبیاء، آیه 27.
- (288) بحار، ج 72، ص 142.
- (289) حدیقه سنایی، ص 131132.
- (290) همان .
- (291) مثنوی های حکیم سنایی، ص 105106.
- (292) سوره اعراف، آیه 12.
- (293) سوره اعراف، آیه 179.
- (294) سوره توبه، آیه 3.
- (295) نهج البلاغه، حکمت 320.
- (296) سوره بقره، آیه 34.
- (297) سوره حجر، آیه 30.
- (298) سوره بقره، آیه 32.
- (299) سوره هود، آیه 47.
- (300) سوره حدید، آیه 3.
- (301) سوره انبیاء، آیه 23.
- (302) سوره انفال، آیه 17.
- (303) سوره صافات، آیه 164.
- (304) سوره فجر، آیات 27 و 28.
- (305) سوره نجم، آیه 42.
- (306) بحار، ج 25، ص 337، از حضرت حجت (سلام الله علیه).
- (307) سوره تکویر، آی 29.
- (308) مفاتیح الجنان، زیارت اول از زیارت های مطلقه امام حسن علیه السلام .
- (309) تفسیر صدر المتألهین، ج 2، ص 299.
- (310) ربک . تسنیم، ج 1، ص 126128.

- (311) تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 31، ح 8؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 75، ح 7.
- (312) تفسیر برهان ، ج 1، ص 76، ح 5؛ نور الثقلین ، ج 1، ص 51، ح 80.
- (313) تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 29، ح 4؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 74، ح 3.
- (314) تفسیر برهان ، ج 1، ص 74، ح 6.
- (315) همان ، ص 75، ح 7.
- (316) در المنثور، ج 1، ص 112.
- (317) در المنثور، ج 1، ص 112113.
- (318) بحار، ج 36، ص 417، ح 2، ص نورالثقلین ، ج 1، ص 48، ح 73.
- (319) نور الثقلین ، ج 1، ص 48، ح 76.
- (320) تفسیر برهان ، ج 1، ص 75، ح 13.
- (321) نهج البیان عن كشف معانی القرآن ، ج 1، ص 116.
- (322) نور الثقلین ، ج 1، ص 49، ح 74.
- (323) همان ، ص 50، ح 77.
- (324) تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 30، ح 6؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 74، ح 5.
- (325) بحار؛ ج 11، ص 109، ح 23.
- (326) همان ، ص 110، ح 25.
- (327) بحار، ج 99، ص 201، ح 7.
- (328) همان ، ص 204، ح 17.
- (329) در المنثور، ج 1، ص 114115.
- (330) نور الثقلین ، ج 1، ص 53، ح 84.
- (331) سوره نور، آیه 64.
- (332) سوره انعام ، آیه 28.
- (333) سوره انبیاء، آیه 22.
- (334) در المنثور، ج 1، ص 113.
- (335) تفسیر برهان ، ج 1، ص 73، ح 1.
- (336) در المنثور، ج 1، ص 112.
- (337) البحر المدید، ج 1، ص 94.
- (338) تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 32، ح 9؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 75، ح 8.

- (339) سوره مریم ، آیه 4.
- (340) ربک . ص 35.
- (341) المیزان ، ج 1، ص 117.
- (342) مفاتیح الجنان ، دعای کمیل .
- (343) تفسیر موضوعی ، ج 6، ص 167.
- (344) سوره ص ، آیه 67.
- (345) سوره نباء، آیات 12.
- (346) سه راه مزبور همان است که در آیه 51 سوره شوری و به صورت منفصله مانعه الخلو مطرح شده است .
- (347) سوره نجم ، آیه 23.
- (348) جوامع الجامع ، ج 2، ص 539.
- (349) ربک . المنار، ح 1، ص 262.
- (350) سوره انعام ، آیه 59.
- (351) سوره حجر، آیه 21.
- (352) سوره نحل ، آیه 96.
- (353) سوره اسراء، آیه 44.
- (354) ربک . مجمع البیان ، ج 1، ص 180؛ جوامع الجامع ، ج 1، ص 42.
- (355) سوره یوسف ، آیه 4.
- (356) سوره اعراف ، آیه 180.
- (357) سوره نجم ، آیه 23.
- (358) الاء الرحمن ، ص 84.
- (359) ربک . بحث روایی ، بحث مراد از اسماء، ص 232.
- (360) ربک . المیزان ، ج 1، ص 116117.
- (361) برخی از این مطالب را می توان در الانصاف فیما تضمنه الکشاف من الاعتزال یافت . این کتاب اثر احمد بن محمد بن منیر اسکندری مالکی ، در نقد کشاف محمود بن عمر زمخشری خوارزمی است . (کشاف ، ج 1، ص 272)، لیکن بخشی از نقدهای ناقد بر پایه اتحاد اسم و مسما استوار است که وی چونان سایر همفکران خویش بر آن باور است و زمخشری از آن گریزان است و سعی می کند تا آیه را از مسیر وحدت اسم و مسما به دور دارد.

آنچه درباره حقیقت اسم و این که منظور آن ، اسمای حسناى الهی است بازگو شده یا می شود، به نزاع بین احمد مالکی و محمود معتزلی و همفکرانشان خاتمه می دهد و ارجاع ضمیر جمع مذکر سالم را تصحیح می کند.

- (362) تفسیر طبری ، ج 1، ص 170.
- (363) ج 1، ص 136137.
- (364) کشف الاسرار، ج 1، ص 253254.
- (365) سوره الرحمن ، آیات 34.
- (366) سوره زخرف ، آیه 4.
- (367) تفسیر موضوعی ، ج 6، ص 167.
- (368) المیزان ، ج 1، ص 32.
- (369) مفاتیح الجنان ، مناجات شعبانیه .
- (370) سوره صافات ، آیه 164.
- (371) سوره مزمل ، آیه 5.
- (372) ربک . ص 176؛ ج 1، ص 170.
- (373) ربک . تسنیم ، ج 2، ص 410.
- (374) سوره صافات ، آیات 153157.
- (375) سوره تغابن ، آیه 6.
- (376) سوره انعام ، آیه 124.
- (377) ربک . مجمل البیان ، ج 1 و 2، ص 181.
- (378) المیزان ، ج 1، ص 116.
- (379) نور الثقلین ، ج 1، ص 54.
- (380) تفسیر ابن عربی ، ج 1، ص 112.
- (381) سوره بقره ، آیه 99.
- (382) سوره بقره ، آیه 111.
- (383) روح المعانی ، ج 1، ص 207. با اندک تغییر.
- (384) بحار، ج 22، ص 470.
- (385) شرح اصول کافی ، مولی صالح مازندرانی ، ج 2، ص 367.
- (386) سوره غافر، آیه 83.

- (387) سوره قصص ، آیه 88.
- (388) سوره یوسف ، آیه 106.
- (389) از امام صادق علیه السلام سوال شد: چگونه بیشتر مومنان مشرکند؟ فرمود: همین که می گویند اگر فلان کس نبود تا نبود می شوم ، لولا فلان لهلکت (نور الثقلین ، ج 2، ص 476).
- (390) سوره توبه ، آیه 126.
- (391) سوره نحل ، آیه 53.
- (392) بحار، ج 39، ص 2، ح 1.
- (393) سوره اعراف ، آیه 13.
- (394) سوره نحل ، آیه 53.
- (395) سوره فاطر، آیه 10.
- (396) سائق کسی است که متحرک را از پشت سر می راند و قائد کسی است که پیشاپیش متحرک حرکت ، و وی را رهبری می کند.
- (397) مفاتیح الجنان ، دعای سحر.
- (398) مفاتیح الجنان ، دعای سحر.
- (399) سوره اسراء، آیه 79.
- (400) سوره بقره ، آیه 151.
- (401) سوره انفال ، آیه 37.
- (402) دیوان حافظ، غزل 146.
- (403) سوره هود، آیه 61.
- (404) روح البیان ، ج 1، ص 100.
- (405) سوره طه ، آیه 39.
- (406) سوره ممتحنه ، آیه 1.
- (407) سوره انفال ، آیه 60.
- (408) سوره بقره ، آیه 98.
- (409) سوره یوسف . آیه 5.
- (410) کشف الاسرار، ج 1، ص 137.
- (411) مفاتیح الجنان ، دعای عدیله .
- (412) سوره صافات ، آیه 164.

- (413) سوره انشقاق ، آیه 6.
- (414) سوره مریم ، آیه 9.
- (415) بحار، ج 25، ص 4، ح 7.
- (416) سوره ص ، آیه 71.
- (417) سوره فجر، آیه 27.
- (418) سوره هود، آیه 61.
- (419) سوره توبه ، آیه 18.
- (420) سوره بقره ، آیه 205.
- (421) سوره ابراهیم ، آیه 6.
- (422) سوره آل عمران ، آیه 21.
- (423) سوره نمل ، آیه 34.
- (424) سوره بقره ، آیه 161.
- (425) سوره محمد صلی الله علیه و آله و سلم ، آیه 27.
- (426) سوره حاقه ، آیات 3032.
- (427) سوره انعام ، آیه 124.
- (428) سوره بقره ، آیه 124.
- (429) سوره بقره ، آیه 124.
- (430) سوره محمد صلی الله علیه و آله و سلم ، آیه 11.
- (431) سوره کهف ، آیه 110.
- (432) سوره فرقان ، آیه 7.
- (433) بحار، ج 1، ص 144، ح 4.
- (434) بحار، ج 1، ص 164.
- (435) ربک . المیزان ، ج 1، ص 120.
- (436) سوره انعام ، آیه 56.
- (437) سوره حجر، آیه 21.
- (438) المیزان ، ج 1، ص 118.
- (439) تفسیر صافی ، ج 3، ص 105.
- (440) نهج البلاغه ، خطبه 175.

- (441) سوره صافات ، آیه 164.
- (442) قبسات ، ص 479. بحث توقیفی بودن اسماء الله مبسوطا در ذیل آیه والله الاسماء الحسنی (سوره اعراف ، آیه 180) خواهد آمد.
- (443) سوره الرحمن ، آیه 78.
- (444) سوره اعلی ، آیه 1.
- (445) سوره صافات ، آیات 159-160.
- (446) سوره شوری ، آیه 11.
- (447) سوره صافات ، آیات 127-128.
- (448) سوره صافات ، آیات 159-160.
- (449) سوره صافات ، آیا 127-128.
- (450) سوره یوسف ، آیه 106.
- (451) کافی ، ج 2، ص 352.
- (452) سوره ، زخرف ، آیات 34.
- (453) سوره ص ، آیه 72.
- (454) نجم الدین رازی در مرصاد العباد، باب 2، ص 5، ص 8996.
- (455) سوره ص ، آیه 72.
- (456) سوره مومنون ، آیه 14.
- (457) سوره اسراء، آیه 44.
- (458) سوره آل عمران ، آیه 83.
- (459) سوره نحل ، آیه 49.
- (460) سوره فصلت ، آیه 11.
- (461) سوره بقره ، آیه 74.
- (462) ربک . ص 286.
- (463) المنار، ج 1، ص 252.
- (464) همان ، ص 264.
- (465) سوره نجم ، آیه 28.
- (466) اسفار، ج 7، ص 243.
- (467) سوره بقره ، آیه 26؛ ربک تسنیم ، ج 2، ص 505.

- (468) سوره ابراهيم ، آيه 24؛ سوره فتح ، آيه 29.
- (469) سوره اعراف ، آيه 176.
- (470) سوره حشر، آيه 21.
- (471) سوره فصلت ، آيه 11.
- (472) سوره اسراء، آيه 89.
- (473) سوره روم ، آيه 58.
- (474) بحار، ج 1، ص 164.
- (475) نور الثقلين : ج 1، ص 58 ح 104. مراد از اديم الارض همان چهره و سطح زمين است .
- (476) همان ، ح 105.
- (477) تفسير برهان ، ج 1، ص 78، ح 9.
- (478) همان ، ح 11.
- (479) تفسير طبرى ، ج 1، ص 252.
- (480) كشاف ، ج 1، ص 272.
- (481) الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 279.
- (482) تفسير برهان ، ج 1، ص 73، ح 2؛ نور الثقلين ، ج 1، ص 54، ح 87.
- (483) تفسير عياشى ، ج 1، ص 32، ح 11؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 75، ح 9.
- (484) در المنثور، ج 1، ص 121.
- (485) نور الثقلين ، ج 1، ص 55، ح 92.
- (486) تفسير برهان ، ج 1، ص 73، ح 1.
- (487) تفسير عياشى ، ج 1، ص 32، ح 12.
- (488) تفسير عياشى ، ج 1، ص 33، ح 13.
- (489) در المنثور، ج 1، ص 121.
- (490) همان .
- (491) همان .
- (492) همان .
- (493) همان .
- (494) تفسير برهان ، ج 1، ص 73، ح 1.
- (495) بصائر الدرجات ، ج 2، ص 200.

- (496) تفسیر قرطبی ، ج 1، ص 272.
- (497) غرائب القرآن ، ج 1، ص 223.
- (498) تفسیر ابی السعود، ج 1، ص 104.
- (499) سوره مزملت آیه 7.
- (500) ربک . جوامع الجامع ، ج 1، ص 37.
- (501) همان .
- (502) المنار، ج 1، ص 264.
- (503) تعبیر به سبحانک که تاکیدى معنوى است . 2 نفى علم ذاتى از خودشان و حصر علمشان در آنچه خداوند به ایشان عطا فرموده . 3 تاکید به ان . 4 آوردن جمله اسمیه .
- 5 آوردن ضمیر فصلت انت . 6 آوردن دو صیغه مبالغه علیم و حکیم .
- (504) سوره اعراف ، آیه 143.
- (505) سوره انبیا، آیه 87.
- (506) تفسیر کبیر، ج 2، ص 226، ذیل آیه 31 از سوره بقره ، مساله نهم .
- (507) نهج البلاغه ، خطبه 91، بند 10.
- (508) سوره صافات ، آیه 164.
- (509) سوره صافات ، آیه 164.
- (510) ربک . ص 205.
- (511) سوره نور، آیه 35.
- (512) همان ، ص 272.
- (513) همان ، ص 272.
- (514) نهج البلاغه ، خطبه 93.
- (515) کافی ، ج 1، ص 403.
- (516) کشف الاسرار، ج 1، ص 138.
- (517) سوره فصلت ، آیه 12.
- (518) سوره زاریات ، آیه 22.
- (519) سوره انعام ، آیه 59.
- (520) سوره حجر، آیه 21.
- (521) المیزان ، ج 1، ص 1118، با اندک تغییر اصلاحی .

(522) سوره انبیاء آیه 27.

(523) المیزان ، ج 1، ص 122؛ مراد روایت عیاشی از امام صادق علیه السلام است که می فرماید: لما ان خلق الله آدم امر الملائكة ان يسجدوا له . فقالت الملائكة في انفسها: ما كنا نظن ان الله خلق خلقا اكرم عليه منا. فنحن جيرانه و نحن اقرب خلقه اليه . فقال الله : الم اقل لكم اني اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتُمون فيما ابدوا من امر بني الجان و كنتموا ما في انفسهم . فلاذت الملائكة الذين قالوا ما قالوا بالعرش (تفسير عیاشی ، ج 1، ص 33.

(524) المیزان ، ج 1، ص 124.

(525) ربك . ص 275.

(526) سوره بقره ، آیه 284.

(527) امالی ، ج 2، ص 75.

(528) مجمع البيان ، ج 1، ص 185، ذیل آیه 33 از سوره بقره .

(529) تفسير صدر المتالihin ، ج 2، ص 370.

(530) نهج البلاغه ، حکمت 184.

(531) سوره بقره ، آیه 282.

(532) سوره فصلت ، آیه 54.

(533) خزی و رسوایی در قیامت ، به قدری مهم است که خدای سبحان مصونیت از آن را به پیامبر و

رهروان راهش وعده می دهد: يوم لا يخزي الله النبي الله والذين امنوا معه سوره تحریم ، آیه 8.

(534) سوره بقره ، آیه 114؛ سوره مائده ، آیه 41.

(535) سوره بقره ، آیه 77.

(536) سوره بقره ، آیه 72.

(537) سوره محمد صلی الله علیه و آله و سلم ، آیه 37.

(538) سوره محمد صلی الله علیه و آله و سلم ، آیه 29.

(539) سوره بقره ، آیه 72.

(540) سوره طه ، آیه 7.

(541) كشف الاسرار، ج 1، ص 139.

(542) تفسير ابن عربي ، ج 1، ص 114.

(543) سوره زمر، آیه 9.

(544) کافی ، ج 2، ص 352.

- (545) تفسیر صدر المتالہین ، ج 2، ص 367، با اندک تغییر.
- (546) تفسیر برهان ، ج 1، ص 73، ح 1.
- (547) تفسیر برهان ، ج 1، ص 73، ح 6.
- (548) همان ، ح 12.
- (549) درالمنثور، ج 1، ص 111.
- (550) همان ، ص 122.
- (551) همان .
- (552) تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 33، ح 14.
- (553) در المنثور، ج 1، ص 122.
- (554) همان .
- (555) در المنثور، ج 1، ص 122 و 123.
- (556) ماموران امر سجده ، همه فرشتگان بودند و این عموم ، هم از جمع محلی به الف و لام بودن الملائکہ به دست می آید، زیرا فرشتگان خاص معهود نبودند و هم از تاکید به کلهم اجمعون در آیه فسجد الملائکہ کلهم اجمعون (سوره حجر، آیه 30) که صراحت به آن دارد؛ گرچه برخی مفسران ، فرشتگان ملا اعلی را مشمول ندانسته و برای اختصاص ، شاهی اقامه کرده اند.
- (557) سوره حجر، آیه 22.
- (558) نهج البلاغه ، خطبه 192 (قاصعه)، بند 4.
- (559) سوره یوسف : آیه 100.
- (560) المیزان ، ج 1، ص 122.
- (561) ربک . آلاء الرحمن ، ص 85.
- (562) سوره یوسف ، آیه 100.
- (563) غرائب القرآن ، ج 1، ص 241.
- (564) ربک . تفسیر قرطبی ، ج 1، ص 277278.
- (565) ربک . غرائب القرآن ، ج 1، ص 240.
- (566) ربک . المیزان ، ج 1، ص 124.
- (567) ربک . ص 286.
- (568) سوره اسراء، آیه 78.
- (569) تفسیر ابن عربی ، ج 2، ص 454، ذیل آیه 29 سوره حجر.

- (570) سورة نحل ، آيات 4849.
- (571) سورة ص ، آيه 72 .
- (572) ربك . غرائب القرآن ، ج 1، ص 240.
- (573) فقولہ تعالیٰ : واذا قلنا للملائكۃ اسجدوا لادم ، كالجملہ المستخرجه من بين الجعل ليتخلص بها الى قصه الجنه . فان هذه الايات كما عرفت انما سيقّت لبيان كيفيه خلاقه الانسان و موقعه و كيفيه نزوله الى الدنيا و ما يوول اليه امره من سعادہ و شقاء.
- (574) سورة اسراء، آيه 61؛ سورة كهف ، آيه 50.
- (575) سورة ص ، آيات 7172؛ نیز سورة حجر، آيات 2829، با تفاوت اندك .
- (576) روح المعاني ، ج 1، ص 369، ذيل آيه 34.
- (577) سورة انبياء، آيه 87.
- (578) سورة صافات ، آيه 141.
- (579) سورة صافات ، آيه 142.
- (580) سورة كهف ، آيه 50 .
- (581) سورة كهف ، آيه 50 .
- (582) سورة نساء، آيه 157.
- (583) سورة صافات ، آيه 164
- (584) سورة احزاب ، آيه 72.
- (585) سورة اعراف ، آيه 11.
- (586) نهج البلاغه ، خطبه 192.
- (587) ربك . المنار، ج 1، ص 266.
- (588) الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 281.
- (589) سورة احزاب ، آيه 72.
- (590) سورة نحل ، آيه 22.
- (591) عصاره مضمون آيه 172173 سورة اعراف .
- (592) سورة نحل ، آيه 78.
- (593) بيان السعاده ، ج 1، ص 78.
- (594) سورة نمل ، آيه 27.
- (595) سورة نمل ، آيه 27.

- 596) سورة حجر، آيه 31.
- 597) سورة بقره، آيه 43.
- 598) سورة فصلت، آيه 11.
- 599) سورة يس، آيه 84.
- 600) نهج البلاغه، خطبه 186، بند 17.
- 601) سورة فصلت، آيه 11.
- 602) ربك، تفسير موضوعي، ج 6، ص 182.
- 603) سورة ذاريات، آيه 56.
- 604) سورة اعراف، آيه 12.
- 605) سورة حشر، آيه 21.
- 606) سورة احزاب، آيه 72.
- 607) سورة روم، آيه 58.
- 608) سورة فصلت، آيه 11. 609) فلسفه الميثاق والولاية، ص 3.
- 610) سورة اسراء، آيه 44.
- 611) سورة اعراف، آيه 11.
- 612) سورة اسراء، آيه 61.
- 613) سورة كهف، آيه 50.
- 614) سورة طه، آيه 116.
- 615) سورة حجر، آيه 29.
- 616) سورة ص، آيه 72.
- 617) سورة يوسف، آيه 100.
- 618) سورة مريم، آيه 58.
- 619) سورة اعراف، آيه 120.
- 620) سورة اعراف، آيه 11.
- 621) سورة فرقان، آيه 44.
- 622) سورة انعام، آيه 112.
- 623) سورة بقره، آيه 74.
- 624) اصول کافی، ج 1، ص 34، باب ثواب العالم و المتعلم.

(625) سوره اعراف ، آیه 16.

(626) سوره حجر؛ آیه 39.

(627) بحار، ج 2، ص 262.

(628) سوره اسراء، آیه 62.

(629) سوره ص ، آیه 76.

(630) سوره ص ، آیه 76.

(631) سوره كهف ، آیه 50.

(632) سوره ذاریات ، آیه 56.

(633) سوره الرحمن ، آیه 13.

(634) سوره كهف ، آیه 50.

(635) سوره تحریم ، آیه 6.

(636) سوره فاطر، آیه 1.

(637) تبیان ، ج 1، ص 152.

(638) این نحوه بیان ، یعنی تقابل واحد بودن خبر و صحت آن ، دلیل بر عدم صحت و اعتبار آن در نظر شیخ طوسی رحمه الله علیه است . از این رو، چنان که در اصول فقه بیان شده ، نمی توان به مثل شیخ الطائفه نسبت داد که به نحو اطلاق قائل به اعتبار خبر واحد ثقه است .

(639) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 153.

(640) سوره كهفت ، آیه 50.

(641) سوره تحریم ، آیه 6.

(642) سوره حج ، آیه 75.

(643) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 152 153.

(644) سوره انبیاء، آیات 26-27.

(645) سوره انعام ، آیه 61.

(646) سوره عبس ، آیه 15-16.

(647) سوره ص ، آیه 76.

(648) نهج البلاغه ، خطبه 192.

(649) نهج البلاغه ، خطبه 192، بند 5.

(650) سوره اعراف ، آیه 12.

- (651) سوره نحل ، آیه 49.
- (652) سوره اعراف ، آیه 206 /
- (653) بحار، ج 70، ص 157.
- (654) سوره قمر، آیه 55.
- (655) سوره سجده ، آیه 7.
- (656) دیوا حکیم سنائی ، آغاز غزل :
- (657) دیوان حافظ، ص 230.
- (658) تفسیر برهان ، ج 1، ص 79، ح 17 و ص 76، ح 2؛ تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 34، ح 19؛ نور الثقلین ، ج 1، ص 57، ح 99.
- (659) تفسیر برهان ، ج 1، ص 79، ح 15؛ تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 34، ح 17.
- (660) تفسیر برهان ، ج 1، ص 76، ح 3.
- (661) تفسیر برهان ، ج 1، ص 77، ح 5.
- (662) همان .
- (663) درالمنثور، ج 1، ص 119.
- (664) سوره جاثیه ، آیه 23.
- (665) سوره اعراف ، آیه 12.
- (666) نور الثقلین ، ج 1، ص 58، ح 100.
- (667) همان ، ح 101.
- (668) در المنثور، ج 1، ص 123.
- (669) تفسیر برهان ، ج 1، ص 81، ح 6.
- (670) نور الثقلین ، ج 1، ص 58، ح 103.
- (671) سوره صافات ، آیه 164.
- (672) سوره انفال ، آیه 4.
- (673) سوره آل عمران ، آیه 163.
- (674) تفسیر برهان ، ج 1، ص 76، ح 4؛ نور الثقلین ، ج 1، ص 56، ح 93.
- (675) تفسیر برهان ، ج 1، ص 78، ح 7.
- (676) در المنثور، ج 1، ص 112.
- (677) همان ، ص 119.

- (678) سوره اعراف ، آیه 12.
- (679) تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 34، ح 18.
- (680) نور الثقلین ، ج 1، ص 56، ح 93.
- (681) همان ، ح 94.
- (682) تفسیر برهان ، ج 1، ص 79، ح 13.
- (683) نور الثقلین ، ج 1، ص 57، ح 97.
- (684) همان ، ح 106.
- (685) تفسیر برهان ، ج 1، ص 78، ح 12.
- (686) نور الثقلین ، ج 1، ص 59، ح 109.
- (687) تفسیر برهان ، ج 1، ص 78، ح 8.
- (688) همان ، ح 11.
- (689) در المثنور، ج 1، ص 111.
- (690) همان ، ص 112.
- (691) در المثنور، ج 1، ص 119.
- (692) جامع البیان ، ج 1، ص 264؛ المنار ج 1، ص 265).
- (693) سوره کهف ، آیه 50.
- (694) سوره صافات ، آیه 158.
- (695) سوره ناس ، آیه 6.
- (696) تفسیر کبیر، ج 1، ص 232.
- (697) تفسیر برهان ، ج 1، ص 78، ح 6.
- (698) در المثنور، ج 1، ص 123.
- (699) در المثنور، ص 124.
- (700) همان .
- (701) همان .
- (702) همان ، ص 125.
- (703) همان .
- (704) نور الثقلین ، ج 1، ص 66، ح 137.
- (705) تفسیر برهان ، ج 1، ص 86، ح 17.

- (706) همان ، ص 77، ح 5.
- (707) سوره انعام ، آیه 152.
- (708) سوره توبه ، آیه 103.
- (709) سوره اعراف ، آیه 189.
- (710) سوره اعراف ، آیه 161.
- (711) سوره شوری ، آیه 33. (712) الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 299، با تغییر و اضافه اندک .
- (713) سوره صف ، آیه 12.
- (714) جامع البیان ، ج 1، ص 182.
- (715) التحرير و التنوير، ج 1، ص 414.
- (716) سوره بقره ، آیه 25.
- (717) بحار، ج 10، ص 13؛ ج 11، ص 100 و 156؛ ج 60، ص 265.
- (718) روح المعانی ، ج 1، ص 373؛ تفسير ماوردی ، ج 1، ص 105.
- (719) مقایس اللغة ، رغ د.
- (720) التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، رغ د.
- (721) مصباح اللغة ، رغ د.
- (722) مقایس اللغة ، رغ د.
- (723) سوره اعراف ، آیه 182؛ سوره قلم ، آیه 44.
- (724) سوره يوسف ، آیه 68و.
- (725) الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 287.
- (726) التحرير والتنوير، ج 1، ص 413418.
- (727) سوره طور، آیه 23.
- (728) سوره اعراف ، آیه 43.
- (729) سوره آل عمران ، آیه 14.
- (730) سوره كهف ، آیه 35.
- (731) سوره طه ، آیات 118-119.
- (732) سوره بقره ، آیه 36.
- (733) سوره اعراف ، آیه 189.
- (734) بحار، ج 13، ص 428.

- (735) سوره طور، آیه 23.
- (736) سوره حجر، 47.
- (737) سوره انفال، آیه 27.
- (738) التحریر والتنویر، ج 1، ص 413418، با تغییر اندک .
- (739) رک . تفسیر تبیان، ج 1، ص 135.
- (740) سوره بقره، آیه 188.
- (741) سوره اعراف، آیه 22.
- (742) سوره اعراف، آیه 19.
- (743) سوره طه، آیات 118-119.
- (744) سوره انعام، آیه 152.
- (745) سوره اعراف، آیه 22.
- (746) سوره طه، آیه 121.
- (747) سوره اعراف، آیه 19.
- (748) تفسیر ابن عربی، ج 1، (ص) 118.
- (749) سوره اعراف آیه 22.
- (750) سوره طه، آیه 121.
- (751) سوره نساء، آیه 43.
- (752) سوره انعام، آیه 151 و
- (753) سوره انعام، آیه 152.
- (754) سوره اسراء، آیه 32.
- (755) تفسیر تبیان، ج 1، ص 159.
- (756) سوره طه، آیه 123.
- (757) سوره بقره، آیه 38.
- (758) سوره طه، آیه 117.
- (759) سوره طه، آیات 118-119.
- (760) سوره طه، آیه 121.
- (761) با این تفاوت که ضلالت در مورد کسی به کار می رود که هدف را به یاد دارد و فقط را گم کرده است، اما غوایت در مورد کسی است که هم هدف را از یاد ببرد و هم راه را گم کند.

(762) نهی مزبور تکوینی نیز نیست ؛ چون نهی تکوینی خداوند عبارت از امساک تکوینی است و چنان که امر تکوینی خداوند نسبت به یک شیء ایجاد آن شیء در خارج است ؛ انما امره اذ اراد شیئا یقول له کن فیکون ، (سوره یس ، آیه 82) نهی تکوینی خداوند نسبت به یک شیء نیز، جدای از امساک آن نیست ؛ وما یمسک فلا مرسل له . (سوره فاطر، آیه 2) نه امر تکوینی قابل تخطی است و نه نهی تکوینی قابل عصیان .

(763) روح المعانی ، ج 1، ص 213.

(764) جامع البیان ، ج 1، ص 185.

(765) تفسیر صافی ، ج 1، ص 102.

(766) همان .

(767) سوره اعراف ، آیه 23.

(768) سوره طه ، آیه 118.

(769) سوره کهف ، آیه 33.

(770) سوره کهف ، آیه 33.

(771) سوره طه ، آیه 121.

(772) نهج البلاغه ، خطبه 109، بند 35.

(773) سوره مریم ، آیات 2426؛ سوره قصص ، آیه 7.

(774) سوره بقره ، آیه 33.

(775) الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 290.

(776) سوره قصص ، آیه 7.

(777) نور الثقلین ، ج 1، ص 328، ح 98.

(778) سوره طه ، آیه 115.

(779) روح المعانی ، ج 1، ص 213216.

(780) سوره طه ، آیه 115.

(781) تفسیر تبیان ، ج 1، ص 159؛ مجمع البیان ، ج 1، ص 165169.

(782) ربک . زن در آئینه جلال و جمال ، ص 357.

(783) سوره بقره ، آیه 36.

(784) سوره اعراف ، آیات 21-22.

(785) سوره طه ، آیات 115-122.

- (786) سوره مریم ، آیه 16.
- (787) تفسیر برهان ، ج 1، ص 80، ح 2؛ نور الثقلین ، ج 1، ص 62، ح 117.
- (788) نور الثقلین ، ج 1، ص 62، ح 122.
- (789) همان ، ح 129.
- (790) تفسیر برهان ، ج 1، ص 82، ح 10؛ نور الثقلین ، ج 1، ص 62، ح 120.
- (791) تفسیر برهان ، ج 1، ص 82، ح
- (792) تفسیر برهان ، ج 1، ص 83، ح 13؛ نور الثقلین ، ج 1، ص 60، ح 112.
- (793) نور الثقلین ، ج 1، ص 60، ح 113.
- (794) ذیل روایت در بحار، ج 8، ص 179 و تفسیر برهان ، ج 1، ص 79، ح 1 آمده است .
- (795) در المنثور، ج 1، ص 129.
- (796) تفسیر برهان ، ج 4، ص 367 و ص 368، ح 1 و 2.
- (797) بحار، ج 9، ص 339.
- (798) تفسیر برهان ، ج 4، ص 368.
- (799) سوره زخرف ، آیه 4.
- (800) سوره نمل ، آیه 6.
- (801) سوره زخرف ، آیه 3
- (802) نظیر آنچه درباره امیر مومنان علی علیه السلام نقل شده که پس از دعای رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم احساس رنج سرما و گرما نمی کرد و در زمستان و تابستان با یک لباس به سر می برد (بحار، ج 89، ص 86).
- (803) تفسیر صافی ، ج 1، ص 102.
- (804) این بیان از حدیث معروف لولاک ما خلقت الافلاک (بحار، ج 15، ص 28) نیز بالاتر است ؛ زیرا در آن در آن حدیث تنها افلاک مطرح شده ، ولی در این عبارات همه موجودات مطرح است .
- (805) به معنای غبطه ، زیرا آدم می خواست که او هم به آن مقام برسد، نه این که مقام منیع از آنها سلب شود و به او برسد و این غبطه ای ممدوح است و نظیر همان نزاعی است که در ملا اعلی بین ملائکه یافت می شود. شاهد این ادعا، جمله بعد است که می فرماید: و تمنی منزلتهم ؛ یعنی آدم آرزوی مقام آنها را کرد، نه این که زوال مقام آنان را آرزو کرد تا از آنها مسلوب شود و به او برسد.
- (806) تفسیر صافی ، ج 1، ص 102103.
- (807) بحار، ج 82، ص 243.

- (808) تفسیر صافی ، ج 1، ص 103.
- (809) بحار، ج 2، ص 293.
- (810) سوره بقره ، آیه 253.
- (811) سوره اسراء، آیه 55.
- (812) امالی مفیدت مجلس اول ؛ بحار، ج 6، ص 179.
- (813) سوره اعراف ، آیه 22.
- (814) همان ، آیه 143.
- (815) سوره اعراف ، آیه 20.
- (816) ربک . ص 393، 400.
- (817) سوره طه ، آیه 123.
- (818) ربک ص 392.
- (819) سوره طه ، آیه 120.
- (820) سوره اعراف ، آیه 20.
- (821) سوره اعراف ، آیه 21.
- (822) سوره طه ، آیه 117.
- (823) سوره اعراف ، آیه 13.
- (824) آلاء الرحمن ، ص 87.
- (825) جوامع الجامع ، ج 1، ص 44.
- (826) سوره بقره ، آیه 38، (827) سوره فتح ، آیه 29.
- (828) کشاف ، ج 1، ص 128.
- (829) تفسیر صدر المتالیهین ، ج 3، ص 109.
- (830) ربک . المیزان ، ج 1، ص 132.
- (831) سوره اعراف آیه 13.
- (832) سوره طه ، آیه 123.
- (833) سوره طه ، آیات 118-119.
- (834) سوره مائده ، آیه 91.
- (835) سوره كهف ، آیه 50.
- (836) ج 1، ص 278 و...

- (837) جوامع الجامع ، ج 1، ص 39.
- (838) سورة اعراف ، آيه 25.
- (839) سورة طه ، آيه 55.
- (840) سورة ابراهيم ، آيه 22.
- (841) سورة قيامت ، آيه 12.
- (842) سورة فرقان ، آيه 24.
- (843) سورة مزمل ، آيه 5.
- (844) فکوک ، ص 281.
- (845) سورة هود، آيه 108.
- (846) فکوک ، ص 281.
- (847) سورة آل عمران ، آيه 155.
- (848) سورة نحل ، آيه 94.
- (849) سورة آل عمران ، آيه 155.
- (850) سورة حج ، آيه 4.
- (851) سورة يس ، آيه 62.
- (852) سورة ابراهيم ، آيات 35-36.
- (853) كشف الاسرار، ج 1، ص 149.
- (854) آلاء الرحمن ، ص 86.
- (855) جامع البيان ، ج 1، ص 274.
- (856) سورة نساء، آيه 119.
- (857) كشف الاسرار، ج 1، ص 149.
- (858) جامع البيان ، ج 1، ص 275.
- (859) سورة صافات ، آيه 47: تفسير كبير، ج 2، ص 15.
- (860) الاء الرحمن ، ص 86.
- (861) سورة زخرف ، آيه 36.
- (862) همان ، آيه 38.
- (863) سورة اعراف ، آيه 17.
- (864) سورة نساء، آيه 119.

- (865) سوره حجر، آیه 39.
- (866) سوره حجرات، آیه 7.
- (867) سوره کهف، آیه 7.
- (868) سوره آل عمران، آیه 112.
- (869) سوره اعراف، آیه 179.
- (870) سوره کهف، آیه 63.
- (871) البته اسناد نسیان و غفلت به شیطان، اسنادی بالعرض است؛ زیرا نسیان یا غفلت امری عدمی است (زوال صورت ذهنیه) و آنچه حقیقتاً در مورد نسیان یا غفلت، کار شیطان است زنده نگه داشتن صورت چیز دیگری در خاطره انسان و سرگرم کردن او به آن خاطره است.
- (872) سوره نمل، آیه 24.
- (873) سوره محمد صلی الله علیه و آله و سلم، آیه 25.
- (874) سوره کهف، آیه 104.
- (875) سوره طه، آیه 115.
- (876) سوره اعراف، آیه 20.
- (877) سوره اعراف، آیه 20.
- (878) سوره طه، آیه 12.
- (879) سوره اعراف، آیه 21.
- (880) سوره اعراف، آیه 22.
- (881) سوره ص، آیه 26.
- (882) سوره احزاب، آیه 41.
- (883) سوره آل عمران، آیه 102.
- (884) سوره تغابن، آیه 16.
- (885) سوره اعراف، آیه 27.
- (886) همان، آیه 27.
- (887) همان، آیه 205.
- (888) سوره حج، آیه 38.
- (889) سوره اعراف، آیه 200.
- (890) سوره طه، آیه 120.

- (891) سوره اعراف ، آیه 21.
- (892) سوره بقره ، آیات 3538.
- (893) سوره اعراف ، آیات 1925.
- (894) سوره طه ، آیات 116123.
- (895) سوره اعراف ، آیه 22.
- (896) سوره اعراف ، آیه 20.
- (897) سوره اعراف ، آیه 27.
- (898) سوره اعراف ، آیه 26.
- (899) سوره طور، آیات 22-23.
- (900) سوره اعراف ، آیه 43.
- (901) سوره طور، آیه 23.
- (902) سوره ص ، آیه 69.
- (903) سوره انبیای ، آیات 26-27.
- (904) سوره تین ، آیات 45.
- (905) معنای احسن تقویم این نیست که انسان از نظر زیبایی بدن دارای بهترین قوام است ؛ زیرا این تعبیر نسبت به کسانی مانند بلال حبشی که ظاهر زیبایی نداشتند نیز، صادق است .
- (906) سوره نساء، آیه 145.
- (907) بحار، ج 1، ص 209.
- (908) بحار، ج 8، ص 166.
- (909) همان ، ص 168.
- (910) همان ، ص 137.
- (911) همان ، ص 196.
- (912) سوره صافات ، آیات 62-65.
- (913) سوره طه ، آیه 15.
- (914) سوره بقره ، آیه 35.
- (915) سوره طه ، آیه 117.
- (916) سوره اعراف ، آیه 172.
- (917) سوره احزاب ، آیه 7.

- (918) سوره اعراف ، آیه 20.
- (919) المیزان ، ج 1، ص 127128.
- (920) نهج البلاغه ، خطبه 224، بند 12.
- (921) همان خطبه 197، بند 6.
- (922) همان خطبه 197، بند 20.
- (923) همان خطبه 194، بند 4.
- (924) نهج البلاغه ، نامه 44، بند 1.
- (925) همان خطبه 119، بند 7.
- (926) تفسیر برهان ، ج 1، ص 83، ح 12؛ نور الثقلین ، ج 1، ص 59، ح 110.
- (927) تفسیر برهان ، ج 1، ص 83، ح 13.
- (928) نور الثقلین ، ج 1، ص 60، ح 112.
- (929) تفسیر برهان ، ج 1، ص 79، ح 1.
- (930) تفسیر کبیر، ج 3، ص 715.
- (931) تفسیر القرآن الکریم ، ج 3، ص 111125.
- (932) تفسیر کبیر، ج 3، ص 12، ذیل آیه 36 از سوره بقره .
- (933) نور الثقلین ، ج 1، ص 60، ح 111.
- (934) تفسیر قمی ، ج 1، ص 43؛ تفسیر برهان ، ج 1، ص 81، ح 4؛ نور الثقلین ، ج 1، ص 61، ح 114.
- (935) نور الثقلین ، ج 1، ص 64، ح 126.
- (936) همان ، ح 128.
- (937) همکان ، ح 131.
- (938) همان ، ح 132.
- (939) درالمنثور، ج 1، ص 135.
- (940) همان .
- (941) همان ، ج 1، ص 139.
- (942) تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 40، ح 22.
- (943) نهج البلاغه ، خطبه 91، (اشباح) ، بند 82؛ نور الثقلین ، ج 1، ص 62، ح 121.
- (944) نور الثقلین ، ج 1، ص 17، ح 141.

- (945) نهج البلاغه ، خطبه 1، ص بند 37.
- (946) نور الثقلين ، ج 1، ص 63. ح 123.
- (947) سوره فاطر، آیه 10.
- (948) ربك تفسير صافي ، ج 1، ص 105.
- (949) سوره اعراف ، آیه 23.
- (950) سوره فصلت ، آیه 10.
- (951) سوره نحل ، آیه 15.
- (952) سوره بقره ، آیه 14.
- (953) سوره كهف ، آیه 110.
- (954) سوره انفال ، آیه 15.
- (955) سوره انبياء، آیه 103.
- (956) سوره نساء، آیه 171.
- (957) سوره مزمل ، آیه 5.
- (958) سوره زخرف ، آیات 34.
- (959) سوره مزمل ، آیه 1.
- (960) سوره مدثر، آیه 1.
- (961) سوره مائده ، آیه 64.
- (962) سوره طه ، آیه 36.
- (963) سوره انسان ، آیه 11.
- (964) سوره ق ، آیه 24.
- (965) سوره كهف ، آیه 109.
- (966) ربك تفسير صافي ، ج 1، ص 106.
- (967) تفسير صافي ، ج 1، ص 106.
- (968) ربك ص 443.
- (969) سوره كهف ، آیه 5.
- (970) سوره آل عمران ، آیه 45.
- (971) سوره اعراف ، آیه 137.
- (972) سوره يونس ، آیه 34.

- (973) سوره یونس ، آیه 64.
- (974) سوره انعام ، آیه 115.
- (975) سوره آل عمران ، آیه 64.
- (976) بحار، ج 8، ص 38.
- (977) سوره توبه ، آیه 40.
- (978) نهج البلاغه ، خطبه 221، بند 17.
- (979) همان ، خطبه 222، بند 3.
- (980) همان ، خطبه 1، بند 33.
- (981) الجامع لاحکام القرآن ، ج 1، ص 323327.
- (982) نهج البلاغه ، حکمت 147.
- (983) نهج البلاغه ، خطبه 1، بند 33.
- (984) سوره شوری ، آیه 51.
- (985) سوره بقره ، آیه 30.
- (986) سوره توبه ، آیه 104.
- (987) سوره نور، آیه 10.
- (988) سوره قلم ، آیات 49-50.
- (989) سوره اعراف ، آیه 23.
- (990) سوره توبه ، آیه 62.
- (991) سوره کهف ، آیه 71.
- (992) ربک ص 353.
- (993) سوره اعراف ، آیه 23.
- (994) سوره اعراف ، آیه 23.
- (995) المیزان ، ج 1، ص 123.
- (996) کشف الاسرار، ج 1، ص 155؛ روح المعانی ، ج 1، ص 217.
- (997) سوره توبه ، آیه 118.
- (998) ربک . تفسیر صافی ، ج 1، ص 105.
- (999) سوره نحل ، آیه 53.
- (1000) نهج البلاغه ، خطبه 223. بخواهد بیدار شود و

- (1001) بحار، ج 68، ص 221.
- (1002) تفسیر کبیر، ج 3، ص 22.
- (1003) صحیفه سجادیه، دعای 31.
- (1004) تفسیر کبیر، ج 3، ص 25، ذیل آیه 37 سوره بقره.
- (1005) الجامع لاحکام القرآن، ج 1، ص 323327.
- (1006) تفسیر کبیر، ج 3، ص 22.
- (1007) سوره غافر، آیه 7.
- (1008) مجمع البیان، ج 8، ص 515.
- (1009) سوره بقره، آیه 286.
- (1010) تفسیر صدر المتألهین، ج 3، ص 150، با تحریر اندک.
- (1011) تفسیر صدر المتألهین، ج 3، ص 148149، با تحریر اندک.
- (1012) تفسیر صدر المتألهین، ج 3، ص 148149.
- (1013) تفسیر برهان، ج 1، ص 86، ح 1؛ نورالثقلین، ج 1، ص 67، ح 142.
- (1014) نور الثقلین، ج 1، ص 67.
- (1015) نور الثقلین، ج 1، ص 67.
- (1016) همان، ح 148.
- (1017) همان، ص 69، ح 151.
- (1018) تفسیر برهان، ج 1، ص 87، ح 8؛ تفسیر عیاشی، ج 1، ص 41، ح 25.
- (1019) تفسیران برهان، ج 1، ص 87، ح 10؛ تفسیر عیاشی، ج 1، ص 41، ح 27.
- (1020) تفسیران برهان، ج 1، ص 87، ح 11؛ تفسیر عیاشی، ج 1، ص 41، ح 27.
- (1021) تفسیران برهان، ج 1، ص 87، ح 5.
- (1022) در المنتور، ج 1، ص 144.
- (1023) بحار، ج 5، ص 58 و ج 50، ص 51؛ تفسیر برهان، ج 1، ص 87.
- (1024) نور الثقلین، ج 1، ص 64، ح 127.
- (1025) تفسیل عیاشی، ج 1، ص 40، ح 24.
- (1026) تفسیر قمی، ج 1، ص 43.
- (1027) در المنتور، ج 1، ص 145.
- (1028) بحار، ج 26، ص 326، ح 9.

- (1029) جوامع ، ج 1، ص 45، ذیل آیه 38 سوره بقره .
- (1030) سوره بقره ، آیه 120.
- (1031) سوره احزاب ، آیه 39.
- (1032) سوره انفال ، آیه 58.
- (1033) تبیان ، ج 1، ص 173179.
- (1034) تفسیر کبیر، ج 2، ص 2730.
- (1035) تفسیر صدر المتالہین ، ج 3، ص 158160.
- (1036) همان .
- (1037) جوامع الجامع ، ج 1، ص 45، ذیل آیه 38 سوره بقره .
- (1038) سوره ہود، آیه 3.
- (1039) سوره انفال ، آیه 17.
- (1040) روح المعانی ، ج 1، ص 218، با تحریر کوتاہ .
- (1041) تفسیر صدر المتالہین ، ج 3، ص 160164.
- (1042) کشاف ، ج 1، ص 129.
- (1043) سوره انبیاء، آیات 2224.
- (1044) کشاف ، ج 1، ص 274275، ذیل آیه 38 سوره بقره .
- (1045) سوره اعراف ، آیه 49.
- (1046) سوره یونس ، آیه 62.
- (1047) سوره بینہ ، آیات 12.
- (1048) سوره انعام ، آیه 54.
- (1049) سوره نساء، آیه 165.
- (1050) کشاف ، ج 1، ص 274275.
- (1051) التحریر والتنویر، ج 1، ص 425432.
- (1052) تفسیر صدر المتالہین ، ج 3، ص 164165.
- (1053) تفسیر کبیر، ج 2، ص 28.
- (1054) سوره بقره ، آیه 128.
- (1055) سوره فصلت ، آیه 11.
- (1056) ج 1، ص 284.

- (1057) ج 1، ص 174.
- (1058) ج 1، ص 90.
- (1059) سوره اعراف ، آیه 35.
- (1060) سوره انعام ، آیه 90.
- (1061) سوره حج ، آیه 2.
- (1062) سوره الرحمن ، آیه 46.
- (1063) سوره نازعات ، آیه 40.
- (1064) سوره بقره ، آیه 40.
- (1065) نهج البلاغه ، خطبه 193.
- (1066) سوره زخرف ، آیه 68.
- (1067) سوره احقاف ، آیه 13.
- (1068) سوره طه ، آیه 47.
- (1069) روح المعانی ، ج 1، ص 381.
- (1070) سوره عبس ، آیه 37.
- (1071) سوره یوسف ، آیه 13.
- (1072) سوره انبیاء، آیه 103.
- (1073) سوره فاطر، آیه 34.
- (1074) سوره بقره ، آیه 277.
- (1075) تفسیر صدر المتالیهین ، ج 3، ص 168، تفسیر بیضاوی ج 1، ص 51.
- (1076) ربک بحار، ج 22، ص 126.
- (1077) تبیان ، ج 1، ص 173 179.
- (1078) تفسیر حاج آقا مصطفی خمینی ، ج 5، ص 512، با تحریری اندک .
- (1079) سوره نمل ، آیه 14.
- (1080) سوره اسراء، آیه 102.
- (1081) المنار، ج 1، ص 287.
- (1082) سوره اعراف ، آیه 18.
- (1083) سوره اعراف ، آیه 13.
- (1084) سوره طه ، آی 123.

- 1085) سوره بقره ، آیه 36.
- 1086) همان ، آیه 38.
- 1087) سوره کهف ، آیه 71.
- 1088) همان ، آیه 74.
- 1089) همان ، آیه 77.
- 1090) سوره بقره ، آیه 38.
- 1091) سوره انسا، آیه 3.
- 1092) سوره طه ، آیات 123-124.
- 1093) سوره اعراف ، آیه 27.
- 1094) سوره زمر، آیه 9.
- 1095) جمله 0 یحذر الاخره می تواند مفسر خوف از خدا باشد و این که مقصود از خوف از خدا، خوف از آخرت کار خویش است وگرنه خدایی که رحمت مطلق و جمال محض است ترسی ندارد. آنچه باعث می شود که مومن خائف و هراسان باشد احتمال ترک وظیفه و محرومیت از انجام دستور الهی است .
- 1096) سوره اعراف ، آیه 55.
- 1097) سوره سجده ، آیه 16.
- 1098) سوره الرحمن ، آیه 46.
- 1099) سوره نازعات ، آیات 40-41.
- 1100) سوره فاطر، آیات 34-35.
- 1101) سوره زخرف ، آیه 68.
- 1102) سوره قصص ، آیه 7.
- 1103) سوره طه ، آیه 40.
- 1104) سوره آل عمران ، آیه 139.
- 1105) سوره فتح ، آیه 27.
- 1106) بحار، ج 88، ص 63.
- 1107) سوره نجم ، آیه 3.
- 1108) سوره طه ، آیه 77.
- 1109) همان ، آیه 78.
- 1110) سوره روم ، آیه 6.

- (1111)سوره احقاف ، آیه 13.
- (1112)سوره طه ، آیه 47.
- (1113)سوره طه ، آیه 47.
- (1114)سوره انعام ، آیه 82.
- (1115)سوره دخان ، آیه 51.
- (1116)بحار، ج 22، ص 455.
- (1117)سوره بقره ، آیه 155.
- (1118)بحار، ج 94، ص 332.
- (1119)بحار، ج 86، ص 64.
- (1120)سوره حدید، آیه 23.
- (1121)سوره یونس ، آیه 62.
- (1122)سوره فصلت ، آیات 30-31، به لحاظ جمله نحن اولیاوکم فی الحیوہ الدنیا....
- (1123)سوره دخان ، آیه 51.
- (1124)سوره انعام ، آیه 82.
- (1125)سوره احقاف ، آیه 13.
- (1126)سوره طه ، آیات 123-124.
- (1127)سوره فرقان ، آیه 13.
- (1128)سوره هود، آیه 3.
- (1129)سروه طه ، آیه 123.
- (1130)سروه طه ، آیه 124.
- (1131)سوره توبه ، آیه 102.
- (1132)ر.ک بحث تفاوت علم با اعتقاد ص 486.
- (1133)تفسیر برهان ، ج 1، ص 89، ح 1؛ تفسیر عیاشی ، ج 1، ص 41، ح 29.
- (1134)تفسیر برهان ، ج 1، ص 89، ح 1.
- (1135)سوره بقره ، آیه 285.
- (1136)سوره بقره ، آیه 285.
- (1137)ر.ک پرتوی از قرآن ، ج 1، ص 113.
- (1138)همان .

- (1139) سوره زمر، آیه 23.
- (1140) سوره یوسف ، آیه 3.
- (1141) سوره آل عمران ، آیه 3.
- (1142) دائره المعارف بزرگ اسلامی ، ج 1، ص 174.
- (1143) توحید صدوق ، باب 2، ص 80/
- (1144) توحید صدوق ، باب 12، ص 152.
- (1145) تلمود، فصل سوم ، انسان ، ترجمه از متن انگلیسی ، امیر فریدون گرگانی ، ص 87 و... .
- (1146) الهیات مسیحی ، ص 145150.
- (1147) الهیات مسیحی ، ص 145150.
- (1148) دلالة الحائرين ، تحقیق حسین آتای ، ص 25؛ 9293؛ 716717، با تحریر و تلخیص .
- (1149) همان ، ص 716.
- (1150) دائره المعارف بزرگ اسلامی ، ج 1، ص 177.
- (1151) سوره شوری ، آیه 11.
- (1152) سوره اسراء، آیه 12.
- (1153) بخش از نبوت اسرائیلی و مسیحی ، محمود رامیار، ص 235.
- (1154) دائره المعارف بزرگ اسلامی ، ج 1، ص 175.
- (1155) دائره المعارف بزرگ اسلامی ، ج 1، ص 176.
- (1156) سوره حجرات ، آیه 13.
- (1157) سوره بقره ، آیه 124.
- (1158) نشید الخلق التقليد الکهنوتی ، الفصل الاول ، ص 38.
- (1159) السنن القویم فی تفسیر اسفار العهد القديم ، ج 1، ص 34.
- (1160) سوره آل عمران ، آیه 113.
- (1161) دیوان ابن فارض .
- (1162) الهیات مسیحی ، ص 149150؛ 108200.