فهرست مطالب

[(و اذ قال ربك للملئكه انى جاعل فى الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك قال انى علم مالاتعلمون) (30). 11](#_Toc451250885)

[گزيده تفسير 11](#_Toc451250886)

[تناسب آيات 21](#_Toc451250887)

[مراد از الملائكه 24](#_Toc451250888)

[ويژگى هاى جعل خليفه 26](#_Toc451250889)

[خليه كيست و خلافت چيست؟ 29](#_Toc451250890)

[بررسى احتمال هاى پنج گانه 30](#_Toc451250891)

[مستخلف عنه كيست؟ 45](#_Toc451250892)

[پرسش فرشتگان و پاسخ خداوند 50](#_Toc451250893)

[سر تعبير به من يفسد 58](#_Toc451250894)

[لزوم آميختگى حمد و تسبيح 59](#_Toc451250895)

[مصداق مقدس در آيه 63](#_Toc451250896)

[لطايف و اشارات 68](#_Toc451250897)

[1 هدف، فايده و چگونگى ياد آورى در قرآن 68](#_Toc451250898)

[2 درس هايى از گفتگوى خدا با فرشتگان ونقل آن 69](#_Toc451250899)

[3 مراتب خلافت 73](#_Toc451250900)

[4 خلافت از خدا در جعل خليفه 80](#_Toc451250901)

[5 حدشناسى خليفه خدا 82](#_Toc451250902)

[6 خلافت بى واسطه و باواسطه 84](#_Toc451250903)

[7 چگونگى خلافت از حاضر محض 87](#_Toc451250904)

[8 تفاوت خلافت با رسالت 89](#_Toc451250905)

[9 تفاوت جعل خلافت و عرض امانت 91](#_Toc451250906)

[10 حوزه خلافت انسان كامل 94](#_Toc451250907)

[11 برتر از مقام خلافت 97](#_Toc451250908)

[12 شوون و بركات وجودى خليفه الله 99](#_Toc451250909)

[13 راز نصب جانشين 104](#_Toc451250910)

[14 جدايى ناپذيرى خلافت از انسان كامل 105](#_Toc451250911)

[15 خلافت الهى و خلافت شيطانى 107](#_Toc451250912)

[16 راه خلافت از معصومين عليه‌السلام 109](#_Toc451250913)

[17 نقش حكيمان و عارفان در تبيين معارف خلافت 112](#_Toc451250914)

[18 ويژگى انسان محورى در مدينه فاضله 115](#_Toc451250915)

[19 پرهيز از نگاه مادى و پرسش هاى استكبارى 118](#_Toc451250916)

[20 ماذون بودن فرشتگان در پرسش 119](#_Toc451250917)

[21 معلوم خدا و مجهول فرشتگان 120](#_Toc451250918)

[22 معرفت نفس در آيه مورد بحث 122](#_Toc451250919)

[23 شارح آيه خلافت 122](#_Toc451250920)

[بحث روايى 123](#_Toc451250921)

[1 پيشيه آفريدگان و زمينه آفرينش انسان 123](#_Toc451250922)

[2 منشا علم فرشتگان به افساد انسان 124](#_Toc451250923)

[3 مصاديق انسان كامل و خليفه الله 126](#_Toc451250924)

[4 فرشتگان و جعلخليفه 127](#_Toc451250925)

[5 علم الهى و گستره آن 129](#_Toc451250926)

[6 تسبيح و تقديس و معناى آن دو 130](#_Toc451250927)

[7 فراگير نبودن علم فرشتگان 131](#_Toc451250928)

[8 علم الهى و نقدى بر قدريه 132](#_Toc451250929)

[(و علم ء ادم الا سمأ كلها ثم عرضهم على الملئكهفقال انبونى باسمأ هولأ ان كنتم صدقين) (329) 133](#_Toc451250930)

[گزيده تفسير 133](#_Toc451250931)

[تناسب آيات 136](#_Toc451250932)

[تفاوت تعليم و تدريس 137](#_Toc451250933)

[تعليم بى واسطه اسمأ به آدم 138](#_Toc451250934)

[مراد از اسمأ 139](#_Toc451250935)

[عرضه اسمأ بر فرشتگان 148](#_Toc451250936)

[اقسام عرضه و انواع حجاب 150](#_Toc451250937)

[چگونگى عرضه اسمأ بر فرشتگان 151](#_Toc451250938)

[نشانه فاصله وجودى انسان و فرشته 152](#_Toc451250939)

[مدعاى فرشتگان 154](#_Toc451250940)

[لطايف و اشارات 158](#_Toc451250941)

[1 چگونگى تعليم اسمأ 158](#_Toc451250942)

[2 نقش علم به اسمأ در مقام خلافت 160](#_Toc451250943)

[3 پايه اصلى كمال هاى انسان كامل 168](#_Toc451250944)

[4 وجود خاص علم به اسماى الهى 169](#_Toc451250945)

[5 خليفه الله مطلق، مظهر مطلق اسمأ 170](#_Toc451250946)

[6 حرمان تبه كاران از خلافت الهى 174](#_Toc451250947)

[7 احكام گوناگون مراتب انسان كامل 176](#_Toc451250948)

[8 درجات خلافت بر اساس درجات علم به اسمأ 176](#_Toc451250949)

[9 ويژگى هاى و اوصاف اسمأ 177](#_Toc451250950)

[10 شرط دستيابى به اسمأ الله 184](#_Toc451250951)

[11 فراگيرى اسمأ براى تسكين رنج هجران 184](#_Toc451250952)

[12 تمثيل يا حقيقت؟ 188](#_Toc451250953)

[13 مقام عالم ربانى 193](#_Toc451250954)

[بحث روايى 195](#_Toc451250955)

[1 سبب نامگذارى آدم 195](#_Toc451250956)

[2 مراد از اسمأ 196](#_Toc451250957)

[قالوا سبحنك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم (32) 199](#_Toc451250958)

[گزيده تفسير 199](#_Toc451250959)

[تفسير 199](#_Toc451250960)

[تناسب آيات 200](#_Toc451250961)

[مورد تنزيه فرشتگان 200](#_Toc451250962)

[سيره فرشته در تسبيح 201](#_Toc451250963)

[ادب فرشتگان در تكلم با خداوند 202](#_Toc451250964)

[لطايف و اشارات 204](#_Toc451250965)

[1 نشانه رسوخ در علم 204](#_Toc451250966)

[2 امكان افزايش علم در فرشتگان 204](#_Toc451250967)

[3 اختصاص علم بى واسطه به صادر نخستين 206](#_Toc451250968)

[4 اعتراف به جهل 206](#_Toc451250969)

[قال يادم انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهمقال الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات و الارض و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون (33) 208](#_Toc451250970)

[گزيده تفسير 208](#_Toc451250971)

[تفسير 209](#_Toc451250972)

[تناسب آيات 209](#_Toc451250973)

[تعليم و گزارش 209](#_Toc451250974)

[غيب آسمان ها و زمين 211](#_Toc451250975)

[علم الهى به ظاهر و باطن فرشتگان 213](#_Toc451250976)

[لطايف و اشارات 217](#_Toc451250977)

[1 مصونيت از خطا در تعليم اسمأ 217](#_Toc451250978)

[2 هشدار مراقبت بر خواطر 218](#_Toc451250979)

[3 توهم تقدم زمانى فرشتگان 220](#_Toc451250980)

[4 برترى مطلق انسان كامل بر فرشتگان 221](#_Toc451250981)

[5 زبان گوياى سالك محبوب 222](#_Toc451250982)

[6 تبيين مقام خليفه خدا و معلم فرشتگان 223](#_Toc451250983)

[7 ايجاز و اتقان انى اعلم... 223](#_Toc451250984)

[بحث روايى 225](#_Toc451250985)

[آشكار و پنهان فرشتگان 225](#_Toc451250986)

[و اذ قلنا للملئكه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى و استكبر و كان من الكفرين (34) 227](#_Toc451250987)

[گزيده تفسير 227](#_Toc451250988)

[تفسير 228](#_Toc451250989)

[تناسب آيات 229](#_Toc451250990)

[سجده براى غير خدا 230](#_Toc451250991)

[تكريم آدم يا توبيخ فرشتگان؟ 232](#_Toc451250992)

[ترتيب تعليم اسمأ، خلافت و سجده 234](#_Toc451250993)

[استثناى متصل يا منقطع؟ 237](#_Toc451250994)

[امتناع استكبارى ابليس 238](#_Toc451250995)

[كفر مستتر ابليس 238](#_Toc451250996)

[لطايف و اشارات 243](#_Toc451250997)

[1 حقيقت يا تمثيل؟ تشريع يا تكوين؟ 243](#_Toc451250998)

[2 ويژگى هاى سجده فرشتگان 247](#_Toc451250999)

[3 مسجود فرشتگان 248](#_Toc451251000)

[4 تعبد و وظيفه يا هوس و غريزه؟ 250](#_Toc451251001)

[5 سخن طبرسى و نقد آن 250](#_Toc451251002)

[6 ابليس جن است يا فرشته؟ 251](#_Toc451251003)

[7 عامل مخالفت شيطان 256](#_Toc451251004)

[8 تفكيك قبح تشريعى از حسن تكوينى 259](#_Toc451251005)

[بحث روايى 261](#_Toc451251006)

[1 كفر و استكبار، نخستين گناه 261](#_Toc451251007)

[2 تكبر ابليس نسبت به آدم عليه‌السلام 262](#_Toc451251008)

[3 تحليلى از سجده فرشتگان بر آدم عليه‌السلام 262](#_Toc451251009)

[4 خضوع فرشتگان در برابر انسان كامل 263](#_Toc451251010)

[5 چگونگى خطاب و فرمان سجده 264](#_Toc451251011)

[6 محل سجده فرشتگان 266](#_Toc451251012)

[7 ماهيت ابليس و پيشينه او 266](#_Toc451251013)

[8 مهلت دادن خدا به ابليس 269](#_Toc451251014)

[9 راه و رسم عبادت و عبوديت 271](#_Toc451251015)

[و قلنا يادم اسكن انت و زوجك الجنه و كلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرهفتكونا من الظلمين 272](#_Toc451251016)

[گزيده تفسير 272](#_Toc451251017)

[تفسير 273](#_Toc451251018)

[تناسب آيات 277](#_Toc451251019)

[فرمان سكونت و بهره ورى در بهشت 277](#_Toc451251020)

[مراد از اكل 284](#_Toc451251021)

[نهى ارشاد خداوند 285](#_Toc451251022)

[درخت ممنوع چه بود؟ 288](#_Toc451251023)

[ستمى كه آدم بر خود كرد 289](#_Toc451251024)

[لطايف و اشارات 291](#_Toc451251025)

[1 توجه ساكنان ملكوت به نداى الهى 291](#_Toc451251026)

[2 بسط عيش، پايه كمال يا مايه حقارت؟ 291](#_Toc451251027)

[3 تفاوت نبوت كلامى و عرفانى 292](#_Toc451251028)

[4 قداست و عصمت آدم عليه‌السلام 293](#_Toc451251029)

[5 همتايى زن و مرد در مقام ولايت 296](#_Toc451251030)

[6 راز محور بودن آدم در برخى خطاب ها 298](#_Toc451251031)

[بحث روايى 301](#_Toc451251032)

[1 بهشت حضرت آدم و حوا 301](#_Toc451251033)

[2 اراده خدا 302](#_Toc451251034)

[3 نوع در خدمت ممنوع 303](#_Toc451251035)

[فازلهما الشيطن عنها فاخر جهما مما كانا فيه و قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكمفى الارض مستقر و متع الى حين (36) 311](#_Toc451251036)

[گزيده تفسير 311](#_Toc451251037)

[تفسير 312](#_Toc451251038)

[تناسب آيات 313](#_Toc451251039)

[دو نحوه هبوط شيطان 313](#_Toc451251040)

[شيطان، محور اصلى دشمنى 317](#_Toc451251041)

[سرانجام بهره ورى و دشمنى 319](#_Toc451251042)

[لطايف و اشارات 321](#_Toc451251043)

[1 صعوبت فهم آيات خلافت 321](#_Toc451251044)

[2 لغزشى زمينه براى لغزش ديگر 323](#_Toc451251045)

[3 اسناد ازلال به شيطان 324](#_Toc451251046)

[4 كيفيت اسناد ازلال به شيطان 325](#_Toc451251047)

[5 لغزش از راه يا هدف؟ 326](#_Toc451251048)

[6 تعيين دست مايه اولى ازلال در اسرائيليات 328](#_Toc451251049)

[7 چگونگى راه يابى شيطان به بهشت 329](#_Toc451251050)

[8 راه نفوذ شيطان 331](#_Toc451251051)

[9 اقسام وسوسه شيطان و راه نجات از آن 332](#_Toc451251052)

[10 تنوع راه هاى فريب شيطان 336](#_Toc451251053)

[11 غرض شيطان از وسوسه انسان 337](#_Toc451251054)

[12 نقطه پايان جنگ با شيطان 339](#_Toc451251055)

[13 تصوير دشمنى شيطان در بهشت آدم 340](#_Toc451251056)

[14 هبوط انسانيت به نشئه طبيعت 341](#_Toc451251057)

[15 تفاوت هبوط كريمانه و لعينانه 343](#_Toc451251058)

[16 شجره هبوط و شجره صعود 343](#_Toc451251059)

[17 توجيه نظر علامه طباطبايى درباره عهد 345](#_Toc451251060)

[18 مزله باطلو مزال اقدام 347](#_Toc451251061)

[بحث روايى 348](#_Toc451251062)

[1 عصيان حضرت آدم عليه‌السلام 348](#_Toc451251063)

[2 نخستين گناه بشر 350](#_Toc451251064)

[3 زمان و مكان هبوط آدم و حوا 351](#_Toc451251065)

[4 هدف از هبوط آدم عليه‌السلام 353](#_Toc451251066)

[5 مراد از حين 353](#_Toc451251067)

[فتلقى أدم من ربه كلمت فتاب عليه انه هو التواب الرحيم 355](#_Toc451251068)

[گزيده تفسير 355](#_Toc451251069)

[تفسير 357](#_Toc451251070)

[تناسب آيات 357](#_Toc451251071)

[تعليم اجمالى و تفصيلى اسمأ به آدم 357](#_Toc451251072)

[مراد از كلمات 361](#_Toc451251073)

[درجات تلقى كلمات 362](#_Toc451251074)

[تلقى بى واسطه كلمات 366](#_Toc451251075)

[شتاب آدم براى تحصيل رضاى خدا 367](#_Toc451251076)

[سر افراد ضمير در عليه 369](#_Toc451251077)

[هماهنگى آيات قصه آدم عليه‌السلام 370](#_Toc451251078)

[لطايف و اشارات 372](#_Toc451251079)

[1 تمام و نقص تلقى 372](#_Toc451251080)

[2 توبه عبد محفوف به دو توبه خداست 373](#_Toc451251081)

[3 توبه و آراى متكلمان 374](#_Toc451251082)

[بحث روايى 381](#_Toc451251083)

[1 چگونگى توبه آدم عليه‌السلام و دريافت كلمات الهى 381](#_Toc451251084)

[قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هميحزنون (38) و الذين كفروا و كذبوا بايتنا اولئك اصحب النار هم فيها خلدون (39) 385](#_Toc451251085)

[گزيده تفسير 385](#_Toc451251086)

[تفسير 387](#_Toc451251087)

[تناسب آيات 388](#_Toc451251088)

[سر تكرار خطاب اهبطوا 389](#_Toc451251089)

[گونه گونى هبوط هابطان 392](#_Toc451251090)

[گسترده هدايت الهى 394](#_Toc451251091)

[عدم راه يابى شك و ترديد در قضيه شرطيه 396](#_Toc451251092)

[ضرورت هدايت بالغ الهى 399](#_Toc451251093)

[آثار هدايت 403](#_Toc451251094)

[چند نكته درباره خوف و حزن 404](#_Toc451251095)

[تاكيد و تحكيم وعده و وعيد 408](#_Toc451251096)

[هماهنگى و تمايز برهان و وحى 409](#_Toc451251097)

[تفاوت علم با اعتقاد 411](#_Toc451251098)

[لطايف و اشارات 414](#_Toc451251099)

[1 هبوط آدم و هبوط ابليس 414](#_Toc451251100)

[2 مخاطبان اصلى در خطاب به هبوط 414](#_Toc451251101)

[3 سه راهنمايى و دو هشدار 416](#_Toc451251102)

[4 نفى خوف و حزن از هدايت يافتگان 418](#_Toc451251103)

[5 خوف و حزن ممدوح و مذموم 421](#_Toc451251104)

[6 آثار پذيرش و رد هدايت الهى 422](#_Toc451251105)

[7 هدايت الهى و تعديل رهايى 423](#_Toc451251106)

[8 دركات كفر و تكذيب آيات الهى 425](#_Toc451251107)

[9 ترتيب عناصر محورى قصه آدم 426](#_Toc451251108)

[بحث روايى 428](#_Toc451251109)

[1 مصاديق هدايت الهى 428](#_Toc451251110)

[2 آيات تكذيب شده 428](#_Toc451251111)

[قصه آدم در قرآن و عهدين 429](#_Toc451251112)

[1 راز صعوبت فتوا در قصه آدم 429](#_Toc451251113)

[2 انسان اولى در زيست شناسى و متون دينى 431](#_Toc451251114)

[3 صفوت ويژه قصه صفى 433](#_Toc451251115)

[4 موافقت فرشتگان با آفرينش آدم 436](#_Toc451251116)

[5 آفرينش آدم به صورت خدا 436](#_Toc451251117)

[7 تساوى زن و مرد در آفرينش بر صورت الهى 443](#_Toc451251118)

[8 پدر معنوى آدم 444](#_Toc451251119)

سوره بقره: آيات 30

## (و اذ قال ربك للملئكه انى جاعل فى الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك قال انى علم مالاتعلمون) (30).

## گزيده تفسير

اين آيه كه مباحث آن به دو بخش اعلام خلافت انسان از جانب خداى سبحان و پرسش و پاسخى درباره خلافت، تقسيم مى شود، سرآغاز آيات ده گانه اى است كه جايگاه انسان را در نظام احسن تعيين مى كند؛ هم دلالت دارد كه انسان از استعداد خاصى در زمينه معرفت حقايق برخوردار است و هم موقعيت فرشتگان در ارتباط با انسان و عدم استعداد و قابليت آنان براى خلافت الهى را روشن مى سازد.

شمول ملائك در آيه نسبت به همه فرشتگان، حتى گروهى از آنان كه دائما فانى و مستغرق در خدا هستند و اساسا خود را نمى بينند، تا در مقام قياس ‍ با آدم بر آيند، قابل اثبات نيست.

حرف تاكيد ان به ضميمه اسميه بودن جمله، دليل بر جدى بودن تصميم جعل خليفه و نيز استمرار وجود خليفه الله است و مفرد بودن ضمير در انى مى تواند نشان عدم وساطت فرشتگان در اين جعل باشد؛ با توجه به اين كه اساس در مساله خلافت، حقيقت و جان خليفه الله است و اين مرحله از وجود خليفه، معلم فرشتگان و غير قابل ادراك براى آنان و در نتيجه غير قابل وساطت براى آنان است.

قيد فى الارض قيد جعل است، نه مجعول. از اين رو تنها اشاره به اين دارد كه مبدا انسان در قوس صعود و جايگاه بدن عنصرى او، زمين است وگرنه لااقل انسان كامل، در همه عوالم غيبى و شهودى خليفه الله است.

مقصود از خليفه شخص حقيقى آدم نيست، بلكه مراد، شخصيت حقوقى آدم و مقام انسانيت است، يعنى خليفه الله، مطلق انسان ها يا دست كم نوع انسان هاى كامل هستند و مقصود از مستخلف عنه خداوند سبحان است، نه گروهى از فرشتگان كه در زمين مى زيستند، يا جنيان مفسد و خونريزى كه منقرض شدند، يا انسان هاى پيشين موسوم به نسناس، يا مطلق موجودات عالم.

سوال فرشتگان، براى انكار و اعتراض، يا اظهار عجب و تفاخر نبود بلكه استفهام تعجيبى همراه با نوعى استعلام و استفسار از حكمت جعل خلافت براى آدم و نيز آميخته با نوعى نگرانى از عاقبت آن بود.

تعبير به من يفسد به جاى ما يفسد ممكن است نشان آن باشد كه فرشتگان از اراده و اختيار و عقل و تركيب وجودى خاص آدم و لوازم اين تركيب آگاه بودند و جواب انى اعلم ما لاتعلمون نيز دقيقا ناظر به همين جهت است كه شما تنها يك روى سكه اين تركيب را ديده ايد و از پاكان و نيكانى كه از چنين تركيبى نشات مى گيرند بى خبرند.

ضميمه شدن حمد و كلمه بحمدك به فعل تسبيح، پيام آور اين نكته است كه پيوسته، بايد تسبيح مسبحان با حمد آنان قرين باشد.

تقديس شونده در جمله ونقدس لك ذات پاك خداوند است، نه عالم و موجودات آن و نه خود فرشتگان، يا افعال آنان.

جواب اجمالى انى اعلم ما لاتعلمون ممكن است ناظر به اين باشد كه براى بنده تسليم پروردگار حكيم بيان تفصيلى حكمت ها ضرورتى ندارد.

تفسير

اذ: پيش از تبين معناى اذلازم است درباره اصالت اين كلمه يا زيادت آن سخن به ميان آيد؛ ابو جعفر طبرى مى گويد: كسى از اهل بصره كه منسوب به آشنايى با لغت عرب است پنداشته كه معناى اذ قال ربك قال ربك است؛ يعنى اذ از حروف زايد و بى معناست و به شعر اسود بن يعفر استدلال كرده است. آنگاه جناب طبرى اولا، نقد مبسوطى درباره زيادت كلمه اذ ايراد كرده و ثانيا مورد استشهاد اديب بصرى را كه شعر اسود بن يعفر باشد نقد و بررسى كرده و ثالثا، به آيه محل بحث پرداخته و سر انجام به اصالت كلمه اذ و عدم زيادت آن فتوا داده است. (1) فخر رازى نيز قول به زيادت را باطل دانسته، مى گويد: حق آن است كه در قرآن كلمه بى معنا وجود ندارد. (2)

قرطبى نيز از معمر بن المثنى ابو عبيده، قول به زيادت كلمه اذ را نقل كرده، مى گويد: زجاج و نحاس و جميع مفسران، زيادت آن را انكار كرده اند

و نحاس گفته: اين سخن (زيادت ) خطاست؛ چون اذ اسم و ظرف زمان است و زايد نمى شود و زجاج گفته: هذا اجترام من ابى عبيده؛ يعنى اين سخن جرمى است از ابو عبيده (3). غرض آن كه، احتمال زيادت كلمه اذ در غالب نوشتارهاى تفسيرى تازى و فارسى مردود شمرده شده است؛ چنان كه اندلسى نيز آن را نفى كرده است. (4)

شيخ طوسى نيز همانند جناب طبرى احتمال زيادت اذ را ناصحيح مى داند (5). نيز، متاخران از اهل تفسير با اشتغال به تبيين معناى اذ از احتمال زيادت آن اعراض كرده، آن را قابل طرح ندانستند.

متعلق اذ: درباره متعلق كلمه اذ بين مفسران اختلاف است؛ كسانى مانند زمخشرى در كشاف و طبرسى در جوامع الجامع، هم احتمال تعلق آن را به اذكر مقدر داده اند و هم احتمال تعلق آن را به قالوا كه در ادامه آيه آمده است، ليكن آلوسى وجه دوم را شايسته و بهتر مى داند و بلاغى (ره ) مى گويد: اگر متعلق به اذكر باشد لازمه اش اين است كه رسول گرامى تنها مامور به ياد آورى خصوص جمله انى جاعل فى الارض خليفه باشد و جمله هاى بعدى بى ارتباط به آن به حساب آيد؛ چون در صورت ارتباط بايد بر سر آن فأ در مى آمد و گفته مى شد: فقالوا...، نظير فاجأها المخاص... كه در ادامه (واذكر فى الكتاب فى الكتاب مريم اذ انتبذت... ) (6) آمده است. (7)

از اين رو مرحوم بلاغى اذ را متعلق به محذونى مى داند كه سياق كلام بر آن دلالت دارد؛ مانند جرت؛ چون سوق كلام اقتضا مى كند كه تقدير آيه چنين باشد: و زمانى كه پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمين جانشينى قرار مى دهم، در اين مورد گفتگوها و قضايايى به وقع پيوست؛ به اين صورت كه فرشتگان گفتند....

به هر تقدير، مطابق نظر آلوسى و مرحوم بلاغى اذ متعلق به فعلى است كه در ادامه كلامى مى آيد (با در تقدير يا در ظاهر) و آيه بايد چنين معنا شود: و هنگامى كه پروردگار تو به فرشتگان گفت من در زمين جانشينى قرار مى دهم، آنان گفتند...، نه اين كه معنا با ياد بياور زمانى را كه... باشد.

تذكر 1 فخر رازى از كسانى است كه اذكر را محذوف مى داند و اذ را متعلق به آنان تلقى مى كند و رازى اضمار آن را دو چيز مى داند: يكى معروف بودن چنين تقدير و اضمارى در ادبيات عرب و ديگرى تصريح به آن در بسيارى از مواضع قرآن كريم؛ مانند: (واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف)، (8) (و اذكر عبدنا داود)، (9) (واضرب لهم مثلا اصحاب القريه اذ جائها المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنين). (10) آنگاه سخن بسيار نغز و دلپذيرى دارد و آن اين كه والقرآن جأ كالكلمه الواحده. (11) همچنين كمال الدين الزملكانى گفته است ان القرآن كله كالكلمه الواحده. (12)

تعبير به اين كه همه قرآن مانند يك كلمه، يعنى يك جمله و همه ابعاض ‍آن

1 ابو جعفر طبرى مى گويد: ملائكه جمع ملاك است و مفرد آن در كلام عرب بدون همزه به كار مى رود و گاهى مفرد آن مالك به تقديم همزه بر لام استعمال مى شود؛ مانند: جبذ و جذب و شامل و شمال، از كلمات مقلوبه، ليكن در هنگام جمع، هرگز مالك گفته نمى شود، بلكه همواره ملائك و ملائكه به كار مى رود... (13). مفرد ملائكه در قرآن ملك آمده و عنوان ملاك در حديث ذكر شده، ولى در قرآن ياد نشده است. صرف اين كه در تورات از فرشته به ملاك تعبير شده دليل نقل آن به لغت عرب نيست؛ زيرا تقارب و تشابه يك كلمه در دو لغت دليل انتقال آن از يكى به ديگر نيست، مگر با دليل معتبر. (14)

2 طبرى در ادامه سخن مزبور گفته است: اصل ملاك به معناى رسالت و فرستادن است...؛ چون فرشتگان همان فرستگادگان الهى بين خدا و پيامبران يا بندگان خاص ديگرند. از اين رو آنها را ملائكه ناميدند.

شيخ طوسى (ره ) اين وجه تسميه را نقد مى كند و مى گويد: اين سخن نزد كسى صائب است كه همه فرشتگان را فرستادگان الهى بداند. اما در بين صحابه ما اين گفتار به نحو تفصيل مقبول است، نه اطلاق؛ زيرا فرشتگان دو گروهند: برخى رسولند و بعضى رسول نيستند؛ زيرا خداوند درباره آنان فرمود: (الله يصطفى من الملائكه رسلا) (15)؛ چنان كه درباره انسان ها فرمود:ولقد اخترناهم على علم على العالمين (16) همان طور كه همه مردم رسول نيستند، همه فرشتگان نيز فرستاده نيستند وگرنه همه آنها براى رسالت مصطفى بودند، نه برخى از آنان. بنابر اين، ملك اسم مشتق نيست، بلكه علم يا اسم جنس است. (17) امين الاسلام (ره ) نيز همين راه را طى رده است. (18)

شايد بتوان گفت آنچه از (اطلاق جاعل الملاتكه رسلا). (19) بر مى آيد رسالت همه فرشتگان است و آنچه از آيه اصطفاى مزبور استفاده مى شودت صفوت ويژه براى رسالت خاص است؛ زيرا همه فرستادن ها براى ابلاغ پيام خدا به مردم نيست، بلكه برخى از آنها براى انجام وظيفه ديگر نسبت به موجودهاى جدا از مردم است.

3 زمخشرى الحاق حرف تأ در ملائكه را براى تانيث جمع مى داند. (20) و فخر رازى نيز همين راه را مى پيمايد. (21) برخى بر آنند كه تانيت فرشته از عقيده ترسايان عرب زبان به لغت عربى سرايت كرده است؛ زيرا آنان بر اين باور بودند كه فرشتگان دختران خدايند. آنگاه نژاد عرب نيز چنين گمان نارواى وارداتى را پذيرفت و آيه كريمه (و يجعلون لله البنات سبحانه) (22)، در ازاحه چنين وهم فائل است. (23)

اندلسى احتمال مبالغه بودن را از برخى نقل مى كند. (24)

البته اين احتمال مبتنى بر آن است كه حرف تأ جرو اصلى جمع نباشد وگرنه در صورتى كه حرف تأ جزو اصلى ملائكه، كه جمع نباشد وگرنه در صورتى كه حرف تأ جزو اصلى كلمه ملائكه، كه جمع سماعى ملك است باشد، هرگز معناى جداگانه اى مانند تانيث، تاكيد و مبالغه ندارد.

4 عنوان ملائكه در قرآن كريم چندين بار مطرح شده، و ظاهرا ابليس ‍ در هيچ يك از آنها داخل نيست. در آيه مورد بحث و آيات پس از آن مطالب متعددى درباره ملائكه ارائه شده كه اندراج ابليس در يك مطلب آن مسلم است، اما درباره مطالب ديگر معلوم نيست. مطالب مزبور عبارت است از:

الف: اعلام جعل خليفه به ملائكه.

ب: عرض اسمأ بر ملائكه. ج: انباى آدم اسمأ را به ملائكه. د: امر ملائكه به سجود براى آدم. مورد چهارم يعنى امر به سجود، شامل ابليس مى شود و اندراج او تحت عنوان ملائكه از راه تغليب است، ليكن دليلى بر اندراج ابليس تحت عنوان ملائكه در سه جريان ديگر نيست؛ زيرا گر چه تغليب ممكن است، ليكن صرف امكان مستلزم وقوع نيست و ارتكاب تغليب در جريان چهارم به استناد اين قرينه است كه قرآن كريم از يك سو ابليس را مامور به سجود مى داند و از سوى ديگر، فرمان جداگانه راجع به سجود ابليس صادر نشده، و از سوى سوم استثناى ابليس از امتثال ملائكه نسبت به دستور سجود شاهد وحدت امر واندراج ابليس در همين امر و دستور واحد است.

البته اگر شاهد منفصل معتبر ارائه شود، ارتكاب تغليب در آن سه مورد نيز، لازم خواهد بود.

5 گاهى عنوان ملك بر ابليس كه از جن است اطلاق مى شود؛ مانندما كان الله سبحانه ليدخل الجنه بشرا بامر اخرج به منها ملكا(25) و گاهى عنوان جن به مناسبت استتار بر ملك اطلاق مى شود؛ مانند: (وجعلوا بينه و بين الجنه نسبا)، (26) چون مشركان جاهليت، فرشتگان را دختران خداى سبحان مى پنداشتند و بين ملائكه و خداوند نسبت پدرى و فرزندى قائل بودند، نه بين خداوند و جن. از اين رو مراد از جنه در اين آيه همان فرشتگانند. البته اين گونه از اطلاق ها با قرينه خواهد بود وگرنه نوع ملك از نوع جن جداست.

جاعل: درباره جعل در جاعل فى الارض خليفه دو قول وجود دارد:

نخست اين كه به معناى تصيير و گردانيدن است. پس جعل مزبور دو مفعولى است (مفعول اول خليفه و مفعول دوم فى الارض )؛ يعنى من خليفه اى در زمين قرار مى دهم. اين قول مختار زمخشرى، بلكه تنها وجهى است كه وى ذكر كرده است. (27) ديگر اين كه به معناى خلق است؛ يعنى من در زمين خليفه اى مى آفرينم (پس جعل مزبور يك مفعول دارد و آن خليفه است ).

اين قول را ابو حيان اندلسى ترجيح داده است. (28) از اين رو كه ماده جعل كه اگر دو مفعولى اتجعل... بدون ذكر خليفه تكرار شده؛ در حالى كه اگر دو مفعولى مى بود، بايد جمله به اين صورت بيان مى شد:اتجعل فيها خليفه يفسد فيها.

ممكن است گفته شود به قرينه جمله ماقبل خليفه در تقدير است، ويل جواب دادند كه كلام بدون اضمار بهتر از كلام با اضمار است. (29)

تذكر: لازم است توجه شود كه عنوان جعل، در موارد متعددى همتاى عنوان خلق استعمال شده است، ليكن در برخى از مواضع به معناى امر لطيف يا مجرد يا معنوى... به كار مى رود؛ مانند:... (اذا جعل فيكم انبيأ). (30)الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور(31)

از اين رو در موردى كه مقصود، آفرينش بدن مادى انسان است چنين آمده: (انى خالق بشرا من طين) (32) و در آيه محل بحث كه مقصد حيثيت معنوى انسان است فرمود: انى جاعل فى الارض خليفه.

نكته ديگرى كه تذكر آن در ارتباط با معناى جعل خالى از لطف نيست اين است كه، اگر جعل به معناى تصبير و متحول ساختن و گردانيدن چيزى از حالى به حالى باشد، محتمل است جعل آدم به عنوان خليفه و ارتقاى او به اين درجه، متاخر از خلق او به عنوان بشر از طين باشد: (اذ قال ربك اللملائكه انى خالق بشرا من طين) (33)؛ يعنى زمانى بود كه آدم تنها بشرى بود، بدون اتصاف به صفت خليفه اللهى و سپس خليفه قرار داده شد؛ ليكن اين احتمال در صورتى است كه جمله به اين صورت باشد: انى جاعل آدم خليفه. اما با توجه به اين كه جمله وارد در آيه انى جاعل فى الارض خليفه است، حداكثر دلالت آن اين است كه زمين ابتدا متصف به مسكن خليفه الله نبود و سپس خليفه در آن قرار داده شد؛ يعنى متصف به مسكن خليفه الله بودن گرديد.

خليفه: خليفه، فعيله به معناى فاعل است، نه به معناى مفعول، خليفه يعنى جانشين سابق، نه كسى كه ملحوق به ديگرى است و پس از او بر جارى وى مى نشيند. گرچه برخى چنين پندارى را ارائه كردند. (34)

فرق بين خليفه و امام در اين است كه خليفه ناظر به گذشته و امام ناظر به آينده است. چه سبق و لحوق زمانى باشد يا رتبى؛ اگر كسى به دنبال ديگرى جاى او را اشغال كند خليفه نام دارد و اگر كسى راهنماى ديگران باشد و ديگران به او اقتدا كنند امام نام دارد. البته ممكن است فردى هم خليفه باشد و هم امام؛ خلافتش نسبت به كسانى است كه بر او مقدم بودند و امامتش نسبت به افرادى است كه از او متاخرند و انسان كامل چنين است؛ يعنى هم نسبت به مردم امام است و هم نسبت به موجود سابق بالذات، يعنى خداوند خليفه است؛ ليكن در تصوير خلافت انسان از خداوند مطلى است كه در لطايف و اشارات خواهد آمد. (35)

تأ در خليفه براى مبالغه است، نه تانيث؛ نظير تأ در كلمه بصيره در آيه (بل الانسان على نفسه بصيره (14) ولو القى معاذيره) (36) كه براى مبالغه است و معناى آيه اين است كه انسان كاملا خود را مى شناسد، اگر چه ممكن است بهانه هايى براى تبه كارى هاى خود بتراشد. خليفه در آيه محل بحث نيز چنين است؛ يعنى آن موجود كاملى كه مى تواند در همه جوانب، آثار خدايى را (در مقام فعل ) در جهان محقق كند.

نسبح: تسبيح كه براى اظهار برترين تعظيم، يعنى توحيد است (و از اين رو براى غير خداوند جايز نيست، چنان كه عبادت، غايت شكر است و براى غير خدا جايز نيست ) از سبح به معناى آمد و شد و سعى و تلاش در حركت است و آيه شريفه (ان لك فى النهار سبحا طويلا). (37) نيز بدين معناست كه براى تو در روز، آمد و شد طولانى و تلاش مستمر است و چون بنده موفق مبادرت و سرعت به انجام عبادت دارد (38) به تسبيح موسوم شده است.

البته بعضى از لغت شناسان سبح را به معناى خصوص حركت در مسير حق بدون هر گونه ضعف و انحراف دانسته اند، نه مطلق حركت به بيان ديگر دو جهت را در آن ملحوظ مى دانند: يكى حركت در مسير حق و ديگرى دورى از ضعف و انحراف. از اين رو تسبيح خداوند و جمله نسبح... را به اين معنا گرفته اند: ما امر تو را جارى بر حق مى دانيم و هيچ گونه ضعف و كژى و نقصى در آن نمى بينيم. (39)

نقدس: تقديس نيز از قدس (سطلى كه از آنان براى وضو و تطهير استفاده مى شود) (40) به معناى تطهير است و در تفاوت آن با تسبيح گفته شده: تسبيح منزه ساختن خداوند از شريك و تقديس، تنزيه او را از هر عيبى است؛ (41) يا به گفته مولى عبد الرازق كاشانى تسبيح اعم مطلق و تقديس اخص مطلق است؛ زيرا تسبيح عبارت از تنزيه خداوند از شريك و هر گونه عجز و نقص است، در حالى كه تقديس عبارت از خصوص منزه ساختن خداوند از نقايص مادى و طبيعى چون نيازمندى به زمان و مكان و مانند آن است. اولى ناظر به وحدت و دور بودن خداوند از هر نقص و عيب و دومى ناظر به تجرد او از نيازهاى عالم طبيعت و ماده است. (42)

نيز گفته شده، تسبيح و تقديس، هر دو به معناى تنزى از نقص است و فرقى از اين جهت بين آنها نيست. تنها تفاوت اين است كه تسبيح درباره خصوص ‍ تنزيه ذات خداوند به كار مى رود و شايد به همين لحاظ باشد كه بعضى تسبيح را به تنزيه الله عن السوء على وجه التعظيم معنا كرده اند، (43) ليكن تقديس اعم است. از اين رو انسان مقدس يا سرزمين مقدس گفته مى شود، اما رجل مسبح و يا ارض مسبحه اطلاق نمى گردد. (44)

از برخى عبارت ها بر مى آيد كه فرق تسبيح و تقديس اين است كه در تقديس، نظر به آن جهت وجودى است كه پس از تنزيه و ازاله از عيب و نقص حاصل مى شود؛ يعنى حصول قداست و پاكى پس ازاله نقص و عيب ملحوظ است، در حالى كه در تسبيح چنين چيزى ملحوظ نيست، بلكه، چنان كه گذشت، دو جهت حركت در مسير حق و دورى از عيب و نقص، مورد نظر است.

تذكر: ممكن است از تقابلى كه فرشتگان بين افساد و خونريزى آدميان، و تسبيح و تقديس خودشان به وجود آورند به دست آيد كه افساد و خونريزى، نهايت شر است و تسبيح و تقديس نيز قله خير و اوج كمال و خوبى است؛ چنان كه از بيان نورانى امام سجاد عليه‌السلام بر مى آيد كه حقيقت انسان، حيوان ناطق حامد است. (45)

### تناسب آيات

ممكن است اين آيه ادامه استدلال آيه سابق:هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا...باشد كه آن نيز ادامه استدلال آيه اسبق: كيف تكفرون بالله و كنتم امواتا فاحياكم... به حساب مى آيد. پس گويد معناى مجموع آيات (28 تا 30) اين است: چگونه به خداوند كفر مى ورزيد، در حالى كه مردگانى بوديد كه او شما را زنده كرد... و همه آنچه در زمين است براى شما آفريد... و شما را، در صورت حفظ شرايط شايستگى، خليفه خود در زمين قرار داد و اين همه به شما كرامت بخشيد.

پس از آن كه خداوند در دو آيه قبل به نعمت هاى ويژه انسان اشاره كرد و همه نظام كيهانى را براى انسان و هدف از آفرينش آسمان و زمين را بهره مندى انسان دانست مى توان گفت آسمان ها و زمين با همه شوون آنها، براى انسان آفريده شده است. پس زمينه اين پرسش فراهم مى شود كه انسان كيست كه اين مجموعه عظيم براى او آفريده شده است؟!

به بيان ديگر، اين آيه به منزله تعليلى براى غايت بودن انسان براى مواهب و نعمت هاى زمين و تسويه آسمان به سبع سموات است كه در آيه سابق بيان شد و گوياى اين نكته است كه اگر ما همه آنچه را در زمين است براى انسان آفريديم و آسمان هاى هفت گانه را براى و آراستيم بر اثر مقام خليفه اللهى انسان واجد شرايط است.

نيز ممكن است گفته شود، در پى شمارش نعمت هايى كه خداوند بر انسان ارزانى داشت، اين آيه مقدمه اى است براى بيان نعمت معرفت و اين كه انسان بر اثر برخوردارى از موهبت علم ويژه، مسجود فرشتگان قرار گرفت و بر اثر داشتن چنين فضيلتى، همه فرشتگان براى او خضوع كردند. خداى سبحان، همه نظام ملكى و ملكوتى را براى انسان كامل و او را براى نيل به منصب خلافت آفريد.

اين احتمال نيز وجود دارد كه در پى تبيين افساد فاسقان و اظهار شگفتى از كفر منكران، در اين آيه اولا، به منكران مى فهماند كه از پذيرش براهين رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و به طور كلى از آموختن علم ابايى نداشته باشيد؛ زيرا وقتى فرشتگان نيازمند به علم باشند انسانى كه اكتساب علوم جبلى اوست به طريق اولى نيازمند به آن است. ثانيا، به پيامبر تسلى مى دهد كه از اعتراض منكران نرنجد و از افساد برخى در زمين و جحود آنها در برابر حق پس از آگاهى يافتن تعجب نكند؛ زيرا وقتى فرشتگان بر اثر ناآگاهى از كنه مطلب، آن گونه برخورد كردند، انسان جهول ظلوم به طريق اولى. افساد و جحود نيز اختصاص به امت وى، يا به نسل حاضر ندارد، بلكه عزيزى و طبيعى بشر و هر موجود صاحب فكر و اختيار است.

به هر تقدير، اين آيه كه مباحث آن به دو بخش اعلام خلافت انسان از جانب خداى سبحان و سوال و جوابى درباره خلافت تقسيم مى شود، سرآغاز آيات ده گانه اى است كه جايگاه انسان را در نظام احسن تعيين مى كند و دلالت دارد كه انسان از استعداد خاصى در زمينه معرفت حقايق برخوردار است و با شكوفا شدن آن مى تواند از فرشتگان برتر شود و مظهر صفات جلال و جمال و همه اسماى حسناى حق گردد و از اين طريق قدرت تسخير او بر همه آنچه در زمين و آسمان هاست: (وسخر لكم ما فى السموات و ما فى الارض) (46) ظهور يابد. نيز، موقعيت فرشتگان را در ارتباط با انسان روشن مى سازد و با طرح استفهام آنان و پاسخ خداوند به آن و همچنين با مطرح ساختن فرمان سجده آنان در برابر آدم، عدم استعدادشان را براى مقام خلافت خاص الهى نشان مى دهد و از جايگاه ابليس و دشمنى او با آدم و ذريه او و در مجموع، استكبار شيطان در برابر خدا، پرده بر مى دارد و در نهايت به آسيب پذيرى انسان بر اثر وسوسه هاى ابليس و هبوط و تنزلش از مقام شامخى كه داشت مى پردازد و در ضمن به امكان توبه و تدارك آسيب ها و بازگشت به مقام قرب پيشين، اشاره مى كند.

### مراد از الملائكه

در اين كه مراد از الملائكه همه فرشتگان است يا تنها گروهى از آنها، دو قول وجود دارد: شيخ طوسى (ره ) از ابن عباس نقل مى كند كه فرشتگانى كه مخاطب خداوند قرار گرفتند و از خدا سوال كردند، تنها ملائكه اى بودند كه پس از جن ساكن زمين شدند. (47)

مويد اين احتمال اولا، روايت تفسير امام حسن عسكرى (سلام الله عليه ) است كه فيض كاشانى (ره ) آن را نقل كرده است. (48)

ثانيا، تعبير ديگرى از همان تفسير است:انى جاعل فى الارض خليفه بدلا منكم و رافعكم منها فاشتد ذلك عليهم لان العباده عند رجوعهم الى السمأ تكون اثقل عليهم (49)؛ چون تعبير به رجوعهم الى السمأ نشان مى دهد كه فرشتگان مخاطب سابقا در آسمان بودند و هنگام خطاب در زمين ساكن بودند و مقرر شد كه دوباره به آسمان باز گردند و چنين نزول صعودى بعيد است شامل همه فرشتگان شود؛ زيرا برخى از آنان حاملان عرش و نيز مدبرات امور در همه عالمند، نه خصوص زمين.

احتمال ديگر اين است كه مراد از ملائك به دليل عموم لفظ الملائكه و عدم وجود مخصص، همه فرشتگان باشند؛ چنان كه برخى مفسران چون كاشانى (ره ) آن را اختيار كرده اند. (50) اين احتمال مبتنى بر آن است كه جمع محلى به الف و لام دلالت بر عموم داشته باشد. در حالى كه برخى محققان منكر دلالت آن بر عموم بالوضع هستند؛ زيرا نه لام براى عموم وضع شده و نه مدخول لام و نه مجموع لام و مدخول آن (51) و مى گويند عموم آن را بايد از راه مقدمات حكمت يا قرينه ديگرى به دست آورد (52) و روشن است كه مقدمات حكمت در محل بحث چنين اقتضايى ندارد و وجود قرينه ديگر بر عموم، نياز به اثبات دارد، بلكه ممكن است قرينه بر خلاف آن باشد؛ زيرا در ميان فرشتگان گروهى هستند كه فانى و مستغرق در خدا و دائما در حالى تسبيح و پيوسته ساجد يا راكعنه و اساسا خود را نمى بينند، تا در مقام قياس خود با آدم برآيند.

در هر حال، گرچه عنوان ملائكه به صورت جمع و با الف ولام ذكر شده، ليكن افاده عموم آن مورد تامل است؛ زيرا آنچه از اعلام الهى بر مى آيد و نيز آنچه از استفهام ملائكه استظهار مى شود و آنچه از عرضه اسمأ بر آنان به دست مى آيد با آنچه از آيه سجود ملائكه استظهار مى شود يسكان نيست؛ چون ظاهر آيه سجود ملائكه از آن جا كه دو تاكيد كلهم و اجمعون را به همراه دارد، استغراق و تعميم است، ولى موارد ديگر فاقد اين دو تاكيد است.

اين مطلب بايد اجمالا ملحوظ باشد تا تفصيل آن در محل مناسب خود ارائه گردد.

تذكر 1 فخر رازى بحث گسترده اى درباره فرشته شناسى و اقسام و انواع آن ارائه كرده، مى گويد:

بدان بعد از كلام خدا و كلام رسول خدا سخنى در وصف فرشتگان اعلى و اجل از كلام امير المومنين على عليه‌السلام نيست.

سپس سخنان آن حضرت را كه در خطبه اول نهج البلاغه درباره معرفى ملائكه نقل شده بازگو كرده است. (53)

2 بحث درباره عصمت فرشتگان مقدار فراوانى از تفسير امام رازى و پيروان و متاسيان به او را به خود اختصاص داده، ليكن ورود در آن مايه خروج از محور اصلى آيه محل بحث است.

### ويژگى هاى جعل خليفه

حرف تاكيد ان در جمله انى جاعل فى الارض خليفه دلالت بر جدى بودن تصميم جعل خليفه دارد (54)؛ چنان كه اسميه بودن اين جمله و صفت مشبهه بودن جاعل دليل بر استمرار وجود خليفه الله است. بر خلاف موردى كه به صورت جمله فعليه و در قالب فعل ماضى بيايد؛ مانند: (يا داود انا جعلناك خليفه فى الارض...)، (55) كه در اين صورت (خلافت داود عليه‌السلام جعل شخصى است، نه نوعى؛ چنان كه تصريح به شخص معين (داود) نيز توهم هرگونه خلافت نوعى را ازاحه و باطل مى كند، مگر آن كه ذكر شخص مين (داود) از قبيل تمثيل باشد، نه تعيين.

نيز گفته شده، آوردن جمله اسميه آن هم با تاكيد ان براى قطعى نشان دادن مساله خلافت به فرشتگان است، تا به وسيله اين ابلاغ بليغ و رسا، آنان دچار عصيان و طغيان و اعتراض نشوند و چيزى كه شايسته عبوديت آنها نسبت به ربوبيت الهى نيست از آنان صادر نشود و چنين هم شد؛ زيرا آنان فرصت به دست آمده براى مناجات و گفتگوى با رب ودو و عالم به همه خيرات و شرور و خالق همه اشيا را غنيمت شمرده، به جاى اشكال و اعتراض، سوال كردند و به صورت استفهام و از طريق اشاره به آنچه مبغوض ذات اقدس خداوند است (فساد و سفك دمأ) و آنچه محبوب اوست (تسبيح و حمد و تقديس ) نهايت خير خواهى و عشق خود را نسبت به حضرت نشان دادند.

آوردن ضمير متكلم مفرد در كلمه انى به جاى متكلم مع الغير: انا نيز از اين روست كه در مواردى خداى سبحان، فعل را به صورت جمع مى آورد كه وسايطى در كار باشد؛ مانند: (انا انزلناه فى ليله القدر ) (56)، (و ارسلنا الرياح لواقح ) (57) (انا جعلنا الشياطين...) (58) (و انا ارسلنا الشياطين...) (59) و نظير آنچه در مساله خلافت حضرت داود آمده است: (انا جعلناك خليفه....) (60)

در اين گونه موارد خداوند، فعل را با توجه به وجود وسايط، به صورت جمع مى آورد (افزون بر نكته تفخيم و تعظيمى كه در برخى موارد ملحوظ است. اما در مسئله خلافت انسان كامل كه هيچ واسطه اى از فرشتگان در كار نيست (به ويژه بنابر اين كه همه فرشتگان مخاطب اين خطاب باشند) جمع آوردن ضمير متكلم وجهى ندارد، (61) ليكن چنين نتكه اى هم در اين مقام وجود ندارد؛ زيرا محل بحث از قبيل بيان مسائل توحيدى از جانب است كه تعدد و كثرتى در آن تصور ندارد؛ مانند: (اننى انا الله)، (62) (يا لا اله الا انا). (63)

شايان ذكر است كه، عدم وساطت فرشتگان، مربوط به حقيقت و جان خليفه الله است كه اساس در مساله خلافت است و اين مرحله از وجود خليفه است كه معلم فرشتگان است و ادراك آن مقدور آنان نيست. از اين رو نمى توانند در آن، واسطه فيض شوند وگرنه شكى نيست كه فرشتگان در مراحل نازله خليفه الله، يعنى جسم و بدن او، وساطت دارند.

تذكر: اگر برخى از فرشتگان مهيم و متحير بر اثر استغراق در شهود الهى و بقاى در فنا و استمرار محو بدون صحو، مشمول خطاب و محاوره نباشند، وساطتى نيز در جعل خليه ندارند؛ زيرا فرشته محكوم به محو محض، همان طور كه در حوار اعلام و در امر به سجود و در تعلم از انبأ و اخبار اسمأ حضور ندارد، در جعل خليفه نيز واسط نخواهد بود.

تذكر: در مبحث لطايف و اشارات به تفصيل خواهد آمد كه مراد از فى الارض اين نيست كه انسان كامل، خليفه خدا در خصوص زمين است، بلكه او خليه الله در همه عوالم (غيبى و شهودى ) است (64) و تعبير به فى الارض اشاره به اين دارد كه مبدا انسان در قوس صعود، ماده ارضى و نيز جايگاه بدن عنصرى او، زمين است و حركت وى از ماده و زمين آغاز مى شود.

به بيانى ديگر، قيد فى الارض قيد جعل است، نه مجعول؛ يعنى خلافت كه مجعول است مطلق است و جعل آن مقيد. از اين رو كلمه فى الارض بر خليفه مقدم شده است؛ برخلافت مورد خلافت داوود عليه‌السلام كه مى فرمايد:يا داود انا جعلناك خليفه فى الارض كه قيد فى الارض متعلق به خليفه، و جارو مجرور ظرف خلافت است. از اين رو مطابق اين آيه، داوود خليفه در زمين است، نه همه عالم.

### خليه كيست و خلافت چيست؟

در تعيين مصداق خليفه احتمال هاى متعددى مطرح است كه مورد بررسى قرار مى گيرد:

1 اختصاص آن به شخص حقيقى آدم عليه‌السلام؛ چنان كه زمخشرى (65) و طبرسى رحمة الله عليه (66) گفته اند.

2 تعميم آن به انسان هاى كامل.

3 تعميم آن به همه مومنان وارسته و پرهيز كار.

4 تعميم آن به همه انسان ها اعم از مومن و كافر؛ چنان كه ظاهر كلام الكاشف (67) و المنار (68) اين است كه مطلق انسان ها به طور بالفعل به اين تاج كرامت مكرم شده اند؛ گرچه در برابر نعمت خلافت همانند بسيارى از نعمت ها و فضيلت هاى ديگرى كه خداوند به آنان ارزانى داشته ناسپاسى كنند و ظلوم و جهول شوند.

5 تعميم آن به همه انسان ها اعم از مومن و كافر، ليكن نه به گونه اى كه در احتمال چهارم گذشت (جعل خلافت بالفعل براى همه انسان ها)، بلكه در اين وجه، كه مختار ماست، آنچه جعل شده حقيقت جامع خلافت براى حقيقت انسان است و چون هم خلافت الهى مقول به تشكيك و داراى مراتب گونه گون است و هم كمال هاى انسانى درجات مختلفى دارد هر مرتبه از خلافت براى مرتبه ويژه اى از مراتب هستى آدمى جعل شده است.

توضيح اين كه، منشا خلافت انسان، نهادينه شدن علم به اسمأ در نهاد اوست و بى ترديد علم به اسماى حسناى الهى حقيقتى داراى مراتب است؛ به هر ميزان آدمى به صراط مستقيم اعتقاد، اخلاق و عمل هدايت يابد، اسماى الهى در هستى او از قوه به فعليت رسيده، به تبع آن، خلافت الهى نيز ظهور مى كند.

بنابر اين، كسانى كه در حد استعداد انسانيت هستند، تنها از استعداد خلافت بهره مندند (گرچه مراتب قرب و بعد قوه نيز مختلف است ) و كسانى كه در كمال هاى انسانى و الهى ضعيف يا متوسطند، چون علم به اسماى الهى در آنان ضعيف يا متوسط است ظهور خلافت الهى نيز در آنان ضعيف يا متوسط است و انسان هاى كامل كه از مرتبه برين علم به اسماى الهى بهره مندند، از برترين مرتبه خلافت الهى نيز برخوردارند.

### بررسى احتمال هاى پنج گانه

يكم: احتمال يكم پذيرفته نيست؛ يعنى مراد از خليفه شخص حقيقى آدم عليه‌السلام نيست، بلكه مراد شخصيت حقوقى آدم و مقام انسانيت است. به بيان ديگر، عصاره انسانيت و مقام شامخ انسانيت در قصه خلافت به صورت آدم جلوه كرد و آدم الگوى انسانيت شد؛ چنان كه آنچه فرشتگان در برابر او خاضع شدند شخص آدم نبود، بلكه آدم همانند كعبه، به منزله قبله قرار گرفت و شخصيت و انسانيت او كه شخصيت و انسانيت همه انسان هاست مسجودله واقع شد كه تحقيق آن به تفصيل در آيات بعد خواهد آمد.

بر اين مدعا (كه اجمالا شخص آدم، مقصود نيست ) شواهدى دلالت دارد:

الف: گزارش تصميم بر جعل خليفه به صورت جمله اسميه:انى جاعل فى الارض خليفه ارائه شده و مفيد استمرار است.

ب: زمان زمين و قدرت بر تسخير و كشف منافع و امكانات آن و استفاده از بركات و آثارش به نوع انسان واگذار شده است، نه انسانى خاص. اين نشان مى دهد كه خليفه خدا در زمين، يعنى جانشينى كه بتواند به عنوان آيت و مظهر ويژه و ماذون از طرف او تصرف كند و امكانات بالقوه زمين را به فعليت برساند نوع انسان است، نه انسان خاص.

ج: آگاهى از اسمأ به آدم عليه‌السلام اختصاص ندارد، بلكه در او و همه فرزندانش به صورت بالقوه به وديعت گذاشته شده است، به طورى كه هر انسانى اگر توانست با سير در مسير حق، آن را به فعليت برساند و آثارش را ظاهر سازد و سهمى از علم اسماى الهى بهره او شود به همان اندازه از خلافت الهى بهره مند مى شود.

د: ظهور پرسش استفهامى فرشتگان:اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ و نحن نسبح...؛ چون ظاهر اين تركيب خصوصا به قرينه تقابل بين من يفسد... و نحن نسبح... افساد يك نوع در مقابل اصلاح نوع ديگر از موجودات، يعنى فرشتگان است، نه افساد فردى از افراد يك نوع و لازمه اش است كه خلافت مجعول نيز براى همان نوع باشد، گرچه فى الجمله، نه بالجمله.

ه: آيه (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكه اسجدوا لادم) (69)؛

زيرا نشان مى دهد آدم نه به عنوان شخص بلكه به عنوان الگوى نوع انسان و عصاره بشريت، مسجود فرشتگان واقع شد؛ چن خطاب در اين آيه متوجه نوع انسان است (70) و از اين كه آدم بر اثر مقام خلافت مسجود فرشتگان قرار گرفت بر مى آيد كه مقام خلافت نيز اختصاص به آدم ندارد.

به همين لحاظ دشمنى شيطان نيز اختصاص به آدم ندارد. به همين لحاظ دشمنى شيطان نيز اختصاص به آدم ندارد و در عين حال كه در سوره طه تعبير شده است: (ان هذا عدو لك ولزوجك)، (71) در سوره اعراف آمده است: (يا بنى ادم لا يفتنكم الشيطان) (72).

علامه طباطبايى (قدس سره ) شاهد ديگرى نيز ذكر كرده اند و آن آياتى است كه سخن از خلافت دارد و آن را به همه انسان ها استناد مى دهد؛ مانند:

(اذ جعلكم خلفأ من بعد قوم نوح) (73)،(ثم جعلناكم خلائف فى الارض) (74) (و يجعلكم خلفأ الارض)، (75) ولى از ملاحظه سياق اين آيات بر مى آيد كه مقصود در اين آيات، خلافت امتهاى كنونى از امتهاى پيشين است، نه خلافت نوع انسان از خداوند يا از جن يا انواع ديگر غير از انسان.

البته اين معنا ممكن است از خطاب به داوود پيامبر: (يا داود انا جعلناك خليفه فى الارض) (76) به دست آيد، به توهم اين كه مراد از خلافت در اين آيه، نظير خلافت آدم است و لازمه اش اين است كه خلافت، به آدم عليه‌السلام اختصاص نداشته باشد، ليكن پاسخ اين است كه اولا، خلافت حضرت داوود با جعل مستقلى تحقق يافته است؛ در حالى كه شهادت اين آيه براى آيه محل بحث مبتنى بر اين است كه خلافت حضرت داود عليه‌السلام از همان جعل اولى، يعنى انى جاعل فى الارض خليفه نشات گرفته باشد.

ثانيا، اصل اين كه مراد از خلافت داوود، چيزى شبيه همان خلافت حضرت آدم باشد ثابت نيست؛ چون احتمال دارد خلافت آن حضرت نيز همان خلافتى باشد كه در آيات سه گانه مزبور آمده؛ يعنى مراد، خلافت داوود از حكمرانان و زمامداران گذشته و خليفه به معناى حاكم و زمامدار باشد، كه طبعا حوزه چنين خلافتى خصوص زمين است، نه همه عالم و ظاهرا به همين لحاظ ظرف فى الارض در آيه مربوط به خلافت داوود، قيد خلافت قرار گرفته و تعبير به خليفه فى الارض شده است، بر خلافت آيه محل بحث كه ظرف فى الارض قيد جعل واقع شده و به صورت انى جاعل فى الارض خليفه بر خليفه مقدم شده است.

اگر مقصود، خلافت حضرت داوود از خدا نيز باشد خصوص خلافت از حاكميت تشريعى خداوند مراد است، نه خلافت تام و مطلق كه مقصود در آيه محل بحث است؛ يعنى داود عليه‌السلام در قضا و داورى به حق خليفه الله است، كه باز هم خلافتى است در حوزه زمين. البته، چنان كه گذشت و خواهد آمد خلافت از خداوند، مراتب و درجاتى دارد. (77)

تذكر 1 لازم است توجه شود، چون آيه محل بحث مفيد استمرار است، اگر با جمله اى جداگانه، خلافت يكى از انسان هاى كامل بازگو شود، مى تواند نشانه تداوم همان استخلاف مستمر و جعل مستدام باشد.

2 بيان بعضى از شوون خلافت تام درباره حضرت داوود عليه‌السلام نشان محروميت وى از ساير شوون خلافت الهى نيست؛ زيرا آن حضرت چونان انسان هاى كامل ديگر به اندازه سهمى كه از علم اسماى الهى داشته خليفه الله بود و اثبات برخى از شوون خلافت مستلزم نفى شوون ديگر نيست.

دوم: احتمال دوم مويد به بعضى از رواياتى است كه در ذيل آيه محل بحث وارد شده است؛ مانند روايتى كه مى گويد: پس از اين كه آدم فرشتگان را از اسماى حجج خداوند با خبر ساخت آنها دانستند كه مسميات اين اسمأ، از فرشتگان به مقام خلافت شايسته ترند:فعلوا انهم احق بان يكونوا خلفأ الله فى ارضه وحججه فى بريته...(78) و نظير همين روايت است روايت امير المومنين عليه‌السلام:انى اريد ان اخلق خلقا بيدى. اجعل ذريته انبيأ مرسلين وعبادا صالحين وائمه مهتدين؛ اجعلهم خلفائى على خلقى فى ارضى.... (79)

اين روايت به ضميمه روايت ديگرى كه در ذيل همين آيه وارد شده و در آن از آدم نيز به اولين خليفه الله تعبير شده: فكان آدم اول خليفه الله (80) نتيجه مى دهد كه مجعول در آيه خلافت، آدم و هر انسان كامل ديگرى است.

تذكر: بر اساس اين احتمال گرچه خلافت الهى مقول به تشكيك است، ليكن حد نصاب در خليفه الله شدن، انسان كامل است و هر كس به اين حد نصاب رسيده باشد خليفه الله است و اين مقام اختصاص به اكمل انسان ها، يعنى خاتم انبيا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ندارد و به بيان ديگر، تفاوت هاى موجود در ميان انسان هاى كامل، تاثيرى در اصل خلافت الهى ندارد، بلكه فقط آثار ديگرى بر اين حد نصاب رسيده باشد خليفه الله است و اين مقام اختصاص به اكمل انسان ها، يعنى خاتم انبيا صلى الله عليه و آله نددارد و به بيان ديگر، تفاوت هاى موجود در ميان انسان هاى كامل، تاثيرى در اصل خلافت الهى ندارد، بلكه فقط آثار ديگرى بر اين تفاوت مترتب مى شود؛ مانند اين كه درباره رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمده است: در قيامت از هر امتى شاهدى حاضر مى كنيم تا همه اعمال و عقايد آن امت را زير پوشش شهادت خود داشته باشد و به آنها گواهى بدهد و تو را شاهد همه امم و انبيا قرار مى دهيم: (فكيف اذا جئنا من كل امه بشهيد وجئنا بك على هولأ شهيدا). (81) از اين رو خود آن حضرت فرمودند: (آدم و من دونه تحت لوائى يوم القيامه) (82). و اين مقام، ويژه انسان اكمل، يعنى صادر نخست و تجلى اول است.

پاسخ احتمال دوم اين است كه، اين گونه روايات مفيد حصر نيست و دلالتى بر نفى خلافت براى انسان هاى مومن و پرهيز كار، گرچه در حد متوسط يا ضعيف و بر نفى مرتبه بالقوه آن براى انسان هاى غير مومن ندارد.

سوم: ممكن است گفته شود احتمال سوم مقتضاى سنخيت ميان خليفه و مستخلف عنه است، زيرا در صورتى كه مستخلف عنه، خداوند سبحان باشد (چنان كه تبيين خواهد شد) انسان هاى معاند، ملحد، كافر و فاسق هيچ سنخيتى در صفات كمالى با خداوند ندارند و با توجه به اين كه سنخيت ميان خليفه و مستخلف عنه، درجاتى دارد، و در نتيجه حقيقت خلافت نيز داراى مراتب گونه گون است، اين وجود متعين مى شود؛ يعنى همه انسان هايى كه از صلاح و تقوا برخوردارند خليفه خدايند و در نهايت، كامل ترين خليفه كسى است كه به عنوان صادر اول يا ظاهر اول، تجلى مى يابد و انسان هاى ديگر، داراى مراحل متوسط يا نازل خلافت الهى خواهند بود.

پاسخ احتمال سوم اين است كه لازم توجيه مزبور نيز تنها اثبات خلافت فعلى براى همه انسان هاى مومن است و اقتضاى نفى خلافت، گرچه در حد قوه براى ساير انسان ها، ندارد.

چهارم: احتمال چهارم كه مختار الكاشف و المنار است، اولا، ممكن است از برخى روايات به دست آيد، نظير آنچه درباره داستان نماز بر حضرت آدم عليه‌السلام از قول جبرئيل نقل شده:انا لانتقدم على الادميين منذ امرنا بالسجود لادم؛ از وقتى ما فرشتگان مامور به سجده بر آدم شديم بر انسان ها در نماز تقدم پيدا نمى كنيم و امام آنان نمى شويم (83) و در تعبيرى ديگر آمده: فليس لنا ان نوم احدا من ولده؛ ما فرشتگان نمى توانيم امام احدى از فرزندان آدم شويم (84) و در سوره اعراف نيز، چنان كه گذشت، همه انسان ها را مخاطب قرار داده، مى فرمايد: (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكه اسجدوا لادم) (85) كه دلالت دارد آدم به عنوان الگوى نوع انسان، مسجود فرشتگان واقع شد.

ثانيا، در توجيه آن مى توان گفت: عناد و كفر و فسق انسان معاند و كافر و فاسق، ملازمه اى با عدم سنخيت بين نوع انسان و خداوند ندارد؛ زيرا حتى انسان كافريا معاند يا فاسق نيز از علم و عقل و امكانات بالقوه يا بالفعل برخوردار است كه در هيچ موجود ديگرى حتى فرشتگان مشاهده نمى شود؛

يعنى در چنين انسانى نيز، عالم اكبر منطوى است: وفيك انطوى العلم الاكبر؛ (86) ابتكار و خلافيت او مظهر خالقيت خداوند و آزادى و اختيار و حاكميت او مظهر اختيار و حاكميت على الاطلاق خداوند است.

تنها تفاوت انسان مومن با كافر در اين است كه مومن از چنين مقام و قدرتى سوء استفاده نمى كند، بلكه آن را در راه خير و صلاح و منويات و خواسته هاى مستخلف عنه خويش به كار مى گيرد.

اما كافر ناسپاسى كرده، در برابر اين امانت بزرگى كه بر دوش او نهاده شده (امانتى كه ساير موجودات حتى فرشتگان توان حمل آن را ندارند؛ گرچه در آينده معلوم خواهد شد كه تطبيق آيه عرض امانت، بر خلافت آسان نيست ) جهالت و ظالم روا داشته، در مسير فساد و خونريزى، از آن سوء استفاده كرده است؛ همانند بسيارى از جانشينانى كه از امكانات و موقعيت به دست آمده سوء استفاده مى كنند و شكر مقام را به جا نياورده، بلكه براى ارضاى تمايلات نفسانى خويش از آن بهره باطل مى گيرند و روشن است كه كفران نعمت با عدم وجود آن نعمت مساوى يا ملازم نيست.

مويد اين مطلب آن است كه، پس از اعلام جعل خليفه از جانب خداوند، آنچه را فرشتگان در جواب خداوند به عنوان عدم شايستگى انسان براى خلافت بيان داشتند دو صفتى است كه نوع انسان باز مى گردد، چنان كه آنچه را معيا شايستگى خود دانستند دو صفتى است كه به نوع فرشته باز مى گردد و اين نشان مى دهد كه آنچه آنان از انى جاعل فى الارض ‍ خليفه فهميدند خلافت نوع انسان بود. از اين رو گويا در سوال خود گفتند: اين نوع بر اثر دارا بودن تركيب وجودى خاص كه به فساد و خونريزى منتهى مى شود شايستگى خلافت تو را ندارد، بلكه خليفه تو بايد نوع فرشته باشد، كه نه تنها از فساد و خونريزى به دور است، بلكه پيوسته تو را تسبيح و تقديس مى كند.

خداوند نيز در پاسخ آنها، اين برداشت را نفر نكرد و به آنها نفرمود شما بد فهميده ايد و خليفه مجعول من مفسد و خونريز از نوع انسان نيست، بلكه تنها بعضى از انسان ها هستند. خداى سبحان ابتدا فرمود: من درباره اين خليفه چيزى مى دانم كه شما نمى دانيد و سپس آگاهى او به همه اسمأ را مطرح ساخت. گويا مى خواهد بفرمايد: معيار خلافت انسان جامعيت او و مظهريت وى، گرچه در حد بالقوه، نسبت به همه اسمأ است. پس ‍ جامعيت انسان سبب خلافت او شده و آنچه معيار خلافت است برخوردارى از همين امكانات بالقوه اى است كه درجات فعليت آن به عدد انسان ها و به رقم شرايط و اوصاف آنان متفاوت است.

هر انسانى بر اثر اين كه استعداد او در حد معينى به فعليت مى رسد، از درجه خاصى از خلافت برخوردار و جانشين خدا در روى زمين مى شود؛

جانشين كه چون آيت و مظهر خداوند مى تواند خلق و ابتكار داشته باشد و در موجودات عالم تصرف كند و استعدادها و امكانات بالقوه زمين و غير زمين را به فعليت برساند.

حاصل اين كه، اين مقام، امانتى است كه بر دوش هر انسانى گذاشته شده است، گرچه بعضى از آنها به جاى آن كه از اين امانت، در راه اراده صاحب امانت، بهره گيرند ظلم و جهالت پيشه كردند و ظلوم و جهول شدند و آن را در مسير خواست هاى شيطان به كار گرفتند و دشمن را بر سر سفره دوست نشاندند.

در مقابل، عده اى ديگر حق اين منصب را ادا كردند و بعضى از اين عده (انسان هاى كامل ) همه شوون خلافت را رعايت كردند و به همه وضايفى كه مستخلف عنه براى آنان معين كرده، لباس عمل پوشاندند.

اين احتمال نيز وجود دارد كه منشا پندار اختصاص مقام خلافت به انسان هاى كامل، خلط نظام تكوين و تشريع باشد؛ زيرا در نظام تشريع شرايط فراوانى در استخلاف مطرح است كه لزوم وثاقت و امانت و طهارت خليفه برخى از آنهاست، ولى آنچه در نظام تكوين راجع به استخلاف مطرح است قدرت بر ابتكار، و صلاحيت مظهريت اسماى حسناست، نه بيش از آن. البته افساد، سفك خون، تخريب و اهلاك حرث و نسل منافى مقام خلافت است، ليكن اين به معناى ناسپاسى و قدرنشناسى انسان نسبت به مقام عظيمى است كه براى او جعل شده، نه به معناى عدم جعل اين مقام براى نوع انسان.

صاحب المنار مى گويد: چنان كه سنت خداوند در عالم تشريع و در محدوده افراد انسان، بر اين جارى شده كه به وسيله يك فرد از برگزيدگان بشر، احكام تشريعى خود را اعلام كند و در ميان آنان به اجرا در آورد و او در واقع خليفه و جانشين خدا در ميان بشر است، سنت او در احكام تكوينى و در گسترده مجموع عالم نيز بر اين قرار گرفته كه قوانين و سنت هاى تكوينى عالم را به وسيله يك نوع از انواع مخلوق هايش آشكار كند و آن نوع انسان است. از اين رو، نوع انسان را برگزيد و به او امتيازها و كرامت هايى عطا كرد و عصاره آن امتيازها همان جامعيت او نسبت به ساير مخلوق هاست؛ چون ساير مخلوق ها حتى فرشتگان، از هستى محدودى برخوردارند و تنها مظهر اسم معينى از اسماى الهى هستند و شايد آنچه در روايات آمده كه گروهى از فرشتگان قيامت فقط راكع و گروه ديگر فقط ساجدند، اشاره به همين محدود بودند مظريت آنان باشد.

اين انسان است كه با آن كه ضعيف و جاهل آفريده شده: (و خلق الانسان ضعيفا)، (87) (والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا) (88) حقيقتا مايه عبرت هر معتبر و شگفتى هر متعجب است؛ زيرا او با همه ضعف آغازينش پس از شكوفايى استعدادش به دست انبيا، در امور عظيم و مهم تصرف مى كند و با همه جهل ابتدايى خود، عالم به همه اسمأ مى شود.

هر حيوانى از طريق الهام يا غريزه، به نفع و ضرر خود عالم است و قواى او در اندك زمانى كامل مى شود و به فعاليت مى افتد؛ اما انسان با آن كه در حال تولد، از الهام، جز گريه براى رفع نياز نصيبى ندارد و رشد احساس و شعور او نيز به كندى صورت مى پذيرد، پس از حصول رشد و كمال، به او نيروى عقل داده مى شود و با آن بر كائنات سلطه پيدا مى كند و هر گونه كه اين قوه فرمان دهد در كائنات تصرف كرده، آن را تحت سيطره خود در مى آورد، تا آن جا كه همه آنچه ساير حيوانات از راه غريزه به آن مى رسند (همانند عواملى كه آنان را از سرما و گرما حفظ مى كند و اعضايى كه با آن به غذا دست مى يابند و آنچه كه با آن از خود دفاع مى كنند و بر دشمن خود غلبه مى يابند و...) او از راه نيروى عقل، كه همچنان سر و حقيقت آن براى انسان مجهول است، به آن دست مى يازد و آن قدر پيش مى رود كه اين اختراعات شگفت آور عصر كنونى را از خود بروز مى دهد و اختراعات غير قابل احصاى ديگرى را نيز در آينده، ارائه مى كند.

هر تقدير، انسان با برخورداى از اين قوه، هم از استعداد غير محدود برخوردار شده و هم با خواسته ها و گرايش نامحدود و علم و عمل بى حد و حصر، مجهز گرديده است و نتيجه آن شده كه مجموعه نوع انسانى با همه ضعفى كه در هر يك از افراد آن وجود دارد، توانسته به اذن خدا، تصرف هاى نامحدودى در كائنات داشته باشد.

نكته قابل توجه اين است كه، خداوند در عرض اين امكانات طبيعى و تكوينى كه براى اظهار اسرار آفرينش و تسخير كائنات در اختيار انسان نهاده، احكام و شرايعى را نيز براى اعمال و اخلاق و حقوق او وضع كرده است، تا او را از ستم و فساد دور سازد و به كمال و رشد برساند و در واقع، همان قوه مرموز (عقل ) را شكوفا كند و به قرب الهى برساند:... ويثيروالهم دفائن العقول (89).

بر اثر اين همه كرامت و فضيلت است كه انسان، خليفه خدا در زمين و شايسته ترين مخلوق براى منصب خلافت الهى شده است؛ كسى كه آثار و بركات خلافتش، تا كنون آشكار گشته، عجايب صنعش در معدن و نبات و دريا و صحرا و هوا مشهود شده، خلاقيت و ابتكار و اختراع و اكتشاف و تلاش او تا جايى پيش رفته كه توانسته شكل زمين را تغيير دهد؛ زمين سخت را نرم كند، سرزمين بى آب و علف را سر سبز، و خراب را آباد، خشكى هاى آن را به دريا و خليج مبدل كند، از راه تلقيح و پيوند، ازواج جديدى از نبات بيافريند، در انواعى از حيوانات، مطابق خواست خود تصرفاتى كند و آنها را مطابق ميل خودش تربيت و تغذيه و توليد كند؛ به گونه اى كه در خلقت و خلق و صنف آنها دگرگونى هايى به وجود آورد؛ يعنى صغير را كبير و كبير را صغير، اهلى را وحشى و وحشى را هلى سازد و از هر نوع آنها بهره خاص ببرد و آنها را در خدمت جامعه بشرى در آورد.

آيا حكمت خداوندى كه خالق و هادى هر موجودى است: (اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى). (90) اقتضا ندارد كه چنين انسانى با اين همه مواهب را خليفه خود كند سنت هاى الهى را در عالم تكوين برپا كند و عجايب صنع و اسرار خلقت و بدايع حكمت و منافع احكامش را اظهار كند؟ آيا براى كمال خداوندى و سعه علم او نشانه اى اشكارتر از انسانى كه او را به احسن تقويم (91) آفريده يافت مى شود؟ آيا خليفه شدن چنين انساى با چنان معنا از خلافت، شگفتى دارد؟ و آيا اظهار شگفتى از خلافت چنين انسانى و ايراد سوال در زمينه چنين خلافتى جز ناآگاهى به شخصيت انسان و هدف از خلافت او، منشا ديگرى دارد؟ (92).

نقد احتمال چهارم: آنچه در توجيه احتمال چهارم بيان شد، گرچه براى توجيه عدم انحصار خلافت در شخص آدم عليه‌السلام و انسان هاى كامل، بلكه همه انسان هاى مومن، مفيد است، ليكن براى توجيه احتمال چهارم، يعنى اثبات خلافت بالفعل براى همه انسان ها حتى كافران و فاسقان و معاندان، ناتمام است و تنها مى تواند قوه و استعداد خلافت را در انسان هاى غير مومن اثبات كند. سر نارسايى توجيه مزبور در احتمال پنجم بررسى مى شود.

پنجم: تبيين نارسايى احتمال چهارم و تثبيت احتمال پنجم مستلزم بيان نكاتى چند درباره معناى خلافت و ويژگى هاى و صفات خليفه الهى است، تا نكات مزبور به مثابه محكمى باشد كه هر گونه متشابهى در اين بحث به آن ارجاع شود و از تشابه و ابهام بدر آيد و متقن، محكم و شفاف شود:

1 خلافت چيزى است كه در حدوث و بقا مرآت استخلاف است و هرگز چهره خود را از سمت استخلاف بر نمى گرداند و به استدبار آن مبتلا نمى شود؛

چنان كه خليفه كسى است كه در آغاز و انجام سمت خود، آيينه مستخلف عنه است و هيچ گاه از آن قبله منحرف و از آن كعبه منصرف نگردد.

اگر چيزى در حدوث يا بقاى خود مرات استخلاف نبود چنين چيزى استقلال است، نه خلافت و اصالت است، نه نيابت و ولايت است، نه وكالت؛ چنان كه اگر كسى در آغاز يا انجام سمت خود آيينه مستخلف عنه نبود، مثلا بر اثر غبار آلوده شدن جان صبغه مراتى را از دست داد و اصلا كسى را نشان نداد، يا در عين صلاحيت حكايت و ارائه و چهره نمايى به سمت خود يا به سوى ديگرى منحرف شد و از قبله اصلى الهى منصرف گشت و خود يا بيگانه را نشان داد چنين كسى هرگز خليفه نخواهد بود، بلكه خليعه خواهد شد و چنين شخصى غاصب است، نه منصوب و مطرود است، نه منسوب و مغضوب و ممقوت است، نه نايب و محبوب، و اين مطلب را مى توان از آيه كريمه (يا داود انا جعلناك خليفه فى الارض فاحكم بين الناس بالحق و لاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) ؛(93) استفاده كرد؛ زيرا از اين آيه چنين استنباط مى شود كه نشانه خلافت الهى حق مدار بودن است و انسان هوا محور از راه خدا گمراه است پس مادامى كه انسان در سبيل خداست سهمى از خلافت او را داراست و همين كه از راه خدا به كژراهه افتاد خليع و معذب خواهد بود.

2 عنوان خلافت غير از مظهريت و ايتيت است؛ چنان كه عنوان خليفه غير از عنوان مظهر و آيت است و تغاير آنها با يكديگر به نحو عموم و خصوص است؛ يعنى هر خلافتى با مظهريت همراه است، ولى هر مظهريتى با خلافت مصطلح و معنون در محل بحث همراه نيست؛ چنان كه هر خليفه اى مظهر و آيت خداست، ولى هر مظهر و آيتى خليفه مصطلح و مطروح در محل بحث نيست.

مثلا، كمال و جمال ملائكه مظهر و آيت كمال و جمال الهى است و خود فرشتگان نيز مظاهر و آيات خداى سبحانند، ليكن آنان مصداق خليفه اصطلاحى خدا نيستند و ابليس نيز مظهر اضلال كيفرى است؛ چنان كه هر موجود طبيعى اعم از جماد و نبات و حيوان و انسان طالح و سفاك و مفسد نيز مظهر و آيت نامى از نام هاى الهى است، ولى هيچ يك از آنها خليفه مصطلح خداوند نيست و اوصاف و افعال آنها نيز صبغه خلافت افعال الهى را ندارد.

البته اگر براى مفهوم خلافت و نيز عنوان خليفه معناى وسيعى طرح شود و از حوزه آيه محل بحث خارج گردد شمول آن نسبت به انسان غير مومن محذورى ندارد.

3 اگر تفكيك بين عنوان خلافت و عنوان خليفه ممكن باشد مى توان چنين گفت: كسانى كه ملحدانه به سر مى برند و از حسن فاعلى بهره اى ندارند ولى گاهى فعل حسن از آنان صادر مى شود، مانند كافر ايثار گر و مشرك نثار كننده و ملحد مبتكر و نو آور و تبه كار فنان كه كار آنها خدمت به جامعه بشرى است گرچه خودشان خليفه خدا نيستند، ولى فعل آنان خلافت فعل خدا را ارائه مى كند و آنچه درباره تاييد دين به سبب شخص فاجر وارد شده نمودارى از اين احتمال است: (ان الله يويد هذا الدين باقوام لاخلاق لهم)؛ (94)

يعنى گاهى خداوند دين خود را به وسيله گروه هايى كه خلاق و بهره معنوى و اخروى ندارند يارى مى كند. اين حسن فعلى خلافت فعل خدا را به همراه دارد، گرچه خود فاعل، يعنى شخص محروم از فيض الهى خليفه خدا نيست.

و چون خصيصه اى براى تاييد دين نيست كار هر كس كه در راستاى سود جامعه بشرى شكل گرفته باشد و احسان عمومى را به همراه داشته باشد مى تواند بيانگر خلافت كار الهى باشد، گرچه خود آن شخص سهمى از خلافت خدا ندارد؛ زيرا كافر خليع است، نه خليف و جنيف است، نه حنيف و مغضوب است، نه منصوب و خائن است، نه امين و روشن است كه هرگز خائن نايب امين محض نخواهد بود.

4 محور خلافت مصطلح و مدار خليفه اصطلاحى همانا علم اسماى الهى است؛ يعنى مظهر همه اسماى حسناى خداى سبحان بودن و نضد و نظم ويژه آنها را ملحوظ داشتن و حفظ امامت و ماموم بودن اسمأ خدا خواهد بود.

پس موجودهايى كه مظهر بعضى از اسماى الهى هستند نه همه آنها، چونان فرشتگان كه فقط آيت اسماى تنزيهى خداوند هستند و نظير حيوانات كه فقط مظهر اسماى تشبيهى خدايند، خليفه خداوند نيستند و انسان امين وارسته كه مظهر همه اسماى الهى، اعم از تنزيهى و تشبيهى است از خلافت سهمى دارد و خليفه خداست.

البته خلافت داراى حقيقت تشكيكى است؛ زيرا علم اسماى حسناى الهى نيز حقيقت مشكك است. مثلا، در انسان كامل هم آنان اسماى حسنا به نحو كمال يافت مى شود در انسان متوسط يا ضعيف همه آنها به طور متوسط يا ضعيف حضور دارد و اگر انسانى نتوانست يا نخواست اسماى الهى را هر چند در حد متوسط يا ضعيف به فعليت برساند خلافت وى در حد قوت است، نه فعليت و خود او نيز خليفه بالقوه است، نه خليفه بالفعل، گرچه مراتب قرب و بعد قوه نيز مختلف است.

به بيان ديگر، خلافت الهى از سنخ كمال وجودى و مقول به تشكيك است و مراحل عالى آن در انسان هاى كامل نظير حضرت آدم عليه‌السلام و انبيا و اولياى ديگر يافت مى شود و مراحل مادون آن در انسان هاى وارسته و متدين متعهد ظهور مى كند.

قرآن كريم گرچه عنوان خلافت الهى را صريحا در افراد مومن متعهد استعمال نكرده، ليكن آنچه را معنون اين عنوان و به طور حمل شايع مصداق نيابت، خلافت، مظهريت و نظاير آن است درباره مردان الهى كه برابر وظيفه دينى عمل مى كنند به كار گرفت؛ مثلا جهاد و مقاتله رزمندگان دينى را كه فعل مباشرى آنان است به خداوند اسناد مى دهد: (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) (95)،(قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم و يخزهم و ينصركم عليهم ويشف صدور قوم مومنين و يذهب غيظ قلوبهم)، (96) كه در اين آيات امور فراوانى كه به دست مجاهدان پرهيز كار و نستوه ظاهر شده به خداوند اسناد داده شده است؛ يعنى فعل مباشرى انسان مومن، فعل تسبيبى خداوند قرار گرفته و اين همان استخلاف و استنابه است. غرضه آن كه، گرچه مرتبه كامل خلافت الهى انسان كامل يافت مى شود، ليكن گسترده خلافت به وسعت انسانيت وارسته است و تفصسل آن در ثناياى بحث مطرح خواهد شد.

5 نمودارى از نضد اسماى حسنا و نظم ويژه آنها اين است كه خليفه خدا داراى وصف رحمت و صفت غضب است، ليكن هماره غضب وى به امامت رحمت او ظهور مى كند و رحمت وى همواره غضب او را رهبرى مى كند؛ زيرا مستخلف عنه، يعنى خداوند چنين است كه رحمت او بيش از غضب وى و پيش از جلوه مى كند؛ يعنى مهندسى غضب او را رحمت وى طراحى مى كند و غضب او به زعامت رحمت وى ظهور مى كند. پس اگر موجودى غضبناك گردد و غضب او به امامت و هدايت رحمت وى نباشد چنين موجودى خليفه اصطلاحى خدا نيست و آن كه خشم او مامور لطف او نبوده و قهر او مقهور مهر او نباشد و نيش او مسبوق به نوش وى قرار نگيرد خليفه خدايى كه رحمت او امام غضب و سعى مى كند و مهر او بر غضب وى پيشى مى گيرد نيست.

از آنچه گذشت كمال و اتفاق وجه مختار (پنجم ) رشون شد و در نهايت، افزون بر اين كه پرسش خليفه كيست پاسخ داده شد، پرسش ‍ خلافت چيست نيز پاسخ خود را يافت و نيازى به تكرار نيست.

### مستخلف عنه كيست؟

شكى نيست كه خليفه به معناى من يخلف عن غيره، يعنى كسى است كه از غير خود جانشينى مى كند. پس هر خليفه اى خلافت از مستخلف عنه را بر عهده دارد. دراين كه در خلافت محل بحث، مستخلف عنه كيست آراى متعددى است كه به بعضى از آنها اشاره مى شود (گرچه اجمالا از مباحث قبل، به دست آمده كه مستخلف عنه خداست ).

1 فرشتگانى هستند كه در زمين بودند و به جنگ جن هايى رفتند كه به فرماندهى ابليس در زمين زندگى مى كردند و دست به فساد و خونريزى زده بودند.

اين گروه از فرشتگان از جانب خداوند مامور نابود كردن گروه تبه كار جن شدند و پس از آنها بر زمين حاكم شدند؛ در حالى كه ابليس نيز خود را در ميان آنان مخفى كرده بود. پس از آن كه خداوند آنان را از اراداه خود دباره جعل خليفه آگاه ساخت بر آنان گران آمد؛ چون خداوند به آنان فرمود: مى خواهم به جاى شما در زمين خليفه اى قرار دهم و شما را به آسمان ببرم و آنان مى دانستند كه عبادت در آسمان سنگين تر از عبادت در زمين است.

اين بيان كه از جمع بين روايت تفسير منسوب به امام حسن عسكرى عليه‌السلام و روايت قمى از امام صادق عليه‌السلام به دست مى آيد. (97) لازمه اش اين است كه مخاطب در و اذ قال ربك للملائكه... فرشتگانى باشند كه پس از نابودى جنيان، خلافت و حاكميت زمين را به دست گرفتند، نه همه ملائكه؛ چنان كه در مبحث مراد از ملائكه، (98) گذشت و گفته شد كه شيخ طوسى در تبيان، آن را به ابن عباس نسبت مى دهد.

البته اين دو روايت با ظاهر روايت ديگر قمى از امام باقر عليه‌السلام منافات دارد؛

چون ظاهر آن روايت اين است كه هنگام جعل خليفه، موجوداتى كه در زمين زندگى مى كردند جن و نسناس بودند (نه ملائكه ). (99) خصوصا با توجه به اين كه، خليفه در آيه، جايگاهش زمين است و فرشته بودن با زمينى بودن (كه لازمه اش شهوت و غضب و تضاد و تزاحم است ) سازگار نيست؛ زيرا مطابق آياتى نظير(بل عباد مكرمون لايعصون الله ما امرهم و هم بامره يعملون) (100)همه فرشتگان معصومند و ممكن نيست امتى زمينى باشد و در زمين كه منطقه تزاحم و قلمرو حركت است زندگى كند و در عين حال همه افراد آن، معصوم و مصون از خطا و معصيت باشند. بلكه از آيه (قل لو كان فى الارض ملائكه مطمئنينن لنزلنا عليهم من السمأ ملكا رسولا) (101) بر مى آيد كه حتى گروهى از فرشتگان نيز، در زمين زندگى نمى كنند؛ چون در اين صورت، خداوند پيامبرى از جنس فرشته براى آنان در گذشته يا حال مى فرستاد.

افزون بر اين كه، اگر مستخلف عنه ملائكه باشند و انسان خليفه و قائم مقام آنها باشد ديگر جا براى گرفتن ونحن نسبح بحمدك و... و اين كه ما به اين مقام شايسته تريم باقى نمى ماند؛ چون در اين صورت آنها اصل و انسان فرع خواهد بود. چنين تعبيرى در قرآن كريم نشان دهنده اعطاى مقامى برتر از مقام فرشتگان به انسان است؛ مقامى كه فرشتگان ظرفيت و شايستگى آن را ندارند و تنها انسان است كه از چنين ظرفيتى برخوردار است.

2 جن هاى فاسد و خونريزى هستند كه منقرض شدند. اين احتمال را شيخ طوسى رحمة الله عليه از ابن عباس نقل مى كند. (102)

3 همه موجودات هستند؛ زيرا آدمى نسخه جامع عالم است و از همه انواع كائنات و اصناف موجودات، نمونه اى در او به وديعت گذاشته شده است؛ چنان كه از امام على عليه‌السلام نقل شده:

اتزعم انك جرم صغير

و فيك انطوى العالم الاكبر (103).

بر اساس اين احتمال، انسان قائم مقام همه موجودهاى عالم است.

4 انسان هاى پيشين موسوم به نسناس هستند كه در روايت قمى از امام باقر عليه‌السلام. (104) از آنان ياد شده است. روايت امام باقر عليه‌السلام نيز دلالت دارد كه هزار هزار عالم و آدم ديگر غير از عالم و آدم كنونى، آفريده شده بود:لعلك ترى ان الله انما خلق هذا العالم الواحد؟ اوترى الله لم يخلق بشرا غير كم؟ بلى والله لقد خلق الف الف عالم والف الف آدم. انت فى آخر تلك العوالم و اولئك الادميين. (105)

در تاييد اين قول گفته شده ممكن است اجساد كشف شده از زير خاك كه باستان شناسان تاريخ آن را به هزاران سال پيش نسبت مى دهند از همين نسل هاى سابق انسان باشد؛ زيرا مطمئنا تاريخ نسل كنونى به مراتب كمتر از اين مقدار است.

5 خداى سبحان است؛ زيرا سياق آيه محل بحث و آيه بعدى اين است كه خداوند در مقام اعطاى كرامت و كمال به انسان است؛ كرامتى كه نياز به زمينه مناسبى چون علم به اسمأ دارد و ملائكه مكرم از زمينه مزبور محرومند.

چنين كمال و كرامتى در صورتى تصور دارد كه اولا، اناسن خليفه خدا باشد و ثانيا، قلمرو خلافت و حوزه تصرف او همه آسمان ها و زمين باشد، نه خصوص زمين، و زمين تنها مسكن او باشد؛ چنان كه در ادامه تفسير آيه خواهد آمد.

از اين وجوه پنج گانه، وجه پنجم صحيح است؛ زيرا خلافت انسان از جن و يا نسناس كرامتى براى وى به نمى آيد و نيازى به علم به اسمأ و يا برخوردارى از مقام تسبيح و تقديس ندارد، تا سبب سوال فرشتگان شود. افزون بر اين كه اولا، ظاهر جمله انى جاعل فى الارض خليفه اين است كه متكلم براى خود خليفه تعيين مى كند، نه براى ديگران و ثانيا، جريان سجده براى خليفه نيز نشان مى دهد كه او خليفه خداست، نه خليفه شخص ديگر، چرا كه براى خود آن مستخلف عنه، سجده ملائكه مطرح نيست، چه رسد سجده براى خليفه او. ثالثا، نسل هاى فراوانى يكى پس از ديگرى آمدند و هر كدام جانشين ديگرى بود و آفريدگار همه آنها خداى سبحان بود، ولى هنگام آفريدن هيچ يك، فرشتگان را در جريان آفرينش ‍ نسل جديد قرار ندارد و از آن به عنوان خليفه ياد نكرد، وگرنه فرشتگان، مسبوق به جعل خلافت بوده اند.

و اين گونه از جعل خلافت، تعجب نمى كردند. غرض آن كه، خلافت تاريخى فراوان بود، ليكن هرگز خداوند از هيچ يك با عنوان خليفه ياد نكرد. پس معلوم مى شود كه خلافت انسان، جريانى تاريخى و طبيعى و اجتماعى... نيست، بلكه مطلبى الهى است.

اما وجه سوم كه مستخلف عنه را همه موجودات مى داند و انسان را نسخه جامع عالم معرفى مى كند، گرچه خلافت به اين معنا نيز كمال و كرامتى عظيم براى انسان است، ليكن اشكال وجه مزبور اين است كه بر چنين كمالى خلافت اطلاق نمى شود و چنين معناى نمى تواند مراد از خلافت باشد؛ گذشته از آن كه اشيا هر كدام در مقام خود قرار دارند و به انجام وظيفه خود مشغولند و در چنين حال، مجالى براى تصوير خلافت نيست. البته چنين كمال و جامعيتى مى تواند منشا خلافت الهى قرار گيرد؛ يعنى چون انسان نسخه جامع عالم است و عالم اكبر در او به وديعت نهاده شده و از همه انواع كائنات، نمونه اى در او وجود دارد، باعث شده تا زمينه مساعدى براى مقام خليفه اللهى او فراهم گردد؛ چنان كه به لحاظ چنين جامعيتى مى توان گفت از آدم كار عالم ساخته است، ولى از عالم كار آدم ساخته نيست.

از اين رو آدم مى تواند به جاى عالم بنشيند، ولى عالم نمى تواند جانشين آدم شود.

افزون بر قرينه سياق كه ذكر شد قراين منفصله اى نيز وجود دارد كه مستخلف عنه ذات اقدس خداوند است و آن روايات زيادى است كه از آدم تعبير به خليفه الله و از انسان هاى كامل از ذريه او تعبير به خلفأ الله مى كند؛ مانند دو روايتى كه در مبحث خليفه كيست و خلافت چيست به آن اشاره شد. (106)

تذكر 1 چون آدم (انسان كامل ) جانشين خداست، خليفه عالم نيز خواهد بود. پس اگر اراده هر دو قسم از خلافت از عنوان جامع خليفه محذور داشته باشد، اراده يكى (خلافت خدا) بالمطابقه و ديگرى (خلافت عالم ) بالالتزام بدون اشكال است.

2 پاسخ به سه پرسش در مبحث اشارات به تفصيل خواهد آمد: الف: در حالى كه خداوند در همه شوون و امور مبسوط اليد است و بر همه چيز احاطه دارد و در همه جا حاضر است و غيبتى ندارد تا كسى جاى او را در غياب وى پر كند و خلفى ندارد تا انسان از خلف او وارد صحنه هستى شود چگونه انسان خليفه خداوند است؟ ب: كار اين خليفه چيست و او به عنوان جانشين به قائم مقام خداوند، چه وظايفى بر عهده دارد؟ ج: مستخلف عليهم چه كسانى هستند؟ (107)

اجمالا در اين جا گفته مى شود: بر اساس احتمال دوم در بحث خليفه كيست و خلافت چيست، يعنى احتمال اين كه مقام خلافت اختصاص ‍ به انسان هاى كامل داشته باشد، با توجه به اين كه در اين صورت و مطابق اين احتمال، خليفه در آيه، خليفه مطلق خداوند است، نه خليفه نسبى، لازمه اش اين مى شود كه چنان كه خداوند (بكل شى ء محيط) (108) (و على كل شى ء شهيد) (109) است خليفه او نيز بايد به اذن او بر همه عالم احاطه داشته باشد و مظهر همه اسماى حسناى او باشد و چيزى در جهان به نام فعل و فيض حق وجود نداشته باشد مگر اين كه خليفه خدا، واجد كمال آن و قادر بر انجام آن باشد و به تعبير ديگر آيينه اى باشد كه همه اوصاف مستخلف عنه و صاحب صورت را نشان دهد به اصطلاح كون جامع باشد و چنين مقامى اختصاص به انسان كامل دارد و شامل انسان هايى كه كالا (نعام بل هم اضل) (110) (يا شياطين الانس...) (111) (يا فهى كالحجاره او اشد قسوه) (112) هستند نمى شود.

### پرسش فرشتگان و پاسخ خداوند

بخش دوم آيه سوال و جوابى درباره خلافت آدم است. پس از آن كه خداوند اراده خود را درباره جعل خليفه در زمين اعلام كرد، فرشتگان گفتندن آيا كسى را در زمين خليفه قرار مى دهى كه در آن، فساد و خونريزى مى كند، در حالى كه ما تسبيح و حمد تو را به جا مى آوريم و تو را تقديس ‍ مى كنيم.

خداى سبحان در پاسخ آنان فرمود: من از چيزى باخبرم كه شما از آن آگاهى نداريد؛قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك قال انى اعلم ما لاتعلمون.

صاحب تفسير تبيان و بيشتر مفسران تصريح كرده اند كه استفهام در اتجعل براى انكار و اعتراض يا اظهار عجب و تفاخر نبود، بلكه استفهام تعجيبى و همراه با نوعى استعلام و استفسار از حكمت اين عمل و نيز آميخته با اندوه و نگرانى از عاقبت آن نبود.

به بيان، فرشتگان مى دانستند كه آدم موجودى ملكى و زمين است و موجود زمينى مادى و مركب از قواى شهويه و غضبيه است و قلمرو ماده، منطقه تزاحم ها و درگيرى ها و لازمه اش افساد و خونريزى است (113) يا اين كه چون انسان در مقايسه با جن يا انسان هاى قبلى، (114) از سه قوه شاهيه، غاضبه و عاقله برخوردار است، از حكمت چنين جعلى پرسيدند؛ زيرا آثار دو قوه شهوت و غضب كه جز افساد و تباهى نيست نمى تواند حكمت جعل و ايجاد باشد و اگر حكمت جعل و ايجاد ظهور بركات قوه عقليه، يعنى تقديس و تسبيح باشد ما آن را انجام مى دهيم و آفرينش انسان براى چننى مقصودى از قبيل تحصيل حاصل است. (115)

به بيان سوم، از اعتراف فرشتگان به علم و حكمت خداوند در پايان دومين آيه پس از آيه محل بحث: انك انت العليم الحكيم بر مى آيد كه آنان اصل حكمت در جعل خلافت در زمين را قبول داشتند و بر اين باور بودند كه اين عمل خداوند بى حكمت و مصلحت نيست، اما نمى دانستند آن مصلحت چيست؛ زيرا جعل خلافت براى اين است كه خليفه از مستخلف عنه حكايت كند (يعنى بايد بين خليفه و مستخلف عنه سنخيت باشد. از اين رو در موارد ديگرى كه سخن از جعل خليفه نيست، بلكه تنها سخن از اصل خلقت انسان و يا سجده فرشتگان بر انسان، مطرح است چنين سوالى از جانب فرشتگان عنوان نشده است؛ مانند موردى كه خداوند به ملائك مى فرمايد: (انى خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون (28) فاذا سويته و نفخت فيه من روحى فقعواله ساجدين) (116)و در همه شوون و آثار و احكام و تدابيرش نشانى از او داشته باشد و تسبيح و حمد و تقديس او گويد، در حالى كه زمينى بودن از خليفه با چنين چيزى سازگار نيست؛ زيرا موجود زمينى از آن جا كه مادى و مركب از قواى غضبى و شهوى است و قلمرو ماده، منطقه تزاحم و تغيير و انحلال و افساد و بطلان است، خواه ناخواه به فساد و تباهى كشيده مى شود و چنين وجودى نمى تواند از مبداى كه از اسماى حسنا و صفات علياى جمال و جلال برخوردار و از نقص در ذات و صفت و از شر و فساد در عمل منزه است حكايت داشته باشد. افزون بر اين كه، غايت حمد و تسبيح و تقديس، با حمد و تسبيح و تقديس ‍ ما حاصل است. پس بايد ما خلفاى تو قرار گيريم. در اين صورت فايده جعل خلافت در زمين چيست؟! (117)

به بيانى ديگر، كسى كه مى خواهد خليفه خداوندى شود كه اراده اش مطلق و علمش بى پايان است بايد اراده او نيز مطلق و علمش بى پايان باشد، در حالى كه انسان موجودى است كه علم او كه صرف اراده اش مى شود به تدريج حاصل مى گرايد و طبيعى است كه محدوديت علم و احاطه، منشا فساد و سبب درگيرى و در نهايت خونريزى است. علم انسان بر اثر تدريجى بودن و محدوديت آن، هيچ شباهتى به علم خداوندى ندارد و هر قدر كه بر علمش افزوده مى شود جهالتش بيشتر آشكار مى شود. (118)

به عبارت ديگر، جمله انك انت العليم الحكيم قرينه متصله اى باشد بر اعتراضى نبودن پرسش فرشتگان؛ چنان كه خود تسبيح و تقديس ‍ فرشتگان، قرينه متصله ديگرى است بر اين كه آنها در پرسش خود قصد اعتراض به خداوند نداشته اند؛ زيرا با اعتراف به نزاهت مطلق خداوند از هر عيب و نقص، ديگر مجالى براى نقد و نارضايى از كار حق نخواهد بود.(119)

به بيان چهارم، سوال فرشتگان از قبيل پرسش اعتراض آميز برخاسته از ثروت سالارى و روحيه استكبارى بنى اسرائيل درباره زمامدارى طالوت نيست كه به پيامبرشان گفتند: چگونه او زمامدار باشد، در حالى كه ما از او شايسته تريم: (انى يكون له الملك علينا و نحن احق بالملك منه ولم يوت سعه من المال) (120)، بلكه از قبيل سوال هاى موسى از خضر است كه صرفا از محدوديت ظرفيت علمى سائل ناشى مى شود.

از اين رو فرشتگان، بسان بنى اسرائيل نگفتند ما از او به خلافت سزاوارتريم، بلكه اظهار داشتند: اگر مراد از جعل خلافت براى انسان، تسبيح و تقديس الهى است ما از آن برخورداريم، نه انسان؛ از انسان جز خونريزى و تباهى كارى ساخته نيست.

خصوصا با عنايت به اين كه فرشتگان معصومند و هرگز كار باطل نمى كنند و بلكه بدون اجازه خدا سخن نمى گويند: (بل عباد مكرمون (26) لايسبقونه بالقول) (121)؛ يعنى آنها حتى در اين پرسش استفهامى نيز از جانب خداوند ماذون بودند؛ چنان كه انسان ها در روز قيامت جز با اذن خدا سخن نمى گويند: (لايتكلمون الا من اذن له الرحمن) (122).

كسى كه بدون اذن خدا سخن نمى گويد و كلامش جز حق نيست و كسى كه همانند حضرت مسيح و فرشتگان عبد محض است و از عبادت پروردگار استنكاف و استكبارى ندارد: (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكه المقربون) (123) و كسى كه عندالله است و از تسبيح و سجود در برابر خداوند ابايى ندارد: (ان الذين عند ربك لايستكبرون عن عبادته و يسبحونه وله يسجدون) (124) و آنچه را به آن امر مى شود انجام مى دهد: (و يفعلون ما يومرون) (125) او پرسش اعتراض آميز نيز ندارد، بلكه بدون اجازه خدا سوال نمى كند. (126)

اشكال: ظاهر رواياتى كه در ذيل اين قصه وارد شده، اين است كه آنان مرتكب معصيت و خطا شدند و چنين چيزى با انكارى و اعتراضى بودن سوال سازگار است؛ چون استفسار و استعلام صرف گناه محسوب نمى شود؛ مانند روايات زير:

1... فردوا على الله عزوجل هذا الجواب، فندموا فلاذوا بالعرش ‍ فاستغفروا... (127).

2 اما بدء هذا اليت فان الله تبارك و تعالى قال للملائكه: (انى جاعل فى الارض خليفه ). فردت الملائكه على الله تعالى. فقالت: (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ). فاعرض عنها فرات ان ذلك من سخطه فلاذت بعرشه...(128).

3 ان الله تعالى لما امر الملائكه ان يسجدوا لادم فردوا عليه... فغضب عليهم ثم سالوه التوبه...(129)

4... عظم ذلك عليهم و غضبو الله...(130).

5... فطنت الملائكه ان ذلك سخط من الله عزوجل عليهم... (131).

6... فردوا على الله تبارك و تعالى... فحجبهم عن نوره سبعه الاف عام فلاذوا بالعرش...(132).

ظاهر اين روايات با توجه به تعبيرهاى وارد در آن مانند رد فرشتگان و غضب آنان و سپس ندامت و استغفار و تعبيرهايى چون سخط و غضب خداوند بر آنان و محجوب ساختن آنان را نور الهى، اين است كه استفهام فرشتگان انكارآميز به حساب آمد و آنان در اين اعتراض مرتكب گناه شدند؛ زيرا مجرد استعلام و استفسار براى آگاهى از حكمت الهى امرى پسنديده است.

از اين رو برخى محققان مانند مرحوم بلاغى كه با اعتراف به اعتراضى نبودن استفهام گفته اند:ولكن مع ذلك كان الاولى بهم ان لايصدر منهم هذا السوال فى هذا المقام و ان كان سوالهم للتعلم، بل يفوضوا الامر الى الله و حكمته و علمه بما هو الصالح (133) دچار نوعى تهافت شده اند؛ مگر به عنوان ترك اولى و از باب حسنات الابرار سيئات المقربين. (134)

اما استشهاد الميزان به جمله انك انت العليم الحكيم تام نيست؛ زيرا اين اعتراف شاهد بر اعتراض نبودن استفهام ملائك نيست؛ زيرا اظهار اين سخن پس از سوال آنها و جواب و روشنگرى خداوند بوده، نه پيش از آن.

ممكن است گفته شود، لازمه اين بيان، معصوم نبودن فرشتگان است.

پاسخ اين است كه، با توجه به تواتر روايات مزبور چاره اى جز پذيرش يكى از دو ذوجه نيست؛ يا گفته شود گناه آنان در حد ترك اولى بود كه منافات با عصمت هم ندارد، چنان كه درباره پيامبران چنين گفته مى شود و چنان كه مرحوم بلاغى ترك اولى بودن سوال فرشتگان را اختيار كرده و يا اين كه تفصيل بين طوايف و طبقات فرشتگان داده شود و اين كه آنچه در آيات قرآن وارد شده، مبنى بر مكرم و معصوم بودن فرشتگان: (بل عباد مكرمون (26) لايسبقونه بالقول و هم بامره يعملون) (135) مربوط به فرشتگان مقرب است، نه اوساط و نازلان از آنان؛ اگر چه ظاهر آيه شامل عموم فرشتگان باشد و اما آنچه در آيه محل بحث وارد شده، مربوط به گروهى از اوساط و يا نازلان از فرشتگان است كه پس از انقراض جن يا نسناس، بر زمين حاكم شدند.

به ويژه مبى بر اين كه، جمع محل به الف ولام (الملائكه ) افاده عموم نمى كند.

وجه دوم مختار كسانى است كه تفصيل مى دهند و مى گويند: گروهى كه در وصف آنان گفته شده: (يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون ما يومرون) (136)،(لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يومرون) (137) (ولا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون) (138)، از فرشتگان نورانى آسمانى هستند كه احيانا به آنها وحى نيز مى شود، نه از ملائكه زمينى (الماديه اللطيفه ).

در هر حال، چنان كه بعضى از مفسران (139) اشاره كرده اند مويد اعتراضى بودن سوال فرشتگان، كثرت تاكيدهايى است كه در كلام آنان پس از جواب و روشنگرى خداوند، وارد شده است: 1 تعبير به سبحانك كه تاكيدى معنوى است. 2 نفى علم ذاتى از خودشان و حصر علمشان در آنچه خداوند به ايشان داده است. 3 تاكيد به ان. 4 آوردن جمله اسميه. 5 آوردن ضمير فصل انت. 6 آوردن دو صيغه مبالغه عليم و حكيم. همه اين امور نشان مى دهد كه كار ناشايستى از آنها سر زده بود كه با اين همه تاكيد، در مقام تدارك آن بر آمدند.

مويد ديگر، نحوه مقابله خداوند و سبك و سياق احتجاج او با آنان است كه فرمود: اگر راست مى گوييد و در ادعاى خود صادقيد مرا از اسماى اينان باخبر سازيد: (انبئونى باسمأ هولأ ان كنتم صادقين) (140). اين نحوه بيان و خطاب، با مخاطبانى مناسب است كه تخلف و يا سخن ناپسندى از آنان صادر شده باشد.

با اين بيان روشن مى شود كه آنچه به عنوان قرينه متصله براى اعتراضى نبودن سوال ملائك ذكر گرديد به نظر بعضى از مفسران سخنى ناتمام است.

پاسخ: تحقيق در مساله آن است كه اولا، روايات ضعيف يا مرسل در احكام فرعى حجت نيست، چه رسد به مسائل علمى و حكم اعتقادى. ثانيا، اثبات تواتر آنها آسان نيست. ثالثا، عالم فرشتگان منطقه تشريع و احكام فقهى نيست وگرنه براى آنان شريعت، رسالت، حدود و كيفر و پاداش ‍ مى بود.

رابعا، احتفاف محاوره مزبور به تعبيرهاى تسبيح، تقديس، علم و حكمت نشانه اعتقاد، اعتراف و اذعان فرشتگان به نزاهت كار خدا از ناروا قداست فعل او از ناشايسته بوده، بلكه هماره سراسر صنع الهى علم و حكمت است.

اعتقاد به نزاهت از عيب و نقص و اذعان به علم و حكمت قرينه كافى بر استفهامى بودن سوال است. خامسا، آيه عصمت فرشتگان از تخصيص ابا دارد. البته نمى توان همه انواع فرشتگان را استقصا و احكام همه آنان را بررسى كرد و فتوا به عصمت هر فرشته اى داد، ليكن فرشتگان معهود قرآنى كه مدبرات الهى هستند معصومند، به ويژه آنان كه به عرش خدا مرتبطند و لياذ و عياذ آنان به عرش الهى است؛ چنان كه در برخى روايات مورد سوال آمده است. سادسا، ثنا و تنزيه فرشتگان، سند تدارك نيست؛ زيرا سيره ملك و سريره فرشته، تسبيح هماهنگ با ثنا و نيز تقديس الهى است.

تذكر 1 گرچه در روايات مزبور، غضب خداوند مطرح است، ليكن در برخى از روايات چنين آمده كه فرشتگان براى رضاى خداوند غضب كردند و بر اهل زمين متاسف شدند. پس غضب ملائكه و تاسف آنان صبغه عبادى داشته كه در بحث خواهد آمد. (141)

2 عده اى از مفسران جمله حاليه ونحن نسبح بحمدك و نقدس ‍ لك را چنين معنا كرده اند: چگونه آدم را خليفه خود قرار مى دهى، در حالى كه ما شايسته تريم؛ چون ما تو را تسبيح و تقديس مى كنيم و از طبرسى رحمة الله عليه و زمخشرى نقل شده كه گفته اند اين جمله به منزله اين گفتار است:اتحسن الى فلان وانا احق منه بالاحسان و به همين لحاظ و از آن جا كه ظاهر اين بيان مشتمل بر نوعى عجب و تفاخر است در مقام دفع آن بر آمدند و گفتند: سوال فرشتگان صرفا براى استفسار و استعلام بوده است.

در حالى كه از آنچه گذشت به دست آمد كه اين جمله، سمت و سوى ديگرى دارد و بدين معناست: در حالى كه ما تسبيح و تقديس تو مى كنيم و تو از كار لغو و بى حكمت و فعل قبيح منزه و مقدس هستى، چگونه كارى مى كنى كه حكمت آن روشن نيست؟!

مطابق اين بيان روشن است كه سوال فرشتگان، حتى به حسب ظاهر، مشتمل بر نوعى عجب و تكبر نيست، تا در مقام توجيه آن برآييم و تشبيه آن به جمله اتحسن الى فلان... نيز ناصواب است.

### سر تعبير به من يفسد

تعبير به من يفسد به جاى ما يفسدممكن است نشان آن باشد كه فرشتگان از اراده و اختيار و عقل آدم آگاه بودند و تعجب و نگرانيشان از اين بود كه مى دانستند اگر حقيقت اعلايى به نام روح (142) با پيكره اى مركب از شهوت و غضب پيوند داده شود و غرايز، مسلح به اختيار و تدبير گردد و با نيروى بى حد عقل تركيب شود با فوران شهوت، چه تباهى و فسادى كه برپا نمى شود: يفسد فيها و با زبانه كشيدن شعله غضب چه خونها كه بر زمين نمى ريزد:

و يسفك الدمأ؟ (143) به گونه اى كه هيچ درنده اى از ساير انواع موجودات به آن نمى رسد؟ زيرا خونريزى و فساد آنها تنها محدود به تامين نيازهاى بدنى آنهاست.

جواب خداوند نيز دقيقا ناظر به همين جهت است كه شما تنها يك روى سكه اين تركيب را ديده ايد و با نگاه منفى به آن نگريسته ايد، ليكن اين سكه روى مثبتى نيز دارد كه سبب مى شود مصالح و منافع اين تركيب، به مراتب بيبش از مفاسد و مضار آن باشد. (144)

تذكر: آمدن جمله يسفك الدمأ بعد از جمله يفسد فيها از قبيل ذكر خاص بعد از عام و از باب اهميت خاص مزبور و دليل بر اين است كه مهمترين و يا بالاترين مصداق فساد قتل نفس محترمه و انسان بى گناه و بدترين انحاى قتل، كشتن به نحو خونريزى است؛ زيرا كشتن از راههاى ديگر به زشتى و دشوارى خونريزى نيست؛ چنان كه تكرار كلمه فيها براى تاكيد افساد در زمين و شدت استبعاد است وگرنه ذكر اين ظرف، يك بار كافى بود.

### لزوم آميختگى حمد و تسبيح

مقصود از نسبح بحمدك و غرض از ضميمه كردن بحمدك به نسبح آيا افاده اين معناست كه ما در حالى كه سپاسگذارت هستيم تسبيح تو مى گويم، چون اگر لطف تو نبود ما توفيق تسبيح نمى يافتيم؟ يا مراد اين است كه ما به سبب حمد تو و يا به استعانت حمد تو، تسبيحت مى گوييم يا منظور، چيز سومى است و آن اين كه ما به همراه حمد تو تسبيحت مى گوييم؟

پاسخ به اين سوال متوقف بر تبيين معناى حرف بأ در بحمدك و متعلق اين جارو مجرور است. چند احتمال وجود دارد:

1 جارو مجرور در جايگاه حال قرار دارد و متعلق به متلبسين است؛ يعنى نسبح متلبسين بحمدك؛ ما تسبيح تو مى گوييم، در حالى كه سپاسگزار تو هستيم؛ زيرا اگر لطف و توفيق و انعام تو نبود ما توان تسبيح تو را نداشتيم. (145)

در نتيجه اين جمله نظير آنچه در تعبير برخى متداول است كه مثلا مى گويند: بحمد الله توفيق احياى شب قدر را پيدا كردم، يعنى در اين توفيق از خدا سپاسگزارم؛ زيرا او چنين نعمتى به من عطا كرد. ملائكه نيز گفتند: در حالى كه ما، البته به لطف و عنايت تو، تو را تسبيح و تقديس ‍ مى كنيم چگونه آدم را در زمين خليفه قرار مى دهى؟!

ظاهرا بأ مطابق اين وجه براى تعديه است؛ چون مانند آن است كه گفته شود: تلبست بثوب فلان.

2 جار و مجرور متعلق به نسبح و بأ براى سببيت يا استعانت (146) باشد؛ يعنى به سبب حمد تو و يا به كمك حمد تو، تو را تسبيح مى گوييم.

در اين صورت دو احتمال وجود دارد: نخست اين كه، اضافه حمد به كاف خطاب، از باب اضافه مصدر به فاعل باشد و در اين صورت حامد خداست (بحمدك اياك ) و معناى جمله اين است كه ما از طريق حمدى كه تو براى خود دارى تسبيحت مى گوييم (نه از هر طريقى، گر چه به تعطيل شدن بسيارى از صفات باشد، مانند تسبيحى كه معتزله و يا ساير مذاهب باطل دارند). ديگر اين كه از باب اضافه مصدر به مفعول باشد و در اين صورت حامد، مسبحين هستند (بحمدنا اياك )؛ يعنى از طريق حمد خودمان تو را تسبيح مى گوييم.

بنا بر هر دو احتمال اين پرسش مطرح مى شود كه چگونه مى شود حمد، وسيله اى براى تسبيح شود، در حالى كه حمد، آرايش محمود به صفات جمال و تسبيح پيرايش او از نقض و عيب است؟

ممكن است از سوال مزبور چنين پاسخ داده شود كه اگر چه آرايش، در همه موارد سبب پيرايش نمى شود (البته ممكن است عكس آن صادق باشد، يعنى هر پيرايش از نقص و عيبى سبب آرايش گردد)، ليكن درباره خصوص ‍ ذات مقدس خداوند چنين است كه آراستن او به صفات جمال، پيراستن او از نقصها و عيبها را نيز به همراه دارد؛ زيرا همه صفات ثبوتيه اى كه خداوند به آن، ستوده مى شود به طور مطلق بر خداوند صادق است؛ يعنى خدا غنى، قادر، عزيز، عالم، قوى و... على الاطلاق است و چنين وصفى و چنين آراستنى، نفى اضداد را در خود دارد؛ مثلا، جمله گفتيم خدا غنى على الاطلاق است بدين معناست كه هيچ فقرى در او نيست. البته آنچه باعث اجتماعه جمال محض و جلال صرف است، كه تسبيح مصاحب تحميد را به همراه دارد، همان هويت مطلق و لا بشرط مقسمى ذات احدى است.

3 بأ به معناى مع و جارى مجرور متعلق به نسبح باشد. (147) در اين صورت نسبح بحمدك يعنى نسبحك مع حمدك و در واقع، بأ در اين صورت براى توضيح كيفيت تسبيح و نشان آن است كه تسبيح ما تسبيحى همراه با ستايش تو و جامعيت تو نسبت به همه كمالات است.

ممكن است ذكر واو در تعبيراتى مانند سبحان ربى العظيم و بحمده مويدى براى اين احتمال باشد؛ زيرا با وجود و او، قطعا بأ، دلالت بر ملازمت و مصاحبت مى كند؛ مگر اين كه گفته شود بودن بأ به معناى مع خلاف اصل است و تنها زمانى اين ناديده گرفته مى شود كه قرينه اى در كار باشد (نظير موارد اقتران با واو)، نه غير آن.

4 جار و مجرور متعلق به نسبح و بأ به معناى الصاق باشد، كه مطابق نقل ابن هشام از برخى نحويان، اين معنا از حرف بأ مفارقت نمى كند.

از اين رو سيبويه به همين معنا اكتفا كرده، آن را در معناى بأ اصل و اساس ‍ دانسته و گفته است: بأ براى الصادق و اختلاط است. (148) پس نسبحك بحمدك، يعنى نلصق و نختلط تسبيحنا بحمدك. نتيجه اين معنا، همان مصاحبت و ملازمت است. با اين تفاوت كه در اين صورت، ديگر خلاف اصلى پيش نمى آيد، بلكه التزام چنين معنايى، مقتضاى تحفظ بر معناى اصلى بأ است.

با اين بيان روشن مى شود كه، صحيحتر در ترجمه (و نحن نسبح بحمدك ) اين است كه گفته شود: و حال آن كه ما به همراه ستايش تو، تو را تنزيه مى كنيم و يا در حالى كه ما تسبيح و ستايش تو را به جا مى آوريم و در ترجمه (و ان من شیء الا يسبح بحمده) (149) گفته شود: و هيچ چيز نيست مگر اين كه به همراه ستايش، تسبيح او مى گويد و يا هيچ موجودى نيست مگر اين كه تسبيح و ستايش او را به جاى مى آورد.

در هر صورت، پيام ضميمه شدن بحمدك به فعل تسبيح در همه اين موارد، اين است كه در هر حال، تسبيح ما، بايد با حمد ما قرين باشد؛ زيرا تسبيح بدون حمد، نفى بدون اثبات است، در حالى كه نفى، مقدمه اى براى اثبات است؛ چنان كه حمد ما نيز، بايد با تسبيح ما همراه باشد؛ زيرا حمد بدون تسبيح، اثباتى ناقص است؛ چون حمد ما وصف كردن خداوند است، از طريق فهم ناقص ما و خداوند از چنين وصف محدود و ناقصى منزه است:

(سبحان الله عما يصفون). (150) پس لازم است او را از چنين وصف ناقصى تنزيه و تسبيح كنيم. به هر تقدير، حمد تنها و همچنين تسبيح تنها نمى تواند حق وصف خدا را ادا كند.

به بيان ديگر، خداوند هم بايد تسبيح و تنزيه شود و هم مورد حمد و ستايش قرار گيرد، سر لزوم تسيبح و تنزيه اين است كه او رافع هر نقص و تنزيه كننده مخلوق ها از هر عيبى است و كسى مى تواند چنين باشد كه خود هيچ نقصى و عيبى نداشته باشد. راز لزوم حمد و ستايش آميخته با تسبيح نيز اين است كه او با دادن كمال و اعطاى نعمت، نقص ها و عيب ها را از ديگران مى زدايد. پس خود از هر نياز و عيب و نقصى منزه است و از سوى ديگر روشن است كه هر كمال و نعمتى، حمدى را طلب مى كند. در هر حال، خداوند هم سبوح و مسبح است، چون در غير اين صورت نمى تواند رافع نقص ها باشد و هم محمود است، چون با دادن كمال و نعمت، نقص ها را از ديگران برطرف مى سازد. پس هم بايد تسبيح شود و هم تسبيح او با حمد همراه گردد و به عبارت ديگر، چنان كه تنزيه خود خداوند نسبت به موجودات، با اعطاى كمال و نعمت آميخته است، تنزيه ما نسبت به خداوند نيز بايد با حمد او همراه باشد.

تذكر: اين كه فرشتگان به جاى گفتن ما شايستگى خلافت تو را داريم به كنايه عرضه كردند: خليفه تو بايد اهل تسبيح و تقديس باشد و ما مسبح و مقدس تو هستيم، دليل بر تادب آنان است و اين كه خداوند به آنان فرمود:

من چيزى مى دانم كه شما نمى دانيد كنايه از اين است كه خليفه من نيز بايد به چيزى آگاه باشد كه شما از آن بى خبريد؛ يعنى خليفه من بايد موجودى كاملتر از شما باشد چنان كه آيه بعد: و علم اد الا سمأ... به آن شهادت مى دهد.

### مصداق مقدس در آيه

مقتضاى سياق آيه و لازمه عطف نقدس بر نسبح اين است كه تقديس شونده و موجود مقدس، ذات پاك باشد، چنان كه تسبيح شونده ذات پاك اوست، نه عالم و موجودات عالم تا معناى جمله اين باشد: ما جهان و موجودات جهان را رو به صلاح و قداست و كمال پيش مى بريم، چنان كه بعضى گفته اند. (151) يا خود فرشتگان باشند؛ به اين معنا كه ما خود را از ادناس پاك مى كنيم، چنان كه از ضحاك و غير او نقل شده است، (152) يا افعال خود را از معاصى پاك مى كنيم، چنان كه از ابومسلم حكايت شده است. (153)

گرچه برخى اين معنا را در نقدس لك اختيار كرده و گفته اند: مراد، تقديس نفوس است براى خداوند. (154) وى همچنين در سبح لله و همه مواردى كه تسبيح با لام آمده، مانند: (يسبحون له باليل والنهار) (155) و (يسبح له فيها بالغدو والاصال) (156) مى گويد: مراد تسيبح نفس هاى خودشان براى خداوند و در راه او و براى طلب كمال و منزه شدن از هر نقص و ضعف است. (157)

ظاهرا آنچه باعث چنين احتمالى شده، اين است كه به جاى نقدسك و يا نقدسك لك به نقدس لك با حذف مفعول به، تعبير شده است، با آن كه اگر مفعول نقدس ذات پاك خداوند باشد بايد همانند نسبحك نقدسك گفته شود و در مورد سبح لله نيز بايد تعبير به سبح الله گردد.

ليكن، چنان كه گفته شد، مقتضاى سياق آيه اين است كه مقدس و مسبح ذات پاك خداوند باشد؛ به ويژه با توجه به آنچه در تعريف تسبيح گذشت كه عبارت از برترين مراتب تعظيم است و چنين معنايى ويژه خداوند است و درباره غير او اطلاق نمى شود. نتيجه اين مى شود كه لام در لك براى تاكيد باشد؛ (158)

يعنى مفعول به نقدس كاف مجرور باشد، يا لام تعديد و تعليل باشد (يعنى نقدس لاجلك ) و در اين صورت مفعول نقدس در تقدير است؛ يعنى نقدسك لاجلك و لام، افاده خلوص و اخلاص مى كند؛ يعنى ما خالصا و مخلصا و بدون هيچ طمع و خوفى از عاجل و آجل، تو را تقديس ‍ مى كنيم (159) و بر همين مقياس است سبح الله و همه مواردى كه تسبيح با لام آمده است.

مراد از انى اعلم...

در تفسير جمله انى اعلم ما لا تعلمون دو سوال مطرح مى شود: نخست اين كه، چرا خداوند به طور مجمل به سوال فرشتگان پاسخ داد و ديگر اين كه آنچه معلوم خداوند بود و فرشتگان از آن بى خبر بودند چه بود؟

درباره سوال اول دو جواب داده شده: يكى اين كه براى بنده تسليم پروردگار و عالم به اصل حكيم بودن خداوند در همه افعال و امور، بيان تفصيلى حكمت ها ضرورت ندارد و دگير اين كه، جواب خداوند به طور كلى مجمل نبوده، بلكه در آيات بعد به بعضى از حكمت ها اشاره شده است.

درباره سوال دوم از ابن عباس و ابن مسعود نقل شده كه منظور، كبر و عجب و معصيت ابليس است. (160) گويا خداوند مى خواهد بگويد من مى دانم منشا اين اعتراض كبر و حسادت ابليس نسبت به خلافت آدم است. از قتاده نيز نقل شده كه مراد از ما لا تعلمون پيامبران و صالحان از ذريه آدم است؛ (161)

يعنى شما نمى دانيد كه چه پاكان و بزرگانى از ذريه آدم، پا به عرصه وجود مى گذارند.

احتمال دوم با برخى رواياتى كه سابقا گذشت تاييد مى شود و توضيحش ‍ همان است كه در مباحث گذشته به آن اشاره شد كه گويا سخن خداوند اين است: شما تنها يك روى سكه (آدم و تركيب ويژه وجودى او) را ديدهاند اين است: شما تنها يك روى سكه (آدم و تركيب ويژه وجودى او) را ديده ايد و نمى دانيد كه اگر در اين تركيب و درگيرى عقل با شهوت و غضب، عقل، غلبه بايد صفاتى چون عفت، شجاعت، انصاف و... پديد مى آيد و آثارى چون احاطه بر جزئيات و استنباط صناعات و استخراج منافع كائنات از قوه به فعل، آشكار مى شود و بر قدرت و عبوديت روح، افزوده شده، به خدا نزديكتر مى شود.

شما نمى دانيد كه اگر چه علم و آگاهى انسان به تدريج حاصل مى شود و جهل او به مراتب بيش از علم اوست و در برابر وسعت علم الهى بسيار اندك است، ليكن در عين حال گسترده ترين مظاهر علم الهى، علم انسان است و كسى در علم به پاى او نمى رسد. (162)

شما نمى دانيد كه آفرينش آدم لطف خفى خداست؛ زيرا پيامبران و امامانى از او پديد مى آيند كه با داشتن شهوت و غضب، در برترين درجه طهارت و عصمت و طاعت و عبادت قرار دارند و در هدايت و اصلاح مردم براى عبودت خدا كوشش مى كنند.

از اين رو از امير مومنان على عليه‌السلام در تفسير اين آيه آمده است:انى جاعل فى الارض خليفه لى عليهم فيكون حجه لى عليهم فى ارضى (163) و نيز در ادامه اين روايت آمده:اجعل ذريته انبيأ مرسلين و عبادا صالحين و ائمه مهتدين؛ اجعلهم خلفائى على خلقى فى ارضى ينهونهم عن المعاصى و ينذرونهم عذابى...(164)

شما نمى دانيد كه گر چه غايت جعل خليفه، تسبيح و حمد و تقديس من است، ليكن آن نيز مراتبى دارد و با توجه به محدوديت وجودى شما: (و ما منا الا له مقام معلوم) (165) شناخت شما نسبت به من نيز محدود است و ابر اثر محدود بودن شناختى كه پشتوانه تسبيح و حمد و تقديس است، خود تسبيح و تقديس نيز محدود بوده، شايسته و متناسب با ساحت قدس و كبريايى من نخواهد بود.

پس بايد خليفه اى جعل كنم كه با وجود زمينى بودن، در معرفت، از شما اهل آسمان برتر و در مظهريت الهى، مظهر همه اسماى حسناى من است (بر خلاف شما كه هر يك و يا هر گروه، مظهر يك اسم هستيد) و در نتيجه از حمد و تسبيح و تقديس برترى نيز برخوردار خواهد بود؛ چنان كه درباره رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمده است كه صاحب پرچم و لواى حمد در قيامت است و حامل آن امير مومنان على عليه‌السلام است:حسين بن على عليه‌السلام على ابيه على بن ابى طالب عليه‌السلام قال: قال لى رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: انت اول من يدخل الجنه. فقلت يا رسول الله: ادخلها قبلك؟ قال: نعم، لانك صاحب لوائى فى الاخره كما انك صاحب لوائى فى الدنيا و حامل اللوأ هم المتقدم. ثم قال صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: يا على كانى بك و قد دخلت الجنه و بيدك لوائى و هو لوأ الحمد و تحته آدم و من دونه، (166) يعنى اولين و آخرين نمى توانند مانند او و على عليه‌السلام خدا را حمد كنند.

شما نمى دانيد كه در انسان استعداد آگاهى از اسمأ است كه شما از آن بى خبريد و توان آموختن آن را نيز نداريد و من براى همين آگاهى او را مى آفرينم، نه براى رذايل و معاصى. هدف از آفرينش انسان، آگاهى او به اسما و عللم صائب و عمل صالح است و انسان را از اين غايت آگاه مى سازم و راه رسيدن به آن را به او نشان مى دهم و او را از فساد و معصيت نهى كرده، از عذاب مى ترسانم و چنين آفرينشى با اين ويژگى، قطعا بر عدم آن، ترجيح دارد.

بالاخره شما نمى دانيد كه اگر چه اهل افساد و خونريزى بودن موجود زمينى و همچنين اهل تسبيح و تقديس بودن شما درست است، اما خليفه الله نه اهل خونريزى و افساد است و نه شما توان به جا آوردن تسبيح و تقديس و را داريد.

و اساسا او معلم شما در تسبيح و تقديس است:فسبحنا فسبحت الملائكه بتسبيحنا؛ (167) يعنى حتى در اين كمال نيز شما شاگردان انسان كامل هستيد.

به هر تقدير، معلوم خداوند در جمله انى اعلم ما لا تعلمون پيامبران، صالحان و امامان معصوم (صلوات الله عليم ) هستند و به بيان ديگر، چنان كه در تفسير آيه بعد روشن خواهد شد، همان ذوات مقدسى كه مقصود از اسماى تعليم داده شده به حضرت آدم و نيز مراد از غيب السموات و الارض وارد در ذيل آيه مزبور هستند؛ يعنى ما لا تعلمون به وسيله ذيل آيه بعد:الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض تفسير مى شود (مراد از غيب همان اسمأ است كه محجوب به حجاب هاى غيب بوده، همه آنچه در آسمانها و زمين است از نور و بهاى آن مشق شده است )؛ زيرا تعبير به (الم اقل لكم ) نشان مى دهد كه جمله اعلم غيب... سابقا بيان شده و آنچه در سابق بيان شده چيزى جز انى اعلم ما لا تعلمون نيست. پس ما لا تعلمون همان غيب السموات والارض است و آن نيز چيزى جز اسماى تعليم داده شده نيست. (168)

البته اگر جمله و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون را ادامه مقول قول در الم اقل بگيريم نتيجه اين مى شود كه ما كنتم تكتمون نيز جزئى از معلوم خداوند و در جمله انى علم ما لا تعلمون است و اگر در تفسير آيه بعد پذيرفته شود كه مراد از ما كنتم تكتمون استكبار و عجب و حسادت ابليس است، نتيجه، جمع بين قول اول (قول ابن عباس و ابن مسعود) و قول دوم (قول قتاده ) مى شود؛ يعنى در هر يك از اين دو قول، مصداقى از معلوم خداوند در جمله انى اعلم ما لاتعلمون بيان شده و منافاتى ميان دو قول نيست.

نتيجه اين مى شود كه همان طور كه ما لا تعلمون شامل ماثر ميمون علمى و عملى انسان هاى كامل مى شود شامل مثالب و مطاعن مشووم ددمنشان بشرنما نيز مى شود؛ زيرا شايد برخى از تباهيها و سياهى هاى سيئات انسانى كه از هيچ حيوان شاهى يا غاضب صادر نمى شود از انسان خردورزى كه آثار علمى خود را در اهلاك حرث و نسل به كار مى گيرد صادر شود.

## لطايف و اشارات

### 1 هدف، فايده و چگونگى ياد آورى در قرآن

اصل تذكره و ياد آورى، نكات فراوانى را به همراه دارد كه قرآن كريم به پاس ‍ آن نكات موارد عديدى را بازگو مى كند؛ ياد آورى گاهى به لحاظ كمال و قوت از دست رفته، و فايده آن، استرداد شكوه فراموش شده است و گاهى به لحاظ نقص و عجز ترميم شده است كه سود تذكره، مراقبت بر حفظ و نگهبانى نعمت به دست آمده است.

نحوه تذكره و ياد آورى گاهى به طرح اصل رخداد تاريخى و حادثه مهمى است كه در مقطع خاص پديده آمده و زمانى به طرح ظروف جنبى و همراه آن رخداد مهم است. در اين راستا گاهى مكان حادثه متمكن و گاهى زمان رخداد متزمن ياد آورى مى شود. تذكره زمان به لحاظ وحدت نوعى و تكرر سالانه، بيش از ياد آورى مكان به لحاظ وحدت شخصى است؛ چون براى غير متمكنان در آن مكان معين، صبغه ياد آورى ندارد، ليكن زمان به لحاظ گستردگى نوعى آن (گرچه وحدت شخصى آن محفوظ نيست ) براى توده مردم قابل تذكره است.

قرآن كريم مواردى از تذكره زمان حادثه مهم را مطرح مى كند؛ مانند: (واذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا)، (169) (واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه انى مسنى الشيطان)، (170) (و اذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف)، (171) (واذكروا اذ جعلكم خلفأ من بعد قوم نوح) (172) (و اذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم) (173) (واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون فى الارض). (174) بررسى اجمالى محتوالى آيات ياد شده همان است كه به عنوان نمونه نكات در صدر اين اشاره به اشارت رفت.

آنچه در اين مورد لازم است عنايت شود آن است كه، گاهى رخداد وجودى نه متمكن است و نه متزمن، تا از تذكره مكان يا زمان آن سخن به ميان آيد، بلكه موجودى ملكوتى است. از اين رو كلمه اذ در چنين موردى به معناى ضرف وجودى است، نه ظرف زمان و نه ظرف مكان. پيام كلمه اذ تذكره هايى مانند آنچه در جريان مكالمه الهى با فرشتگان مطرح است و نيز آنچه در ساخت اخذ ميثاق خدا از ذريه آدم طرح مى شود و ساير حوادث ملكوتى غير زمانمند، توجه به رتبه وجودى و درجه هستى آن رخداد است كه با حفظ وحدت شخصى براى همگان قابل ياد آورى است؛ يعنى نه مثل مكان مادى است كه براى غير متمكنان در آن تذكره نباشد و نه مانند زمان مادى است كه تذكره آن به لحاظ وحدت نوعى است، نه شخصى، بلكه با حفظ وحدت شخصى، سعه وجودى آن براى همگان، تذكره است.

### 2 درس هايى از گفتگوى خدا با فرشتگان ونقل آن

اعلام آفرينش آدم و خلافت او از سوى خداوند به فرشتگان و سپس نقل مجموع سوال و جواب براى رسول مكرم و امت آن حضرت در قرآن كريم، چه حكمتى دارد و اساسا چه ضرورتى داشت كه خداوند فرشتگان را از آفرينش آدم و جعل خلافت او با خبر سازد تا چنان سوالى از آن صادر شود؟ اين اعلام چه پيامى دارد؟ اين پرسش در برخى تفاسير مطرح شده و پاسخ هايى نيز از آن داده شده است:

يكم: خداوند خواست به انسان و فرشتگان بياموزد كه برترى و بزرگى كسى نبايد مانع از مشورت با كوچكترها شود. (175)

دوم: به آنان بفهماند كه نبايد خير كثير را فداى شر قليل كرد. (176)

سوم: از اين طريق اعلام كند كه از پرسش درباره اسرار آفرينش كراهت ندارد و به آن ضايت مى دهد. (177)

چهارم: وقتى بعضى از اسرار و حكم خداوند و بر فرشتگان مخفى باشد پس خفاى آن براى انسان عادى و متعارف، اولى است. بنابر اين، نبايد انتظار كشف همه اسرار و حكم آفرينش را داشته باشد (فانه لم يوت من العلم الا قليلا). (178)

پنجم: اظهار خضوع و تسليم در برابر خدا، مقدم بر شناخت حكمت اوست؛ زيرا خداوند در پاسخ فرشتگان ابتدا به اجمال فرمود: اعلم ما لا تعلمون، كه لازمه اش خاضع شدن سائل است و سپس با طرح جريان تعليم اسمأ، جواب تفصيلى سوال را عنايت فرمود.

ششم: دلدارى و تسليتى است براى رسول گرامى در برابر محاجه مشركان و مخاصمه منكران؛ زيرا وقتى سپهريان و ساكنان ملا اعلى از خداوند سوال مى كنند و از او دليل و برهان مى طلبند زمينان و ساكنان غبرأ به طريق اولى چنين هستند و بر انبياست كه در برابر آنها استقامت و براى آنان برهان اقامه كنند. (179) بلكه اين قصه به هر مبلغ و زهبر دينى و الهى مى آموزد كه با حلم و صبورى و شرح صدر، با پرسش هاى و اعتراض هاى مردم مواجه شود و تا حد امكان براى اثبات و تبيين مدعيات دينى در مقام بيان و اقامه برهان بر آيد.

هفتم: (180) اين قصه به جامع بشرى مى آموزد كه آدمى از هر درجه از علم و قدرت و پاكدلى و حسن نيت و خير خواهى در تصميم ها و اقدام ها برخوردار باشد، از مناقشات و انتقادات ابايى نداشته باشد، بلكه ميدان گفتگو و مجال اعتراض را باز بگذارد و با آغوش باز از آن استقبال كند؛ چنان كه ذات اقدس خداوند مجال گفتگو و سوال شبيه به اعتراض را به فرشتگان داد؛ به گونه اى كه آنان با آگاهى از عظمت و حكمت خدا، مرعوب او نشدند و بدون آن كه تحت تاثير هيبتش قرار گيرند پرسش خويش را مطرح كردند و خداوند نيز با عنايت و لطف خاص و با كمال و مدارا و ارائه دليل مشهود و معقول آنان را قانع كرد و جالب است كه خداوند باب اشكال و گفتگو را براى ابليس لعين نيز باز گذاشت؛ آن جا كه وى به خداى سبحان گفت:خلقتنى من نار و خلقنه من طين..... (181)

پس آنان كه خود را برتر از اشكال و اعتراض مى بينند به خود آيند و از اين ماجرا عبرت گيرند و بدانند كه با اين خود پسندى و خود بر تربينى، ناخودآگاه، خويش را فوق عزيز جبار قلمداد كرده اند و از امير بيان حضرت على عليه‌السلام بشنوند كه مى فرمود: آن گونه كه با زمامداران ستمگر سخن مى گوييد با من سخن مگوييد و چنان كه در پيشگاه حاكمان جبار خود را جمع مى كنيد در حضور من نباشيد و به طور تصنعى (و منافقانه ) با من رفتار نكنيد و هرگز گمان مبريد درباره حقى كه به من پيشنهاد كرده ايد كندى ورزم (يا ناراحت شوم ) و مپنداريد من در پى بزرگ ساختن خويشتنم؛ زيرا كسى كه شنيدن حق يا عرضه داشتن عدالت بر او برايش دشوار باشد، عمل به آن براى وى دشوارتر است.

بر اين اساس، از گفتن سخن حق يا مشورت عدالت آميز، خود دارى مكنيد؛

زيرا من (شخصا به عنونان يك انسان ) خود را مافوق آن كه در برخى موضوعها، اشتباه كنم نمى دانم و از آن در كارهايم ايمن نيستم، مگر اين كه خداوند مرا حفظ كند. (182)

البته خداوند، انسان هاى كامل به ويژه رهبران معصوم و منصوب را همواره از آسيب سهو و نسيان حفظ مى كند؛ چنان كه آنان از گزند عصيان نيز مصونند.

تذكر الف: گرچه استنباط جريان مشورت از اعلام قصه آدم، آسان نيست، ولى اگر هدف از اين محاوره و گفتگو، طرح شورا و ارائه اصل مشورت باشد (چنان كه برخى از آثار اظهار نظر و تبادل راى در آن مشهود است ) اين قصه نشان مى دهد كه چنين فضيلتى در متن آفرينش بشر نهادينه شده است؛

زيرا اگر مطلبى در حين پيدايش و پرورش و رويش پديده اى كاملا ملحوظ گردد، معلوم مى شود كمال آن موجود، مرهون رعايت آن مطلب خواهد بود كه در متن آفرينش وى تعبيه شده است. به بيان ديگر، چنان كه تعليم اسمأ در طليعه پديد آمدن آدم و مطرح شد و تعليم قرآن در متن هويت انسان ملحوظ شد: (الرحمن (1) علم القران (2) خلق الانسان (3) علمه البيان) (183) و اگر كسى به دور از محور علم، زندگى كند، حيان انسانى خود را رها كرده است و تعليم انبيا تحميلى بر هستى بشر نيست، بلكه اثاره دفينه هاى عقلى اوست، همچنين جريان مشورت نيز برگرده انسان سنگينى نمى كند، بلكه دستور (وشاورهم فى الامر) (184) (و وصف و امرهم شورى بينهم)، (185) همگى به منزله اثاره و شكوفا كردن مطلبى است كه در ساختار داخلى انسان تعبيه شده است و بشر گريزان از استشاره، به دام استبداد به راى مى افتد و هلاك خواهد شد: من استبد برايه هلك. (186)

غرض آن كه، انسان آگاه از كيفيت پديد آمدن خود و اين كه هويت او با تعليم اسمأ و با مشورت شكل گرفت، براى صيانت هويت اصيل خويش، همه امور ملحوظ در آن را از قبيل فراگيرى اسماى الهى از يك سو و تعليم يا انباى آن به ديگران بر حسب درجات متفاوت متعلمان آن، از سوى ديگر و نيز اصل شورا را از سوى سوم از ياد نخواهد برد و آنها را مايه رشد نهان و نهاد خود تلقى مى كند، نه تكليف و تحميل زايد بر خواسته هاى درونى خويش.

ب: برخى از اهل تفسير بر آنند كه كلمه اذ قال هر جا در قرآن به كار رود به اين معناست: گوش كن تا بگويم و گزارش آفرينش آدم پيش از خلقت وى نه جنبه استعانت داشت و نه صبغه مشورت، بلكه در كسوت بشارت بود، با فرشتگان به ظهور معلم اسمأ و مبين حقايت، آگاه و براى تحقق وعده آن آماده گردند. (187)

شيوه تبشير و آيين تمهيد در قرآن كريم مشهود است؛ چنان كه خداى سبحان انبيأ سلف را از آمدن خاتم خلف با خبر ساخت و از آن ميثاق گرفت: (و اذ اخذ ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب و حكمه) (188) و حضرت عيساى مسيح عليه‌السلام را ضمن اطلاع از ظهور رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مامور تبشير آمدن آن حضرت فرمود: (انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدى من التوريه و مبشرا برسول ياتى من بعدى اسمه احمد) (189) و اصحاب نبوت و صحابه رسالت رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را پيش آمدن آنان، در تورات و انجيل وصف كرد: (ذلك مثلهم فى التوريه و مثلهم فى الانجيل...) (190).

آنچه فرشتگان پس از دريافت اين تبشير ارائه كردند از سنخ تضارب آراى مشاوران بود و نه از صنف اعلام آمادگى معاونان؛ زيرا اعلام الهى، برتر از شور و مهمتر از عون و بهتر از استعانت بود، بلكه اظهار آنان از سنخ اعلام آمادگى بندگى و اطاعت بود؛ يعنى اگر عبد مى طلبى ما بندگانيم و اگر اطاعت مى خواهى ما مطيعانيم؛ چنان كه از آيه (و انا لنحن الصافون (155) و انا لنحن المسجون) (191) چنين بر مى آيد. خداى سبحان به فرشتگان فرمود: شما اگر از فساد جوارح برخى از بنى آدم آگاهيد، از صلاح جوانح اولياى آنان و از صلاحيت فروغ فراوان ولايت دلهاى آنان و از توانمندى حمل منشور رهبرى جوامع و نشر ماثر ربوبى و تبيين و تعليل و اجرا و حمايت و دفاع از آن بى خبريد. (192)

ج: سوال فرشتگان غير از جنبه استفهام، ممكن است صبغه ادلال (بى پروايى و جراتى كه از وثوق و اطمينان به محبت نشات مى گيرد) داشته باشد؛ زيرا عبد مقرب گاهى به عنوان ادلال (193) مطالبى را با مولا در ميان مى گذارد.

### 3 مراتب خلافت

چنان كه در مباحث تفسيرى گذشت مراد از خلافت حقيقت جامع آن است كه درجات فراوانى را به همراه دارد، گرچه مصداق عينى مطرح در آيه محل بحث، داراى خلافت مطلق و كامل است كه بهره انسان كامل است؛ زيرا اصل خلافت، مراتبى دارد و هر انسان به مقدار علمى كه به اسماى الهى دارد و بر اثر آن بر ديگر موجودات برترى مى يابد، خليفه الله است و آنچه از آيه (يا داود انا جعلناك خليفه فى الارض) (194) نيز استفاده مى شود بيش از خلافت حضرت داوود در بعد قضاى به حق در زمين نيست؛ يعنى فرق اين آيه با آيه محل بحث در اين است كه از اين آيه، خلافت مطلق به دست نمى آيد. (195) در حالى كه سياق آيه در محل بحث شاهد است كه مراد از خلافت در آن، خلافت مطلق است؛ زيرا منشا خلافت انسان را علم او به غيب آسمان ها و زمين معرفى مى كند و اين نشان مى دهد كه حوزه خلافت او همه غيب و شهادت است؛ زيرا عالم به غيب، به طريق اولى عالم به شهادت نيز هست و نتيجه اش آن است كه نازلترين موجودهاى مادى تا عاليترين موجودهاى مجرد، همه زير پوشش ولايت و خلافت اوست و آنچه در شكافته شدن دريا به دست حضرت موسى، و گلستان شدن آتش براى خليل الله، و مسخر شدن باد براى حضرت سليمان و انشقاق قمر با اشاره رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به وقوع پيوست همه صرفا از آثار سيطره ولى الله بر عالم ملك است.

به هر تقدير، خلافت الهى درجات متعدد دارد؛ زيرا خداوند، ظهورهاى متفاوت دارد و آنچه در آيه محل بحث مطرح است خلافت خليفه تام و كامل است كه كار خداى سبحان را به اذن او در همه شوون جهان امكان انجام مى ده؛ يعنى چون خداى سبحان عليم و قدير بالذات است، انسان كامل نيز مظهر تام آن عليم و قدير است و عالم به علم الهى و مقتدر به قدرت الهى و متخلق به اخلاق الهى است و محدوده جهان تكوين براى او، همانند محدوده بدن براى هر انسان است كه هر كارى را اراده كند به اذن خدا مى تواند آن را انجام دهد و چنين انسان كاملى هم در ذات (به اصطلاح حكيمان ) و اوصاف ذاتى و هم در اوصاف فعلى و آثار عينى خليفه الله است؛ ذات و صفاتش خليفه ذات و صفات خداست و افعال و آثارش ‍ خليفه افعال و آثار خداست؛

يعنى در هر چهار جهت، مظهر خداست بدون آن كه از خود واجدى چيزى باشد و چنين مقامى را احدى از موجودات، حتى فرشتگان ندارند، بلكه ويژه انسان كامل است؛ اگر هر يك از موجودات در هر درجه اى از وجود كه هستند در محدوده صفات جمال و جملالى كه دارند و به اندازه وسعت وجوديشان خليفه الله هستند؛ يعنى مظهر اسمى از اسماى الهى هستند، خواه جزئى و خواه كلى.

خلافت الهى كه مقول به تشكيك است از جهات گونه گون قابل ارزيابى است. آنچه هم اكنون به آن پرداخته مى شود بيان درجات متفاوت آن از لحاظ كيفيت ارتباط اوصاف كمالى با روح انسان خليفه الله است؛ زيرا مراتب خلافت خدا مرهون بررسى مراحل پيوند صفات الهى با روح متصف به آن است.

اگر كسى واجد اوصاف كمال خداوند باشد فى الجمله داراى خلافت او خواهد بود، ليكن تفصيل درجات آن به اين شرح است:

1 اگر ثبوت صفات كمالى براى كسى در حد حال بود كه قابل زوال است و قبول زوال آن نيز سريع خواهد بود. چنين شخصى خلافت او از خداى سبحان در حد حال است، نه زايد بر آن.

2 چنانچه به مرحله اى رسيد كه اوصاف كمالى براى وى در حد ملكه بود، (يعنى گرچه قابل زوال است ليكن قبول زوال آن بطى و كند خواهد بود) چنين شخصى خلافت او از خداوند در حد ملكه است، نه زايد بر آن.

3 اگر به درجه اى بار يافت كه صفات كمالى براى او در حد تقويم ماهوى بود، يعنى مقوم ماهيت او شد و يكى از اجزاى ماهوى او را تشكيل داد مادامى كه آن ماهيت موجود است زوال پذير نخواهد بود. چنين شخصى خلافت او از خداى سبحان در حد تويم ماهوى اوست، نه زايد بر آن.

4 چنانچه به قله هرم تكامل نايل آمد به طورى كه صفات كمالى براى وى در حد تقويم وجودى بود نه ماهوى و به نحو عينيت بود نه جزئيت، يعنى كمال هاى مزبور عين هويت او بود نه ماهيت و نه به نحو جزئيت؛ زيرا وجود، اصيل و بسيط است و از هر گونه تركيب و تجزيه منزه است و اگر كمالى براى آن ثابت شد حتما به نحو عينيت ست، نه جزئيت، چنين انسان كاملى خلافت الهى عين هويت وجودى او خواهد بود و فرض زوال با حفظ هويت فرض جمع دو نقيض است؛ زيرا سلب شى ء از نفس خود همان جمع دو متناقض است. خلافت چنين انسان كاملى از خلافت ديگر خلفا برتر است؛

زيرا خلافت وى همتاى ساير كمال هاى الهى نظير علم، قدرت، حكمت... عين هويت اوست، نه عين ماهيت او، چه رسد به اين كه در حد حال يا ملكه باشد.

چنين انسان كاملى در نفى صفات زايد بر ذات خليفه خدا و آيت كبراى اوست؛ يعنى همان طور كه خداوند داراى اسماى حسنا و صفات علياى ذاتى نامحدود است و همه آن اوصاف كمالى عين ذات اوست و غير از تفاوت مفهومى هيچ گونه تغايزى با ذات اقدس الهى ندارد، خليفه او نيز مظهر همان اسماى حسنا و آيت همان صفات علياى مزبور است، ليكن به طور محدود و همه آن اوصاف كمالى محدود، عين ذات اوست و غير از تفاوت مفهومى با يكديگر و با ذات هيچ گونه تغايرى با هم و با ذات مقدس ‍خليفه خدا ندارد؛ زيرا چنين انسان كاملى آيت خداى سبحان است كه نهايت اخلاص در معرفت توحيدى او نفى زايد بر ذات است: كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه (196) زيرا همان خطبه معروف علوى عليه‌السلام كه كمال اخلاص را نفى صفات مى داند از صدر تا ساقه در صدد بيان اوصاف كمالى خداوند است، ليكن براى بيان اتحاد بلكه عينيت مصداقى و وحدت صدقى اوصاف و موصوف فرمود: نفى صفات، كمال اخلاص ‍ معرفت توحيدى خداست.

لازم است عنايت شود كه وحدت ذات و صفت و عينيت وصف و موصوف نه مختض واجب است و نه براى ممكن محال؛ زيرا معيار تمايز بين واجب و ممكن همان وجوب و امكان وجود است كه يكى غنى محض ‍ و واجد همه كمال هاى وجودى به نحو نامحدود و ديگرى فقير صرف و فاقد همه آنهاست.

اگر ذات موجودى واجب بود كمال هاى وجودى آن اجب اتحاد آنها با يكديگر و وحدت صدقى و مصداقى آنها با ذات ممكن اتحاد عينى آنها با موصوف، ممكن خواهد بود؛ زيرا همه اوصاف مزبور و نيز جريان وحدت مصداقى و اتحاد عينى تابع اصل موصوف است. اگر موصوف داراى وجود امكانى بود همه شوون او نيز در محدوده امكان ارزيابى مى شود. فرق اصطلاحى را مى توان در تفكيك بين ضرورت ذاتى كه با امكان وجودء منافات ندارد و ضرورت ازلى كه مختص واجب است جستجو كرد.

بنابر اين، كمال خلافت در بساط وجودى است؛ زيرا خليفه بسيط الحقيقه، بايد از بساطت محدود و نسبى برخوردار باشد تا آيت آن بسيط محض ‍ گردد و اين شان ميسور نيست، مگر براى موجودى كه در ظل وحدت و عينيت اوصاف و موصوف به درجه بساطت نايل آيد، تا آيت كبراى بسيط الحقيقه گردد و صفات كمالى او نيز همچون اوصاف مستخلف عنه او عين ذات امكانى وى شود، تا درباره او در قلمرو امكان چنين صدق كند كه كمال خلافت نفى صفات زايد بر ذات خليفه است.

براى نيل به چنين خلافتى هجرت از تركب به بساطت لازم است كه اين سفر سخت تر از سير از كثرت به وحدت است؛ زيرا ممكن است كثير واحد شود و سالكى كه از منظر كثرت به جهان هستى نگاه مى كرد هم اكنون از ديدگاه وحدت به آن بنگرد و گذشته از وحدت منظر وحدت ناظر هم پديد آيد، ليكن بر اثر فقدان برخى از كمال هاى مطلوب خلافت، در تنگناى تركب از وجدان و فقدان باشد كه بدترين انحاى تركيب شمرده شده؛ زيرا حيثيت دارا بودن برخى از كمال هاى عين دارا نبودند كمال هاى ديگر نيست و چنين موجود مركبى كه از بود و نبود تلفيق شده آيت خداوند بسيط محض نيست و در نتيجه خلافت وى از خداى سبحان كامل نيست.

براى وصول به چنين قله اى جز هجرت از تركب به بساطت چاره اى نيست و اين هجرت كبرا با هجرت صغرا و وسطا حاصل نمى گردد؛ چنان كه با جهاد اصغر و اوسط پديد نمى آيد، بلكه جهاد اكبر لازم است تا زمينه چنين هجرت كبرايى فراهم گردد.

براى چنين سفر هايلى بايد هر گونه تاريكى راه و هراس موج و هول گرداب را در پرتو لطف ويژه مستخلف عنه حل كرد و گذشته از رعايت همه احكام و آداب الهى، كه ره توشعه شرايع و مناهج انبياى خداست، هماره صبغه فطرت روح را بر خواسته طبيعت تن كه بر خاسته از حس گرايى اوست ترجيح داد و آن را با تعديل نه تعطيل، در صراط مستقيم انسانيت سوق داد. وقتى به وادى فطرت رسيد و از عيب و نقص طبيعت رهيد و جنبه كمالى آن را در ضمن كمال وجودى فطرت تكميل كرد نوبت به جهاد اكبر و هجرت كبراى عقل و قلب مى رسد در اين صحنه نبايد عقل مفهوم گرا را در پاى شهود دلربا تضحيه كرد، بلكه بايد آن را اثاره و شكوفا ساخت تا به همراه دل از مفهوم صادق به عين خارجى كه مصداق است باريابد و گرنه:

هشدار كه گر وسوسه عقل كنى گوش

آدم صفت از روضه رضوان بدر آيى (197)

سالك شايق خلافت الهى، عقل مفهوم گرا از تذكيه مى كند، نه تضحيه و همان طور كه در حركت جوهرى، قوه به فعل نايل مى شود و با رسيدن به فعليت شكوفا مى گردد نه آن كه زايل شود، عقل برهانى با نيل به عرفان ناب هماهنگ با وحى قرآنى شكوفا و ذكى مى شود، نه زايل و ذبيح، و جبرئيل عليه‌السلام چون فرشته بود و براى هر فرشته اى مقام معلوم تحديد شده، توان فناى در انسان كامل را نداشت تا از انطوأ، اندراج و انسلاك و روح نبوى به بارگاه منيع( ثم دنا فتدلى # فكان قاب قوسين او ادنى) (198) نايد آيد.

ليكن عقل مفهوم گرا و برهان طلب انسان سالك مفتاق خلافت، توان هضم شدن در دل طولان زده غواص بحر معرفت شهودى را دارد تا از علم به عين آيد و از گوش به آغوش.

در منطقه جهاد اكبر و هجرت كبرا تدريجا جنبه هويت بر ماهيت چيره مى گردد و امكان فقرى بر امكان ماهوى بايق مى شود و رفته رفته شكوه وجوب بالغير بارزتر مى گردد و امكانى ذاتى خواه ذات به معناى ماهيت و خواه به معناى هويت زايل مى شود؛ زيرا امكان ذاتى وصف ذات است و چيزى كه اصلا ذات ندارد، نه ذات به معناى ماهيت مركب از جنس و فصل و نه ذات به معناى هويت، چگونه به امكان ذاتى متصف مى گردد. تنها چيزى كه مى ماند همان وجوب بالغير است؛ زيرا انسان همانند ديگر موجودهاى امكانى اولا، ربط محض است و ثانيا، وجود رابط (نه رابطى ) كمتر از آن است كه داراى ذات باشد؛ زيرا هر ذاتتى قابل ملاحظه است و وجود رابط هرگز قابل ملاحظه نيست؛ چون معناى حرفى را هيچ گاه نمى توان مستقلا ملاحظه كرد و چيزى كه هرگز در خور ملاحظه خود يا ديگران نيست متصف به امكان ذاتى يا ساير معانى راجع به ذات نخواهد بود.

اين است كه گفته مى شود ماسواى خدا فقراست، نه فقير، به معناى ذاتى كه فقر براى آن ثابت باشد، نظير عدد چهار كه زوجيت براى آن ثابت است وگرنه فقر لازم ذات است، نه عين ذات و اين لازم محذورهاى فراوانى را به همراه دارد و چون خلافت چنين انسان كاملى همانند ساير شوون كمالى او عين هويت وى محسوب مى گردد و هويت او عين فقر و ربط وجودى به خداى سبحان است. پس خلافت او نيز عين ربط به مستخلف عنه است و چنين خليفه اى نه تنها مردم را به خود دعوت نمى كند، بلكه هيچ كس را به غير خدا فرا نمى خواند؛ چنان كه نه تنها تصرف خود را در انسان و جهان عين ربط به تصرف مالكانه و مستقلانه خداوند مى داند، بلكه تصرف هر موجود ديگر را نيز عين فقر و ربط به تصرف مقتدرانه خداى سبحان مى داند؛ زيرا سراسر جهان امكان از منظر چنين خليفه كاملى غير از مرات وجود الهى و آيينه تصرف مالكانه و مقتدرانه آن حضرت نخواهد بود.

خلاصه آن كه، اولا، بهترين خليفه بسيط الحقيقه، بسيط المجاز است، نه مركب المجاز. ثانيا، عينيت صفت و ذات داراى مراتب است كه عاليترين مرتبه آن مخصوص بسيط الحقيقه، يعنى خداى سبحان است.

ثالثا، بعضى از مراتب عينيت ذات و صفت در مظاهر كامل الهى يافت مى شود؛ يعنى اصل عينيت مخصوص واجب نيست، گرچه مرحله نهايى آن ويژه خداست. رابعا، آنچه جناب عبدالكريم بن ابراهيم جيلانى بيان داشت كه اين حكم در غير خداوند نيست (199) صائب نيست و تفصيل آن در مطاوى بحث گذشت.

### 4 خلافت از خدا در جعل خليفه

خلافت كامل و نيابت جامع در اين است كه خليفه حقيقى مظهر همه اسماى حسنا و صفات علياى مستخلف عنه باشد، حتى در اسم استخلاف و صفت جعل خلافت، تا بتواند در پرتو اين مظهريت گروهى را در مشهد حضور و عده اى را در مكتب حصول خليفه خود قرار دهد، كه آنان در حقيقت خليفه باواسطه خدايند و غير از آثار الهى چيزى از خود يا اغيار ديگر ندارند. البته خليفه امكانى برتر از مستخلف نيست، ليكن انتظار آن است كه مستخلف عنه خود را به خوبى ارائه كند.

كسى كه خليفه آدم مى شود بايد بكوشد بيش از يك بار ذلت زلت را تجربه نكند و افزون بر يك دفعه كامگاه بهشت قرب و منزلت والا را به دامگاه ارتكاب درخت ممنوع تبديل نكند و زايد بر يك لحظه عصيان و نسيان را نيازمايد و غير از يك دفعه دلالت به بقا و جاودانگى را با تدليه و اسقاط مغرورانه تعويض نكند و فورا آن را به نحو دوام جبران كند؛ چنان كه مستخلف عنه او، يعنى آدم كه خليفه حقيقى خدا بود لغزش يك لحظه اى، عصيان، نسيان، غوايت، تدلى، زلت و وسوسه ابليس را با اصطفا و اجتبا و توبه الهى و تلقى كلمات ربانى و هدايت ويژه خدا به طور مستمر ترميم كرد و صفاى صفوت او چنان بر تيرگى مفروض لحظه اى وى سايه افكند كه اثرى از آن نماند؛ زيرا دريايى اصطفاى الهى و عباب اجتباى خداى مجالسى براى بروز حباب عصيان و غوايت نمى گذارد.

به هر تقدير، انسان كامل خليفه جامع و كامل خداست، حتى در اسم استخلاف و صفت جعل خليفه.

روشن است كه همه اين بركات از سنخ ظهور جمال صاحب صورت است در چهره مرآت انسان متبلور. از اين رو شايد بتوان چنين ترسيم كرد كه رسول گرامى اسلام، حضرت محمد بن عبدالله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه صادر اول يا ظاهر اول و خليفه جامع الهى است، حتى در اسم استخلاف، آنچه را كه درباره حضرت اميرالمومنين على بن ابى طالب عليه‌السلام در ساحت غدير و صحنه هاى فراوان ديگر انجام داد و آن حضرت والا را بر كسى خلافت نشاند و نشان ولايت را بر صدر مشروح او نصب فرمود و مدال رهبرى و امامت امت اسلامى را بر بازوان خيبر گشاى او بست همگى از سنخ مظهريت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و خلافت آن ذات مقدس از ذات اقدس الهى در اسم استخلاف و صفت جعل خلافت است.

از اين رو مى توان به پيشگاه نبوت و رسالت بزرگترين خليفه خدا در جهان بشريت عرض كرد:و ما نصبت عليا عليه‌السلام للخلافه، اذ نصبت، ولكن الله نصب و ما قلت للناس يوم الغدير فى على: من كنت مولاه فهذا على مولاه، ولكن الله قال و همچنين در مطالب و موارد ديگر.

### 5 حدشناسى خليفه خدا

خلافت موجودى از موجود ديگر دو قسم است؛ زيرا خلافت گاهى صرفا به لحاظ تاريخى و مانند آن است كه از اين جهت، امتياز جوهرى بين خليفه و مستخلف عنه نيست؛ نظير خلافت نسل دوم از نسل اول اقوام و مللى كه در سرزمينهاى معين به سر مى برند. در اين گونه موارد تفاوت مقامى و رتبى بين اصل و فرع وجود ندارد. از اين رو ممكن است خليفه همتاى مستخلف عنه و گاهى برتر از او باشد؛ يعنى درجه وجودى نسل دوم اعلم، اتقى و افضل از نسل اول باشد: (ما ننسخ من ايه او ننسها نات بخير منها او مثلها). (200) در اين جا خليفه مى تواند همتاى مستخلف عنه و گاهى برتر از وى سخن بگويد و عمل كند؛ زيرا قدرت او برخاسته از هويت خود اوست و مرهون افاضه مستخلف عنه نيست.

قسم ديگر خلافت، صرفا به لحاظ مقام و منزلت وجودى و رتبى است، نه تاريخى و مانند آن. از اين رو امتياز جوهرى ميان خليفه، و مستخلف عنه وجود دارد و خليفه همه صلاحيت و اقتدار خود را مرهون خلافت مى داند؛ زيرا اصل مشروعيت و قدرت او از مستخلف عنه به وى رسيده است. پس درجه وجودى و رتبى او نه برتر از مستخلف عنه است و نه همتاى او، بلكه حتما فروتر از اوست. البته درجه تنزل مربوط به درجه خلافت و كيفيت استخلاف است.

اگر چنين خليفه اى كه درجه وجودى او رقيقه درجه وجودى مستخلف عنه است و هرگز همتاى او نيست داعيه مقام مستخلف عنه را داشته باشد به تنها مشروعيت خود را از دست مى دهد، بلكه فاقد قدرت خواهد شد؛ مثلا نايب خاص يا عام امام معصوم عليه‌السلام اگر، معاذ الله، داعيه اى برتر از حد كه از اعضاى امت آن امام همام و معصوم عليه‌السلام است داشته باشد سامرى گونه سقوط مى كند و اگر امام معصومى عليه‌السلام است داشته باشد سامرى گونه سوقط مى كند و اگر امام معصومى عليه‌السلام كه نايب رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است، معاذ الله، دعوت برتر از امامت را در سر بپروراند و مدعى نبوت گردد همان كيفر تلخى را خواهد ديد كه رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، معاذ الله، كه خليفه خداست اگر چيزى را بدون اذن خدا بگويد و آن را به صورت تقول و افتر به مستخلف عنه خود كه خداى سبحان است اسناد دهد، خواهد ديد: (ولو تقول علينا بعض الاقاويل (44) لاخذنا منه باليمين (45) ثم لقطعنا منه الوتين (46) فما منكم من احد عنه حاجزين) (201) زيرا مرز امامت كاملا از محدوده نبوت و رسالت جداست؛ چنان كه منطقه نبوت و رسالت از قرقگاه ربوبيت و قلمرو الوهيت كاملا منفك است.

خداى سبحان داراى اسماى حسنا و صفات علياى فراوانى است كه برخى از آنها جزو مستاثرات است و احدى را به آن بارگاه منيع بار نيست. عنوان ربوبيت و كبريايى از اين قبيل است؛ چنان كه حضرت امير المومنين على بن ابى طالب عليه‌السلام در اين باره مى فرمايد:الحمدلله الذى لبس ‍ العز والكبريأ واختار هما لنفسه دون خلقه و جعلهما حمى و حرما على غيره و اصطفاهما لجلاله (202). بنابر اين، كسى كه خليفه خداست، خواه به واسطه و خواه با واسطه بايد رتبه خود را هماره بشناسد و از آن تعدى نكند.

البته بايد توجه داشت كه آن معرفت و اين استقامت سهل نيست؛ زيرا ويژگى صراط مستقيم دو چيز است: يكى دشوارى شناخت و ديگرى سختى استقامت. سبب دشوارى شناخت آن است كه صراط مستقيم از لحاظ معرفتى، از مو باريكتر است: ادق من الشعر و انسان محقق مو شكاف لازم است تا از جهت معرفت به آن نايل گردد و از جهت عملى، از شمشير تيزتر است: احد من السيف (203) و انسان متحقق مستقيم لازم است تا از لحاظ عمل به آن كامياب گردد. پس اولا، مقام والاى خلافت كاملا از قلمرو وجودى و رتبى مستخلف عنه پايين تر است و ثانيا، علم به مرز ممتاز هر كدام از ديگرى دشوار است و ثالثا، عمل به وظيفه خلافت سخت است. و رابعا، با لطف ويژه مستخلف عنه همه اين مراحل پيمودنى است.

آنچه از انسان كامل و خليفه جامع الهى حضرت على بن ابى طالب عليه‌السلام در تحذير از داعيه بزرگى داشتن و تهديد نسبت به دعوى جبروت كردن و تحديد وظيفه عبد در ساحت قدس مولا وارد شده، ناظر به همين مطلب است:اياك و مساماه الله فى عظمته والتشبه به فى جبروته فان الله يذل كل جبار و يهين كل مختال. (204)

بنابرر اين، در حكومت اسلام اگر كار گزارى در تقنين يا اجرا يا قضا، انديشه بشرى را بر ره آورد وحى الهى مقدم بدارد هرگز خليفه خدا نخواهد بود؛ چنان كه هر فردى نيز اگر بخواهد انگيزه خود را بر هدف الهى ترجيح دهد هرگز خليفه خداوند نيست.

تذكر: ظلم ستيزى و باطل بر اندازى بدون جامه جبروت ميسر نيست و خلفاى الهى در عين آن كه رحمأ بينهم اند نسبت به غاشمان نصيحت ناپذير (اشدء على الكفار) (205) هستند؛ چنان كه مستخلف عنه آنان در عين آن كه ارحم الراحمين فى موضع العفو والرحمه است،(اشد المعاقبين فى موضع النكال والنقمه) (206) است.

### 6 خلافت بى واسطه و باواسطه

خلافت، ظهور مستخلف عنه در خليفه است و اين ظهور مقول به تشكيك و داراى مراتب متفاوت است و انسان هاى عالم و عادل هر كدام در حد خود مظهرى از خلافت الهى هستند و مراحل تشكيكى آن در طول هم واقع است و كسى كه در قله هرم ظهور واقع شده اولين خليفه الهى است و ديگران صاحبان مراتب بعدى هستند.

از اين رو اولين ظاهر كه اولين خليفه خداى سبحان الله، يعنى انسان كاملى كه برتر از او نه در قوس نزول و نه در قوس صعود كسى نيست فقط خليفه بى واسطه خداست، ولى خلفاى بعدى چون خليفه با واسطه خداوند هستند گذشته از اين كه خليفه خدايند، خليفه خليفه او نيز هستند و تراكم خلافت را در مراحل نازلتر مى توان يافت.

برخى از انسان ها فقط ملحوق به خلافتند و هرگز مسبوق به آن نيستند، مانند مقام منيع ختمى مرتبت حضرت محمد بن عبدالله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و بعضى از انسان ها فقط مسبوق به خلافتند و هرگز ملحوق به آن نيستند، مانند كسى كه در نازلترين درجه انسانيت حضور دارد كه تنزل از آنى به مقام حيوانى مى رسد و از حوزه خلافت و قلمرو انسانيت فروتر است و برخى از انسان هاى كامل هم مسبوق به خلافتند و هم ملحوق به آن، مانند حضرت آدم عليه‌السلام كه مسبوق به خلافت رسول اكرم صلى الله عليه و آله است و ملحوق به خلافت انسان هاى كامل ديگر كه از لحاظ درجه ظهور همتاى او نيستند، بلكه از او نازلترند و چون خليفه از آن جهت كه خليفه است فقط مرآت مستخلف عنه است، آدم عليه‌السلام اگر خليفه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تلقى شود مانع خلافت وى از خداى سبحان نيست؛ زيرار رسول هويت او را خلافت الهى تشكيل مى دهد و خليفه هم از آن لحاظ كه خليفه است فقط آيينه مستخلف عنه است. پس ‍ رسول اكرم صلى الله عليه و آله چيزى جز ظهور فيض الهى نخواهد بود و خلافت آدم عليه‌السلام از او غير از ارائه همين ظهور الهى نيست. به تعبير ديگر، آدم عليه‌السلام خليفه انسان كاملى است كه بر اثر نخستين ظهور بودن فانى در خداست و خلافت از فانى از آن لحاظ كه فانى است چيزى جز خلافت از مفنى فيه نيست. بنابر اين، آدم كه خليفه رسول خداست خليفه الهى خواهد بود و اين خلافت الهى يا از آن جهت است كه خليفه خليفه خدا، خليفه خداست، يا از اين لحاظ است كه خليفه فانى خليفه مفنى فيه خواهد بود و اگر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از آدم به عنوان خود ياد كند از دو جهت ياد شده مصحح دارد: يكى آن كه آدم خليفه بى واسطه خدا نيست، بلكه به وساطتت رسول اكرم خليفه خداست. ديگر آن كه گرچه آدم خليفه خداست، زير خلافت با واسطه، خلافت با واسطه، خلافت محسوب مى شود، ولى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بر اثر قرب نوافل با لسان الهى سخن مى گويد و از اين رو مى تواند با زبان غيبى خداى سبحان از آدم به عنوان خليفه خود ياد كند.

آنچه در اين جا به عنوان اشارات بازگو شد در قصيده تائيه ابن فارض ‍ مصرى حموى آمده است. (207) ابن فارض از زبان روسل گرامى صلى الله عليه و آله نسبت به آدم عليه‌السلام چنين سروده است

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ولما نقلت النفس من ملك ارضها |  | بحكم الشرى منها الى ملك جنه |
| و قدر جاهدت فاستشهدت فى سبيلها |  | و فازت ببشرى بيعها حين اوفت |
| سمت بى لجمعى عن خلود سمائها |  | ولم ترض اخلادى لارض خليفتى (208) |

يعنى به استناد آيه ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنه يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون و يقتلون وعدا عليه حقا فى التوريه والا نجيل والقران و من اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم؛ (209) با خداوند بيع و بيعت كردم و با فروش ‍ جان خود به خدا هرگونه تصرف در آن را منوط به دستور الهى دانستم و در آن جز تصرف مجاهد نستوه در جهاد اصغر و اوسط و اكبر هيچ گونه تصرفى نكردم. در برابر امتثال دستور مجاهدت پاداشى به من عطا شد و آن اين كه از منطقه ملك به قلمرو ملكوت و از سرا پرده زمين به ساحت بهشت و از مخروجه طبيعت به معموره فراطبيعت سمو و علو داشته و بار يافتم و هرگز نفس جهادگير و فراطبيعى من راضى نمى شود كه در سرزمين خليفه من، يعنى منطقه طبيعت بيارمد.

شارح قصيده در شرح بيت اخير مى گويد:

آدم عليه‌السلام مرا (رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ) خليفه خود از دو وجه خوانده است:

يكى از زبان جمع الهى كه او را به حكم: ان جاعل فى الارض خليفه به آن اسم خوانده اند و دوم از زبان حقيقت محمدى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ناظم و ترجمان اوست، در جمله اين تقريرات، و آدم در صورت دعوت و خلافت، نايب و خليفه حقيقت اوست و جمله انبيا و رسل، همه خلفا و نواب آن حقيقتند و تحقيق آن نيابت و خلافت در ديباچه و تقريرات ديگر رفته است. (210)

### 7 چگونگى خلافت از حاضر محض

خليفه كسى است كه پس از مستخلف عنه ظهور پيدا مى كند؛ يعنى در خلف و وراى او قرا مى گيرد و اين مبتنى بر غيبت و نبود مستخلف عنه است و خداوندى كه (بكل شى ء محيط) (211) (و على كلى شى ء شهيد) (212) است غيبتى ندارد و صحنه اى از او خالى نيست تا خليفه او جاى او را پر كند. پس خلافت انسان از خدا چگونه تصوير مى شود؟

در پاسخ بايد گفت، اين اشكال در صورتى وارد است كه مقصود از استخلاف، تفويض و واگذارى صحنه باشد و چنين استخلافى نسبت به خداوند، نه مورد تاييد عقل است و نه مستفاد از نقل. آنچه درباره استخلاف از خداوند تصور دارد مظهريت خاص و مرآتب ويژه است؛ يعنى مراد از خلافت انسان از خداوند اين است كه او مظهر صفات خداوند و مرآت افعال اوست؛ خدا اصل است و انسان خليفه آيت و مرآت او.

به بيان ديگر، نه خالى شدن صحنه وجود از خداوند مراد است و نه واگذارى مقام ربوبيت و تدبير به انسان؛ زيرا نه غيبت و محدوديت خداوند قابل تصور صحيح است و نه استقلال انسان در تدبير امور قابل قبول؛ چون موجود ممكن و فقير ذاتا و مستقلا از اداره امور خود عاجز است، چه رسد به تدبير كار ديگران.

خليفه خدا همان يد الله است كه به صورت آدمى كار مى كند و در واقع خود خداوند است كه آن فعل را انجام مى دهد و خليفه خدا، مجراى صدور فعل و مهبط هبوط و نزول اراده رب است:و اراده الرب فى مقادير اموره تهبط اليكم و تخرج من بيوتكم. (213)

هر خير و حسنه اى كه تحقق مى يابد از جانب خداست: (ما اصابك من حسنه فمن الله) (214) و انسان كامل و خليفه خدا، تنها آستينى است كه دست قدرت خدا از آن بيرون مى آيد و در او ظهور مى كند:و ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى. (215)

به بيان سوم، محيط مطلق خليفه ندارد و حاضر محض استخلاف نمى پذيرد. از اين رو اگر خداوند كه محيط مطلق و حاضر است كسى را خليفه خود معرفى كرد مقصود اين است كه دست خدا از آستين او ظهور يافته است: (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يدالله فوق ايديهم) (216) (يعذبهم الله بايد يكم) (217) و اگر بخواهيم ظاهر مفهوم خلافت (تحقق كار مستخلف عنه به دست خليفه ) حفظ شود بايد گفت، چنانه كه خدا محيط و شاهد و قادر بر هر چيز است خليفه او نيز اين گونه است. تنها تفاوت در اين است كه خداوند، اين صفات را بالا صاله و بالذات دارد و خليفه او بالتبع و بالعرض و در واقع تفاوت بالاصاله و بالتبع بلكه بالذات و بالعرض بودن به اين نكته بر مى گردد كه خداوند از همه چيز بى نياز است، ولى خليفه او به وسيله هر چيزى نياز خود را رفع مى كند.

ممكن است گفته شود، اگر مقصود اين است كه خليفه، بدون نمى تواند كارى انجام دهد چنين تصويرى در خلافت مورد تامل است؛ زيرا اگر خليفه كن (فيكون) (218) است بايد بتواند با نفس راده، چيزى را به وجود آورد.

در پاسخ بايد گفت، مقصود آن است كه در جهان امكان چيزى يافت نمى شود كه تحت نفوذ خليفه مطلق خدا قرار نگيرد و كارى كه از آن ساخته است در راهى كه خليفه خدا مى خواهد اجرا نگردد. پس خدا از همه چيز غنى، و خليفه وى به همه چيز غنى است. و اين اوج مقام انسانيت است كه بالعرض در جايى متوقف نمى شود و حد نمى پذيرد؛ همانند بهشت كه پايان ندارد و آيت رضوان بى انتها و رحمت بى حد خداوند است. (219)

### 8 تفاوت خلافت با رسالت

گرچه هر پيامبرى خليفه خداست و از ولايت الهى بهره مند است، ليكن عنوان نبوت و رسالت كه خصيصه تشريع و تبليغ و مسئوليت تعليم كتاب و حكمت و تزكيه نفوس را به همراه دارد غير از عنوان خلافت و ولايت است كه صبغه تكوين را نيز تداعى مى كند و چنين ويژگى را نيز در صحابت خود داراست.

امكان اجتماع عناويت ياد شده در انسان كامل مطلبى است روشن و هر يك از اوصاف مزبور مقول به تشكيك است و مراتبى را نيز شامل مى شود و در هنگام سنجش بايد مرتبه برين هر كدام را بر مرحله والاى ديگرى عرضه كرد، تا افزايش يا كاهش هر كدام نسبت به ديگرى معلوم گردد. در غير اين صورت هر گونه داورى در برترى هر كدام بر ديگرى فاقد ملاك ارزيابى صحيح است.

البته هماره جنبه تكوين تكيه گاه جنبه تشريع بوده و نسبت به آن صبغه اساس و پايه را دارد؛ يعنى باطن شريعت همانا ولايت است.

برخى از صاحب نظران رشته انسان شناسى، كه از دشوارترين حلقات معرفتى است، پس از ارائه اصل معرفت خدا و اصل معرفت عالم و اصل معرفت انسان به تبيين اصل چهارم پرداخته و آن را در مدار معرفت نبى و ولى قرار داده و در طى اصل چهارم پس از بيان معناى نبى و ولى و بيان نظر عوام اهل شريعت و اعلام راى خواص اهل شريعت و نقل كلام خاص ‍ الخاص اهل شريعت و نيز پس از بيان آراى اهل وحدت، اعم از عوام و خواص، مى گويد:

اكنون بدان كه نبى كه به خواص اشيأ رسيده است و بر خواص اشيأ تمام اطلاع يافته است، انسان داناست و ولى كه به حقايق اشيأ رسيده است و بر حقايق اشيأ تمام اطلاع يافته است هم انسان داناست. اما آن كه به خواص ‍ اشيأ رسيده باشد و به خواص اشيأ تمام اطلاع يافته باشد و به حقايق هم رسيده باشد و به خواص اشيأ تمام اطلاع يافته باشد و به حقايق هم رسيده باشد و بر حقايق اشيأ تمام اطلاع يافته باشد انسان كامل است. اين است كه جام جهان نماى است و اين است كه معجون اكبر است و اين است كه دل عالم و اين است كه خليفه روى زمين است و انسان كامل دو قسم است. و اين است كه خليفه روى زمين است و انسان كامل دو قسم: يك قسم را بالغ و يك قسم را حر مى گويند و ميان بالغ و حر در علم تفاوت نيست؛ در قطع پيوند تفاوت است؛ بالغ دعوت خلق نكند و خواهد مردم متابع و منقاد وى باشند، اما حر دعوت خلق نكند و فعل او جز نظاره كردن نباشد و صفت او جز رضاو تسليم نبود... بدان كه نبى را متابعت ولى بايد كرد در حقايق اشيا و ولى را متابعت نبى بايد كرد در خواص اشيا و نبى و ولى را متابعت انسان كامل بايد كرد از جهت آن كه انسان كامل خليفه خداست و نبى و ولى خليفه خليفه خدايند. (220)

در تحليل مطلب مزبور عنايت به چند نكته لازم است: اولا، جعل اصطلاح محذورى ندارد. ثانيا، بازگو كردن كشف خاص و شهود مخصوص كه فقط براى خود شاهد معتبرر است مانعى ندارد.

ثالثا، برابر حكومت اسمأ و حاكميت صفات الهى هر كسى كه مظهر اسم برتر يا وصف فائق است مطاع كسى است كه در همان راستا، نه در مسير ديگر و در همان ظهور، نه در ظهورهاى ديگر مظهر اسم نازل يا وصف سافل است. رابعا، بر اثر توزيع مناصب الهى و تقسيم شوون ربانى اگر كسى مجلاى فيض خاص تكوين بود و ديگرى محل تجلى فيض ويژه تشريع، انقياد متعاكس و تبعيت متقابل براى آنها نسبت به يكديگر معقول و مقبول است.

البته انسان كاملى كه مظهر اسم اعظم بوده و خليفه خداى جامع تكوين و تشريع است وصف مستخلف عنه خود را واجد خواهد بود و كسى كه مظهر اسم عظيم نه اعظم باشد خليفه خليفه خدا خواهد بود، ليكن خليفه بلا فصل واسطه در ثبوت نيست؛ زيرا عنوان خلافت چيزى جز ظهور حق در مرآت خلق نخواهد بود.

### 9 تفاوت جعل خلافت و عرض امانت

برخى از عناويت در نهاد خود وابستگى و تعلق به چيز ديگر را به همراه دارد، به طورى كه ارتباط و افتقار به غير در گوهر آنها نهادينه شده است؛ نظير عنوان خلافت، نيابت و مانند آن. اگر كسى خليفه دگيرى شد يا نايب او قرار گرفت در همه شوون خود بايد دستور مستخلف عنه و رضاى منوب عنه را ملحوظ دارد وگرنه عنوان استخلاف به عنوان تفويض يا استقلال تبديل شده و عنوان نيابت به عنوان اصالت مبدل خواهد شد و چون خليفه و نايب در احراز اين عناوين استقلالى ندارند، خود اين سمت هاى نيز به مثابه امانت است؛ يعنى خليفه و نايب نه تنها در حوزه استخلاف و قلمرو نيابت مستقل نيستند، بلكه در حيازت اين اوصاف و نيل به اين سمت ها نيز فاقد استقلالند؛ زيرا اينان، امين اين اوصافند و اين سمت ها براى آنان به نحو امانت ثابت است، نه به طور اصالت.

بعضى از بزرگان اهل معرفت در ذيل آيه عرض امانت بر آسمان ها و زمين و كوهها: (انا عرضنا الامانه على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنا واشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا) (221) تعبير دارند كه قابل انطباق امانت بر خلافت الهى انسان است؛ زيرا چنين فرموده اند:

واى امانه اعظم من النيابه عن الحق فى عباده فلا يصرفهم الا بالحق فلا بد من الحضور الدائم و من مراقبه التصريف على السموات و الارض ‍ والجبال. (222)

آنگاه مطلبى را درباره فرق بين عرض و امر ارائه كرده اند، كه در امر لزوم امتثال مطرح است، از اين رو وقتى خداوند آسمان و زمين را به آمدن امر كرد آنها اطاعت كردند: (فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين) (223)، ولى در عرض، لزوم قبول مطرح نيست. از اين جهت اباى اشفاقى آنها بالحن مهرآميز مقبول شد و هيچ گونه تخطئه اى در آن راه نيافت، (224) بر خلاف اباى استكبارى ابليس كه قبلا گذشت.

گرچه بحث مبسوط درباره عرض امانت جايگاه خاص خود را دارد و طرح زود هنگام مطالب آن در اين جا روا نيست، ليكن اشاره اجمالى به تفاوت هاى تفسيرى بين آيه محل بحث و آيه عرض امانت، در فتوا به وحدت يا كثريت مقصود اين دو، بى اثر نيست و آن تفاوت ها عبارت است از:

1 آيه محل بحث درباره جعل سخن مى گويد و آيه عرض امانت در مدار، عرض گفتگو دارد و بين جعل كه اعطاى خارجى است و بين عرض كه در حد پيشنهاد است فرق است.

2 آيه عرض امانت از فرشتگان گفتگو ندارد، ولى آيه محل بحث قسمت مهم مطالب خود را درباره ملائكه از جهات گونه گون اختصاص مى دهد.

3 در آيه عرض امانت جريان عرض و پيشنهاد پذيرش امانت به آسمان ها

و زمين و كوه ها طرح مى شود و در آيه محل بحث جريان معرض قرار گرفتن ملائكه براى قبول خلافت طرح مى شود؛ يعنى در آيه عرض امانت، خداوندپذيرش آن را به آسمان ها و... پيشنهاد مى دهد و آنها ابا مى كنند و در آيه محل بحث ملائكه پيشنهاد پذيرش خلافت را طرح مى كنند و خداوند ابا مى فرمايد.

البته اباى الهى حكيمانه بود؛ چنان كه اباى آسمان ها و زمين نيز مشفقانه بود.

4 در آيه محل بحث عنصر محورى خلافت پذيرى را علم انسان به اسماى حسناى الهى بر عهده دارد و آيه عرض امانت راجع به علم اسماى الهى سخنى به ميان نيامده است.

5 در آيه خلافت كه محل بحث است خليفه خداوند به اوصاف نكوهيده، مانند ظلم و جهل متصف نشده، بلكه در آيات ديگر از خلفاى الهى به عنوان اصفيا تجليل به عمل آمده است: (ان الله اصطفى ادم و نوحا و ال ابراهيم وال عمران على العالمين) (225)، ولى در آيه عرض ‍ امانت، از حاملان امانت به اوصاف جهول ياد شده است.

6 اثر بارز خلافت در آيه مورد بحث همانا تعليم اسماى الهى و انباى آنها به فرشتگان به عنوان نيابت از طرف خداى سبحان است، كه چنين مطلبى در آيه عرض امانت اصلا مطرح نيست.

غرض آن كه، خطوط اصلى خلافت و عناصر محورى نيابت الهى در ثناياى آيه عرض امانت روشن نيست. بنابر اين، فتوا به وحدت محتواى دو آيه ميسور و سهل نيست.

مطلب شايان توجهى كه در تفسير مزبور آمده و اهتمام به آن سودمند است نكته فاخرى است كه مفسر بزرگوار به آن پرداخته و آن اين كه برخى از علماى رسوم و دانشوران علوم حصولى و انديشمندان صورى، ابا و اشفاق آسمان ها و زمين و كوه ها را به نحو حال دانستند نه حقيقت و همچنين گفتار آنها را كه از جمله (قالتا اتينا طائعين) (226) بر مى آيد زبان حال پنداشتند، نه خطاب حقيقى، در حالى كه حمل بر زبان حال نه حقيقت، صحيح نيست و مراد از آيات قرآنى هم نخواهد بود، بلكه همان ظاهر آيات، صحيح و مراد است و اهل كشف نيز آن را ادراك مى كنند. (227)

تبيين اين كه گفتگوى حقيقى حقيقى خداوند با آسمان ها و زمين اولا در حد ذات خود صحيح است و ثانيا چنين گفتگوى حقيقى، مراد است نه معناى كنايى آن، مرهون اثبات شعور و ادراك آنهاست، حكمت متعاليه عهده دار برهانى كردن چيزى است كه قرآن كريم از آن خبر مى دهد و عرفان ناب آن را مى يابد و تفصيل آن به رحيق مختوم احالت مى شود و تسنيم شرح آن را در ضمن آيات تسبيح، سجده، اسلام، تحميد، قول و اطاعت آسمان ها و زمين، متعهد خواهد بود. اميد است همه اين مامول ها با عنايت الهى معمول گردد.

### 10 حوزه خلافت انسان كامل

با توجه به اين كه مصداق و نمونه خليفه در آيه محل بحث انسان كامل است، گرچه اصل خلافت مجعول حقيقت جامع بين مراتب است، و سابقا گذشت كه انسان كامل مظهر خداوندى است كه در هستى و كمال هاى آن نامتناهى است، به دست مى آيد كه حوزه خلافت انسان كامل خصوص ‍ زمين نيست، بلكه زمين مسكن و مقر وجود مادى و جسمانى است و كلمه فى الارض در آيه، بدنى معناست كه در قوس صعود، مبدا حركت تكاملى انسان زمين است، نه اين كه موطن خلافت و قلمرو مظهريت او زمين باشد و او فقط كارهايى را كه خداوند بايد در زمين انجام دهد انجام دهد و به بيانى كه قبلا گذشت، كلمه فى الارض قيد جعل است، نه قيد خلافت. به ويژه با توجه به اين كه خليفه، كسى است كه فرشتگان آسمان در برابر او ساجدند و اگر او تنها خليفه خدا در زمين باشد فرشتگان خليفه خدا در آسمان ها خواهند بود و سجده آنها براى انسان كامل معنا ندارد و در اين صورت، انسان خليفه، به همه نظام آفرينش نيز آگاهى ندارد.

مقام خليفه اللهى همان شجره طوبايى است كه اصل و ريشه آن ثابت و شاخه هايش در آسمان است: (اصلها ثابت و فرعها فى السمأ). (228) از اين رو فرشتگان آسمان ها نيز از ميوه اين شجره و از علم اين انسان كامل بهره مى گيرند و اصولا كمال آن فرشتگان در اين است كه از اين درخت استفاده و در برابر آن خضوع كنند.

خليفه الله كسى است كه تغذيه علمى و عملى او از تعليم اسمأ تامين مى شود و تنها بدن و وجود عنصرى اوست كه (از باب و ما جعلنا هم جسدا لا ياكلون الطعام) (229) از زمين و طبيعت تغذيه مى كند.

از اين رو وقتى محمد بن حنفيه انسان كاملى چون امام حسين عليه‌السلام را وصف مى كند افزون بر بيان سه خصوصيت:اعلمنا علما، اثقلنا حلما و اقربنا من رسول الله رحما (1 از همه ما عالمتر است 2 در فضيلتهاى عقل عملى از همه ما حليمتر و بردبارتر است 3 از همه ما به رسول الله نزديكتر است ) دو وصف دگير از نيز بيان مى دارد كه برتر از زمان است: نخست اين كه، او پيش از آن كه آفريده شود فقيه بود: كان فقيها قبل ان يخلق؛ يعنى اسرار و علوم الهى را به همراه خود آورد و آنها را از كسى نياموخت بلكه به مكتب نرفته، با غمزه، مساله آموز صدها مدرس شد. (230) دوم اين كه، پيش از آن كه به زبان بيايد وحى را قرائت كرد: وقرا الوحى قبل ان ينطق؛ يعنى پيش از اين كه وحى به مقام لفظ تنزل كند و در كسوت كلمات و حروف در آيد معلوم آن حضرت بود و يا پيش از آن كه آن حضرت به سن تكلم بالغ شود، همانند عيسى عليه‌السلام آشناى به وحى بود، بدون آن كه به زبان بيايد وحى را قرائت كرد: وقرا الوحى قبل ان ينطق؛ يعنى پيش از اين كه وحى به مقام لفظ تنزل كند و در كسوت كلمات و حروف در آيد معلوم آن حضرت بود و يا پيش از آن كه آن حضرت به سن تكلم بالغ شود، همانند عيسى عليه‌السلام آشناى به وحى بود، بدون آن كه نيازمند مكتب و آموختن از راه سمع و بصر باشد. (231)

در هر حال، غرض از انى جاعل فى الارض خليفه اين است كه آغاز سير خليفه الله در قوس صعود، از زمين است وگرنه او از زمين به وان الى ربك المنتهى (232) حضور داد. خليفه الله هم زمينى است و هم آسمانى و خلافت او در همه اسمأ و شوون است؛ او هم معلم اهل زمين است: (وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) (233) و هم معلم اهل آسمان: (يا ادم انبئهم باسمائهم) (234)، بلكه تسبيح و تقديس ‍ فرشتگان نيز به تعليم خليفه الله بود:

سبحنا فسبحت الملائكه بتسبيحنا (235) و اگر فرشتگان از چنين چيزى با خبر بودند و تنها جنبه زمينى بودن او را نمى ديدند هرگز درباره آفرينش وى سوال نمى كردند و آن گونه سخن نمى گفتند و اين خود دليل بر پيچيدگى آفرينش انسان از يك سو و محدوديت علم فرشتگان از سوى ديگر است.

حاصل اين كه، نه موجودى كه فقط زمينى است خليفه خداست و نه آن كه حوزه خلافتش تنها زمين است و نه موجودى كه فقط آسمانى است، بلكه موجودى خليفه حق است كه كون جامع بوده، به آسمان و زمين و ملك و ملكوت احاطه تام دارد و همه مخازن اشيا و مفاتيح غيب را به اذن خدا داراست، گرچه وجود عنصرى وى به زمين بسته است. از اين رو هم فرشتگان بايد در برابر او سجده تكريمى كنند و هم انسان هاى عادى بايد او را گرامى دارند.

شايان ذكر است كه، آنچه گفته شد مربوط به آخرين مرتبه خلافت است؛ يعنى خليفه كامل و مظهر همه شوون مستخلف عنه، (كه به همين لحاظ از وحدت برخوردار است؛ همان طور كه مستخلف عنه واحد است؛ يعنى خليفه كامل در هر عصرى يگانه است و اگر خلفاى ديگرى معاصر او بودند تحت الولايه خلافت مطلق او قرار دارند) وگرنه خلافت، حقيقتى است تشكيكى كه مراتب و مصاديق مختلف دارد. كاملترين آن در صادر اول يا ظاهر اول تجلى مى يابد و انسان هاى شايسته و صالح ديگر، واجد مراحل متوسط يا نازل خلافت الهى هستند و چون حفظ مراتب لازم است بايد گفت، بعضى خليفه بى واسطه خدايند و برخى خليفه با واسطه و آن كه خليفه با واسطه است خليفه خليفه خداست، نه خليفه خدا، مگر به لحاظ واسطه. البته با يك نگاه، همگان به منزله حلقه هاى سلسله منسجم و يكتاى خلافت الهى هستند.

### 11 برتر از مقام خلافت

گرچه خلافت كمال سامى انسان است، ليكن براى وى كمال برتر از آن يافت مى شود كه آن كمال به مثابه قله هرم حى متاله، يعنى انسان العين و عين الانسان و مظهر اسم اعظم است و آن استغراق در توحيد ناب است.

در اين جا سه مطلب مطرح است: يكى تفاوت ماهوى خلافت به توحيد فراگير و جامع و محض، ديگرى ترجيح توحيد تام بر مقام خلافت، سپس ‍ جمع بندى و داورى بين آراى ارائه شده در ترجيح.

اما مطلب اول در تبيين تفاوت بين توحيد ناب و خلافت، براساس شكل دوم از اشكال چهار گانه منطق مى توان چنين گفت: موحد محض همه نسبت ها و اضافه هاى غير خدا را قطع مى كند؛ يعنى اصلا به ذوات و اوصاف آنها نظر ندارد، چه رسد به توجه به نيازها و تحمل اثقال مسئوليت تامين موارد حاجت و مانند آن، ليكن خليفه مامور به توجه به اغيار و حاجات و كيفيت رفع آنها و تحمل مسئوليت همه آن اثقال است. پس ‍ موحد محض خليفه نيست و خليفه نيز موحد ناب نيست.

خلاصه آن كه، موحد ناب غرق در شهود وحدت محض است و هرگز خود را و توحيد و شهود وحدانى خود را نمى نگرد، چه رسد به اين كه بخواهد غير را بنگرد، ولى خليفه حتما خود و خلافت و مسووليت خويش و مستخلف عليهم و شوون آنان را بايد ببيند و راه علاج آنها را بنگرد و آن را طيى كند و هرگز چنين شهود متكثرانه اى با غرق شدن در وحدت هماهنگ نيست و كسى كه غريق بحر وحدت ناب است توان شهود كثرت را ندارد و نگرش متكثرانه نخواهد داشت.

اما درباره مطلب دوم، يعنى ترجيح توحيد تام بر مقام خلاف چنين گفته مى شود: خليفه ناچار است چيزى را ثابت كند كه شانيت ثبوت ندارد، ولى موحد ناب چنين ماموريتى ندارد، بلكه در شهود ثابت محض مستغرق است.

بنابر اين، شانيت مقام توحيد از مقام خلافت اتم و اكمل است. براى توحيد تام نشانه اى ذكر كرده اند؛ برخى با سكوت و دم فرو بستن و اين كه در قبال توحيد محض چيزى جز عدم نيست، به تعليم آن علامت و بيان آن نشانه پرداخته اند و بعضى در شرح علامت آن چنين آورده اند: متحقق به توحيد ناب نه به چيزى غير از خداى واحد محض آگاهى دارد و نه چيزى را اراده مى كند و نه بر چيزى قدرت دارد. فقدان علم، اراده و قدرت نسبت به غير خداى واحد احد علامت انسان متحقق به توحيد است؛ زيرا توحيد تام همه نيروهاى علمى و علمى او را خامد و جامد و راكد كرده است. (236)

اما مطلب سوم كه داورى در ترجيح بين مقام توحيد تام و خلافت است: لازم است توجه شود، برخى از شهودهاى متكثرانه گرچه با تحقق توحيد نا هماهنگ نيست، ليكن شهود موحدانه به آيات الهى و نگرش آيتى به اشيا و اشخاص كه در سفر چهارم انسان كامل كه مختصر شريف و كون جامع نام گرفته با آن، هماهنگ است. ممكن است استغراق در توحيد و عدم التفاوت به غير خدا در فرشته اى كه فقط مظهر جلال خدا و واجد اسماى تنزيهى الهى است كمال برين محسوب گردد و چنين ملكى را جزو عالين قرار دهد كه از خلقت آدم و عالم منخلع و غافلند، ليكن چنين مقامى نسبت! كون جامع كه خليفه خدا و مظهر جمال و جلال و تشبيه و تنزيه الهى و آيت مستخلف عنه خود در لايشغله شى ء عن شى ء و لاشان عن شان (237) است قله هرم كمال نخواهد بود؛ چنان كه منافى تحقق به توحيد ناب هم نيست.

همان طور كه خداى مستخلف در عين شهود تام به وحدت بيكران خود، به جميع ما سوا اشراف كامل دارد، به طورى كه ذره اى در آسمان و زمين از علم نامحدود او عزوب و غروب ندارد، خليفه كامل او نيز چنين است؛ زيرا اقتضاى خلافت كامل دو چيز است: يكى همان است كه در گفتار منقول آمد و آن لزوم توجه خليفه به شوون مستخلف عليهم و ديگرى كه نكته فاخرى است و از آنچه نقل شد غايب است و مورد عنايت قرار نگرفت اين است كه چنين شهود آيت مدارى با توحيد ناب تنافى ندارد؛ چنان كه توحيد خداوند از همه توحيدها تام تر است.

توحيده اياه توحيده

و نعت من ينمعته لاحد (238)

ليكن با شهود ماعدا همراه است.

### 12 شوون و بركات وجودى خليفه الله

اين كه خداوند درباره آفرينش هيچ موجودى ديگرى، از قبل، به فرشتگان اعلامى نداشت و با آنان در ميان نگذاشت و مثلا نفرمود: من عرش يا آسمان يا زمين مى آفرينم، بلكه تنها درباره آفرينش انسان كه حضرت آدم عليه‌السلام مصداق كامل آن است فرمود: انى جاعل فى الارض ‍ خليفه، دليل بر آن است كه اين موجود از ويژگى خاصى برخوردار است كه ديگر موجودات امكانى از آن برخوردار نيستند؛ چنان كه تعبير به جاعل به جاى خلق خالى از لطف نيست؛

زيرا ماده جعل (در صورتى كه به معناى تصيير نباشد) غالبا در امور ابداعى به كار رفته، (239)، لطيف تر از ماده خلق است و نشان آن است كه بداعت و صنعتى كه (بديع السموات والارض) (240) در اين موجود به كار برده، با آفرينش ساير موجودها تفاوت دارد.

تغبير به خليفه به جاى انسانا نيز ممكن است اشاره به اين باشد كه انسان، تنها موجودى زمينى و مركب از روح و بدن نيست و آنچه در خلافت وى مطرح است نه تنها از محدوده نظر متفكران مادى، كه هر موجودى را مادى مى دانند خارج است، بلكه از محدوده نظر متفكران الهى، كه انسان را مركب از بدن و روح مجرد مى دانند نيز فراتر است؛ زيرا بر اين است، همان طور كه انسان در بدن خلاصه نمى شود و بالاتر از بدن، مرحله اى به نام روح مجرد دارد، در اين دو مرحله نيز خلاصه نمى شود، بلكه مرتبه اى بالاتر از روح مجرد دارد كه در مخزن الهى و در لوح و كرسى و عرش است و در مقام عنداللهى و لقأ اللهى حضور دارد و در حقيقت، فراتر من به معناى روح كه بر بدن مسلط است من ديگرى در ولى الله و خليفه الله هست كه بر روح او مسلط است.

ولى الله در همه عوالم بين عالم ماده تا جنه اللقأ حاضر است؛ از يك سو مى گويد: منم كه در زمين حركت مى كنم و غذا مى خورم و مى خوابم و از سوى ديگر مى گويد: منم كه مى فهمم و مى انديشم و از سوى سوم مى گويد: ما كنت اعبد ربا لم اره (241)؛ خدايى را كه نبينم عبادت نمى كنم و مى گويد:... فلانا بطرق السمأ اعلم منى بطرق الارض ‍. (242)

من در لم اره و در لانا، آن من عالى و فوق من مجردى است كه در حكمت و فلسفه مطرح است. همان حقيقتى است كه مى گويد: مالله آيه اكبر منى (243) و يك سوى آن به خاك و سوى ديگر آن به (فادخلى فى عبادى (29) وادخلى جنتى) (244) متصل است؛ از يك (سوياكل الطعام و يمشى فى الاسواق) (245) و از سوى دگير(ثم دنا فتدلى # فكان قاب قوسين او ادنى) (246). از يك سو بشرى است ساخته شده از طين: (انى خالق بشرا من طين) (247) و به خاك منسوب است و از سوى ديگر از روح خداست و به خداوند نسبت داده مى شود: (فاذا سويته و نفخت فيه من روحى...) (248). هم از جنه اللقأ برخوردار است و هم در عالم تجرد عقلى و مثالى حضور دارد و هم در نشئه ناسوت و طبيعت حاضر است. او با تعليم الهى و در پرتو علم به اسمأ الله بكل شى ء عليم است و از طريق او و مظهريت او، مى توان به خداى عليم مطلق پى برد.

او نه تنها از آسمان ها، بلكه از هر موجود امكانى، حتى از فرشته، لوح و قلم نيز بزرگتر است. او هم اهل تسبيح و تقديس است، هم اهل تحميد و تكبير؛ يعنى هم داراى صفات تشبيهى است، هم داراى صفات تنزيهى. او در دنيا و در آخرت ميزان اعمال است: (هم الموازين القسط) (249). هر عملى كه مطابق عمل او بود حق و هر كارى كه مخالف كار او بود باطل است. او چون اولين صادر و نخستين فيض خداست واسطه نزول بركات الهى به عالم طبيعت است. حتى در فيض ظاهرى كه به وجود عنصرى خوديش ‍ مى رسد، حقيقت و باطن خود او واسطه است؛ يعنى باطن خود اوست كه براى ظاهرش جلوه مى كند و فيض الهى از باطن او به ملائكه رسيده، از راه ملائك به افراد عادى و از جمله به وجود عنصرى خود او مى رسد و بالاخره چنين نيست كه فرشتگان، نسبت به مقام شامخ وى كه تعين اول است سمت تعليمى داشته باشند، بلكه آنان نسبت به اين مرحله برين و والا از خدمتگزاران انسان كامل به حساب مى آيند و تنها مراحل نازله انسان كامل است كه فرشتگان از مجارى و وسايط فيض آن محسوب مى شوند. (250)

خليفه الله مدير مسئول سلسله منظم نظام هستى امكانى است و بر اين اساس:

اولا، به جزئيات و ويژگى هاى اشياى مادى احاطه دارد و منافع و آثار آنها را از قوه به فعل مى رساند و از اين طريق صنايع را استنباط و ابزارى را اختراع مى كند. از اين رو ممكن است بسيارى از فنون و صنايع همانند علوم و سنن به دست پيامبران، يا با هدايت آنان به وجود آمده باشد.

ثانيا، هدايت تكوينى همه هستى امكانى (اعم از مادى و مجرد) را بر عهده مى گيرد و همه موجودات را به اذن خدا رهبرى مى كند؛ زيرا او مظهر همه اسماى حسنا و صفات جمال و جلال خداست. او يدالله، عين الله، اذن الله و... است و فتح و ختم امور و فتق و رتق آن به اذن خدا و بدون تفويض به دست اوست. با هدايت او باران مى بارد و با امساك او آسمان و اجرام آسمانى به زمين اصابت نمى كند. غم و اندوه با عنايت او برطرف مى شود و مشكلات و بلايا با لطف و نگاه او مرتفع مى گردد:بكم فتح الله و بكم يختم و بكم ينزل الغيث و بكم يمسك السمأ ان تقع على الارض الا باذنه و بكم ينفس الهم و يكشف الضر(251). به واسطه او گياهان زمين مى رويد و درختان ميوه مى دهدو بكم تنبت الارض اشجارها و بكم تخرج الارض ثمارها(252). از طريق او خداوند، آنچه را بخواهد محو يا اثبات مى كند:و بكم بمحو الله ما يشا و بكم يثبت (253)، و در يك جمله، اراده خداوند در همه امور همه مقدرات، نز او بار مى يابد و هبوط پيدا مى كند و از بيت او صادر مى شود:اراده الرب فى مقادير اموره تهبط اليكم و تصدر من بيوتكم. (254)

ثالثا، هدايت تشريعى انسان ها، ارشاد و موعظه، تفصيل و تبيين حلال و حرام، اجرايى حدود الهى، پاسدارى از حصون دينى و در يك كلام، تشكيل حكومت عدل آسمانى نيز، بر عهده اوست.

به همين جهت سلمان كه درباره او منا اهل البيت (255) گفته شده و از مائده و مادبه نبوت و امامت ارتزاق كرده، در مسجد پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و در جمع عمر و كعب الاحبار و طلحه و زبير، در پاسخ عمر كه از تفاوت خليفه و پادشاه پرسيد، مقام شامخ خلافت را در شاخه هدايت تشريعى آن تشريح مى كند و مى گويد:الخليفه هو الذى يعدل بالرعيه و يقسم بالسويه و يشفق عليهم شفقه الرجل على اهله و يضى بكتاب الله خليفه كسى است كه بين رعيت به عدالت رفتار كند و ثروت بيت المال را به طور مساوى تقسيم كند و بر رعايا چنان مهربان و مشفق باشد كه بر خانواده خويش است و بر اساس كتاب الهى حكم براند و اوامر و نواهى خدا را بر زياده و كاست به خلق خدا برساند و پادشاه، اعم از اين است. كعب سخن سلمان را تحسين كرد و گفت: سلمان از علم و حكمت پر شده است: سلمان ملى ء حكما و علما. عمر گفت:

اى سلمان من خليه ام يا پادشاه؟ جواب داد اگر در همه عمر خود، يك درهم يا كمتر از آن را در غير جايگاهش مصرف كرده باشى پادشاهى، نه خليفه.

عمر شرمسار شد و گريست. (256)

اين حكايت گرچه ظاهرا به خلافت از پيامبر مربوط است، ليكن از آن جا كه خليفه پيامبر، خليفه خدا نيز هست (از اين رو در روايت ذيل، خلافت على عليه‌السلام در عرض خلافت آدم و داود قرار مى گيرد) كاملا مناسب بحث ماست.

نيز، به همين لحاظ است كه در ديدگاه حضرت خضر، خلفاى اربعه مفهوم و همچنين مصاديق خاصى دارد؛ آن جا كه به امير مومنان عليه‌السلام خطاب مى كند:السلام عليك يا رابع الخلفأ و رحمه الله و بركاته و در توضيح آن، آدم، هارون، داوود و حضرت على عليه‌السلام، و به ترتيب چهار خليفه در كتاب الله شمرده مى شوند و آيه مربوط به هر كدام تلاوت مى گردد:عن امير المومنين عليه‌السلام: بينما انا امشى مع النبى صلى الله عليه و آله وسلم فى بعض طرقات المدنيه اذ لقينا شيخ طوال كثت اللحيه، بعيد مابين المنكبين،فسلم على النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و رحب به ثم التفت الى فقال: السلام عليك يا رابع الخلفأ و رحمه الله و بركاته... فانت رابع الخلفأ كما سلم عليك الشيخ. او لاتدرى من هو؟ قلت: لا، قال: ذلك اخوك الخضر، فاعلم. (257)

پس جا دارد گفته شود خليفه كامل خدا و رسول خدا بايد مظهر العجائب و مظهر الغرائب و خلاصه عوالم جسمانى و روحانى و جامع حقايق علوى و سفلى و برتر از همه ادانى و اقاصى باشد و كسى كه جامع اين صفات نباشد لياقت خلافت خدا و رسول را ندارد و از اين رو نصب خليفه و پيامبر به اعلام خداوند است؛ چنان كه درباره خلافت انسان فرمود: انى جاعل... و درباره داوود فرمود: (انا جعلناك خليفه...) (258) و درباره امير مومنان عليه‌السلام فرمود: (انما وليكم...) (259) (و يا ايها الرسول بلغ...) (260) و درباره آخرين خليفه كامل، يعنى صاحب الزمان فرمود: (ليستخلفنهم فى الارض) (261) و همچنين هر يك از ائمه معصوم عليهم‌السلام به اعلام حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، يكديگر را به خلافت تعيين كرده اند. (262)

### 13 راز نصب جانشين

چرا خداوند و براى عمارت زمين و تدبير انسان ها و تكميل نفوس و اهداف ديگر، بى واسطه اقدام نمى كند و براى خود جانشين نصب مى كند؟

برخى مفسران در پاسخ مزبور گفته اند: علت جعل خليفه و نصب واسطه، قصور مردم و كامل نبودن قابليت آنان را تلقى بى واسطه فيض است؛ (263)

چنان كه بشر بودن واسطه و رسول و فرشته نبودن او نيز از همين بابت است و اگر بنا بود فرشته اى پيامبر شود باز هم در صورت انسان ظاهر مى گشت: (ولو جعلناه مكلا رجلا) (264) اين وساطت عقلى، نظير وساطت حسى غضروف بين گوشت و استخوان است؛ زيرا استخوان به طور مستقيم توان جذب غذا ندارد.

بر اساس همين نكته است كه حتى پيامبران نيز در تلقى وحى با هم متفاوتند؛ يعنى چون ظرفيت ها و استعدادهاى آنان با هم متفاوت است همگان در همه وقت نمى تواند چون موساى كليم عليه‌السلام در ميقات و چون پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در معراج، بدون واسطه با خدا سخن بگويند، بلكه عده اى از طريق خواب يا الهام و گروهى ديگر از طريق نزول ملك و حتى خود موساى كليم و نيز نبى مكرم اسلام در غالب يا اغلب موارد، از طريق نزول ملك، وحى و پيام الهى را دريافت مى كنند. (265)

نصب خليه گاهى بر اثر قصور فاعل است و گاهى بر اثر قصور قابل؛ قسم اول در جايى تصور دارد كه مستخلف عنه، بر اثر غيبت يا ناتوانى و ضعف نتواند به كارهاى خود رسيدگى كند و چنين چيزى نسبت به خداوندى كه (دائم الحضور و بكل شى ء محيط) (266) (و على كل شى ء شهيد) (267) است و هيچ گونه ضعفى درباره او تصور نمى شود، معنا ندارد. پس آنچه در مورد خلافت از خدا متصور است قسم دوم، يعنى قصور قابل است؛ به اين بيان كه، فيض خداى سبحان گرچه نسبت به همه موجودات دائمى است، اما غالب آنها به ويژه موجودهاى زمينى توان آن را ندارند كه بى واسطه فيض و احكام و علوم و معارف الهى را دريافت كنند، بلكه نيازمند به واسطه اى هستند كه با زبان آنان آشنا و براى آنان محسوس و ملموس باشد.

### 14 جدايى ناپذيرى خلافت از انسان كامل

خلعت خلافت خداى سبحان آنچنان مناسب اندام موزون كون جامع و انسان كامل خياطت شد كه نه در اوج انسانيت و مسجود له شدن وى براى فرشتگان، او را رها كرد و نه در حضيض هبوط به مهبط زمين از او جدا شد؛ زيرا خلافت الهى تمام هويت انسان كامل را تشكيل مى دهد و چيزى كه مقوم هويت انسان باشد از او منفك نمى شود، مگر در فرض زوال هويت او كه فقط با حركت جوهرى و تحول درونى در فراسوى انسانيت به سمت دد و دام و ديو سقوط كردن قابل تصور است؛ مانند انسان هاى كه فطرت خويش را مدسوس و عقل خود را مغلوب و قلب خويشتن را مقلوب و هواى خود را امير و هوس خويش را معبود كنند، كه در اين حال از باب قضيه سالبه به انتفاى موضوع خواهد بود.

خلافت جزئى هم از چنين فرد مصلوب بردار اهريمنى، مسلوب خواهد بود و از صحنه بحث خارج است.

بنابر اين، وقتى كه آدم (انسان كامل ) به هرم مسجود شدن بار يافت و از قله علم اسماى حسناى الهى آگاهى يافت و در اوج انبأ و تعليم ملائكه قرار گرفت چيزى از خود نداشت؛ زيرا همه اوصاف علمى و عملى وى از اين منظر به عنوان خليفه خدا بود و خليفه از آن جهت كه خليفه است جز كمال و جمال مستخلف عنه چيزى را نشان نمى دهد و هنگامى هم كه مامور به هبوط شد و با خاك و خاكيان، مانوس و مجاور شد غير از انعطاف و تنزل فيض خاص خدا، چيزى ديگرى را ارائه نمى كرد؛ چون خداوند در عين عالى بودن، دانى است و در متن دنو واجد علو است: فى علوه دادن و فى دنوه عال (268) و حضور او در هيچ مرتبه اى مايه غيبت وى از مراتب ديگر نخواهد بود و ظهور او در هيچ مرحله اى سبب خفاى وى در مراحل ديگر نمى گردد؛ گرچه به لحاظ صاحب نظر يا صاحب بصر، حضور و غياب يا ظهور و خفا مى يابد. خليفه تام او نيز در فراپويى تعليم اسمأ و سجود و در فرو پويى هبوط و زمينى شدن، آيت علو و دنو اسماى الهى است. از اين رو هم در سينه سپهر تجرد و فرا طبيعت، خليفه خداست، از جهت تعليم ملائكه، و هم در دامن تجسم و طبيعت خليه اوست، از جهت تعليم كتاب و حكمت و تزكيه نفوس خاكيان، آن عهد برين تعليم فرشتگان هماره در ياد معلم و مربى جامعه زمينى ظهور دارد؛ زيرا چنين خليفه اى آيت خدايى است كه لا يشغله شى ء عن شى ء ولا شان عن شان (269) و از او ساخته است كه واسطه العقد غيب و شهود باشد.

بنابر اين، هيچ گاه آدم (انسان كامل ) از كسوت خلافت خلع نشد. او گرچه از برخى جامه ها برهنه شد، ولى از جامه خلافت محروم نگشت؛ زيرا كاسى و عارى، دو چهره از يك واقعيت تشكيكى است. از اين رو همان طور كه هنگام پوشيدن جامه اجتبا: (ثم اجتبيه ربه) (270) خليفه خدا بود زمان نواختن عصاى عصيان: (وعصى ادم ربه فغوى) (271) خلافت وى را حمل مى كرد.

هرگز فترتى كه بر اثر ارتكاب درخت ممنوع پديد آمد سبب فطور آسمان خلافت نشد؛ زيرا كسى كه پرتو علم اسماى الهى مظهر آنها شد در هر جلالى جمال خدا را دريافت مى كند و در هر قهرى مهر او را مى يابد و در هر قبضى بسطى را به دست مى آورد و بالاخره در تمام جذب و دفع و سرأ و ضرأ، خليفه خدا خواهد بود و در خليفه از آن جهت كه خليفه است غير از آثار مستخلف عنه چيزى ظهور نخواهد كرد.

### 15 خلافت الهى و خلافت شيطانى

گرچه فطرت انسان او را به سمت خلافت الهى سوق مى دهد، ليكن طبيعت حس گرا و رفا طلب او از سمت خلافت خدا گريزان و به سمت خلافت شيطان گرايش دارد. اگر رهنمود عقل و وحى وى را به حق و صدق و حسن آراست او به مقام خليفه اللهى نايل مى شود و اگر وسوسه و اغواى ابليس او را به باطل و كذب و قبيح، آلوده وى به پست پست خليفه شيطان مبتلا مى گردد.

قرآن كريم از اين دو گروه به حزب الله و حزب الشيطان ياد مى كند. (272) همان طور كه خليفه خداوند در ظل عنايت الهى به قرب نوافل بار مى يابد و خداوند در مقام فعل، مجارى ادراكى و تحريكى او را تامين مى كند، مثلا در باصره او ظهور مى يابد و او با چشم خدايى مى بيند و... خليفه ابليس نيز بر اثر غبار غوايت و سايه تاريك وسوسه او چنان به وى نزديك مى شود كه همه مظاهر علمى و عملى او را بر عهده مى گيرد.

نمودارى از اين استخلاف كاذب و خلافت باطل را در سخنان نورانى يكى از بزرگترين خلفاى الهى، يعنى حضرت امير المومنين على بن ابى طالب عليه‌السلام مى وان يافت:اتخذوا الشيطان لامرهم ملاكا و اتخذهم له اشراكا فباض و فرخ فى صدورهم ودب و درج فى حجورهم. فنظر باعينهم و نطق بالسنتهم. فركب بهم الزلل و زبين لهم الخطل، فعل من قد شركه الشيطان فى سلطانه و نطق بالباطل على لسانه (273).

عصاره اين كلام علوى عليه‌السلام اين است كه رهيابى ابليس به حريم دل و احداث آشيانه و سفاح حرام و پديد آمدن تخم از آن سفاح و پرورش آن به صورت جوجه در دامن دل فريب خوردگان زمينه استحمار و استعباد و استبداد ابليسى را فراهم خواهد كرد، تا آن مجراى ديدن و گفتن شيطان شوند و ابليس كارهاى خود را با چشم و زبان مغروران انجام دهد و اين همان استنابه است كه كسى كارهاى خود را با تسبيب انجام مى دهد، به طورى كه گاهى ابليس، چشم و گوش و زبان انسان تبه كار مى شود تا وى با ابزار شيطانى ببيند و بشنود و بگويد و زمانى مجارى ادراكى و تحريكى بزهكار در اختيار ابليس قرار مى گيرد تا وى با آن ابزار، پيام باطل و كاذب و قبيح خود را به مخاطبان خويش ابلاغ كند. در هر دو حال چنين تبه كار مبتلا به بطلان و كذب و قبح، به خلافت ابليس آلوده شده است و همه جرم هاى

علمى و عزم هاى عملى او برابر انديشه و انگيزه مستخلف عنه او، يعنى شيطان شكل مى گيرد: (كل يعمل عله شاكلته) (274) همان طور كه خلافت الهى شجره طوبايى است كه ثمر طيب مى دهد، خلافت شيطانى درخت خبيثى است كه ميوه خبيسى مى دهد؛ زيرا خبس ثمر، نتيجه حتمى خبث شجر است؛ چنان كه طيب ثمر، بهره قطعى طهارت درخت است.

هنگامى كه سائل جسورى گفتارى ناروا به على بن ابى طالب عليه‌السلام گفت، آن حضرت عليه‌السلام در پاسخ فرمود:ويحك... لا تعد لمثلها. (فانما نفث الشيطان على لسانك) (275)؛ يعنى گوينده اين سخن ناصواب شيطان است، ولى با زبان تو سخن گفته است. چنين كار تسبيى به استخلاف و استنابه شيطان بر مى گردد؛ زيرا نيابت و خلافت گاهى به اين است كه شيطان مجراى كار تبه كار قرار گيرد و زمانى به اين است كه تبه كار، مسير خواسته ابليس واقع شود و تغاير عنوان و تفاوت تعبير در محور اصلى مطلب دخالت ندارد و اگر قرآن كريم از برخى غاويان و منحرفان به شياطين الانس (276) ياد كرده است مى تواند از آن جهت باشد كه پيوند ويژه بين خليفه و مستخلف عنه وى را به مستخلف عنه منتسب مى كند. اعاذنا الله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا وجعل خاتمه امورنا خيرا يرضاه ويرضى خلفائه.

### 16 راه خلافت از معصومين عليه‌السلام

درجات كمال و مقام هاى انسان كامل از جهت موهبت و كسب يكسان نيست؛ زيرا بعضى از آنها فقط به هبه الهى حاصل مى شود و هرگز با كسب به دست نمى آيد، نظير نبوت تشريعى، رسالت و امامت كه طبق آيه كريمه (الله اعلم حيث يجعل رسالته) (277) نيل به چنين مقام تشريعى بدون بخشش الهى ممكن نيست و هيچ كس از راه تحصيل علم و تهذيب نفس ‍ قدرت كسب آنها را ندارد و برخى از آنها گذشته از آن كه با موهبت الهى حاصل مى شود، از راه تحصيل و كسب اختيارى نيز پديد مى آيد. شدت و ضعف اين گونه كمال هاى كسبى مربوط به مقدار عمل صالح و كيفيت خلوص آن و انضام حسن فعلى با حسن فاعلى است.

خلافت از معصومين و مظهريت افراد صالح براى ظهور كمال هاى آن ذوات مقدس از سنخ كمال هاى كسبى است؛ يعنى مى توان با تحصيل علوم الهى كه آن ذوات مقدس از خداوند دريافت و به آنها عمل كردند و آنها را تعليم و تبليغ فرمودند و با تذكيه عقل نظرى و تزكيه عقل عملى و تضحيه نفس در حد خود، نايب و خليفه آنان شد و شوون علمى و عملى آن ذوات مقدس ‍ را در ظل جهاد اصغر و اوسط و اكبر و در پرتو فقه و اجتهاد اصغر و اوسط و اكبر به خلافت و نيابت از آنان اشاعه كرد.

راه هاى ابتدايى و تمرين هاى ضعيف و كوتاه آن، از نيابت از آن ذوات نورانى در عبادات و اعمالى قربى كه اولا، صحت آنها، ثانيا، نيابت پذيرى آنها و ثالثا، صحت نيابت آنها از معصومين عليه‌السلام، ثابت شده باشد، شروع مى شود تا اين كه به تدريج صبغه خلافت از آنان ظهور كند و انسان وارسته از هوا و هوس و متمتع از علم و عدل خويشتن را نايب از آنها مى يابد. ممكن است سالك مشتاق نيابت براى نيل به مقام منيع خلافت از معصوم راه را از اهدى ثواب شروع كند، نه نيابت و پس از مدتى از اهداى ثواب به نيابت منتقل گردد و آن را همچنان ادامه دهد.

نمونه اى از اين تمرين عملى را مى توان در نيابت از معصومى عليهم‌السلام در طواف كعبه يافت؛ على بن مهزيار از موسى بن قاسم نقل مى كند كه وى گفت:

به حضرت محمد بن على الجواد عليه‌السلام، امام نهم فرقه ناجيه اماميه، گفتم: خواستم از طرف شما و از طرف پدر شما طواف كنم. به من گفته شد: از طرف اوصيا طواف نمى شود (يعنى نمى توان به نيابت از اوصياى الهى طواف كرد). امام جواد عليه‌السلام فرمود: بله، مى شود. هر اندازه براى تو ممكن است از طرف اوصياى خدا طواف كن، كه اين كار رواست. سپس با گذشت سه سال به آن حضرت گفتم: من از شما اذن گرفتم درباره طواف نيابى از شما و پدر شما، و به من اذن داديد و من از طرف شما دو نفر آن اندازه كه خدا خواست طواف كردم. آنگاه چيزى در قلبم شد و به آن عمل كردم.

امام جواد عليه‌السلام فرمود: آن چه بود. گفتم: روزى از طرف رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم طواف كردم. امام جواد عليه‌السلام سه بار فرمود: صلى الله على رسول الله. آنگاه روز دوم از طرف امير المومنين عليه‌السلام طواف كردم، سپس روز سوم از طرف امام حسن عليه‌السلام طواف كردم و روز چهارماز طرف امام حسين عليه‌السلام طواف كردم و رزو پنجم از طرف امام على بن الحسين عليه‌السلام و روز ششم از طرف ابو جعفر محمد بن على عليه‌السلام و روز هفتم از طرف جعفر بن محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و روز هشتم از طرف پدر شما (جد شما) موسى عليه‌السلام و روز نهم از طرف پدر شما على عليه‌السلام و روز دهم از طرف شما اى سيد و آقاى من طوفا كردم و آن ذوات مقدس كسانى هستند كه من به ولايت آنان متدين هستيم.

پس اما جواد عليه‌السلام فرمود: در اين هنگام به خدا سوگند تو نسبت به خداوند به دينى تدين دارى كه خداوند از بندگان جز آن دين را نمى پذيرد. پس من گفتم: گاهى از طرف مادر شما حضرت فاطمه زهرا عليهاالسلام طواف مى كردم و گاهى نمى كردم. امام جواد عليه‌السلام فرمود: اين عهد را زياد انجام بده؛ زيرا بهترين كارى كه انجام مى دهى همين است؛ انشأ الله.(278)

نينابت از معصوم عليهما‌السلام در طواف در موارد دگير نيز مطرح است (279) نيابت از معصوم در حج، عمره و عتق رقبه نيز مانند نيابت از وى در طواف مشروع بلكه مرغوب اليه و در جوامع روايى منقول است (280) و تفاوتى بين معصوم عليهما‌السلام زنده و معصوم را حل نيست. صحابه آن ذوات مقدس ‍ به چنين عمل را جحى مبادرت مى كردند و مورد ترغيب آنان قرار مى گرفتند.

غرض آن كه، براى نيل به مقام والاى خلافت از خليفه الهى تمرين هاى فراوانى لازم است كه از اهداى ثواب و نيابت تبرعى شروع مى شود تا در مراحل برتر كه عقبه هاى كئود اخلاص چهل روز و مانند آن است، ادامه يا بدو زمينه ظهور فيض خلافت و زهور فوز ولايت پديد آيد. آنگاه مبدا فاعلى، برابر مشيئت حكيمانه خود، هر كه را خواهد و بنوازد او را خليفه معصوم قرار مى دهد.

### 17 نقش حكيمان و عارفان در تبيين معارف خلافت

داستان هاى قرآنى انبيا و اولياى الهى گرچه قضيه شخصى خارجى و تاريخى است و در ظرف رخداد خود بيشس از يك موجود عينى نبوده است، ليكن اصل حاكم بر آن سنت الهى مستمر و اختلاف ناپذير است، و ممكن است شخص ديگرى در طول تاريخ مشمول همان داب و سيره خدايى گردد. از اين رو در پايان بسيارى از قصص انبيا و اوليا به آن سنت دير پاى الهى اشاره شده و مثلا گفته مى شود: (كذلك نجزى المحسنين). (281)

قصه آدم گذشته از اين كه از برخى جهات شبيه قصه پيامبران ديگر است، ليكن شواهد مشهود از صد تا آستان آن داستان اين است كه، خداى سبحان در صدد پرور خليفه است و آدم را به عنوان نمونه طرح كرد و جريان گفتمان ملائكه، تعليم اسمأ انباى اسمأ، سجده فرشتگان، امتناع ابليس و... يكى پس از ديگرى برنامه از پيش طراحى شده بود كه ظاهر مى شد؛ يعنى قضيه آدم يك قصه كاملا شخصى، عينى و خارجى بوده است، نه نمادين، ليكن به عنوان نمونه خليفه الهى.

داستان خلافت همانند داستان سفينه نوح يا كشتى موسى و خضر عليه‌السلام نيست كه سنخ شخص معين خارجى بوده و سپرى شده باشد. بلكه همانند اصل انسانيت، فيض متصل و فوز مستمر است، كه از اول با انديشه دوام و انگيزه استمرار طرح شد، به طور كه گستره اصل خلافت از قلمرو نبوت و رسالت و امامت فراتر و به وسعت دامنه انسانيت، يعنى حيات متالهانه است.

آنچه سهم موثرى دارد تا قصه آدم از قضيه شخصى به داستان واقعى نوعى، متكامل گردد و از سراب نمادين در مسرب اسطوره سرايى تنزيه و تبرئه شود و هماره واقعيت خود را به عنوان انسان كامل حفظ كرده، جاويد بماند، در درجه اول روايات درايت آموز عترت طاهرين عليه‌السلام و در درجه دوم مجاهدت هاى نكته آموز اهل معرفت بود؛ زير اينان بيش از ديگران درباره خلافت و هماهنگى آن با انسان كامل و تبيين كمال انسانى در خلافت الهى قدم برداشته و قيام كردند و از هر تليد و طريفى طرفى بستند كه مير غث و سمين آن در پرتو عرض بر قرآن كريم و سنت قطعى معصومى عليهم‌السلام ميسور است. سعى بليغ اينان درباره ثاره دفاين نصوص ‍ منقول در تدوين تاليفات قيم ستودنى است؛ زيرا انسان شناسى عارفانه، معروف اهل نظر و بصر است.

شايد بتوان كوشش آنان را در گسترش دامنه خلافت و اداره آن در مدار انسانيت و اطافه آن در مطاف كعبه كمال آدمى از سنخ اجتهاد و تفريع فروع و استنباط آن از اصول روايى دانست كه عترت طاهرين عليهم‌السلام به نحو متن، اصل، كلى و جامع به آن پرداختند و پيروان خود را به تخريج و تفريع آنها فراخواندند.

امام صادق عليه‌السلام فرمود:انما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرعواو امام رضا عليه‌السلام نيز فرمود:علينا القأ الاصوال و عليكم التفريع (282). اجتهاد همانند آبيارى درخت طيب اصل ماثور است كه ميوه هاى شاداب آن، فروع استنباط شده از آن خواهد بود.

نمونه اى كه از نصوص اهل بيت عصمت و طهارت عليهم‌السلام نقل مى شود اين است كه حارث بن عبد الله همدانى (نياى بزرگ شيخ بهائى قدس سره طبق برخى نقل ها) از حضرت امير المومنين على بن ابى طالب عليه‌السلام نقل كرد كه آن حضرت عليه‌السلام فرمود:.... من بنده خدا و برادر رسول خدا و اولين تصديق كننده او بودم. من او را در حالى كه آدم عليه‌السلام بين روح و جسد بود، تصديق كردم:

... صدقته و آدم بين الروح و الجسد. (283) كسى كه قبل از آدم رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را به نبوت و رسالت تصديق مى كند انسان كامل است كه در برابر كاملتر از خود قبل از تحقق آدم عليه‌السلام مصدقانه و صادقانه قرار مى گيرد. اين بيان مى تواند متن جامع و اصل كامل باشد كه تبيين خلافت را در مدار انسانيت بر عهده بگيرد و محور نظر و مدار بصر خود را شناخت انسان كامل قرار دهد و از اين غواصى در بحر نص مزبور و نظير آن گوهرهاى گرانبهايى به عنوان تفريع فروع و تخريج آنها از اصول استفاده كند.

مثلا به عنوان نمونه آنچه درباره صادر اول گفته شده و تطبيق آن، گاهى بر عقل و زمانى بر قلم و وقيت بر روح انسان كامل و حقيقت محمدى صورت گرفته پيوند خلافت با عقل و قلم و تفوق آن بر موجودهاى ديگر آسان مى شود و براى روح انسان كامل حقيقتى ثابت خواهد شد كه بر فرشتگان نيز تقدم دارد و آنچه بعد از تحقق ملائكه يافت شد رقيقت آن حقيقت است، نه اصل آن.

غرض آن كه، همان طور كه مطالب قرآنى و روايى كه ناظر به فقه و اصول فقه بود با ظهور چهره هاى ستگر اين رشته ها، چونان شيخ مفيد و سيد مرتضى و شيخ طوسى و ابن ادريس و ديگران شكوفا شد و به تدريج مراحل تكاملى خود را ادوار گونه گون پيموده و طى مى كند، همچنين مطالب ثقلين كه راجع به جهان بينى و انسان شناسى و معرفت خليفه و مانند آن است با ظهور حكيمانه متاله و عارفان متشرع و ساير چهره هاى بزرگ اين رشته كاملا اثاره و تحرير شده و راه هاى طولانى را طى كرده و همچنان مى پيمايد و ژرف انديشان قرآن پژوه با استمداد از حديث آموزنده: اقرأ وارق (284) پس از تماميت نصاب ظواهر كه حجت است و حفظ راه آوردن آن و عمل به احكام مستفاد از آن، به مراحل برتر آن بار مى يابد و حديث معروف كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلت الخلق لكى اعرف (285) را كه هدف آفرينش را معرفت الهى مى داند با پشتوانه متقن قرآن تاييد سندى مى بخشند و آنگاه سهم خليفه خدا را در نيل به اين هدف والاى معرفتى تبيين مى كنند.

كيفيت اجمالى تاييد سند حديث مزبور به اين صورت است كه خداوند در آيه: (الله الذى خلق سبع سموات و من الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شى قدير و ان الله قد احاطه بكل شى ء علما) (286) هدف آفرينش نظام كيهان را معرفت انسان به قدرت مطلق الهى و علم مطلق خدا اعلام داشته است. البته معلوم است كه علم مطلق و قدرت مطلق وصف هويت مطلق خواهد بود؛ زيرا ذات محدود، وصف نامحدود نخواهد داشت و اگر ذات نامحدود بود مجالى براى ذات ديگر و مبدا جداگانه نيست وگرنه خداى مفروض، محدود خواهد بود و محدوديت با الوهيت منافات دارد. بنابر اين، غرض آفرينش (كه كمال مخلوق با آن تامين مى شود، نه كمال خالق ) معرفت خداى سبحان است. پس اگر در سند آن حديث قدسى معروف نقدى باشد با استناد مضمون آن به قرآن كريم هر گونه محذورى، مرتفع مى شود. پس از اتضاع هدف آفرينش روشن خواهد شد كه انسان كه مخاطب اصلى دعوت به معرفت قدرت مطلق و شناخت علم مطلق است سهم موثرى در تحقق اين هدف برين دارد.

### 18 ويژگى انسان محورى در مدينه فاضله

تبيين خلافت انسان و تشخيص هويت اصيل وى كه خليفه خداى سبحان است براى جمع بندى برخى از آراى متضارب در نظام سياسى مدينه فاضله و ساختار انسانى حكومت متمدنانه سهم بسزايى دارد؛ زيرا گروهى اساس سياست سالم را خدا محورى مى دانند و عده اى پايه آن را انسان مدارى.

گرچه ممكن است صاحبان نظريه انسان محورى به عمق گفتار خود واقف نباشند و فاجعه انسان مدارى غير موحدانه را ادراك نكنندت ليكن آگاهان از جهان بينى توحيدى و واقفان بر تدبير و اداره حكيمانه خداى يكتا و يگانه مستحضرند كه هويت انسان را كه همان حى متاله است چيزى جز خلافت الهى تقويم نمى كند و در قوام و دخالت ندارد.

موجودى كه خلافت خداى سبحان مقوم هستى اوست در اضلاع سه گانه مصدر، مورد و مقصد بودن حتما بايد حكم خدا و رضاى الهى در او ملحوظ گردد؛ يعنى خليفه خدا هرگز مصدر هيچ جزم علمى و عزم عملى نخواهد بود، مگر آن كه مسبوق به اراده تشريعى خدا و حكم صادر از ناحيه او باشد و در مورد هيچ انسانى تصميم نمى گيرد، مگر آن كه او را از منظر خليفه خدا بنگرد و هيچ كارى را درباره فرد يا جامعه انجام نمى دهد، مگر آن كه مقصد آن جلب منافع و مصالح انسان و دفع مضار مفاسد از او باشد.

با چنين تقريرى هم اصل خدا محورى كه تنها پايه كمال و مايه جمال انسانى محفوظ مى ماند و هم اصل انسان محورى تامين مى گردد؛ زيرا انسان شناسى از منظر خلافت الهى، محصولى جز خدا محورى در همه ابعاد سه گانه مزبور نخواهد داد؛ چون كرامت انسان نتيجه خلافت اوست و ويژگى خليفه در اين است كه همه شوون علمى و عملى او مسبوق به حكم خدا و رضاى الهى باشد؛ چان كه قرآن كريم درباره فرشتگان كه بندگان مكرم الهى هستند مى فرمايد: (لايسبقونه بالقول و هم بامره يعملون). (287) پس انسان محورى در مدينه فاضله بدون خدا مدارى فرض صحيح ندارد؛ چون انسان بدون جنبه خلافت وى از خدا كرامتى ندارد و بدون داشتن كرامت، دليلى بر لزوم محور قرار گرفتن او نيست، بلكه و با در نظر گرفتن خلافت الهى از كرامت برخوردار است و صلاحيت محور بودن دارد. از اين رو تكريم خليفه و تجليل از او و جلب رضاى او و كار در جهت تامين منافع و مصالح او همگى مسبوق به اذن و رضاى او و كار در جهت تامين منافع و مصالح او همگى مسبوق به اذن و رضاى مستخلف عنه او، يعنى خدا سبحان است؛ خلافت همانند آيينه شفاف است و جز مستخلف عنه را نشان نيم دهد و اگر در برخى نصوص دينى آمده است كه اكرام مومن تكريم خدا و اهانت مومن توهين خداست، (288) براى آن است كه مومن پرهيزكار از غمزه غريزه باز آمد و با رمز تزكيه سازمان يافته و از ساده هوس پر كشيده و به و ساده عقل تكيه زده و از خوب رويان بدخوى طبيعت جدا شده و از چراغ كم فروغى كه با نمى زنده و با دمى مرده مى شود استضائه نكرد و چنين مومنى شايسته چنان تجليلى است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| دين برون آيد از گنه بنهى |  | سر پديد آيد اركله بنهى |
| همه خود زخويشتن كم كن |  | وانگه آمن دم حديث آدم كن (289) |

چنان كه شخص تبه كار چنين منزلتى ندارد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| تا گزنده بوى گزيده نه اى |  | تا درنده بوى رسيده نه اى |
| بند بر خود نهى گزيده شود |  | پایم بر سر نهى رسيده شوى (290) |

### 19 پرهيز از نگاه مادى و پرسش هاى استكبارى

شيطان چون ماده نگر است در سوال خود تنها آغاز پيدايش مادى انسان را نگريسته، مى گويد: (خلقنى من نار و خلقنه من طين) (292) و خداوند نيز در پاسخ او مى فرمايد: گرچه آغاز انسان از گل و خاك است، ولى مرتبه متوسطى دارد و نهايت كار او نيز لقأ الله است. من كسى را خليفه خود قرار مى دهم كه به لقاى من راه دارد، نه كسانى كه (كالانعام بل هم اضل) (293) هستند و خداوند از آنان بيزار است: (واذان من الله و رسوله... ان الله برى من المشركين و رسوله) (294). در حالى كه فرشتگان فراتر از طبيعت و ماده را نگريستند و انسان را در گل و خاك خلاصه نكردند، بلكه به بعضى از قواى نفسانى او (شهوت و غضب ) نگريستند و گفتند: اتجعل فيها من يفسد فيها و... و خداوند نيز در پاسخ آنان فرمود: من چيزى را در انسان مى بينم و مى دانم كه شما از آن آگاه نيستند. نحوه سوال شيطان و فرشتگان نيز متفاوت است؛ شيطان به نحو استكبار و اعتراض سوال كرد و خواست كبريايى خود را ارائه دهد، در حالى كه فرشتگان به نحو استخبار پرسيدند تا خبير و آگاه شوند و چنان كه امير المومنين على عليه‌السلام مى فرمايد: سل تفقها ولا تسال تعنتا (295)، آنها براى فقيه و بصير شدن پرسيدند. از اين رو پس از فهميدن خاضع شدند و اظهار عجز كردند، در حالى كه سوال شيطان بر اساس فخر فروشى بود. از اين رو پس از روشن شدن حقيقت، لجاجت ورزيد و بر استكبار خود افزود. كسى كه مى خواهد از مسلك شيطانى در پرسش به دور باشد بايد بر اساس تعلم و يادگيرى، چيزى را بپرسد، نه براى فخر فروشى يا تحقير ديگران؛ زيرا در اين صورت راه شيطان را پيموده و از شيطان الانس‍ به حساب مى آيد و نتيجه اش (ابى واستكبر وكان من الكافرين) (296) خواهد بود؛ بر خلاف سوال استخبارى كه به (فسجد الملائكه كلهم اجمعون) (297) و به خضوع و تواضع و اظهار(سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم) (298) منتهى مى شود.

### 20 ماذون بودن فرشتگان در پرسش

ذكر خدا از آن جهت عبادت است كه ادب با او و قرب حضور الهى را به همراه دارد. ذكر، درجاتى دارد كه به لحاظ برخى نكات، بالاترين آن ذكر صمت و انصات است كه نائلان به مقام فنا و سابحان بحر محو، از آن متنعمند. اگر در چنين مرحله كسى بخواهد از صمت بدر آيد و پرده انصات را كنار زند و فدام كام را بر دارد و زبان به سخن گشايد ترك ذكر است، هر چند به عنوان استعلام مطلبى باشد؛ زيرا طلب علم در مشهد عليم محض ‍ كه تاب مستورى ندارد و هماره به افاضه علم و افازه معرفت مشغول است نارواست. بنابراين، اصل سوال فرشتگان زير سوال است، به مسئول عنه آنان؛ يعنى سخن در اين نيست كه چرا از فلان مطلب پرسيدند يا چرا با چنين حالت پرسيدند تا محور كلام، خصوصيت مسئول عنه يا ويژگى سوال باشد، بلكه تمام بحث در اين است كه چرا از صمت و انصات بدر آمدند و از حفاظت تسليم و غرفه تفويض و لجه محو و فنا سر بدر آوردند و گفتند:اتجعل فيها من يفسد... و نحن نسبح...از اين رو مى توان گفت كه سخن خداوند با ملائكه به منزله اذن در گفتار و تبديل ذكر صمت و انصات به ذكر كلام و حوار است و آنان به تسبيح و ساير آداب قرب و تشرف مبادرت كردند.

تذكر الف: چون فرشتگان درجاتى دارند، اگر همه آنها در سوال سهيم بوده اند، ممكن است محذور برخى در خصوصيت مسوول عنه بوده و معضل بعضى در ويژگى نحوه سوال نهفته شده و مشكل برخى فقط در اصل سوال و ترك ذكر صمت و انصات بوده است.

ب: برخى از انبيا از خصوصيت مطلب يا ويژگى كيفيت سوال، به خداوند پناه بردند؛ مانند حضرت نوع عليه‌السلام كه گفت:رب انى اعوذ بك ان اسئلك ماليس لى به علم (299).

ج: سوال اقسامى دارد كه برخى از آنها درباره خداى سبحان اصلا راه ندارد و بعضى ديگر راه دارد و رواست، ليكن نسبت به افراد و اوضاع و احوال متفاوت است. اما سوالى كه درباره خداى سبحان راه ندارد يكى سوال از مبدا فاعلى يا غايى آن ذات اقدس است كه چون خودش بر اساس هو الاول والاخر (300) هم مبدا فاعلى بالذات و هم مبدا غايى بالذات همه اشياست از اين رو منزه از فاعل و غايت است؛ چنان كه محكوم هيچ اصل حاكم و قاهر نيست تا مسئول، يعنى زير سوال و اعتراض قرار گيرد. اما سوالى كه درباره آن حضرت را دارد ولى در شرايط و احوال گونه گون نسبت به اشخاص متفاوت است، سوال علمى و استعلام و استفهام است كه براى مقربان ويژه كه در صحابت ذكر صمت و انصات به سر مى برند و در مقام فنا و محو بحت قرار دارند روانيست و براى ديگران به صورت نيايش يا غير آن رواست. با اين بيان معناى آيه (لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون) (301) روشن مى شود.

### 21 معلوم خدا و مجهول فرشتگان

در تفسير جمله انى اعلم ما لا تعلمون گذشت كه، فرشتگان تنها مراحل نازل انسانيت را ديده بودند و از شهوت و غضب انسان اطلاع داشتند و از اين رو چنان سوالى مطرح كردند، غافل از اين كه انسان مرحله كاملى نيز دارد كه علم و عقل است و مى تواند با آن، مانع افساد و خونريزى خود شود و به كمال انسانى برسد و انسان كاملى شود كه همه كارهايش به اذن خدا بوده، در افعال او فسادى نباشد، بلكه همه افعالش مظهر عنايت و حكمت الهى باشد و حتى خونريزى او نيز، عنوان جهاد در راه خدا بيابد و مظهر عذاب خداوند گردد:و ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى. (302) ملائكه از اين حقيقت غافل بودند كه هر كدام درجه محدودى دارند كه نمى توانند از آن فراتر روند: (و ما منا الا له مقام معلوم) (303)، در حالى كه انسان كامل مرتبط با عالم حركت، مى تواند با ايمان و عمل صالح، رشد كند و در هيچ مرحله توقفى نداشته، پيوسته در راه باشد و پس از رسيدن به مقام هاى شامخى چون اطمينان نفس، رضا به قضاى خدا و داشتن دين مرضى خدا، باز هم به او خطاب شود كه به سير و رجوع خود ادامه بده، تا به حضرت عنديت رسيده، عنداللهى شود؛ به گونه اى كه بين تو و محبوبت غيرى فاصله نباشد: (يا ايتها النفس المطمئنه (27) ارجعى الى ربك راضيه مرضيه) (304) آنها ار ابن حقيقت غافل بودند كه انسان كامل، آيت كبراى خدا و مظهر اتم او و كسى است كه تعليم الهى از همه حقايق هستى با خبر است و به اذن خدا در همه كاينات اثير مى گذارد و به همه آنچه در جهان امكن و به نشئه ظهور و تعين رسيده، آگاهى دارد.

فرشتگان از اين حقيقت غافل بودند كه به اذن خدا مفاتح غيب در دست انسان كامل و او كليد دار جهان غيب است و اين بدان معنا نيست كه خداوند سبحان كليد جهان غيب را به او واگذار كرده باشد؛ چون تفويض و واگذارى نه با اطلاق ذاتى خداوند نامتناهى سازگار است و نه با نيازمندى ذاتى انسان كامل كه ممكن الوجود است، بلكه به اين معنا كه تجلى تام خدا در انسان كامل است.

پس وى فوق مفاتح غيب و خزاين غيب و اولين صادر و فيض و تجلى است وگرنه اگر مفاتح غيب، برتر از انسان كامل باشد لازمه اش اين است كه اولا، مسير انسان كامل در قوس صعود به (وان الى ربك المنتهى) (305) و جنه اللقأ نباشد و ثانيا، صادر اول و فيض و تجلى اول نيز نباشد.

فرشتگان غافل بودند كه دل هاى انسان هاى كامل ظرف اراده خداست:

(بل قلوبنا اوعيه لمشيه الله) (306)، ذيل آيه (و ما تشاون الا ان يشأ الله) (307) و چيزى را نمى خواهند مگر آن كه خدا بخواهد و خداى سبحان اگر بخواهد چيزى را اراده كند از آن جا كه چنين اراده اى صفت فعل بوده، ممكن الوجود است در موطنى امكانى ظهور مى كند كه همان قلب ولى الله و انسان كامل است: (اراده الرب فى مقادير اموره تهبط اليكم و تخرج من بيوتكم). (308)

### 22 معرفت نفس در آيه مورد بحث

برخى از بزرگان حكمت و تفسير، آيه محل بحث را اشاره به معرفت نفس و شرح ماهيت و انيت و كيفيت نشوء او را از زمين و سر خلافت او مى دانند؛ زيرا معرفت نفس، ام الفضائل و اصل المعارف است؛ چنان كه در وحى الهى آمده: اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك و در كلام نبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمده: اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه و در كلام بعض ‍ اوئل و قدما آمده است: من عرف ذاته تاله. (309)

### 23 شارح آيه خلافت

چنان كه در مقدمه اين تفسير گذشت (310) گاهى آيه اى، مانند آيه و اذ قال ربك للملائكه انى جاعل...به عنوان خط اصيل تعليمى و تهذيبى نازل مى گردند و در هيچ آيه ديگرى به محتوى صريح آن ياد آورى نمى شود، ليكن پيام سيار و بليغ و فرا گير هم يا بيشتر آيات قرآن كريم ناظر به ترسيم، تصوير، تبيين، تدقيق، تعميق و تحقيق محتواى آيه اصيل ياد شده است... در اين آيه به مقام منيع خليفه اللهى اشاره شده و هيچ آيه ديگرى به عنوان شح و تفصيل منزلت والاى خلافت كه نياز مبرم به شرح بسيط دارد فرود نيامده است... ليكن پيام مشترك و رهنمود بليغ هم يا بيشتر آيات، تعليم اسماى حسناى الهى و تهذيب نفوس و تزكيه ارواح براى نيل به مقام منيع خلافت الهى است... بنابر اين اگر كسى ادعا كند چون هدف نهايى قرآن پرورش انسان كامل است، گزاف نگفته است؛ گرچه اين سنخ از تفسير اصطلاحا از اقسام تفسير قرآن به قرآن دراج و رايج نيست.

## بحث روايى

### 1 پيشيه آفريدگان و زمينه آفرينش انسان

قال رجل لابى عبدالله عليه‌السلام: جعلت فداك! ان الناس يزعمون ان الدنيا عمرها سبعه الاف سنه، فقال: ليس كما يقولون. ان الله خلق لها خمسين الف عام فتركها قاعا قفرأ خاويه عشره الف عام ثم بدا لله بدا الخلق فيها خلقا ليس من الجن ولا من الملائكه ولا من الانس و قدر لهم عشره الف عام. فلما قربت اجالهم، افسدوا فيها فدمر الله عليهم تدميرا ثم تركها قاعا قفرأ خاويه عشره الف عام ثم خلق فيها الجن و قدر لهم عشره الف عام. فلما قربت آجالهم، افسدوا فيها و سفكوا الدمأ و هو قول الملائكه: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ كما سفكت بنو الجان، فاهلكهم الله ثم بدالله فخلق آدم و قدر له عشره ارلف عام و قد مضى من ذلك سبعه الف عام وماتان و انتم فى آخر الزمان. (311)

اشاره: اولا، اثبات پيشينه تاريخى و تعيين عمود زمان خاص و امد مخصوص با اين گونه احاديث كه گذشته از ضعف سند و ارسال، خبر واحد است بسيار دشوار است. با خبر واحد نمى توان مطالبى را كه در آنها تعقل معتبر است نه تعبد اثبال كرد. ثانيا، در صورت صحت حديث، مى توان در حد گمان مضمون آن را به صاحب شريعت اسناد داد. ثالثا، هيچ گونه دليل معتبرى بر خلاف محتواى حديث مزبور ارائه نشده. از اين رو صحت آن محتمل است. رابعا، حصر انواع موجود زنده در فرشته و انسان و جن، عقلى نيست كه داير بين نفى و اثبات باشد تا در نتيجه، وجود نوع چهارم كه غير از انواع سه گانه معهود باشد مورد انكار قرار گيرد. خامسا، جريان خلافت انسان كامل در اين حديث مطرح نيست، بلكه تنها سوال فرشته ها از جعل مفسد و سافك دم كه قبلا در زمين زندگى مى كردند باز گو شده است.

### 2 منشا علم فرشتگان به افساد انسان

عن امير المومنين عليه‌السلام: ان الله تبارك و تعالى لما احب ان يخلق خلقا بيده... ولما كان من شانه ان يخلق آدم... ثم قال للملائكه: انظروا الى اهل الارض من خلقى من الجن و النسناس، فلما راواما يعملون فيها من المعاصى و سفك الدمأ والفساد 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 تاسف ولا تعضب ولا تنتقم لنفسك لما تسمع منهم وتريت وقد عظم ذلك علينا و اكبرناه فيك؛ فلما سمع الله ذلك من الملائكه قال انى جاعل فى الارض خليفه لى عليهم فيكون حجه لى عليهم فى ارضى على خلقى، فقالت الملائكه سبحانك: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ و نحن نسبح بحمدك و نقدس ‍ لك.... (312)

عن ابى عبدالله عليه‌السلام: ما علم الملائكه بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ لولا انهم قد كانوا راوا من يفسد فيها و يسفك الدمأ.(313).

عن على بن الحسين عليه‌السلام... ردوا على الله فقالوا: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ 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 الدمأ و هو قول الملائكه: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ كما سفكت بنو الجان فاهلكهم الله... (315)

ان الله تبارك و تعالى اراد ان يخلق خلقا بيده و ذلك بعد ما مضى من الجن والنساس فى الارض سبعه الاف سنه و كان من شانه خلق آدم كشط عن اطباق السموات، قال للملائكه: انظروا الى الارض من خلقى من الجن والنسناس، فلما راوا ما يعملون فيها من المعاصى و سفك الدمأ و يفسدون فى الارض، قالوا: اتجعل فيها من يفسد فيها... (316)

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

اشاره: اولا، دشواراى اثبات اين گونه از مطالب علمى با اخبار ضعيف يا مرسل يا بر فرض صحت و اعتبار، خبر واحد بودن، قبلا گذشت. ثانيا، آگاهى فرشتگان از تباهى و سياهى رفتار انسان زمينى را گذشته از اعلام الهى مى توان از تامل در خصوصيت موجودى مادى متحرك كه شاهى و غاضب است استنباط كرد؛ چنان كه در بحث تفسيرى بيان شد. ثالثا، از عصيان غير انسان مانند جن و نسناس نمى توان به افساد و سفك دم انسان كه نوع ديگر است پى برد و قياس فقهى و تمثيل منطقى، مفيد علم نبوده و در اين گونه معارف كار آمد نيست، مگر آن كه به يكى از دو راه سابق منتهى شود و آن اعلام الهى از يك سو و خاصيت موجود مادى مجهز به شهوت و غضب از سوى ديگر است.

البته جمع اين دو راه ممكن، بلكه واقع است.

### 3 مصاديق انسان كامل و خليفه الله

عن امير المومنين عليه‌السلام: بينما انا امشى مع النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فى بعض طرقات المدينه اذ لقينا شيخ طوال كث اللحيه بعيد ما بين المنكبين، فسلم عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و رحب به ثم التفت الى فقان: السلام عليك يا رابع الخلفأ و رحمه الله و بركاته، اليس ‍ كذلك هو يا رسول الله؟ فقال له رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: بلى ثم مضى. فقلت: يا رسول الله! ما هذا الذى قال هذا الشيخ و تصديقك له؟ قال: انت كذلك والحمدلله. ان الله عزوجل قال فى كتابه: انى جاعل فى الارض فاحكم بين الناس بالحق فهو الثانى و قال عزوجل حكايه عن موسى حين قال لهارون: اخلفنى فى قومى 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 الخلفأ كما سلم عليك الشيخ. او لاتدرى من هو؟ قلت: لا. قال: ذالك اخوك الخضر، فاعلم. (318)

عن محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابى الحسن الاول عليه‌السلام. الا تدلنى على من اخذ عنه دينى؟ فقال: هذا على، ان ابى اخذ بيدى فادخلنى الى قبر رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فقال: يا بنى! ان الله عزوجل قال: انى جاعل فى الارض خليفه و ان الله عزوجل اذ قال قولا و فى به. (319)

من لم يقل انى رابع الخلفأ الاربعه فعليه لعنه الله. قال الحسن بن زيد: فقلت لجعفر بن محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قد رو يتم 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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، فلم لم يقل ان رابع الخلفأ الاربع؟! (320)

اشاره: اولا، طبق تحليل و تعليل گذشته همه انبيا و مرسلين و ائمه معصومين عليهم‌السلام انسان كامل و خليفه الهى هستند و عنوان خليفه اسمى است كه براى مفرد و جمع و براى مذكر و مونث به كار مى رود (321) و جريان خلافت همانند جريان نبوت، رسالت، امامت و ولايت مقول به تشكيك است و شمارش چهار نفر از آن ذوات مقدس و تصريح به چهارمى نفر بودن حضرت على عليه‌السلام فقط ناظر به صراحت به واژه خلافت است وگرنه خود رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از كاملترين مصاديق خلافت الهى است.

ثانيا چون خليفه با واسطه به منزله خليفه بى واسطه است، حضرت على عليه‌السلام و نيز ساير ائمه معصوم عليه‌السلام خليفه الله هستند؛ همان طور كه حضرت هارون عليه‌السلام خليفه الله است؛ زيرا خلافت حضرت على عليه‌السلام از حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به استخلاف خداست؛ چنان كه خلافت جناب هارون عليه‌السلام از حضرت موسى عليه‌السلام به استخلاف الهى بوده است.

### 4 فرشتگان و جعلخليفه

عن الرضا عليه‌السلام... ان الله عزوجل قال للملائكه: انى جعل فى الارض خليفه قالوا تجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ فردوا على الله عزوجل هذا الجواب فندموا... (322)

عن ابى جعفر عليه‌السلام... يا اخا اهل الشام اسمع حديثنا ولا تكذيب علينا فان من كذب علينا فى شى ء فقد كذب على رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و من كذب على رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فقد كذب على الله و من كذب على الله عزوجل عذبه الله، اما بدء هذا البيت فان الله تبارك و تعالى قال للملائكه: انى جاعل فى الارض خليفه فردت الملائكه على الله تعالى فقالت: (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ فاعرض عنها فرات ان ذلك من سخطه...) (323)

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

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

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

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

عن الباقر عليه‌السلام:... ان الله لما قال الملائكه: 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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قول: ان آدم لما اهبطه الله الى الارض قالت الملائكه: اى ربى (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك قال انى اعلم ما لا تعلمون ) قالوا: ربنا نحن اطوع لك من بنى آدم. قال الله للملائكه: هلموا ملكين من الملائكه حتى نهبطهما الى الارض فنظر كيف يعملان؟ فقالوا: ربنا هاروت و ماروت... قال فاهبطا الى الارض، فتمثلت لهما الزهره امراه من احسن البشر فجأ تهما فسالاها نفسها فقالت: لا والله حتى تتكلما بهذه الكلمه من الاشراك قالا: والله لا نشرك بالله ابدا. فذهبت عنهما ثم رجعت بصبى تحمله، فسالاها نفسها فقالت: لا والله حتى تقتلا هذا الصبى قالا: لا والله لا نقتله ابدا. فذهبت ثم رجعت بقدح من خمر فسالاهما نفسها فقالت: لاوالله حتى تشربا هذا الخمر فشر با فسكرا فوقعا عليها وقتلا الصبى. فلما افاقا قالت المراه: والله ما تركتما شيئا ابيتماه على الا قد فعلتماه حين سكرتما. فخيرا عند ذلك بين عذاب الدنيا والاخره فاختارا عذاب الدنيا.(329).

اشاره: اولا، گرچه ظاهر بعضى از روايات كراهت فرشتگان از جعل خلافت براى آدم است، ليكن فرشتگان معهود قرآنى همگى معصومند و ادله عصمت آنان از تخصيص ابا دارد. ثانيا، همان طور كه ظاهر بعضى از آيات راجع به توحيد يا نبوت نيازمند به توجيه است، ظاهر برخى روايات نيز فرض صحت و اعتبار آنها محتاج تبيين و توجيه است. ثالثا، ممكن است جريان هاروت و ماروت در ذيل آيه 102 بقره بازگو شود.

### 5 علم الهى و گستره آن

عن الحسين بن بشار عن ابى الحسن الرضا عليه‌السلام: سالته ايعلم الله الشى ء الذى لم يكن ان لو كان كيف كان يكون: فقال: ان الله هو العالم بالاشيأ قبل كون الاشيأ. 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 للملائكه لما قالت: (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك قال انى اعلم ما لا تعلمون ) فلم يزل الله عزوجل علمه سابقا للاشيأ قديما قبل ان يخلقها، فتبارك الله ربنا و تعالى علوا كبيرا، خلق الاشيأ كما شأ و علمه بها سابق لها كما شأ، كذلك ربنا لم يزل عالما سميعا بصيرا. (330)

اشاره: اولا، علم ذاتى خداوند عين ذات اوست در برابر علم فعلى آن حضرت كه عين فعل و معلوم است، نه عين فاعل و عالم، و تحقيق آن در موطن مناسب خواهد آمد. ثانيا، ذات خداوند هستى نامتناهى و واقعيت غير محدود است و بر اين اساس علم ذاتى خداوند كه عين ذات نامتناهى اوست، نامحدود خواهد بود. از اين رو معدوم و موجود، مجرد و مادى، گذشته و حال و آينده، يكسان معلوم خداوند است؛ چون در برابر علم نامتناهى، هيچ گونه تفاوت و تمايز فرض ندارد. ثالثا، علم همان كشف و ظهور و حضور است و معلوم بايد شى ء روشن باشد. پس معدوم محض كه هيچ گونه ذات و هستى ندارد، چون شى ء نيست، (مشمول الله بكل شى ء عليم) (331) نيست.

رابعا، علم خداوند به معدوم ممكن بلكه به معدوم ممتنع بر فرض وجود و شيئيت آنهاست؛ نظير: (ولو ردوا العادوا) (332)، و مانند: (لو كان فيهما الهه الا الله) (333)؛ يعنى اين كه ممتنع بر فرض وجود، چه خواهد بود، معلوم خداوند است.

### 6 تسبيح و تقديس و معناى آن دو

عن ابى ذر عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: انه قال: احب الكلام الى الله ما اصطفاف الله لملائكه: سبحان ربى و بحمده (او سبحان الله و بحمده ). (334)

اشاره: اولا، ذات اقدس خداوند كمال محض است و هر كمالى محبوب است، ولى كمال ذاتى و نامتناهى محبوب ذاتى است. ثانيا، همه معارف و ماثر هستى كه به آن كمال ذاتى منتهى مى شود از محبت منتهى به آن محبت ذاتى برخوردار است. ثالثا، محبوبيت مراتبى دارد كه ترتب آنها درجات وجودى آن ماثر بر مى گردد. رابعا، تسبيح و تحميدى كه خداوند براى فرشتگان انتخاب كرد آميخته با توحيد الهى است كه تهليل، عهده دار آن است و هر ذكرى به اندازه اشتمال آن بر توحيد محبوب است. بنابراين، سر محبوبتر بودن دو ذكر مزبور به اعتبار شدت اشتمال آنها بر توحيد خواهد بود كه اصل الاصول است.

### 7 فراگير نبودن علم فرشتگان

عن العسگرى عليه‌السلام... (انى اعلم ما لاتعلمون ) انى اعلم من الصلاح الكائن فيمن اجعله بدلا منكم ما لا تعلمون و اعلم ايضا ان فيكم من هو كافر فى باطنه لا تعلمونه و هو ابليس لعنه الله... (335)

عن ابن عباس: وكان ابليس اميرا على ملائكه سمأ الدنيا. فاستكبر و هم بالمعصيه و طغى. فعلم الله ذلك منه. فذلك قوله: (انى اعلم ما لا تعلمون ) و ان فى نفس ابليس بغيا. (336).

اشاره: گرچه فرشتگان به بسيارى از امور غيبى به تعليم الهى عالمند، ليكن برخى از معارف غيبى از قلمرو علم و حوزه اطلاع آنان خارج است؛ چنان كه به عنوان نمونه، كمال مكنون انسان و نقص مكتوم ابليس براى ملائكه معلوم نبود و چنان كه هنگامى كه حضرت خليل الرحمان، محكوم (حرقوه و انصروا الهتكم ) شد فرشتگان، ضجه زدند و خداوند فرمود: اگر از شما كمك خواست او را يارى دهيد و هنگامى كه فهميدند حضرت ابراهيم همت خود را آنان رفيعتر دانست خداوند فرمود:الم اقل لكم انى اعلم ما لا تعلمون (337) و هنگامى كه ابليس، مستكبرانه راى خود را بر فرمان الهى برتر دانست و تاكنون نقص استكابرى وى براى ملائكه مكتوم بود مى توان هتاف عتاب آلود: (انى اعلم ما لا تعلمون )، را با گوش ملكوتى شنيد.

### 8 علم الهى و نقدى بر قدريه

قال زراره: دخلت على ابى جعفر عليه‌السلام فقال: اى شى ء عندك من احاديث الشيعه؟ فقلت: ان عندى منها شيئا كثيرا، قد هممت ان اوقدلها ناراثم احرقها! فقال: وارها تنسى ما انكرت منها. فخطر على بالى الادميون. فقال لى: ما كان علم الملائكه حيث قالوا: (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ). قال: وكان يقول ابو عبدالله عليه‌السلام اذا حدث بهذا الحديث: هو كسر على القدريه... (338)

اشاره: اولا، قذرات قدريه كه در كلام رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به آن اشارت رفته سبب شد كه هر كدام از جبريه و مفوضه، ديگرى را به آن متهم كنند. ثانيا، چون عصيان در آيه مزبور به خود انسان اسناد داده شد، زيرا هر دو گناه افساد و سفك دم به وى منسوب شد، معلوم مى شود كه جبر، باطل است و چون زمام امور به دست جاعل است معلوم مى شود كه هيچ كس در كار خود مستقل نيست، گرچه مختار است.

## (و علم ء ادم الا سمأ كلها ثم عرضهم على الملئكهفقال انبونى باسمأ هولأ ان كنتم صدقين) (329)

## گزيده تفسير

اين آيه اولا از تعليم اسمأ به آدم و ثانيا از عرضه آن بر فرشتگان و عجز آنان از درك آن سخن دارد.

تعليم غير از تدريس است. تعليم در صورتى كه در منطقه طبيعت نباشد از تعلم و فراگيرى جدا نيست، بر خلاف تدريس كه با جهل و عدم يادگيرى مخاطب نيز قابل جمع است.

در تعليم اسمأ به آدم فرشتگان واسطه نبودند؛ زيرا واساطت در فيض، بدون آگاهى از آن ممكن نيست. تعليم اسمأ از راه تكلم خداوند با بشر، يعنى وحى بى واسطه تحقق يافت.

مراد از اسمأ، حقايق غيبى عالم است كه به لحاظ سمه و نشانه خدا بودن، بر آنها اسم اطلاق مى شود؛ حقايقى كه داراى شعور و عقل و مستور به حجاب غيب و مخزون عندالله و در عين حال خزاين اشياى عالمند و به همين لحاظ در بردارنده همه اشياى عالم، اعم از غيب و شهودند و لازمه آشنا شدند با آن، آشنا شدن با مفاهيم ذهنى است كه اسماى آن حقايقى است و همچنين اسماى لفظى كه اسماى صور ذهنى، يعنى اسمأ اسمأ اسمأ الله است.

كلمه ثم در اين آيه نشانه ترتيب وجودى است، نه تاخر زمانى؛ يعنى نخست آدم نسبت به اسمأ، تعليم لدنى يافت و بى واسطه، آن حقايق را دريافت كرد و در رتبه بعد، بر فرشتگان عرضه شد. البته اين مربوط به حقيقت اسمأ و نحوه اشهاد و تعليم حضورى آن و نحوه عرضه آن بر فرشتگان مجرد و ساير اشياى مبراى از زمان است وگرنه آنچه در جريان تعليم اسمأ به بدن آدم بر مى گردد زمانمند است و طبعا ترتب در آن نيز ترتب زمانى خواهد بود.

مقصود از عرضه، در جمله ثم عرضهم در معرض گذاشتن و آگاهى دادن اجمالى از طريق الهام و مانند آن است؛ يعنى عرضه علمى، نه جسمانى؛ چنان كه حجاب و مانعى كه پس از عرضه كردن، مانع حمل و فهم شد حجاب معنوى و نورانى بود كه چيزى جز عمق اسماى الهى و ارتفاه سمك و سقف آن نيست. محتمل است عرضه اسمأ بر فرشتگان همان ارائه حقيقت انسان كامل باشد كه مظهر همه اسماى حسناى الهى است.

وجه به كارگير عنوان صدق در جمله ان كنتم صادقين ممكن است اين باشد كه پيام ضمنى ادعاى تسبيح و تقديس، اين است كه ما براى خلافت از آدم شايسته تريم و اين پيام، متصف به صدق و كذب مى شود. نيز محتمل است اشاره به سعه و كمال وجودى باشد؛ يعنى اگر از كمال وجودى لازم برخوردارى و از لحاظ علم و قدرت نقصى ندارد...، چون صدق و كذب در موجود مجرد تام، به بود بر مى گردد نه به بايد و نبايد.

تفسير

الاسمأ: الف و لام در الا سمأ يا به جاى مضاف اليه نشسته، (نظير واشتعل الراس شيبا) (339) تا در نتيجه عموم و كليت اسمأ تنها از كلمه كلها استفاده شود، يا از قبيل الف و لامى است كه بر سر جمع در آمده و افاده عموم مى كند (بنابراين كه جمع محلى به الف و لام افاده عموم كند كه بحث آن در آيه قبل، (340) گذشت ) و در نتيجه عموم و شمول را، هم از كلمه (الاسمأ) و هم از (كلها) استفاده مى كنيم. پس دو احتمال وجود دارد.

گروهى از مفسران چون مرحوم طبرسى و مرحوم بلاغى و ابى السعود احتمال نخست و استاد علامه طباطبايى رحمة الله عليه احتمال دوم را (341) اختيار كرده اند، ليكن روشن است كه پرداختن به اين نكته نتيجه عملى ندارد؛ زيرا به هر تقدير عموم اسمأ از كلمه كلها استفاده مى شود؛ مگر آن كه گفته مى شود، كلمه كل تاكيد محتواى قبل است و خودش مفيد عموم نيست؛ يعنى اگر مقصود از اسمأمضمون خاص باشد نه هراسم، آنگاه كلمه كل همان محتواى خاص را تاكيد مى كند.

كلها: تانيت ضمير كلها به اعتبار لفظ اسمأ است؛ چنان كه در جمله و باسمائك التى ملات اركان كل شى ء(342) ضمير مونث به كار رفت با اين كه منظور از اسمأ در آن، حقايق الهى است.

عرضهم. چنان كه در بحث مراد از اسمأ خواهد آمد وجه جمع مذكر سالم بودن ضمير در عرضهم و اسم اشاره هولأ اين است كه مرجع و مشاراليه در آن دو، اسمأ به معناى الفاظ موضوعه نيست تا رابطه آن با مسميات، رابطه وضع و قرار داد و اعتبار باشد، بلكه اسمأ به معناى حقايق ذى شعور است؛ حقايقى كه فرشتگان، درجه ضعيفى از آن را مشاهده كردند و از عمق آنها اطلاعى نداشتند؛ چنان كه ممكن است انسان خورشيد، آب، فلز و گياه را ببيند ولى از كنه آنها بى خبر باشد. (343)

انبونى: انبأ به معناى مطلق گزارش است، خواه خبر مهم باشد يا نه، ليكن غالب موارد استعمال آن، خبر مهم است؛ چنان كه پيام آوران الهى را از آن جهت نبى مى گويند كه نبأ مهم را همراه دارند و قرآن كريم از اخبار مهم انبيا و امت هاى آنان و همچنين گاهى از معاد كه همتاى مبدا از مهمترين اخبار جهان است به نبأياد كرده است و زمانى نيزبراى تاكيد در اهميت، به وصف عظيم متصف مى شود؛ مانند: (قل هو نبوا عظيم)، (344) (عم يتسائلون عن النبأ العظيم). (345) بنابر اين، تعبير از گزارش به انبأ براى اهميت معرفت اسماى الهى است. مضن اين كه ممكن است اشعار به اين داشته باشد كه نمى خواهم شما حقايق اسمأ را به طور كامل تشريح كنيد، بلكه صرفا گزارشى دهيد و چنين گزارشى گرچه گزارش علمى است اما مثل خود عمل نيست و به حد آن نمى رسد.

### تناسب آيات

پس از اعلام جعل خليفه در آيه قبل، اين آيه و دو آيه بعد در پى تبيين سر جعل خليفه و اثبات شايستگى آدم و عدم شايستگى فرشتگان براى منصب خلافت است. از اين آيه بر مى آيد كه راز خلافت آدم، نفى افساد و خونريزى نيست؛ زيرا خداوند آن را نفى نكرده است؛ چنان كه به دست مى آيد عدم شايستگى فرشتگان براى خلافت، عدم تسبيح و تقديس آنان نيست؛ زيرا آن نيز، نفى نشده و فرشتگان در ادعاى تسبيح و تقديس، تكذيب نشدند؛ بلكه رمز و راز خلافت، آدم، تحمل و آگاهى او به چيزى است كه فرشتگان توان تحمل و استعداد ادراك آن را ندارند و آن، اسمايى است كه مطابق آنچه در آيات بعد مى آيد غيب آسمان ها و زمين به حساب مى آيد. آگاهى به چنين اسمأ و حقايق غيبى است كه سبب امتياز آدم بر فرشتگان است.

اين نكته قابل توجه است كه، تعليم اسمأ نخستين كار پس از اعلام جعل خلافت نيست؛ زيرا مسلما آفرينش آدم، بر تعليم اسمأ قدم است؛ يعنى بين آيه محل بحث و آيه قبل، آفرينش آدم فاصله شده است، ليكن با توجه به اين كه غرض در اين آيه تنها بيان معيار جعل خلافت آدم است از آفرينش ‍ آدم سخنى به ميان نيامده است.

اين آيه كه از آمادگى و استعداد فوق العاده آدم براى درك حقايق عالم حكايت دارد، به دو بخش تقسيم مى شود: بخش نخست درباره تعليم اسمأ به آدم عليه‌السلام و بخش دوم درباره عرضه اسمأ بر فرشتگان و عجز آنان است.

### تفاوت تعليم و تدريس

تعليم غير از تدريس است. و تعليم يك شى ء از تعلم و يادگيرى آن جدا نيست. تعبير به علم در جايى است كه حقيقت علم در جان متعلم بنشيند، بر خلاف تدريس كه با جهل و عدم توجه مخاطب نيز قابل جمع است؛ ينى گاهى موثر است و اثرش يادگيرى است و گاهى هم اثرى نمى بخشد. آنچه در جوامع علمى بشر رايج است تدريس است، نه تعليم.

پس ممكن است فراگيرى را در پى داشته باشد و محتمل است نداشته باشد؛ در حالى كه آنچه خداى سبحان نيست به انبيا داشته و در آيه محل بحث آن را درباره آدم عليه‌السلام مطرح مى كند تعليم است كه هيچ گونه سهو و نسيان و جهلى در آن راه ندارد. در نتيجه تعليم همه اسمأ به آن حضرت از فراگيرى و عالم شدن آن بزرگوار به همه اسمأ، جدا نيست.

البته تعليم و تعلم گاهى در قلمرو طبيعت است و گاهى در فراطبيعت.

آنچه در منطقه طبيعت طرح مى شود از احتمال انفكاك تعلم از تعليم ابايى ندارد؛ يعنى ممكن است، معلم، در تعليم مطلب هيچ قصورى نورزيده باشدت ليكن فتور متعلم مانع فراگيرى علم باشد؛ زيرا قابل، به نصاب تام قبول بار نيافته و از اين رو به دام نكول افتاده است و چنين تعليمى به تدريس باز مى گردد.

و اما آنچه در ساحت فرا طبيعت رخ مى دهد از آسيب انفكاك تام آست قابل تعلمى نيز، در نصاب قابلى، تام خواهد بود. در چنين محورى تحقق تعليم همان و تحقق تعلم همان. از اين رو تعليم اسماى مزبور با تعلم قطعى آدم (انسان كامل ) همراه است و كمترين تخلف يا اختلاف بين آن دو پديد نمى آيد.

### تعليم بى واسطه اسمأ به آدم

تعليم و تعلم گاهى بى واسطه است و گاهى با واسطه؛ چنان كه حصول علم گاهى بى واسطه و زمانى با واسطه است. توضيح قسم اول آن كه، اگر معلم مطلبى را بى واسطه به متعلم القا كند، چنين شاگردى از لدن و نزد استاد، بدون واسطه ديگرى، مطالب را فرا مى گيرد و اگر معلم، مطلبى را به واسطه ديگرى به متعلم منتقل كند چنين شاگردن از لدن و نزد استاد چيزى را نياموخته و نسبت به آن مطلب و همچنين در قياس با آن استاد علم لدنى ندارد و شرح قسم دوم آن كه، اگر معلومى بدون واسطه ماهيت يا مفهوم منتزع، به پيش عالم حاضر شود چنين علم بى واسطه را حضورى مى گويند و اگر معلومى به واسطه انتزاع ماهيت يا مفهوم، نزد عالم حاضر گردد و هويت اصيل آن همچنان محجوب بماند چنين علم با واسطه را حصولى مى نامند. تبيين عناصر محورى امور چهار گونه مزبور (تعليم بى واسطه و با واسطه، علم بى واسطه و با واسطه ) در موطن مناسب آنهاست.

شكى نيست كه در تعليم اسمأ، فرشتگان واسطه نبودند و تعليم الهى بى واسطه بود؛ زيرا وساطت در اين جا نظير وساطت پيك مخابرات و رابطه هاى معمولى پستى نيست كه واسطه، صرفا نامه اى را بر گيرنده منتقل كند، بدوناين كه از محتواى آن آگاه باشد، بلكه وساطت در اين مقام، رابطه بودن كسى است كه واسطه در فيض است و وساطت در فيض، بدون آگاهى از آن امكان ندارد. سر بى واسطه بودن تعليم اسمأ اين است كه تنها آدم، از اسمأ آگاه شد و فرشتگان اگر به آن آگاه شدند با تعليم آدم بود. نتيجه اين مى شود كه تعليم خداوند نسبت به اسمأ به صورت وحى و از قبيل يرسل رسولا فيوحى باذنه نبود، بلكه ظاهر آيه اين است كه از وراى حجاب: او من ورأ حجاب نيز نبود، بلكه تنها از راه سوم تكلم خداوند با بشر، يعنى وحى بى واسطه و از باب و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياتحقق يافت. (346)

### مراد از اسمأ

منظور از اسمأ، در اين آيه همانند اسماى بى مسما در آيه (ان هى الا اسمأ سميتموها انتم وابائكم ما انزل الله بها من سلطان) (347). نيست، بلكه حتما اسمايى است كه داراى واقعيت و مسماست. از اين رو تبيين اين نكته ضرورت دارد كه مقصود از الا سمأ نه اسمأ المسميات است (به تقدير مضاف اليه )، به اين معنا كه تعليم به اسمأ تعلق گرفته و بدين معنا باشد كه خداوند اجناس عالم را به آدم نشان داد و او را از نام هاى آنها و همچنين از ويژگى ها و حالات و منافع دينى و دنيوى آنها آگاه كرد، چنان كه عده اى از مفسران از جمله مرحوم طبرسى (348) آن را اختيار كرده اند، و نه مسميات الاسمأ (به تقدير مضاف ) مراد است و نه اسمأ به معناى مسميات و معانى ذهنى منظور است؛ به اين صورت كه از مدلول، تعبير به دليل و از معنا از باب شدت علاقه اى كه بين لفظ و معناست به لفظى تعبير شده باشد كه براى آن وضع شده است. (349)

بلكه مراد از اسمأ همان حقايق غيبى عالم است كه به لحاظ سمه و نشانه خدا بودن، به اسم موسوم شده است؛ حقايقى كه باشعور و عاقل و مستمور به حجاب غيب و مخزون عند الله و در عين حال خزاين اشياى عالمند.

موجودات عاليه اى كه همه حقايق عالم شهود، تنزل يافته و رقيقه اى از آنان است و همه آنچه در آسمان و زمين مشاهده مى شود از نور و بهاى آنان مشتق شده و به خير و بركت آنها نزول يافته و مقصود از تعليم آنها به آدم، تعليم به علم حصولى و از طريق الفاظ و مفاهيم نيست، بلكه مراد اشهاد حضورى است. به اين نحو كه آن وجودهاى ملكوتى، مشهود آدم قرار گرفتند.

شاهد با شعور بودن آنها رجوع ضمير مذكر عاقل: عرضهم و اسم اشاره مختص به عقلا: هولأ است و شاهد غيبى بودن آنها جمله الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض در دو آيه بعد است؛ زيرا ظاهرا اضافه غيب به السموات اضافه لاميه است (يعنى غيب و باطن آسمان ها و زمين، نه غايب از آسمان ها و زمين ) و مقتضاى سياق آيات اين است كه اين غيب چيزى جز همان اسماى تعليم داده شده و غير از موصول در انى اعلم ما لا تعلمون نيست.

به هر حال، آنچه به آدم تعليم شد و به ارائه گرديد همان حقايق عاليه موسوم به اسمأ الله است و احتمالا عبارت از همان مفاتح الغيب در آيه (وعنده مفاتح الغيب...) (350) و خزائن در آيه (وان من شى ء الا عندنا خزائنه) (351) است؛ مفاتح و خزاينى كه بر اثر عنداللهى بودن فنا نمى پذيرد: (ما عندكم ينفد و ما عند الله باق).(352)

چند نكته ديگر نيز در همين باره قابل توجه است:

1 از اين جهت كه اسمأ، خزاين و غيب و باطن آسمان ها و زمين و ساير حقايق نشئه مادى و ملكى است و حقايق طبيعى چيزى جز تنزل يافته آنها نيست مى توان گفت: اسمأ در آيه، همه حقايق عالم اعم از غيب و شهود را دربر دارد و گويا با نشان دادن آن خزاين به آدم، همه اشياى عالم اعم از غيب و شهود، به آدم نشان داده شد و مشهود او قرار گرفت؛ و مذكور و ذوى العقول بودن ضماير و اسم اشاره از اين جهت باشد كه بر اساس ‍آيه (و ان من شى ء الا يسبح بحمده) (353) همه موجودها، داراى شعور و حامد و مسبح حق هستند و اگر در بعضى روايات به اسماى اهل بيت عليه‌السلام تفسير شده، از باب تطبيق بر مصداق اكمل است، نه از سنخ تفسير مفهومى.

2 شكى نيست آنچه حقيقتا اسم الهى را داراست و واقعا علامت و آيه و نشانه خداوند است همين حقاييق خارجى است و معانى و صور ذهنى آنها در واقع، اسماى اين حقايق است، نه اسماى الهى، و اسماى لفظى كه بر زبان جارى مى شود و براى مفاهيم ذهنى وضع شده و بر آنها دلالت مى كند اسماى اين معناى ذهنى است. پس الفاظ در واقع اسمأ اسمأ اسمأ الله است.

3 لازمه چنين تعليم و ارائه اى آشنا شدن متعلم به همه آثار و خواص و متافع و مضار و از جمله آشنا شدن با مفاهيم ذهنى و اسماى ظاهرى و لفظى آن نيز هست؛ يعنى تعريف و تعليم خداوند به گونه اى بود كه آدم مى توانست فرد فرد اين حقايق را تحليل و تبيين كرده، از آنها نام ببرد و آنها را معرفى كند و براى فرشتگان گزارش دهد. البته نحوه تعليم و انباى آدم نسبت به فرشتگان، بحث خاص خود را دارد كه آيا از سنخ اشهاد حضورى و تعليم عينى بود يا از صنف تعليم حصولى؟

از اين رو آنچه در بعضى از روايات آمده، كه اسماى كوه ها، دره ها و اشجار و... به آدم تعليم شد منافاتى با مطلب مزبور ندارد و چون صدور احاديث گوناگون گاهى بر اساس فهم مخاطبان است، اشياى طبيعى و مادى نام برده شده است.

4 ممكن است اشكار شود كه اگر مراد از الاسمأ اسمأ الله است، يعنى مضاف اليه اسمأ، كلمه الله است و الف و لام به جاى الله نشسته نه اين كه مضاف اليه، همان هولأ باشد كه در ادامه آيه، آشكار شده است:

انبونى باسمأ هولأ نتيجه اين مى شود كه اسمأ در صدر آيه غير از اسمأ در ذيل آن باشد و اين بر خلاف ظاهر و خلاف وحدت سياق است. از اين رو مرحوم طبرسى اين نكته را قرينه بر اين گرفته كه آنچه در كلمه الاسمأ در تقدير است و الف و لام الا سمأ جايگزين آن شده، مسمياتى است كه مشار اليه هولأ و مرجع ضمير در عرضهم است. (354)

در پاسخ بايد گفت، اسم به معناى حقيقت هستى محض با تعين خاص است و اسم به اين معنا داراى مظهر است و چون حقايق جهان آفرينش، به ويژه خزاين غيبى، مظاهر اسماى حسناى الهى است با توجه به ارتباط و اتحاد نسبى ظاهر و مظهر، حقايق امكانى نيز اسماى الهى به حساب مى آيند و در نتيجه مفاهيم منتزع از آن حقايق، اسماى اسمأ و الفاظ دال بر آن مفاهيم منتزع، اسماى اسماى اسمأ محسوب مى شود. بنابراين هماهنگى صدر و ساقه آيه محفوظ است.

5 نيز ممكن است سوال شود كه اگر مراد از اسمأ، حقايق با شعور عالم است و به اين اعتبار ضماير به صورت جمع مذكر، عاقل آورده شده، پس ‍ چگونه ضمير در كلها مفرد مونث آمده است. آيا اين دليل بر آن نيست كه اساسا ضمير جمع مذكر اختصاص به ذوى العقول ندارد، بلكه نظير آنچه در جمله (رايتهم لى ساجدين) (355) درباره روياى حضرت يوسف و سجده خورشيد و ماه و ستارگان براى آن حضرت آمده ممكن است به غير ذوى العقول نيز باز گردد؟ افزون بر اين كه مذكر و ذوى العقول بودن ضمير ملازمه اى با ذوى العقول بودن همه افراد مرجع آن ندارد، بلكه با ذوى العقول بودن گروه قابل توجهى از افراد آن و تغليب آنها بر ساير افراد نيز سازگار است.

پاسخ اين است كه گاهى به يك شى دو ضمير متفاوت به لحاظ تفاوت لفظ تانيث باشد و به لحاظ معنا، مرجع ضمير مذكر. بر اين اساس، تانيث ضمير كلها به لحاظ لفظ اسمأ است و تدكير ضماير متعدد بعدى به لحاظ معناى آن. اما ارجاع ضمير ذوى العقول در قصه حضرت يوسف عليه‌السلام به لحاظ كار علاقه اى است كه از خورشيد و ماه و ستارگان بر آمد و آن، سجود و نهايت تكريم آن اجرام سماوى براى حضرت يوسف عليه‌السلام در رويا بود.

گذشته از آن كه تعبير آيه، به لحاظ نشئه ملكوت و صحنه روياست كه منطقه حيات و شعور است. اما تغليب، صرف امكان آن موجب وقوع نيست، مگر با قرينه خاص كه دليل تحقق آن باشد.

6 نيز ممكن است گفته شود مراد از اسمأ در آياتى نظير (ولله الاسمأ الحسنى فادعوه بها) (356) (و ان هى الا اسمأ سميتموها) (357) چيست؟ آيا در اين گونه موارد مراد از اسمأ فقط حقايق است؟ آيا مراد از اسماى حسنا در آيه اول، هزار اسم دعاى جوشن كبير، يا 99 اسم وارد برخى روايات نيست و مراد از اسمأ در آيه دوم همان لات و عزى و منات نيست؟ و اساسا چه اشكالى دارد كه آيه محل بحث نيز ظهرى داشته باشد (كه همان اسماى معهود در اذهان، يعنى اسماى در برابر مسميات باشد. البته با بيانى كه گذشت و آن اين كه، تعليم اسم به اين معنا، جداى از آشنايى با مسما نيست؛ زيرا اسم معبرى براى مسماست ) و بطنى هم داشته باشد كه مقصود از آن، حقايق عالم يا وجودهاى عالى و نورانى باشد؟

به ويژه وقتى ملاحظه مى شود كه صدوق رحمة الله عليه به دو سند معتبر از امام صادق عليه‌السلام روايت كرده كه فرمود: خداوند تبارك و تعالى همه اسماى حجج خود را به آدم آموخت. سپس آن حجج را در حالى كه ارواحى بودند بر ملائكه عرضه كرد و فرمود:ان الله تبارك و تعالى علم آدم اسمأ حججه كلها ثم عرضهم و هم ارواح على الملائكه فقال انبونى (358)؛ زيرا از اين روايت بر مى آيد كه اسم مقابل مسما به آدم تعليم شد و هيچ ابهامى در اين جهت نيست تا توجيه شود. البته ممكن است ما به كنه اين مساله و اين كه چگونه، آشنايى با اسماى به اين معنا معيار خلافت است پى نبريم.

در پاسخ بايد گفت، حقيقت اسم كه همان هستى محض و ماخوذ با تعين خاص است در متون دينى تفسير ويژه اى دارد كه بخشى از آن در دعاى كميل آمده است:و باسمائك التى ملات اركان كل شى ءو استنباط حقايق غيب و شهود از آيه محل بحث، به استناد ظاهر لفظ است، نه باطن آن؛ زيرا الفاظ اعتبارى كه نه ثباتى دارد و نه معيار كمال است سبب خلافت الهى نمى شود. معناى تعليم اسماى حجج عليه‌السلام طبق شواهد داخلى حديث، حقايق اولياى الهى است (359) و همان طور كه به شهادت عناصر محورى آيه محل بحث، مى توان گفت كه مقصود از اسمأ، حقايق است همچنين با ظهور عنصر محورى آيه ان هى الا اسمأ...، مى توان فهميد كه منظور در آن، اسماى اعتبارى و الفاظ بدون معناست.

7 در هر حال، شكى نيست كه مراد از اسمأ در آيه محل بحث الفاظ صرف نيست؛ زيرا اولا، اسماى لفظى اعتبارها و قرار دادهايى است كه بر خلاف حقايق، در طول تاريخ، تغيير مى يابد و احيانا متروك و مهجور شده، الفاظ جديدى جايگزين آن مى شود و يادگيرى چنين چييزى كمال حقيقى به حساب نمى آيد تا معيار خلافت آدم و امتياز او بر فرشتگان باشد.

ثانيا، در عالم فرشتگان، قرار داد و وضع الفاظ مطرح نيست و مجردات و ملكوتيان را با اين علوم اعتبارى انسى نيست.

ثالثا، قرار داد هر قوم و نژادى با قرار داد اقوام و نژادهاى ديگر متفاوت است و آنچه به آدم تعليم شد كدامين زبان با كدامين لهجه بود؟

رابعا، چنان كه علامه طباطبايى قدس سره فرموده اند، اگر مقصود از تعليم اسمأ، علم به لغات به گونه مرسوم در نزد ما باشد، لازم بود با انباى آدم عليه‌السلام فرشتگان نيز عالم شده، با آدم هم پايه مى شدند؛ افزون بر اين كه، فضيلت و كرامتى براى آدم به حساب نمى آمد؛ زيرا فرشتگان مى توانستند در برابر پاسخ خداوند بگويند: اگر آن الفاظ را به ما نيز تعليم مى كردى شايستگى مقام خلافت مى يافتيم و ديگر چيزى در اين سوال و جواب كه سبب اقناع فرشتگان و ابطال حجتشان شود وجود نداشت و نيز افزون بر اين كه، كمال آگاهى به الفاظ و لغات، دستيابى به مقاصد قلوب است و فرشتگان براى پى بردن به مقاصد قلب ها نيازى به تكلم با الفاظ و لغات ندارند؛ بلكه بدون وساطت آن، مقاصد دل ها را تلقى مى كنند و از كمالى فوق كمال تكلم برخوردارند. (360)

خامسا، معيار اصلى در استظهار مطالب از الفاظ متون دينى، نص يا اظهر يا ظاهر بودن آن است و هنگام تعارض ظواهر الفاظ، نص يا اظهر بر ظاهر مقدم است. چنين قانونى بر فرهنگ محاوره استوار است و نظام تفهيم و تفهم دينى نيز اين گونه حوارها را امضا كرده است. اگر تعارض مزبور در يك كلام باشد گذشته از ميزان ياد شده، غالبا ظهور صدر بر ظهور ذيل مقدم است؛ زيرا اساس كلام همان است كه گوينده آن را تقديم داشته و در صدر مقال يا مقالت او قرار گرفته است.

در آيه محل بحث، عنوان تعليم در صدر سخن واقع شده و چون اولا، صرف تعليم الفاظ، حكيمانه نبوده و سبب خلافت الهى نخواهد شد، و ثانيا، هنگام تعبير از عرضه بر فرشتگان، ضمير جمع مذكر سالم كه مخصوص ذوى العقول است، مطرح شده و عمده آن است كه مرجع ضمير يقينا خود اسمأ نيست (زيرا نمى توان گفت اسمأ را بر فرشتگان عرضه كرد؛ چون فرمود: اسماى آنها را گزارش دهيد، و روشن است كه اسمأ، داراى اسمأ نيست، پس حتما مقصود از مرجع ضمير مسميات است، نه اسمأ) بنابر اين، مستفاد از صدر آيه، طبق نكات مزبور، حقايق اشيا و اشخاص است، نه اسماى آنها وگرنه ظاهر ذيل آيه كه فرمود: انبونى با سمأ هولأ اين است كه محور تعليم و مدار عرضه، خود اسمأ بوده است، ليكن بر اساس رجحان ظهور صدر بر ظهور ذيل و بر پايه اعتماد به نكات ياد شده مى توان گفت كه اضافه اسمأ به هولأ از قبيل اضافه تاكيدى است؛ مانند: نفس زيد كه ثمره آن افاده اكيد بودن مطلب است و محذور اضافه شى به نفس خود را در بر ندارد. (361)

البته علم به حقايق مستلزم آگاهى به اعتباريات است؛ يعنى گرچه آگاهى به امور اعتبارى موجب علم به حقايق نيست؛ ليكن حقايق اشيا به عنوان اسماى حسناى الهى مستلزم تعليم همه امور و عناوين اعتبارى خواهد بود و نيز مستلزم تعليم همه اسماى اشياى گونه گون در طول تاريخ و در عرض ‍ جغرافيا خواهد بود، بدون آن كه محور آيه بلند آوازه تعليم اسمأ را به حضيض الفاظ اعتبار و لغات عبرى و عربى و تازى و فارسى... ساقط كنيم.

از اين رو آنچه ابوجعفر طبرى از ابن عباس در تفسير تعليم اسمأ نقل كرد:علمه اسم كل شى ء حتى... والفسوه و...(362)، در شان تفسير قرآن كريم نخواهد بود و مشابه آن در تفسير كشف الاسرار وعده الابرار معروف به تفسير خواجه عبدالله انصارى آمده است. (363) البته جناب طبرى، اسماى تعليمى را مخصوص اسماى ذريه آدم و نيز اسماى ملائكه مى داند و اسماى ساير اجناس را مشمول نمى داند، چه رسد به اسماى اشيا و اين اختصاص را از ضمير جمع مذكر سالم هم استظهار مى كند و سند وى نيز غلبه و استفاضه به كارگيرى اين گونه ضماير درباره فرشته هاى و انسان است. (364) گرچه نظر ايشان در طى مباحث گذشته مورد نقد قرار گرفت.

8 ممكن است گفته شود، با توجه به اين كه استعداد نام گذارى براى اشيا، همان موهبت قدرت بيان است؛ كه در سوره الرحمن به عنوان اولين فصيلت و نعمت انسان پس از نعمت آفرينش او و نعمت تعليم قرآن معرفى شده است: (خلق الانسان # علمه البيان) (365)، چه منعى دارد كه تعليم اسمأ در آيه محل بحث، عبارت از استعداد نام گذارى، يعنى همان تعليم بيان در سوره الرحمن باشد، به ويژه با توجه به وجوه تشابه متعدد بين اين دو آيه:

اولا، در هر دو آيه تعبير به علم شده است.

ثانيا، در آيه محل بحث شخص آدم مطرح نيست، بلكه چنان كه گذشت، آدم به عنوان الگوى انسانيت مطرح شده و در سوره الرحمن نيز كلى انسان مورد عنايت است.

ثالثا، در آيه محل بحث اولين فضيلتى كه براى آدم پس از آفرينش وى مطرح شده، تعليم اسمأ است و در آن آيه نيز اولين كرامت انسان پس از خلقت او، تعليم بيان است.

رابعا، اسمأ و تسميه، ابزار و وسيله اى براى بيان و تبيين است و تفاوت اسمأ و بيان، تفاوت مقدمه و ذوى المقدمه است و تشابه و قرابتى در اين حد، سبب مى شود كه يكى از آن دو به جاى ديگرى به كار رود. در هر حال، چه اشكالى دارد كه چنان كه در سوره الرحمن قدرت بيان مايه برترى انسان بر ساير موجودات و اولين كرامت انسانى پس از آفرينش وى محسوب شده، در آيه محل بحث نيز همان قدرت مهمترين فضيلت آدم و معيار خلافت او و امتيازش بر فرشتگان معرف شده باشد؟

پاسخ اين توهم آن است كه اولا، صرف استعداد نام گذارى معيار خلافت نيست. ثانيا، ظاهر آيه محل بحث، فعليت تعليم و تعلم و حصول علم است، نه صرف قدرت و آمادگى، ثالثا، ارزش استعداد به ارج مستعد له است و مستعد له اگر صرف بيان باشد هرگز مدار خلافت الهى نيست. رابعا، تفسير قرآن به قرآن كه در اين باره گفته شد: قرآن ز قرآن پرس و بس معيار خاصى دارد كه در توهم مزبور يافت نمى شود. خامسا، بيان، در آيه سوره الرحمن پس از تحقق انسانيت است وگرنه صورت بهيمه را بر اثر ابهام، بيان نمى گويند و تحقق انسانيت مرهون فراگيرى معارف قرآن است؛ يعنى اگر در گوهر هستى كسى حقيقت قرآن راه يافت او انسان است و گفتارش بيان خواهد بود.

از اين رو خداى سبحان ابتدا از تعليم قرآن سخن گفت، سپس از خلقت انسان كلام به ميان آورد و آنگاه، از بيان آموزى به انسان سخن گفت. سادسا، اگر بنابر تفسير آيه به آيه است بايد تعليم اسمأ را با تعليم قرآن هماهنگ دانست، نه با تعليم بيان كه تشابهى جز تشابه در بينونت كه هر كدام مباين ديگرى است وجود ندارد و چون باطن قرآن همان كتاب مبين و على حكيم است: (و انه فى ام الكتاب لدنيا لعلى حكيم)، (366) از اين رو مى تواند با اسماى الهى هماهنگ باشد.

9 سر اختلاف مفسران در تبيين معناى اسمأ همان سر اختلاف هويت علمى آنان است. گروهى كه اهل عبارتند، اسمأ را بر عبارات و الفاظ حمل مى كنند، عده اى كه اهل اشارتند، از معانى دقيق، بشارت مى برند و گروهى كه اهل لطافتند از لطيفه الهى خبر مى دهند. البته انبيا كه اهل حقيقتند نه تنهامحققانه از اسماى الهى خبر مى دهند، بلكه متحققانه به آن، مسما و متسمى هستند.

### عرضه اسمأ بر فرشتگان

خداى سبحان براى آن كه عجز فرشتگان در مساله خلافت را به آنان نشان دهد و حكمت جعل خلافت براى آدم را اظهار كند همان اسمأ و حقايقى را كه به آدم آموخت بر فرشتگان عرضه كرد و فرمود: مرا از اسماى آنان، باخبر سازيد اگر (در ادعاى علم غيب آسمان ها و زمين، يا در ادعاى شايستگى براى خلافت ) راست مى گوييد؛ثم عرضهم على الملائكه فقال انبئونى باسمأ هولأ ان كنتم صادقين.

كلمه ثم در اين آيه نشانه ترتيب وجودى است، نه تاخر زمانى؛ يعنى نخست آدم عليه‌السلام نسبت به اسمأ تعليم لدنى يافت و بى واسطه، آن حقايق و معارف را دريافت كرد و در مرتبه بعد خداوند، آن حقايق را به فرشتگان نشان دارد. (367)

ممكن است گفته شود، شكى نيست كه خلقت آدم عليه‌السلام پس از آفرينش زمين و آسمان و اشياى زمانى بوده و طبعا نفخ روح در آن حضرت و تعليم اسمأ نيز، زمانا متاخر از آفرينش او از خاك، تحقق يافته است. پس ‍ عرضه بر ملائكه نيز، زمانا متاخر از خلقت آدم از خاك بوده است. اكنون كه اصل نفخ روح و تعليم اسمأ و همچنين اصل عرضه بر ملائكه در مقطع زمانى خاص و در ارتباط با موجودى زمانى، يعنى آدم عليه‌السلام بوده، چه محذورى دارد كه مقطع خاص زمانى تعليم اسمأ نيز، پيش از مقطع خاص زمانى عرضه بر ملائكه قرار گيرد؟ اگر چه ماهيت اين دو عمل يك ماهيت تجردى و فوق ماده باشد؛ نظير قصه معراج كه در عين حال كه عروج رسول مكرم به آسمان ها تا سدره المنتهى، دست كم مطابق احتمال كه مرحوم علامه رحمة الله عليه در سوره اسرأ مطرح كرده اند، (368) ممكن است روحانى و تجردى باشد، در عين حال در زمانى خاص و در سال مشخصى از سال هاى هجرى، و در ساعت معينى از شب، واقع شده است و نيز گفته مى شود كه معراج دوم آن حضرت زمانا پس از معراج اول بوده، با آن كه فرض بر اين است كه هر دو از ماهيت تجردى برخوردار است.

پاسخ اين است كه اولا، انسان مولف از بدن مادى متزمن و از روح مجرد از تزمن است. ثانيا، كارهاى مربوط به بدن، جنبه مادى و زمانى دارد و كارهاى مربوط روح، صبغه تجرد و نزاهت از زمان دارد. ثالثا، اعطاى حق هر صاحب حقى به آن ايجاب مى كند كه امور مادى بدن در عين ارتباط با امور مجرد روح، در تحليل عقلى از آن تفكيك شود. رابعا، انسانى كه با محاوره، مناظره، مباحثه، مطالعه و تتبع بدنى، مطلب معقول و مجرد را ادراك مى كند گرچه همه كارهاى بدنى او زمانمند است، ولى مرحله عقل او از زمان منزه است.

خامسا، آنچه در جريان تعليم اسمأ به بدن آدم بر مى گردد زمانمند است و آنچه به حقيقت اسمأ و نحوه اشهاد و تعليم حضورى آن و نحوه عرضه آن بر فرشتگان مجرد و... بر مى گردد از زمان مبراست. سادسا، در قصه معراج و مانند آن هر چه به طبيعت باز مى گردد زمانمند است و هر چه از منطقه طبيعت خارج است متزمن نيست. سابعا، علاقه اتحاد روح و بدن مصحح انتساب حكم هر يك به ديگرى مى شود، ليكن چنين تجوزى در تحليل هاى دقيق عقلى كار برد ندارد.

### اقسام عرضه و انواع حجاب

مقصود از عرضه كه در جمله ثم عرضهم... مطرح شده در معرض ‍ گذاشتن و آگاهى دادن اجمالى از طريق الهام و مانند آن است؛ زيرا عرضه بر دو قسم است: يكى عرضه جسمانى، مانند اين كه جسم سنگينى را به انسان مدعى قدرت عرضه كنند و بگويند اگر توانمندى اين جسم سنگين را برار. ديگرى عرضه علمى، مثل اين كه به انسان مدعى علم و ملكه اجتهاد مساله اى عرضه شود كه اگر مجتهد هستى آن را حل كن و در واقع آن مساله بر فكر او عرضه و بر روح علمى وى حمل مى شود. شكى نيست كه عرضه در محل بحث از قسم دوم است.

حجاب و مانعى كه پس از عرضه كردن مطرح مى گردد و مانع حمل يا حل و فهم مى شود نيز بر دو قسم است: يكى حجاب مادى و ظلمانى است كه مانع حمل چيزهايى مادى مى شود. ديگرى حجاب معنوى و نورانى است كه مانع فهم و حل معارف معنوى مى گردد كه در واقع عبارت از نفس مطلب عميق علمى است و هر چه عمق آن مطلب بيشتر باشد نورانيتش بيشتر است و چشم دل اگر ضعيف باشد كمتر توان ديد علمى آن را دارد.

مراد از جمله:وانر ابصار قلوبنا بضيأ نظرها اليك حتى تخرق ابصار القلوب حجب النور(369) نيز همين است كه چنان توانمند شويم كه همه مسائل عميق علمى و معارف دينى كه حجاب هاى نورانى است يكى پس ‍ از ديگرى خرق شود.

مانع فهم فرشتگان پس ار عرضه نيز همين حجاب هاى نورانى بود كه چيزى جز عمق اسماى الهى و ارتفاع سمك و سقف آنها نيست و ملائكه قدرت آن را نداشتند كه از اين مقام هاى معين، تعدى و آن حجاب هاى نورانى را خرق كنند: (و ما منا الا له مقام معلوم) (370) از اين رو عرض كردند: ما ذاتا به معارف، عالم نيستيم و علم به اسمأ را هم كه به ما نياموختى و از اين رو از اين حقايق خبر نداريم.

خلاصه آن كه، اولا، حجاب عبارت از مانع است. ثانيا، مانع گاهى مادى است، مانند ديوار و گاهى مجرد و معنوى است، مانند ثقل علمى مبادى تصورى و تصديقى مطالب نظرى: (انا سنلقى عليك قولا ثقيلا). (371) ثالثا، عبور از مبادى وزين براى قاصران، دشوار است و آنها محجوب به چنى حجاب نورى علمى هستند. رابعا، عبور از رياضت و تمرين عملى در تحصيل ملكات راقى عملى هستند. رابعا، عبور از رياضت و تمرين عملى در تحصيل ملكات راقى عقل عملى براى سالكان ضعيف، سخت است و آنان محجوب به چنين حجاب نورى عملى هستند. خامسا، اسماى حسناى الهى به مثابه قول ثقيل است كه خود آنها همانند نور شديد آفتاب مانع ديد علمى فرشتگان است؛ يعنى حاجب، همان شدت نورانيت محجوب عنه است، نه شى ء زايد. سادسا، مبادى عميق گرچه نسبت به ذى المبادى حاجب است، ولى خودش، هم حاجب است و هم محجوب عنه؛ يعنى صاحب نظر قاصر، محجوب است و توان ديد علمى مبادى عميق را ندارد تا اولا آنها را بفهمد و ثانيا از آنها عبور كند و به نتيجه برسد.

### چگونگى عرضه اسمأ بر فرشتگان

براى عرضه اسمأ يا مسميات بر ملائكه همانند تعليم آدم چند وجه متصور است؛ مانند عرضه تفصيلى با حفظ كثرت خارجى و عرضه اجمالى در عين كشف تفصيلى بدون كثرت عينى. محتمل است كه عرضه اسمأ بر فرشتگان همان ارائه حقيقت انسان كامل كه مظهر همه اسماى حسناى الهى است باشد؛ يعنى انسان كامل كه عامل كبير در او منطوى است به فرشتگان عرضه شد و به آنها گفته شد چنين حقيقتى را كه كون جامع و مجمع اسماى الهى است تعريف كنيد و هويت جمعى او را گزارش دهيد.

به هر تقدير، توجه به اين نكته سودمند است كه برخى از اسماى الهى، وجود عينى دارد و بعضى از آنها جزو معارف و اخلاق محسوب مى شود و وجودى در خارج از نفس ندارد، ليكن مى توان گفت همه اوصاف و معانى اخلاقى، صورتى زشت يا زيبا در ملكوت و عالم مثال دارد. عرضه آن گونه از معانى اخلاقى مى تواند همراه با عرضه صورت هاى مثالى آنها باشد.

تذكر 1 اگر اولا عرضه، ناظر به مسما باشد، و ثانيا منظور از اسمأ، الفاظ دال بر آنها باشد و ثالثا نقل ابن عباس (372) هم مقصود باشد و رابعا توجيه ارائه شده، مورد قبول واقع نشود، اوج مطلب قرآنى به حقيقتى تنزل مى كند كه نمى توان به آن ملتزم شد.

2 برخى كه تكليف به محال را جايز مى دانند، به انبونى باسمأ هولأ استشهاد كرده اند؛ زيرا با علم به عجز ملائكه از انباى اسمأ، به آنان امر به گزارش شد. پاسخ اين توهم آن است كه امر مزبور از سنخ تعجيز است، نه تكليف؛ يعنى براى اظهار عجز مخاطب است، نه براى طلب چيزى از او.

### نشانه فاصله وجودى انسان و فرشته

آنچه درباره آدم (انسان كامل ) مطرح شد اولا تعليم بود و ثانيا حقيقت اسماى الهى بود و آنچه درباره فرشتگان مطرح شد اولا انبأ بود و ثانيا اسماى اسماى الهى بود؛ يعنى به فرشتگان گفته شد شما از حقيقت اسمأ و نيز از كنه اسماى اسمأ آگاه نبوده و به آنها عالم نيستند. دست كم در حد انبأ و گزارش از اسماى اسماى حسناى خدا سخن بگوييد: انبونى باسمأ هولأ.

ملائكه از انبأ هم عاجز بودند و امر مزبور، امر تكوينى نبود وگرنه توانمند مى شدند و دستور جدى هم نبود؛ زيرا تكليف به محال مى شد، بلكه تعجيزى بود و براى فرشتگان روشن شد كه آنان از خلافت الهى چندى مرحله دورند؛

زيرا اولا، از انباى محض (چه رسد به ابراز علم )، عاجزند. ثانيا، از انبأ و گزاش اسماى اسماى الهى عاجزند، چه رسد به گزارش از خود اسماى حسنا. ثالثا، كسى كه از صرف انبأ و گزارش ناتوان است چگونه مى تواند مظهر آن اسمأ قرار گرفته، آنها را در هويت جمعى خويش محقق سازد و به آنها متحلى و مزين گردد. رابعا، مهمترين شرط مدير موسسه عالم و سرپرست كشور جهان، تحلى و تزين وى به اسماى حسناى الهى است. كسى كه ركن ركين خلافت را ندارد چگونه به سرپرستى جهان گمارده مى شود؟ براى افاده فاصله وجودى آدم و ملك از كلمه، فأ استفاده شده است: ثم عرضهم... فقال انبونى....

آنچه بين خداوند و فرشتگان گذشت گرچه محتمل است از سنخ محاوره حضورى و برتر از علم حصولى باشد، ليكن هنگام نقل آن به صورت كتاب هدايت، حتما صبغه علم حصولى و قوانين و احكام آن را دارد. جريان تحدى و دعوت به همايش و مبارزه و همارودى مشابه در دعوت نبوت، رسالت، اعجاز و مانند آن مطرح است. آنچه خداى سبحان با فرشتگان مستخبر در ميان گذاشت و از آنان انباى اسماى مظاهر الهى را درخواست كرد از سنخ تحدى درباره خلافت الهى بود.

اين گونه از تحدى و پيشنهاد هماوردى درباره منكران نبوت طرح شده كه در تفسير آيه 23 همين سوره گذشت (373) و دباره مدعيان مونث بودن ملائكه و اين كه اينان دختران خداى منزه از همه انحاى ميلادند وارد شده است. سخن قرآن كريم در اين باره چنين است: (اصطفى البنات على البنين... فاتوا بكتابكم ان كنتم صادقين). (374)

تذكر 1 فرشتگان در خلافت انسان مستخبر بودند، نه مستنكر و نه مستكبر. از اين رو پس از روشن شدن مطلب فورا به پذيرش آن مبادرت و به قصور خويش اعتراف كردند، ليكن مشركان درباره رسالت بشر عموما و رسالت حضرت رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم خصوصا، مستنكر و مستكبر بودند. از اين رو پس از اتمام حجت همچنان بر نكول خويش اصرار مى روزيدند و شعار جاهلانه: (ابشر يهدوننا...) (375) به جاى شعور علاقه نه: (الله اعلم حيث يجعل رسالته...) (376) سر مى دادند.

2 فرشتگان دو ادعا داشتند: يكى مثبت كه صلاحيت آنان براى خلافت بود و ديگرى منفى كه نفى صلاحيت انسان براى خلافت بود. پس از تحدى و ظهور عجز آنان از انباى اسماى الهى دعوى مثبت آنها باطل شد و پس از انباى آدم و فراگيرى آنان و ثبوت معلم بودن آدم و متعلم بودن آنها دعوى منفى آنان باطل شد. بنابراين، صلاحيت آدم براى خلافت با عجز فرشتگان ثابت نشد، بلكه با معلم شدن آدم براى فرشتگان ثابت شد.

### مدعاى فرشتگان

درباره جمله ان كنتم صادقين دو سوال مطرح است: نخست اين كه مدعاى فرشتگان چه بوده كه امكان صدق و كذب در آن راه داشت و ممكن بود در آن ادعا صادق يا كاذب باشند؟

در پاسخ اين سوال چند احتمال مطرح است. از جمله اين كه، مراد ادعاى بى مصلحت بودن جعل خلافت آدم باشد؛ بدين معنا كه اگر در اين زعمتان كه جعل خلافت آدم، كار بى حكمت و مصلحت است راستگو هستيد... ديگر اين كه، مراد ادعا و گمان شايسته تر بودن آنان براى خلافت باشد. (377)

استاد علامه طباطبايى رحمة الله عليه مى فرمايد: آمدن جمله مزبور در ذيل سوال انبئونى باسمأ هولأ، مشعر به اين است كه آنان چيزى را ادعا كرده بود كه لازمه اش علم به اسمأ است و آن، شايستگى خودشان براى خلافت و عدم شايستگى آدم براى آن است. (378)

اين بيان كه به يك معنا همان احتمال دوم مزبور است مويد به روايتى از امام صادق عليه‌السلام است كه فرمودند:ان الله تبارك و تعالى علم آدم اسمأ حجج الله كلها. ثم عرضهم و هم ارواح على الملائكه: فقال انبئونى باسمأ هولأ ان كنتم صادقين بانكم احق بالخلاقه فى الارض لتسبيحكم و تقديسكم من آدم...(379)؛ زيرا جمله ان كنتم صادقين بر احقى و شايسته تر بودن فرشتگان براى خلافت تطبيق داده شده:ان كنتم صادقين بانكم احق بالخلافه، گرچه ممكن است اين تطبيق صرفا از باب جرى و تطبيق مصطلح باشد نه تفسير مفهومى، تا قابل جمع با وجه اول نباشد، چنان كه صدر روايت كه اسماى تعليم شده را اسماى حجت هاى الهى دانسته نيز از سنخ جرى و تطبيق است و منافاتى با تعليم ساير اسمأ و حقايق عالم ندارد.

وجه سومى نيز در پاسخ سوال اول ممكن است گفته شود و آن اين كه، آنچه فرشتگان از آن خبر دادند همراهى تسبيح و تقديس آنان با حمد كامل است و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك و شكى نيست كه كمال حمد، بر شناخت همه حقايق جهان كه همگى نعمت هاى خداست متوقف است و از جمله اين حقايق و نعمت ها، معارف غيبى است و كسانى چون فرشتگان كه عالم به اين معارف نيستند يا علم آنها نسبت به آن ناقص است توان حمد در مقابل آن را فاقدند. در نتيجه نمى توانند مدعى تسبيح مصحوب به حمد كامل باشند.

از اين رو به آنان خطاب مى شود: اگر در اين ادعا صادق هستيد مرا از اين معارف خبر دهيد.

شايد غرض بعضى كه تسبيح را در برابر نعمت تجلى اسمأ مطرح ساخته اند همين باشد. وى مى گويد:

فرشتگان ضمن سوال درباره جعل مفسد و سفاك، ادعاى تسبيح و تقديس ‍ داشتند و هر تسبيحى به لحاظ اسماى خاصى است كه خداوند بر آنها افاضه مى كند. برخى از اسمأ مايه تجلى همان ملائكه شده و بعضى از اسماى ويژه، سبب افاضه ذوات فرشتگانى برتر از آنان يا افاضه قلم و لوح محفوظى كه والاتر از آنان است شده و مادامى كه اسماى مخصوص، معلوم نباشد، تسبيح مناسب و تقديس شايسته آنها ميسور نخواهد بود. (380)

به هر حال، اين جواب در صورتى تام است كه مدعاى فرشتگان، تسبيح در صحابت حمد مطلق و بالجمله باشد نه فى الجمله، در حالى كه از بحمدك در جمله ونحن نسبح بحمدك بيش از حمد فى الجمله استفاده نمى شود.

تذكر 1 با توجه به اين كه فرشتگان از تعمد كذب مصونند آنچه در دعوى مزبور، حاصل نبوده، صدق خبرى است، نه صدق مخبرى. صدق و كذب، هم از اوصاف خبر است و هم از اوصاف مخبر (البته بين صدق و كذب خبرى و صدق و كذب مخبرى، تفاوتى است ).

2 صدق و كذب ارزشى و اخلاقى كه حكم تكليفى را به همراه دارد درباره فرشتگان ارضى تصور دارد، ليكن صدق و كذب فرشتگان مافوق طبيعت كه از تجرد تام عقلى برخوردارند و احكام تكليفى درباره آنان راه ندارد از سنخ كمال و نقص وجودى است؛ نظير آنچه درباره خداى سبحان مطرح است كه خداوند صادق است و كاذب نيست؛ يعنى از كمال وجودى بر خوردار است كه همه گزارش هاى صادر از آن ذات اقدس مطابق با واقع است و هرگز نقصى از لحاظ علم و قدرت در او راه ندارد تا برخى از گزارش هاى آن ذات مطابق با واقع نباشد.

خلاصه آن كه، صدق و كذب در موجود مجرد تام، به بود و نبود باز مى گردد، نه به بايد و نبايد.

وجوه ديگرى نيز مى توان در پاسخ سوال مزبور مطرح ساخت. سوال دوم اين كه، تحقق صدق و كذب، فقط در مدار خبر است و آنچه فرشتگان اظهار داشتند استخبار بود نه خبر، و استخبار كه همان استفهام باشد از سنخ انشأ است، نه خبر. انشأ به صدق و كذب متصف نمى شود و قرآن كريم نيز عنوان صدق و كذب را در موارد ادعا و خبر بازگو كرده است؛ مانند: (فتمنوا الموت ان كنتم صادقين)، (381) (قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين....) (382)

در پاسخ اين سوال، يعنى در تبيين كيفيت به كارگيرى عنوان صدق در آيه محل بحث، وجوهى ارائه شده كه برخى از آنها عبارت است از:

1 برخى از خبرها معناى انشايى و بعضى از انشأها معناى خبرى را در بردارد. گاهى جمله خبرى به داعى انشأ و زمانى جمله انشايى به داعى خبر القا مى شود. جمله: اتجعل فيها... از لحاظ صورت، انشأ است، ولى پيام ضمنى آن اين است كه ما اعلم و افضل ار آدم و براى خلافت الهى از او شايسته تريم و اين ادعا اخبار و متصف به صدق و كذب است و فرشتگان خود را در اين دعوى و اخبار صادق مى دانستند. (383)

2 آنچه فرشتگان اظهار داشتند تنها يك استفهام نبود، بلكه پس از استفهام، از تسبيح و تقديس مصحوب به حمد نيز خبر دادند و ممكن است صدق ماخوذ در آيه به لحاظ اين خبر باشد، نه آن استفهام.

## لطايف و اشارات

### 1 چگونگى تعليم اسمأ

تعليم امور فراوان گاهى به اين است كه همه آن امور، جداگانه و با حفظ كثرت خارجى آموخته شود و زمانى به اين است كه برخى از اصول عام و جوامع الكلم تعليم يا ارائه شود كه از آنها امور بى شمارى استنباط مى گردد يا آن امر عام و جامع در عين بساطت و وحدت، شامل همه مركب ها و متكثرها باشد.

حديث معروف علوى عليه‌السلام از تعليم نبوى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از همين دو سنخ اخير است.

مضمون اجمالى آن حديث معهود، اين است كه امير المومنين عليه‌السلام فرمود:

رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هنگام ارتحال، مطلبى به من آموخت كه از آن هزار باب علم گشوده مى شود و از درى، هزار باب ديگر مفتوح مى گردد:علمنى الف باب من العلم فتح لى كل بابا الف باب (384).

به بيان ديگر، صرف نظر از تعليم تفصيلى و ارائه كثرت عينى، دو راه وجود دارد تا به خوبى انفتاح ابواب علوم فراوان از يك باب روشن گردد:

1 قاعده اى كه مى توان از آن فروع فراوانى استنباط كرد تعليم شود و چون قواعد متعدد از يك قاعده جامع و عام منشعب مى گردد، همه آن فروع استنباط شده به قواعد معين بر مى گردد و همه آن قواعد به يك قاعده كه به مثابه ام القواعد است منتهى مى شود؛ نظير آنچه مرحوم استاد شعرانى به شكل قطاع و شكل مغنى مثال زدند كه از هر كدام آنها فروع فراوان هندسى استنباط مى شود (385) البته با پيشرفت رياضى و اختراع ابر رايانه، هم فروع بيشترى را مى توان از برخى از اصول هندسى به دست آورد و هم طى الزمان كرد و آنچه را در دراز مدت قابل استحصال رياضى است در كوتاهترين فرصت استظهار كرد.

2 حقيقت بسيطى با علم حضورى اشهاد شود كه آن حقيقت بسيط در عين بساطت و وحدت شامل حقايق فراوانى است؛ نظير آنچه درباره بسيط الحقيقه كل الاشيأ وليس بشى ء منهاگفته مى شود. البته آنچه درباره واجب الوجود مطرح است به نحو نا محدود است و آنچه درباره ممكن هاى بسيط طرح مى گردد به نحو محدود است. غرض آن كه، اگر حقيقت اسم عظيمى با علم حضورى مشهود انسان كامل شود و خداى سبحان كنه اسم كبيرى را به وى اشهاد كند همه حقايق اسماى حسنا كه زير مجموعه آن اسم عظيم و در محدوده اين اسم كبير واقع است با علم حضورى، مشهود انسان خواهد شد.

تفاوت اين دو طريق در همان تمايز علم حصولى و علم حضورى نهفته است.

اولى از سنخ اندراج فروع فراوان تحت اصل جامع است كه نيازمند به استنباط است و دومى از سنخ كشف تفصيلى در عين علم اجمالى است.

البته منظور از علم اجمالى در اين گونه مباحث غير از علم اجمالى رايج در اصول فقه است.

تذكر: تعليم اسماى فراوان گاهى از لحاظ اجمال و تفصيل مورد بحث قرار مى گيرد، چنانچه مسبوطا گذشت و گاهى از جهت دفعى و تدريجى بودن مورد بحث واقع مى شود، و آن اين كه صيغه (علم ) خواه به قرائت معلوم و خواه به قرائت مجهول از باب تفعيل است و اين باب غالبا مفيد تدريج است؛

چنان كه فرق بين انزال قرآن و تنزيل آن را در دفعى و تدريجى بودن آن مى دانند.

آيا تعليم اسماى الهى به نحو دفعى صورت پذيرفت يا به نحو تدريج؟ گر چه ظاهر هيات تفعيل افاده تدريج است، ليكن ظهور سياق و ظاهر مقام دفعى بودن آن است، به نحوى كه به ظهور هيات مزبور غالب است. البته ممكن است اظهار خارجى آنها متدرجا حاصل شده باشد؛ چنان كه اگر قلمرو خلافت الهى را گسترده بدانيم و نوع انسان صالح را مشمول اين فيض ‍ تلقى كنيم و علم اسماى الهى را به نحو توزيع و تنويع و تسهيم، بهره آنان بدانيم محذورى از پذيرش تدريج در تعليم اسمأ نخواهد بود، ليكن آنچه از حوار خدا و ملائكه و آنچه از تعليم الهى و تعلم آدم استنباط مى شود دفعى بودن تعليم اسمأ است.

### 2 نقش علم به اسمأ در مقام خلافت

اهميت مقام خلافت از سجده فرشتگان و خضوع آنان در برابر آدم پس از گرفتن پاسخ سوال و آشنا شدن با راز خلافت، اجمالا روشن مى شود. از ميان اسماى حسناى الهى، نقش اساسى در خلافت، با اسم مبارك عليم است. از اين رو خداى سبحان، هم در جواب اجمالى فرشتگان سخن از علم به ميان آورده: انى اعلم ما لا تعلمون و هم در مقام برهان تفصيلى،، تعليم اسمأ را مطرح كرده و بدين معناست كه انسان كامل براى خلافت الهى خصوصيتى دارد كه مشا فاقديد و آن اين كه او چيزهايى مى داند كه شما آن ها را نمى دانيد.

به بيان ديگر، خلافت انسان داير مدار علم اوست و ساير اسماى حسنا زمينه ساز يا متمم كمال اوست؛ اگر چه همه اسمأ در مقام ذات خداوند عين يكديگر است. بر اين اساس هر انسانى كه عالمتر است خلافت الهى را بهتر نشان مى دهد.

شايان توجه است كه، هر علمى معيار خلافت نيست، بلكه تنها علم به اسمأ چنين اثرى دارد. بنابر اين، اگر كسى زمين شناس، زيست شناس يا شتاره شناس خوبى بود اما موحد نبود، چون به هيچ اسمى از اسماى خداوند عالم نيست هيچ سهمى از خلافت ندارد. زمين شناس در صورتى از مقام خلافت بهره مند است كه زمين را اسم الله و آيت حق و وجه الله بداند وگرنه علمى كه به ذات زمين تعلق بگيرد، نه به ارتباط آن با خدا، نه تنها انسان را خليفه الله نمى كند، بلكه او را از ساحت قدس ‍ خدا دور مى سازد.

از اين رو قرآن در نكوهش دانشمندان مادى مى فرمايد: وقتى پيامبران، پيام الهى را به مردم دادند، آنها به علوم مادى خود (مانند طب و هندسه و...) بسنده كرده و به آن خشنود بودند: (فلما جأ تهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزون) (386) درباره قارون نيز مى فرمايد: دانش اقتصاد او، به جاى آن كه وى را قدر شناس ‍ نعمت خدا كند او را وا داشت تا بگويد: (انما اوتيته على علم عندى) (387)، بلكه اين مساله به صورت شرك رقيقى در درون بسيارى از افراد بشر وجود دارد و آنها را وا مى دارد تا بگويند بر اثر كوشش خود عالم شدم و اين كمال را يافتم: (و ما يومن اكثرهم بالله الا و هم مشركون) (388) غافل از اين كه اين شرك كم رنگ، روزى پر رنگ شده و از نهان سر بر مى آورد و انسان را گرفتار مى سازد. (389)

همين گونه است تعبير رايج اول خدا، دوم شما. اين گونه شرك هاى خفى و تعبيرهاى شيطانى، سرانجام در مواقع حساس و امتحان هاى مهم، كه سالى يك يا دوبار اتفاق مى افتديفتنون فى كل عام مره او مرتين (390) سر بر مى آورد و انسان را به كام خود فرو مى برد. غافل از اين كه همه نعمت ها از خداست: (و ما بكم من نعمه فمن الله) (391) و موحد كسى است كه نه خود را در حصول نعمت موثر بداند و نه ديگرى را؛ چنان كه انبيا عليها‌السلام چنين بودند. از اين رو پيوسته زمزمه الحمد الله رب العالمين بر لب داشتند.

به هر تقدير، نقش اساس در خلافت الهى، با علم است و ساير اسمأ، در پرتو علم واقع شده و بر همين اساس با آن كه فرشتگان در جريان خلقت آدم ت تسبيح و تقديس را مطرح ساختند خداوند در جواب آنان نفرمود: انسان نيز، اهل تسبيح و تقديس است، بلكه عالم بودن او را گوشزد كرد؛ اگر چه در بسيارى از موارد، پيامبران و ديگر انسان هاى كامل را به اسماى فعلى چون مسبح، اواب، منيب و شكور مى ستايد، ليكن در محاوره با فرشتگان از آنها نام نمى برد؛ زيرا هيچ يك از اين اسمأ همتاى معرفت و علم نيست.

آنچه به همه اين اسماى فعلى، بها و رونق مى دهد و همه اين اسمأ به بركت آن، حاصل مى شود همان علم است؛ چنان كه ارزش عبادت نيز به علم و معرفت است؛ زيرا آنچه باعث كمال عبادت مى شود خلوص است و آنچه سبب خلوص مى شود معرف است.

بر همين اساس گفته شده: (لضربه على خير من عباده الثقلين) (392)؛ زيرا معرفت و اخلاص امير مومنان على عليه‌السلام بالاترين معرفت و اخلاص بود و بر همين اساس مركب قلم عالمان از خون شهيدان برتر است؛ زيرا معرفت عالمان افزونتر و بر اثر آن خلوص آنان بيشتر است. عبادت امرى تمام شدنى است؛ زيرا با پايان پذيرفتن دنيا كه نشئه تكليف است حكم عبادت معرتفع مى شود، گرچه اثر آن باقى مى ماند، ولى معرفت پايان نمى پذيرد و حدى ندارد؛ در درجات شهودى صعود كند، مشهودهاى بيشترى براى او آشكار مى شود و به همين لحاظ لقأ الله حدى ندارد.

اگر كسى خواست عبادت او ارزش پيدا كند بايد در خلوص آن بكوشد و براى دستيابى به خلوص به ناچار بايد در معرفت بكوشد؛ زيرا انسان بر اثر است كسى تحت ولايت شيطان باشد و خود را خدمتگزار دين و جامعه بپندارد؛ در حالى كه اگر به مراقبت و محاسبه بپردازد معلوم مى شود كه بر اثر نداشتن معرفت يا ضعف آن با چه انگيزه شيطانى كار مى كرده است. تشخيص عمل خالص از ناخالص بدون معرفت عميق حاصل نمى شود.

اگر بخواهيم مانند شيطان، مخاطب به خطاب (فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين) (393) نشويم، يعنى به عبوديت و تواضع برسيم و در برابر خداى سبحان، هرگز احساس استقلال نكنيم و خود را رهين لطف او بدانيم (و مضمون و ما بكم من نعمه فمن الله) (394) را در همه شوون زندگى تحقق بخشيم بايد به علم و معرفت الهى برسيم.

راه عزت اين است كه نزد عزيز برويم. مطابق آنچه در سوره فاطر آمده، از طريق كلمات طيبه و عقايد و معارف طيبه مى توان نزد عزيز رفت: (من كان يريد العزه فلله العزه جميعا اليه يصعد الكلم اطيب و العمل الصالح يرفعه) (395)

مطابق اين آيه معرفت صائب قائد و عمل صالح سائق است و اگر كسى عزت مى خواهد بايد با قيادت و رهبرى كلمات طيبه كه همان معرفت صائب است و با يارى عمل صالح كه سائق است، به پيش برود. (396)

در هر حال، راز اين كه خداى سبحان در پاسخ فرشتگان، سند خلافت الهى را علم و معرفت او به اسمأ معرفت مى كند اين است كه همه اسماى فعلى ديگر خداوند؛ زير پوشش علم اوست و ارزش تسبيح و تقديس و عبادت، بر اساس خلوص و عبوديت است كه بر اثر معرفت تحقق مى يابد.

از آنچه گذشت روشن شد كه راز خلافت آگاهى به همه اسمأ و حقايق و معارف، يعنى برخوردارى از علم لدنى و شاگرد بى واسطه خداوند شدن است.

آگاهى به همه حقايق جهان امكان است كه مايه تمايز ميان انسان كامل و فرشتگان و سبب محروميت آنان از مقام خلافت شده است. آنان گرچه تسبيح و تقديس الهى را دارند و از صفات تنزيهى و جلاليه برخوردارند، اما از مقام محمود و صفات تشبيهى و جماليه بى بهره اند.

اين انسان كامل است كه هم مى تواند جمال الهى را نشان دهد و بكله همه جمال هاى خداوند را كه ظهور كرده و به عالم امكان رسيده مسالت كند و بيابد و بگويداللهم انى اسئلك من جمالك با جمله و كل جمالك جميل (397) و هم جلال الهى را نشان دهد و همه جلال هاى ظهور يافته خداوند در عالم امكان را طلب كند و بگويد:اللهم انى اسئلك من جلالك باجله و كل جلالك جليل (398). انسان كامل است كه مى تواند در جمال و جلال، خليفه الله باشد و به مقام محمود برسد: (عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا). (399)

خليفه الله مدير مسئول موسسه منظم نظام هستى است. آفرينش فرشتگان و نيز خلقت نظام كيهانى در شش دوره تحولى و تقدير روزى هاى در فصول چهار گانه و خلق جن و جانور و ساير موجودهاى با روح و بى روح در پهنه گيتى، مجموعه مسنجمى را تشكيل داد كه مى توان از آن به موسسه منظم ياد كرد، ولى به ذهن هيچ موجودى اعم از فرشته و غير آن، نمى آمد كه اين مجموعه منسجم، محتاج به مدير، مصداق آن كيست؛ زيرا وقتى فرشتگان از اين مطلب مهم غافل باشند ديگران به طريق اولى.

آفرينش پهنه گيتى براى تامين قلمرو خلافت انسان كامل است و هستى غير او، مطلوب در مقام فعل نبوده و نيست. از اين رو وقتى انسان كامل از نشئه دنيا به قيامت منتقل شود دنيا نيز به آخرت تبديل خواهد شد و اگر دنياى ديگرى آفريده شود خليفه ديگرى مى طلبد. بالاخره تنها صراط مستقيم تكامل وجودى مسير خليفه خدا و انسان كامل است و فرشته نيز، اگر بخواهد به كمال هستى باريابد بايد اصول كلى آدميت را فراهم كند و چنان كه در بيت رفيع حافظ در غزل هاى نغز او آمده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بر در ميخانه عشق اى ملك تسبيح گوى |  | كاندر آن جا طينت آدم مخمر مى كنند |
| دوش ديدم كه ملايكه در ميخانه زدند |  | گل آدم بسر شتند و به پيمانه زدند |

خليفه الله كسى است كه بالفعل به همه حقايق جهان آگاه، يا از استعداد اطلاع بر آن برخوردار است و مظهر همه جمال ها و جلال هايى است كه از خداوند در عالم امكان ظهور يافته يا از قوه آن برخوردار است؛ يعنى مظهر اجمالى آن، در مقابل عالم (عالمى كه انسان كامل نيز جزئى از آن است ) كه مظهر تفصيلى همه جمال و جلال و تمام اسماى الهى است.

خليفه الله انساكاملى است كه نه تنها معلم افراد بشر است و به آنها مطالبى را مى آموزد كه هرگز نمى توانند بدون تعليم او، آنها را فرا گيرند: (و يعلم ما لم تكونوا تعلمون) (400)، بلكه معلم فرشتگان نيز هست و چيزهايى به آنها مى آموزد كه نه تنها آنان، آشناى به آن چيزها نيستند، بلكه بدون اين معلم نمى توانند از آن آگاهى يابند.

خليفه الله فاروق بين حق و باطل و جدا كننده زيبا از زشت، يعنى (مظهر ليميز الله الخبيث من الطيب) (401) است. اگر انسان كامل و خليفه الله به صورت آدم عليه‌السلام ظهور نمى كرد و امتحان الهى در بهشت مطرح نمى شد فرق بين حق و باطل روشن نمى شد و حقانيت فرشتگان و بطلان شيطان (كه در بين فرشتگان مخفى شده بود) آشكار نمى گشت؛ يعنى فرشتگان دريافتند مقدار هستى آنان ظرفيت مى وصال تام را ندارد و به ناچار بايد از پيمانه آدم مدد بگيرند و در اين راه، ساكنان حرم ستر و عفاف ملكوت با بشر خاك نشين هم سفرند. در اين باره چنين سروده شده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در ازل پرتو حسنت ز تجلى دم زد |  | عشق پيدا شد و آتش به همه عالم زد |
| جلوه اى كرد رخت ديد ملك عشق نداشت |  | عين آتش شد از اين غيرت و بر آدم زد(402) |

اين همه بر اثر اين است كه فرشتگان كه تنها مظهر اسماى تنزيهى خدايند نمى توانند مجلاى اسم جامع الهى باشند، ولى آدم، يعنى خليفه الله و انسان كامل، چون جامع تنزيه و تشبيه است، مى تواند مجلاى كامل همه اسماى او باشد. از اين رو باز هم مى گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| فرشته عشق نداند كه چيست اى ساقى |  | بخواه جام و گلابى به خاك آدم ريز |

تذكر 1 عناصر محورى خلافت الهى را علم و قدرت تشكيل مى دهد؛

زيرا كسى كه از حقايق آگاه نباشد قدرت تدبير و به كارگيرى به موقع و به جاى آنها را ندارد و اگر كسى از آنها با خبر باشد ولى توان به كارگيرى آنها را فاقد باشد سهمى از خلافت تدبيرى نخواهد داشت و خداوند خود را مستعمر انسان معرفى مى كند: (واستعمركم فيها) (403). از اين رو انسان حتما بايد اولا، از حقايق جهان كه مظاهر اسماى حسناى الهى است آگاه باشد و ثانيا، توان اداره آنها را داشته باشد.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

در جريان خلافت فقط به علم انسان به اسمأ اشاره شد و به قدرت او اشارتى نرفت و اين اختصار يا براى روشن بودن توانمندى انسان است وگرنه فرشتگان مى گفتند: آيا عاجز را براى تدبير عالم خليفه خود قرار دهى؟!، يا براى آن است كه يكى از ويژگى هاى علم به اسماى الهى قدرت يافتن است؛ يعنى علم مزبور خصوصيتى دارد كه توانمندى را به همراه خواهد داشت.

2 گروهى كه منظور از تعليم اسمأ را آگاه كردن به معانى الفاظ و لغات پنداشته اند، چنان فضيلتى براى علم لغت ساخته اند كه آن را پس از علم توحيد، بهترين دانش تلقى كرده و گفته اند سزاوارترين علم براى فراگيرى پس از علم توحيد، علم لغت است؛ زيرا خداوند، فضيلت آدم را در لغت شناسى او اعلام داشت (404) و فرشتگان نيز رجحان آم را از همين رهگذر آگاه شدند.

استنباط مزبور از جهات گونه گون در خور نقد است؛ زيرا اولا، از جهت عقلى ثابت شده است كه مزيت علم يا در پرتو رجحان موضوع و معلوم آن است يا در متد و روش استدلال آن. علم حكمت و كلام، هم از لحاظ شرافت موضوع و معلوم آن و از لحاظ و ثاقت برهان (در خصوص مسائل برهاين متقن آن ) از مزيت ويژه اى برخوردار است و علم رياضى گذشته از سودمندى علمى آن در قلمرو طبيعت، از لحاظ و ثاقت برهان از رجحان مخصوصى برخوردار است. اما علم ادب و لغت و مانند آن كه فقط در محدوده بررسى ضبط الفاظ از يك سو معانى قرار دادى آنها از سوى ديگر، نه از قداست موضوع و معلوم بر خوردار است و نه از وثاقت برهان سهمى دارد، هرگز نمى تواند از علومى كه چنان قداست يا وثاقتى دارد ممتاز بوده، بر آنها مزيت داشته باشد.

ثانيا، از جهت استظهار لفظى، در ثناياى اين مبحث ثابت شد كه از جهت تناسب حكم و موضوع آنچه مى تواند معيار خلافت الهى و نيز پايه رجحان انسان كامل بر فرشتگان قرار گيرد، علمى است كه از قداست معلوم و نيز از وثاقت برهان برخوردار باشد.

### 3 پايه اصلى كمال هاى انسان كامل

اوصاف و خصوصياتى كه براى آدم (انسان كامل ) ثابت شد برخى از آنها جنبه مثبت دارد؛ مانند: خليفه خدا بودن، معلم فرشتگان شدن، مسجود آنان قرار گرفتن، شاگرد بى واسطه خدا شدن، كلام خدا را شنيدن، جمال الهى را با چشم دل ديدن... و برخى صبغه منفى دارد؛ مانند: مورد دشمنى شيطان واقع شدن، محسود قرار گرفتن، مامور شدن به استعاذه و طرد شيطان.

به نظر مى رسد اين اوصاف متعدد در عرض يكديگر نيست، بلكه در طول هم است و ريشه همه آنها مقام برين خلافت الهى است و چون سبب اصلى خلافت خدا علم و اسماى حسناى الهى است و اسماى خدا در طول هم است نه در عرض يكديگر، آنچه انسان كامل را كون جامع و خليفه مطلق و عام خدا قرار مى دهد علم به اسم اعظم و مظهر آن نام برتر شدن است. از اين رو پايه اصلى همه اين كمال ها را بايد در مظهريت آن اسم اعظم دانست و چون شيطان، گذشته از تكبر مشووم در برابر آدم، گرفتار استكبار منحوس در برابر خداى سبحان شده است در صدد عداوت با خداوند (در مقام ظهور و فعل ) قرار گرفته و چن خليفه خدا مظهر تام اوست، ابليس كه دشمن خداست و عدو مبين خليفه او نيز خواهد بود.

توضيح اين كه، قرآن كريم گروهى را دشمن خدا و دشمن اوليا الهى مى داند؛ چنان كه مى فرمايد: (ياخذه عدولى و عدوله)، (405)؛ فرعون دشمن من و دشمن موسى عليه‌السلام است،(يا ايها الذين امنو لاتتخذوا عدوى و عدوكم اوليأ) (406) (ترهبون به عدوالله و عدوكم)، (407) (من كان عدوا و ملائكه و رسله...) (408) معناى دشمنى با خدا همان عداوت با دين اوست و معناى دشمنى با اولياى الهى، دشمنى از جهت تبليغ و تعليم و تحقيق دينى انان است. منشا همه عداوت هاى كافران، منافقان و معاندان نيز همان اغواى ابليس است. بنابراين، خطرناكترين دشمن انسان شيطان است: (ان الشيطان للانسان عدو مبين) (409).

با تحليلى كه درباره علم اسمأ و تاثير معرفت آنها ارائه شد معلوم مى شود آنچه در برخى از تفاسير آمده است در عين اشتمال بر نقطه قوت خالى از ضعف نيست و آن تفسير اين است:

مقتضاى لفظ عموم آن است كه هر چه اسما بود، آدم را در آموخت؛ هم اسماى خالق، هم اسماى مخلوق ها. پس آدم به دانستن اسماى مخلوق ها از فرشتگان متميز شد و متخصص، و افزونى وى بريشان پيدا شد و علم وى به نام هاى آفريدگار خود سرى بود ميان وى و ميان حق كه فرشتگان را بر آن اطلاع نبود. پس ثمره علم نام مخلوق در حق آدم آن بود كه مسجود فرشتگان گشت و ثمره علم خالق آن كه به مشاهده حق رسيد و كلام حق شنيد. (410)

ضعف چنين تخصيصى اين است كه براى تاثير علم به نام مخلوق در مسجود شدن، نه دليل عقلى ارائه شد و نه دليل نقلى و تناسب روشنى نيز براى چنين اختصاصى وجود ندارد.

### 4 وجود خاص علم به اسماى الهى

حقيقت علم، وجود خاص خود را دارد كه غير از تعليم و تعلم است؛ چنان كه حقيقت حركت، نحوه خاصى از هستى را داراست كه جداى از تحريك و تحرك است و چنان كه پندار نفى وجود خاص حركت و گمان اين كه حركت در قياس با فاعل و محرك عين تحريك است و در نسبت با قابل و متحرك عين تحرك، ناصواب است و تو هم اين كه علم در سنجش با معلم عين تعليم و در ارزيابى با متعلم عين تعلم است صائب نيست، بلكه براى علم، حقيقتى كاملا جداى از تعليم و تعلم است؛ چنان كه حركت داراى حقيقتى كاملا جداى از تحريك و تحرك است، گرچه با هم يافت مى شود.

چون حقيقت علم غير از تعليم است، ممكن است آن حقيقت قبلا وجود داشت باشد و معلم آن حقيقت موجود را به متعلم منتقل كند و ممكن است آن حقيقت همراه با تعليم و تعلم يافت شود. علم اسماى الهى داراى حقيقتى است كه سابقه هستى داشت و آدم (انسان كامل ) بعدا آن را از معلم حقيقى خود، يعنى خداى سبحان فرا گرفت، ولى علم لغات و اسماى ادبى و لغوى اشيا، همراه با تعليم اولين انسان پديد آمد و چنين نبود كه قبا علم ادب و لغت وجود داشته، سپس اولين انسان، هر كه باشد، به آن آگاه شده باشد؛ زيرا اين گونه از علوم قرار دادى و اعتبارى همراه با انسانى كه ناگزير از وجود اعتبارى و كار برد آنهاست يافت مى شود. البته براى نسل هاى بعدى تعليم اين گونه از علوم با حفظ سبق وجودى آنها بدون محذور است، ولى براى اولين انسان تحقق چنين علومى با تعليم و تعلم خواهد بود.

### 5 خليفه الله مطلق، مظهر مطلق اسمأ

معيار خلافت، نه تنها علم به اسمأ، بلكه علم به همه اسمأ است؛ يعنى خلافت مطرح شده در آيه محل بحث، مظهريت همه صفات با حفظ مراتب آن است.

شايان ذكر است كه، خليفه الله مظهر همه اسمايى است كه ظهور كرده و از مخزن غيب و محض و غيب مطلق بيرون آمده است وگرنه امورى كه در غيب ذات و از اسماى مستاثره اى است كه ظهور نكرده و نمى كند، يعنى جزو باطن ذات خداست (نه باطن در برابر ظاهر كه تعين خاص محسوب مى شود) و در جهان امكان ظهور نيافته و نمى يابد، مقدور و ميسور انسان كامل نيست تا مظهر آن باشد.

خليفه خداوندى كه محيط مطلق، عليم بكل شى ء، قدير على كل شى ء و حى لا يموت است، بايد داراى اين اوصاف باشد وگرنه در محدوده جهل و ضعف و غيبت، به همان نسبت، از خلافت الهى خبرى نيست.

به همين لحاظ فرشتگان، شايسته خلافت خدا نيستند؛ زيرا آنان مظهر بعضى از اسماى الهى هستند، نه همه آنها و به بيان ديگر آنان نمى توانند خليفه مطلق و بى واسطه خدا باشند، بكله به مقدار مظهريتشان نسبت به اسما، خليفه محدود و با واسطه خدايند؛ يعنى آنها خليفه خليفه الله هستند و اين بيان نسبت به ساير انسان هاى متقى كه مظهريت بعضى از اسمأ را يافته اند نيز صادق است؛ يعنى خلافت آنان با واسطه و تحت پوشش خلافت انسان كامل است، همه آنان و همه فرشتگان تحت تسلط و احاطه انسان كامل و مهمان سفره او هستند. همه و همه به يمن و بركت انسان كامل روز مى خورند و همه آسمان ها و زمين به وجود خليفه مطلق خداوند، ثبات و قرار دارد:بيمنه رزق الورى و بوجوده ثبتت الارض و السمأ. (411)

ممكن است گفته شود با آن كه پس از انباى آدم، فرشتگان نيز به همه اسمأ عالم شدند پس چگونه به خلافت مطلق، ارتقا نيافتند.

پاسخ اين است كه اولا، انبأ به معناى گزارش است و با تعليم تفاوت دارد. از اين رو فرشتگان پس از انباى آدم نيز، به جهل خود اعتراف كردند.

ثانيا، بر فرض كه آنان با گزارش آدم، عالم شده باشند علم آنان علمى با واسطه وغير لدنى است و با علم آدم كه لدنى (لدن نزد و محضر) و بى واسطه است تفاوت دارد وچنين علمى نمى تواند معيار خلافت بى واسطه گردد؛ زيرا معيار خلافت بى واسطه، علمبى واسطه است.

ممكن است گفته شود چرا انسان كامل مظهر همه صفات شد و در نتيجه به خلافت مطلق رسيد، اما فرشتگان مظهر بعضى از صفات شدند و در نتيجه خلافت آنان نيز، محدوديت يافت؟ اگر آنان نيز، از همان ابتدا مظهر همه صفات آفريده مى شدند شايستگى خلافت مطلق مى بافتند.

پاسخ اين است كه نظام جهان نظام علت و معلول در اصطلاح حكيمان و نظام تجلى اتم و تام در اصطلاح عارفان است. پس يا بايد فرشتگان تجلى اتم و ظاهر يا صادر اول باشند و انسان تجلى تام و معلول و ظاهر با صادر دوم قرار گيرد يا به عكس، ولى مشيت خداوند به عكس آن، تعلق يافته است.

مشيت خداوند بر اين تعلق گرفته كه انسان كامل از حس و خيال و و هم و عقل برخوردار باشد و از همه مظاهر علمى و عملى بهره مند گردد و در نتيجه، توان فهم همه اشيا را داشته باشد و بتواند متعلم بى واسطه خداى سبحان باشد؛ اما فرشتگان نه از لحاظ علمى قوايى در حد توهم و تخليل و احساس دارند و نه از لحاظ عملى از توانايى هايى مانند شهوت و غضب برخور دارند؛ علم و قدرت آن، عين يكديگر و در حد تجرد عقلى بوده، در محدوده اى بسته قرار دارد و ساير موجودات نيز مانند فرشتگان، مشمول قانون (و ما منا الا اله مقام معلوم) (412) بوده، بخشى از اسرار و اسماى الهى را كه در جهان آفرينش ظهور كرده دارا هستند.

مشيت خداوند بر اين تعلق گرفته كه موجودات زمينى و آسمانى هر كدام يا مجرد باشند يا مادى. موجودات مادى كار عقلى و تجردى ندارند و موجودات مجرد كار حسى و مادى ندارند، ولى آن موجودى كه همه در نشئه طبيعت حاضر است و كار طبيعتى مى كند و هم در نشئه مثال و برزخ است و كار مثال و برزخ را به عهده مى گيرد، و همه در نشئه عقل حضور دارد و كار موجودات مجرد تام را انجام مى دهد، انسان كامل است.

تنها انسان كامل است كه به او گفته مى شود: (يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه) (413)؛ يعنى اى انسان از نقطه آغاز: (لم تك شيئا) (414) شروع شدى و سپس نطفه و علقه مى شوى تا آن كه سر از انك كادح... در مى آورى؛ يعنى موجودى هستى كه يك سمت آن به عالم طبيعت و سمت ديگر آن به لقأ الله بسته است و حد مشخص و مقام معلوم ندارد. چنين موجودى در صورت كمال مى تواند مظهر همه اسماى فعليه خداوند سبحان باشد. به بيان ديگر، آنچه از خلق و قبض و بسط و شفا و احيا و اماته و مانند آن در جهان تكوين ظهور مى كند (كه از مقام فعل خدا انتزاع مى شود و ممكن الوجود است، نه واجب ) مظهرى مى طلبد كه همان خليفه الله و انسان كامل است و امام صادق عليه‌السلام در ذيل آيه (ولله الاسمأ الحسنى) (415).

چنين انسان كاملى دو نبش عالم، زير پاى اوست، يك سمت وى به زمين: (انى خالق بشرا من طين) (416) و سمت ديگر او به لقاى خاص معنون در آيه (يا ايتها النفس المطمئنه...) (417) بسته است؛ يعنى موجودى است كه در عين حال كه در جهان ماده حضور دارد با حفظ همه قواى مربوط به علم ماده و مهار آن، مى تواند به مرحله نفس مطمئنه نيز سرى بزند و از آن جا بگذرد.

اين انسان كامل است كه مى تواند حامل امانت اسمأ باشد.

قرآن كريم گاهى مى فرمايد: ما اسمأ و حقايق را بر فرشتگان عرضه كرديم، ولى آنها نتوانستند آن را حمل كنند و گاهى مى فرمايد: ما امانت را بر آسمان ها و زمين (كه به قرينه تقابل آن با انسان، شامل موجودات عالم جز انسان مى شود) عرضه كرديم و آنها از حمل آن ابا كردند. كسى مى تواند خليفه خدا شود كه هم حامل اسماى عرضه شده بر فرشتگان باشد و هم حامل امانتى كه بر آسمان و زمين عرضه شد. البته ممكن است اين امانت بخشى از همان اسمأ و حقايق باشد.

### 6 حرمان تبه كاران از خلافت الهى

اگر اوصاف تبه كاران از حريت، استقلال، مساوات و مواسات براى انسان ثابت است به پاس كرامت اوست و اگر تكريمى براى وى تثبيت مى شود به لحاظ خلافت الهى اوست و اگر خلافتى براى وى تسجيل مى شود به جهت علم او به اسماى حسناى خداى سبحان است.

همان طور كه قبلا بازگو شد خلافت چونان نبوت، رسالت، ولايت و امامت مقول به تشكيك است، ليكن جامع همه آنها علم صائب به اسماى الهى و عمل صالح در قلمرو خلافت است. خداى سبحان گوشه اى از ماموريت خليفه خود را عمران زمين قرار داده و در اين باره چنين فرموده است: (واستعمركم فيها) (418). همان طور كه عمران مراكز عبادى توسط مومن به آغاز و انجام جهان صورت مى پذيرد: (انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر) (419) عمران زمنين در ابعاد گونه گون اقتصادى، فرهنگى، محيط زيست، بهداشت و... به وسيله خليفه الهى انجام مى شود.

گروهى كه از لحاظ آمار و ارقام به عنوان بشر محسوب مى شوند و از جهت سيرت و سنت انسان نيستند، سهمى از خلافت بالفعل خدا نخواهند داشت. فرشتگان در آغاز طرح خلافت الهى را مفسد و خونريز پرهيز داشتند:اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأو خداوند تلويحا آن گروه را از مقام منيع خلافت محروم دانست و در موارد ديگر احكام و اوضاع رنج آور آنها را طورى بيان فرمود كه به هيچ وجه سهمى از خلافت بالفعل الهى براى چنين گروه فاسد و مفسد و سفاك نخواهد بود؛ زيرا خداوند عده اى را نكوهش كرده درباره آنها مى فرمايد: (و اذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل) (420) نيز مى فرمايد: (يذبحون ابنائكم و ستحيون نسائكم) (421)، (و يقتلون النبيين بغير حق) (422)، (ان الملوك اذا دخلوا قريه افسدوها و جعلوا اعزه اهلها اذله و كذلك يفعلون) (423) و درباره گروهى از محرومان از فيض ‍ توحيد و فوز عبوديت مى فرمايد: (ان الذين كفروا و ماتوا و هم كفار اولئك عليهم لعنه الله و الملائكه والناس اجمعين). (424)

همين گروه خونريز كه به تباهى مباهات مى كردند هنگام مرگ گرفتار ضرب ملائكه مى شوند: (... يضربون وجوهههم و ادبارهم) (425) و در مقطع كيفريابى معاد نيز ماخوذ و مغلول فرشتگان مى شوند: (خذوه فغلوه (30) ثم الجحيم صلوه (31) ثم فى سلسله ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه) (426).

آياتى كه رذايل نفسانى و افعال نكوهيده اين گروه را ياد آورى كرده، پيامدهاى تلخ آنها را بازگو مى كند زياد است. آنچه در اين جا مورد عنايت است اين است كه خليفه خدا مسجود له ملائكه است و گروهى كه معلون، مضروب، ماخوذ و مغلول ملائكه اند هرگز مسجود له نخواهند بود. نتيجه آن كه چنان كه رسالت الهى به هر كس نمى رسد و خدا مى داند رسالتش را كجا قرار دهد: (الله اعلم حيث يجعل رسالته) (427) ولايت و امامت و خلافت الهى نيز اين گونه است؛ زيرا هر يك از اين مقام ها عهد الهى است و عهد الهى به ظالمان و مشركان نمى رسد: (قال لا ينال عهدى الظالمين) (428) و خداوند از آنان بيزار است: (ان الله برىء من المشركين و رسوله) (429) چگونه ممكن است مستخلف عنه، كسى را كه از او بيزار است خليفه خود قرار دهد؟ و دذر حالى كه اعلام مى كند رابطه من با او بريده است: (و ان الكافرين لا مولى لهم) (430) اعلام كند كه او تحت ولايت خاص من است.

به بيان ديگر، گويا خداوند در پاسخ فرشتگان كه افساد و خونريزى آدم را از يك سو و تسبيح و تقديس خود را از سوى ديگر مطرح كردند دو مطلب را گوشزد مى كند: يكى اين كه كسانى كه اهل افساد و خونريزى هستند از خلافت و عهد من نصيبى ندارند و ديگر اين كه در خلافت الهى معرفتى برتر از تسبيح و تقديس لازم است و آن علم ويژه در شما فرشتگان نيست.

### 7 احكام گوناگون مراتب انسان كامل

گذشت كه انسان كامل، معلم فرشتگان است و فيض الهى از مجراى انسان كامل به جهان امكان مى رسد و اين منافاتى با مجراى فيض بودن فرشتگان براى همه انسان ها از جمله انسان كامل ندارد؛ چنان كه همه انسان ها حتى انسان كامل، حيات را از اسرافيل و علم را از جبرائيل و رزق را از ميكائيل و يا اين سه را از ساير فرشتگان تدبير اين سه فرشته مى گيرند؛ زيرا مجراى فيض بودن انسان كامل، مربوط به مرحله عاليه انسان كامل است كه آن مرتبه برين عالم به حقايق جهان و مسجود ملائكه است و مجراى فيض ‍ بودن فرشتگان مربوط به مراتب متوسط يا نازل انسان كامل است كه از باب (قل انما انا بشر مثلكم) (431) زمينى است.

انسان كامل از آن جهت كه (ياكل الطعام و يمشى فى الاسواق) (432) مانند انسان هاى ديگر، تحت تدبير فرشتگان است، ولى از آن جهت كه شاگرد بى واسطه خداوند و عالم به همه حقايق جهان امكان است در همه چيز حتى در وحى واسطه فيض است؛ يعنى حتى وحى الهى پيش از آن كه به فرشتگان برسد به مرحله والاى انسان كامل مى رسد و آنگاه به بركت آن مرحله برين بر فرشتگان نازل مى شود.

### 8 درجات خلافت بر اساس درجات علم به اسمأ

با روشن شدن محور خلافت الهى، يعنى علم به اسمأ، مراتب خلافت خدا نيز آشكار مى شود؛ يعنى چنان كه علم به اسمأ به همان معنايى كه گذشت، درجاتى دارد، خلافت الهى نيز درجاتى دارد كه هر عالى سايه افكن بر درجه نازل خويش است (گرچه مصداق معنون در آيه، خليفه مطلق، يعنى انسان كامل است ) به اين معنا كه انسان كامل عالم به همه اسمأ، خليفه الله است و ديگران كه علم كمترى به اسمأ دارند خليفه خليفه الله هستند. از اين رو در حديث آمده است كه رسول مكرم اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سه بار فرمودند: اللهم ارحم خلفائى عرض ‍ كردند: خلفاى شما كيانند؟ فرمود: آنان كه پس از من مى آيند و احاديث و سنت مرا حمل مى كنند و سپس آن را به مردم بعد از من مى رسانند. (433) از اين بيان روشن مى شود كه رسول خدا خليفه الله است و عالمان از امت او خليهف الخليفه و به تعبير ديگر خليفه با واسطه خداوند هستند. علم كمتر و به بيان ديگر علم با واسطه، معيار خلافت با واسطه، يعنى معيار خلافت از خليفه الله است؛ چنان كه معيار ارث بردن از خليفه الله نيز همين است. از اين رو در روايتى ديگر آمده است: العلمأ ورثه الانبيأ (434)؛ يعنى ارث نيز مانند خلافت، پيوندى مى طلبد كه بدون آن تحقق نخواهد يافت؛ زيرا در ارث، مالكى به جاى مالك ديگر مى نشيند (بر خلاف بيع كه در آن، مالى به جاى مال ديگر قرار مى گيرد)، خواه موروث مال و امرى مادى، يا علم و ساير امور معنووى باشد و پيوندى كه باعث اين جابه جايى مى شود و سبب نشستن وارث به جاى مورث يا ظهور مورث در وارث مى گردد مطابق حديث مزبور، علم است كه بخش مهم آن همان علم به اسمأ است.

نه هر تقدير، خليفه رسول الله شدن و وراثت از آن حضرت، يعنى خلافت و وراثتى كه در هر سه نشئه دنيا و برزخ و قيامت، خليفه و وارث را همراهى كند نيازمند به علم و معرفت است.

### 9 ويژگى هاى و اوصاف اسمأ

از مجموع آنچه درباره اسماى مورد بحث در آيه گفته شده ويژگى هاى زير كه دست مى آيد:

الف: مضاف اليه اين اسمأ، كلمه الله است؛ يعنى مقصود از اسمأ، اسمأ الله است نه اسمأ العالم و فرق ميان اسمأ الله با اسمأ العالم همان فرقى است كه بين ايجاد و وجود است؛ اين اسمأ، از جهت ايجدى اسم الله و از جهت وجودى اسم الارض و السمأ است و به تعبير ديگر، از جهت اعطاى فيض و افاضه، اسم الله و از نظر استفاضه، اسم الانسان والملك است؛ يعنى اين گونه نيست كه دو حقيقت گسيخته از هم، يكى به نام اسمأ العالم و ديگر به نام اسمأ الله وجود داشته باشد، بلكه اسمأ الله كه ظهور مى كند مظهرش اسمأ و حقايق عالم است. پس حقايق عالم اسماى ظهور يافته الهى است.

ب: به قرينه آنچه در آيات بعد مى آيد كه خداوند پس از آشكار شدن عجز فرشتگان از گزارش اسمأ فرمود: الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض، اين اسمأ مربوط به عالم غيب است، نه شهادت زيرا وحدت سياق اين آيات، چنان كه گذشت اقتضا دارد كه اين غيب همان ما لا تعلمون در ذيل آيه قبل و همان اسمأ تعليم شده در آيه محل بحث باشد و نتيجه اين مى شود كه اسماى عرضه شده، غيب و باطن آسمان ها و زمين را تشكيل مى دهد (با توجه به لاميه بودن اضاف غيب ).

البته اين غيب آسمان ها و زمين، مرحله شهادت را نيز به همراه خود دارد؛ چون عالم شهادت و همه آسمان ها و زمين تنزل يافته همان غيب است؛ چون كه صد آمد، نود هم نزد ماست. (435)

ج: با توجه به پيوندى كه بين آيه محل بحث و دو آيه (وعنده مفاتح الغيب...) (436) (و وان من شى ء الا عندنا خزائنه) (437) بر قرار شد و استاد علامه طباطبايى قدس سره نيز به آن كرده اند، (438)، ممكن است گفته شود اسمأ در محل بحث همان مفاتح الغيب و همان خزائن است كه بر اثر عنداللهى بودنش، اولا زوال و فنايى ندارد و ثانيا، وجود جمعى همه حقايق اين نشئه است و ثالثا، با تنزل به اين نشئه حد و مرز و تكثر مى پذيرد.

چنان كه ممكن است تمثالى باشد كه در روايت امام سجاد عليه‌السلام به آن اشاره شده است:ان فى العرش تمثال جميع ما خلق الله من البر و البحر و هذا تاويل قوله و ان من شى ء الا عندنا خزائنه (439)و همان است كه تنها انسان هاى كامل و عنداللهى از آن آگاهى دارند. از اين رو امير مومنان على عليه‌السلام مى فرمود:والله لو شئت ان اخبر كل رجل منكم بمخرجه و مولجه و جميع شانه لفعلت...؛ به خدا سوگند اگر بخواهم هر يك از شما را از سرگذشت و سر نوشت خودتان با خبر كنم مى توانم... (440).

البته ممكن است اولياى الهى، به تناسب درجات گوناگونى كه دارند به بعضى از درجات غيب و بعضى از مخازن غيبى آگاهى پيدا كنند؛ چنان كه فرشتگان مدبرات امر از برخى مفاتيح و مخازن غيب با خبرند، ولى آن كس ‍ كه بر همه مخازن و مفاتيح واقف است انسان كامل است؛ زيرا او صادر اول و اولين فيض و اولين تعين خداست و ممكن نيست چيزى در عالم امكان باشد و از مخلوق هاى امكانى به شمار آيد ولى تحت احاطه علمى صادر اول قرار نگيرد.

به بيان ديگر، اسماى الهى كه به آدم تعليم و بر فرشتگان نيز عرضه شد، به يك بيان بر سه قسم است: حقايق خود فرشتگان و حقايق مادون آنان و حقايق مافوق آنها. آنچه قبلا به فرشتگان تعليم شده بود دو قسم اول بود؛ يعنى آنان از قسم سوم كه برتر از درجه وجودى آنها بود آگاه نبودند. از اين رو تسبيح و تقديس آنان نيز نسبت به همين دو قسم معلوم بوده است و نسبت به قسم سوم كه از آن بى خبر بودند تسبيح و تقديسى نداشتند، مگر پس از آگاهى از آن و با تعليم حضرت آدم عليه‌السلام. البته آن هم در حد انبأ و آگاهى با واسطه، در حالى كه آنچه به حضرت آدم و به طور كلى به انسان كامل تعليم شد همه حقايق سه گانه مزبور بود و تسبيح و تقديس ‍ انسان كامل نسبت به قسم سوم بالاتر از تقدسى و تسبيح فرشتگان نسبت به آن است؛ زيرا ارزش تقدسى و تسبيح به ميزان علم و معرفت است و علم و معرفت بى واسطه استاد برتر از علم و معرفت با واسطه شاگرد است.

د: مقصود از اين اسمأ، چنانچه قبلا گذشت، حقايق است، نه الفاظ و مفاهيم؛ زيرا رابطه الفاظ با مفاهيم، رابطه اى قرار دادى است و در لدن و نزد خداوند سخن از وضع تعيينى يا تعينى و قرار داد لفظ و معنا نيست و مفاهيم در آن جا راه ندارد؛ زيرا علم به مفاهيم، علم حصولى است و در مجرد محض، علم حصولى و تصور و تصديق و معقولات منطقى راه ندارد.

تصور تصديق، قضيه و قياس در حد نفس است كه بدن را تدبير مى كند نه در حد عقل محض كه منزه را تدبير بدن است.

بر همين اساس يعنى بر اساس اين كه اسم، حقيقت است نه لفظ، و مشهود است نه مفهومم و به اصطلاح اهل معرفت، اسم همان ذات با تعين خاص است (كه بر تعين، عنوان وصف نيز اطلاق مى شود) اين بحث مطرح شده كه آيا اسم عين مسماست يا غير آن وگرنه اگر مراد از اسم، لفظ يا مفهوم باشد جاى اين بحث نيست كه آيا اسم لفظى عين مسماست، يا مفهوم ذهنى عين مصداق خارجى است يا غير آن؟ اين كه در جواب گفته شده اسم از جهتى عين مسماست و از جهتى غير آن، به اين لحاظ بوده كه سخن از لفظ و مفهوم نيست.

از اين رو در دعاى جوشن صغير آمده است: تو را قسم مى دهم به اسمى كه آن را بر آسمان نهادى پس بر افراشته شد و بر زمين نهادى پس استقرار يافت و بر كوه ها نهادهاى پس استوار گشت و بر شب نهادى پس تاريك شد و بر روز نهادى پس روشنى يافت؛اسئلك باسمك الذى وضعه على السمأ فاستقلت و على الارض فاستقرت و على الجبال... و در دعاى كميل نيز آمده: تو را قسم مى دهم به اسمايى كه اركان همه چيز را پر كرده است؛و باسمائك التى ملات اركان كل شى ء.

ه: اسمأ الله، توفيقى است و مراد از توقيفى در حكمت و عرفان توفيقى بودن حقايق است؛ يعنى هر اسم و هر حقيقتى، مطابق نظام نظام على و معلولى مطرح در فلسفه و نظام ظاهر و مظهر مطرح در عرفان، از درجه وجودى يا ظهورى خاصى برخوردار است كه از آن تعدى نمى كند و همه اسماى، يعنى حقايق و موجودات مشمول قانون (و ما منا الا له مقام معلوم) (441) است و هر كدام در مقام خاص خود متوقف است، مگر موجودى كه اسم اعظم و مظهر اتم اسمأ است؛ يعنى انسان كامل كه توقيفى نيست؛ يعنى جاى معين و مقام معلوم و حد يقف ندارد و مى تواند در همه جا حضور داشته باشد. البته همين معنا در انسان حد ويژه اوست كه نه تفريط در آن رواست و نه افراط.

پس توقيفى بودن اسمأ به همين معناست كه اشاره شد (و بر اين اساس ‍ توقيفى بودن قابل تخصيص نيست )، نه توقيفى به معنايى كه در علم كلام مطرح است و از مباحث كلامى وارد فقه شده و سرو كار آن بالفظ و مفهوم است و درباره آن سوال مى شود كه آيا اسمى (لفظى ) كه در كتاب و سنت بر خداوند اطلاق نشده، اطلاق آن بر خداوند جايز است يا نه؟ و در پاسخ گفته مى شود: اولا، اسمى كه هيچ نقص مفهومى در بر نداشته باشد اطلاق آن بر خداوند اشكالى ندارد. ثانيا، آنچه ممكن است اشكالى داشته باشد تسميه و نامگذراى خداست، نه وصف او؛ يعنى چنان كه محقق داماد گفته، وصف خداوند به اوصافى مانند عله العلل و واجب الوجود منعى ندارد و آنچه ممكن است منعى داشته باشد تسميه خداوند به نام هايى است كه در كتاب و سنت وارد نشده، بلكه به جاى عله العلل مثلا، مسبب الاسباب آمده است. (442)

و: اسماى الهى هم مبارك و كثير الخير و البركه است: (تبارك اسم ربك...) (443). و هم مسبح و منزه از هر عيب و نقص: (سبح اسم ربك الاعلى). (444).

ز: اسماى الهى از دسترس غير مخلصان به دور است و تنها بندگان مخلص ‍ خداوند مجازند خدا را با آن وصف كنند: (سبحان الله عما يصفون (159) الا عباد الله المخلصين) (445)؛ زيرا آنان به مقام و معرفتى دست يافته اند كه مى توانند به گونه اى خدا را با اسمايش موصوف كنندكه به اصل محكم (ليس كمثله شى ء) (446) آسيبى نرسد و اين اصل، در سراسر وصف، ظهور داشته باشد. ظاهرا اين مقام، مهمترين مقامى است كه قرآن كريم براى بندگان مخلص بيان داشته است؛ يعنى از وصف مخلص بودن و در دسترس وسوسه شيطان نبودن آنان و همچنين از وصف مخلص بودن و در دسترس وسوسه شيطان نبودن آنان و همچنين از وصف مصونيت از احضار براى محاسبه: (فانهم لمحضرون (127) الاعباد الله المخلصين) (447) نيز برجسته تر و بالاتر است.

ممكن است گفته شود، لازمه اين بيان اين است كه افراد عادى نتواند خداوند را با اوصافى چون عله العلل يا واجب الوجود وصف كنند، در حالى كه امكان آن سابقا گذشت و از قبسات نقل شد كه بر فرض توقيفى بودن اسمأ (به اصطلاح فقهى آن ) عدم جواز، اختصاص به تسميه دارد و شامل وصف نمى شود.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

اين مساله قرينه مى شود كه آيه (سبحان الله عما يصفون (159) الا عباد الله المخلصين) (448) بدين گون معنا شود كه اولا، فاعل يصفون را به قرينه وحدت سياق، كفار بدانيم (به ويژه آن كه در آيات قبل سخن از اين بود كه كافران خداوند را به داشتن دختران وصف كرده اند). ثانيا، استثناى الا عباد الله... را استثناى از محضرون در آيه قبل بدانيم، نه استثناى از فاعل يصفون. در نتيجه، معناى آيه اين مى شود... جنيان مى دانند كه براى محاسبه در قيامت حاضر مى شوند، مگر بندگان مخلص ‍ خداوند كه بدون حساب به بهشت وارد مى شوند. افزون بر اين كه آيات (فانهم لمحضرون (127) الاعباد الله المخلصين). (449) در همين سوره، قرينه ديگرى بر اين بيان مى شود. در نتيجه جمله سبحان الله عما يصفون جمله معترضه است و اين مساله اگر چه خلاف ظاهر است، ولى با دو قرينه مزبور از اين ظهور رفع يد مى شود.

ليكن پاسخ آن با برخى از مبادى مطوى و مقدماتى كه در جاى خود ثابت شده اين است كه اولا، همان طور كه ايمان اكثر مومنان مشوب به شرك رقيق است: (ما يومن اكثرهم بالله الا و هم مشركون) (450)، وصف كردن آنان نيز چنين است. ثانيا، چون مخلصان بر اثر قرب نوافل به جايى مى رسند كه خداوند در مقام ظهور فعلى به منزله زبان آنان مى شود: (ولسانه الذى ينطق به) (451) پس مخلصان با زبان الهى او را وصف مى كنند و چنين وصفى شايسته خداوند نه از وصف آنان منزه است. ثالثا، محور بحث كنونى در وصف و اصفان است، نه در الفاظ و مفاهيمى كه بر خداوند اطلاق مى شود؛ يعنى بايد در دو مقام بحث كرد: يكى اين كه خداوند را با چه لفظ و مفهومى مى توان وصف كرد و ديگر اين كه واصف كيست و چه كسى خداوند را چنان كه شايسته است وصف مى كند.

رابعا، با بيان هاى گذشته معناى آيه سبحان الله عما يصفون # الا عباد الله المخلصين روشن شد و اتصال استثنا محفوظ است و نبايد آيه برخلاف ظاهر حمل شود.

### 10 شرط دستيابى به اسمأ الله

چنان كه گذشت، ممكن است اسماى مورد بحث همان مفاتح و مخازن غيب باشد كه عندالله است و بر اثر عنداللهى بودن، از زوال و دگرگونى مصون است. از اين رو كسى مى تواند به اين اسمأ دست يابد كه مجرد از زمان و حركت و تغير گرديده، موجود عند اللهى شود و انسان كامل با ساير انسان هايى كه به حدى از تجرد و عنداللهى شدن رسيده اند در اين است كه انسان كامل بر اثر تماميت تجردش به همه خزاين و مفاتيح و اسمأ دست يافته است، اما ديگران به بعضى از اين خزاين دست يافته اند. چون كلمه خزائن به دليل جمع بودن، نشانه كثرت مخزن است و تعدد آنها طولى است.

از اين رو تفاوت تشكيكى در آنها راه دارد.

### 11 فراگيرى اسمأ براى تسكين رنج هجران

همان طور كه صعود شى ء نازل به مقام كمال در پرتو طى منازل سرور آور است، نزول شى ء عالى از قله منيع كمال بر اثر تنزل تدريجى رنج آور است.

گرچه اين رنج گاهى گنج فراوان را به همراه دارد و آن گنج عبارت است از تربيت نفوس وارسته و تامين ارتقاى آنان به مقام كمال و عود مجدد خود به همراه تربيت يافتگان به ساحت قدس الهى.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

قرآن كريم كه در پيشگاه ربوبى به وصف على و حكيم متصف بود براى هدايت جوامع بشرى تنزل يافت و درجات قوس نزول را يكى پس از ديگرى به نحو تجلى نه به طور تجافى طى كرد تا در جام الفاظ ريخته شد و جامه كلمات در بركرد و در كسوت عربى مبين محجوب شد: (انا جعلناه قرانا عريبا لعلكم تقلون # و انه فى ام الكتاب لدنيا لعلى حكيم) (452)، تا مجددا در قوس صعود به صورت دعا و عبادت كه هر كدام قرآن صاعداست به حضور قدس ربوبى باريابد. اگر گفتمان با قرآن ميسر مى بود و از آن نور نازل سوال مى شد شما چه احساسى از هجران مشهد الهى و فراق ساحت خداى سبحان داريد، شايد چنين پاسخ مى داد كه از دورى خدايى كه من كلام اويم و از جدايى متكلمى كه من گفتار اويم و از مهجورى از موطن اصلى خودم كه همان لدن و نزد خداى سبحان است اندوهناك و غمين هستم.

برابر اصل ياد شده آدم كه خليفه الهى است، گرچه داراى بدن طبيعى است، ولى هويت اصيل او را روح فرا طبيعى وى تامين مى كند اين روح اضافه تشريف به خداى سبحان دارد و شرافت اين اضافه محصول ويژگى اضافه اشراقى روح آدم است كه خليفه الله است و آيه (فاذا سويته و نفخت فيه من روحى...) (453) به آن اشارتى دارد. تنزل چنان روح الهى و هجران از چنان مقام قرب و فراق از چنان منزلت وصل رنج آور است، گرچه مجددا در قوس صعود بعد از ايفاى عهد و انجام وظيفه نبوت و رسالت و تربيت و ارشاد امت به مقام منيع قبلى باز مى گردد.

آنچه مى تواند مقدارى از التهاب هجران وى بكاهد و تيمارى براى بيمارى فراق او باشد و خاطره شيرين وصال را تداعى و بارقه اصل را در فرع متبلور كند، همان عنوان خلافت است كه خليفه، خود را در ظل عنايت مستخلف عنه احساس مى كند و مجارى ادراكى و تحريكى خويش را مجلاى فيض علمى و فوز عملى او مى يابد و اشتغال آدم به خلافت از فراگيرى اسماى حسناى الهى آغاز شد و با عالم شدن به اسماى مستخلف عنه عنوان خلافت براى وى تثبيت شد. آنگاه به حكم خلافت الهى فرشتگان را انبأ كرده و اسماى حسنا را براى آنان گزارش داد و سپس مسجود له آنان قرار گرفت كه همه اين امور صبغه خلافت داشت؛ يعنى در واقع خداوند معلم ملائكه و مسجود له آنان بوده است؛ زيرا هر وصفى كه براى خليفه ثابت است بالاصاله از آن مستخلف عنه است، مگر آنچه عنوان نقص، قصور، فتور و كاستى داشته باشد، كه از اوصاف سلبى او، يعنى مستخلف عنه است. پس اشتغال آدم به تعلم اسمأ اولا و انباى آنها به ملائكه ثانيا و مسجود له واقع شدن او براى فرشتگان ثالثا و نظاير آن، همگيبراى تسكين آلام هجران آدم و تسكين نايره اشتياق او به جمال حضرت حق بود؛ چنان كه برخى به آن اشاره كرده اند. (454)

لازم است به اين نكته مهم عنايت شود كه تنزل تدريجى از عالى به سافل هنگامى رنج آور است كه موجود متنزل از سطح شعور و انديشه پايين نيايد و به مرحله جماد نرسد وگرنه در آن بخش پايانى قوس نزول اثرى از رنج هجران مشهود نيست؛ زيرا تالم و احساس فراق، متفرع بر ادراك موجود مهجور است و اگر موجودى از ادراك رايج محروم بود و از سابق شيرين و لاحق تلخ خبرى نداشت، نه رغبتى به سابق و نه رهبتى از لاحق دارد.

ترسيم هجران خليفه خدا و تصوير رنجورى وى از فراق جمال احدى بر مبناى روحانيه الحدوث بودن روح كه با آيات (نفخت فيه من روحى) (455) و مانند آن هماهنگ و با احاديث تقدم ارواح بر ابدان مناسب است، آسان مى نمايد، ليكن تبيين آن بر محور جسمانيه الحدوث بودن روح كه با آيات (ثم انشاناه خلقا اخر) (456) و مانند آن هماهنگ است دشوار خواهد بود، مگر اين كه گفته شود طبق آيات تسبيح، تحميد (457)، اسلام (458)، سجود (459)، طوع و رغبت (460) و مانند آن، هر موجودى به اندازه قلمرو هستى خويش خدا را مى شناسد و از سبق و لحوق شوون خود با خبر است و از اين رو گاهى سنگى از هراس الهى هبوط مى كند: (و ان منها لما يهبط من خشيه الله) (461) و چون روح آدمى در پايان قوس نزول كه به صورت تجلى است نه تجافى در منطقه جماد قرار گرفت، اصل معرفت خدا، شهود لقاى الهى و مانند آن در درون او نهادينه شده است و هنگامى كه در قوس صعود به بارگاه انشاناه خلقا اخرنايل آمد و شوق و شعور نهفته او اثاره شد آن رنجورى هجران وى ظاهر مى شود. در اين حال خداى سبحان او را به اغراض و غرايز از يك سو به سهو و نسيان و غفلت از سوى ديگر سرگرم مى كند تا از عمران طبيعت باز نماند. و بى تابى اشتياق به ما وراى طبيعت، مايه ويرانى تن و خرابى معموره زمين نگردد.

غرض آن كه، ترسيم بسيارى از مطالب خلافت و مباحث نفس انسانى بر مبناى روحانيه الحدوث بودن روح هماهنگ است و تطبيق آن بر مبناى جسمانيه الحدوث نيازمند تامل و چاره جويى است.

### 12 تمثيل يا حقيقت؟

آيا تعليم اسمأ هب آدم و آنگاه عرضه آن بر فرشتگان و مامور شدن آنان به گزارش دادن آن اسمأ براى خداوند و اظهار عجز آنان و سپس مامور شدن آدم به گزارش دادن اسمأ براى فرشتگان و در مجموع، تمامى جريان محاوره اى كه مطابق ظاهر اين آيات بين خداوند و فرشتگان و آدم برگزار شد وقوع خارجى و تحقق عينى يافته است يا اين كه اين قصه و مضمون مجموعه اين آيات صرفا تمثيل است؟ البته مراد از تمثيل اين نيست كه قصه اى ذهنى كه اصلا مطابق خارجى و واقعى نداشته به صورت داستانى نمادين ارائه گردد، بلكه بدين معنا مشهود بازگو شده است؛ نظير آنچه درباره سجده فرشتگان و اباى ابليس خواهد آمد (462) كه اگر هيچ يك از امر تكوينى به سجده و همچنين امر تشريعى به آن تصوير درستى نداشته باشد، بايد پذيرفت كه امر به سجده، صرفا ترسيم يك حقيقت، به صورت مثل است.

توضيح اين كه، شامخترين مقام در جهان امكان، مقام انسانيت و خليفه اللهى است، كه فرشتگان در برابر آن خضوع مى كنند و شيطان هم راهزن اين مقام است و مى كوشد تا انسان هاى عادى را از اصل پيمودن راه مستقيم باز دارد و اوساط آنان را از سرعت و سبقت در اين صراط مستقيم غافل سازد.

خداى سبحان براى اين كه اين حقيقت را به خوبى به انسان ها تفهيم كند آن را در قالب مثال، يعنى به صورت امر فرشتگان و ابليس به سجده بر آدم و اطاعت فرشتگان و تمرد ابليس در برابر امر مزبور، در آورد. حال آيا قصه خلافت و سوال ملائكه و نيز تعليم اسمأ به آدم و گفتگوى خداوند با فرشتگان و تعلم آنان از آدم از اين قبيل است؟

بعضى از مفسران معاصر، پس از آن كه براى مسلمانان در فهم اين قصه دو روش قائل شده اند: يكى روش سلف كه روش تسليم و تفويض در مسايل است و ديگرى روش خلف كه بر تاويل و توجيه استوار است و پس از آن كه با تاكيدى خاص اعلام داشته كه در آنچه مربوط به خدا و صفات خدا و عالم غيب است بايد تسليم بود و در آنچه عقل ما از فهميدن حقيقت آن قاصر است بايد كار را به خدا واگذار كرد، نه اين كه به مجرد عدم درك، به انكار آن روى آورد، چنين مى گويد:

من بر طريف سلف هستم. اما در اين كه در مواردى كه ظاهر نقل با حكم قطعى عقل مخالف است بايد دست از ظاهر نقل برداشت و آن را توجيه كرد، بر طريقه خلف هستم. (463)

وى پس از اين تصريح، كه در واقع جمع بين دو طريقه سلف و خلف است، و پس از ارائه مطالبى چند، درباره قصه تعليم اسمأ و گفتگوى ميان خدا و فرشتگان، قائل به تمثيل به همن معنايى كه گذشت شده، مى گويد:

سنت خداوند بر اين قرار گرفته كه امور معنوى را در قالب عبارات لفظى، آشكار سازد و معارف معقول را از طريق صورت هاى محسوس تبيين كند تا بهتر قابل فهم شود و از همين قبيل است قصه محل بحث كه خداوند با بيان عباراتى كه براى تبيين آن به كار گرفته ارزش انسان و سرمايه هاى ذاتى او را به ما شناساند؛ سرمايه هايى كه بر اثر آن بر ساير مخلوق ها امتياز يافت...(464). ليكن حق اين است كه، تمثل و تمثيل داراى معانى متعددى است كه برخى از آنها به طور كلى و مطلق، حق و صدق است و بعضى از آنها درباره وحى الهى به طور كلى و مطلق، باطل و كذب است و گروهى از آنها فى الجمله حق و صدق است، نه بالجمله و اثبات حق و صدق بودن هر كدام و امتياز آن از باطل و كذب، نيازمند دليل عقلى يا نقلى و شهادت قرينه داخل يا خارج و گواهى حال و مقال و تاييد سياق و تناسب حكم و موضوع و مانند آن از امورى است كه مفسر مجتهد را در تشخيص تمثيل روا از ناروا، مدد اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

مى كند. اجمال آنچه مورد اشارت قرار گرفت به اين بيان است:

يكم: وجود لفظى قرآن كريم كه از آهنگ مادى برخوردار است تجسد و تجسم يافته از وجود مثالى قرآن مجيد است كه در نشئه ملكوت از تعين مقدارى، با نزاهت از جرم و جسم، برخوردار است و آن وجود مثالى تمثل يافته از وجود عقلى قرآن كريم است كه در مرتبه جبروت، با نزاهت از مقدار مثالى، از تعين معقول برخوردار است و آن وجود معقول تجلى يافته از وجود علمى قرآن حكيم از علم ذاتى خداى سبحان است كه با هيچ تعينى، متعين نبوده است و اين تربيع مراحل قرآن تدوينى، در قرآن تكوينى و كتاب آفرينش نيز مطرح است. تمثل بلكه تجسد به اين معنا به طور كلى و مطلق، حق و صدق است.

دوم: تمثل و تمثيل به معناى افسانه هاى مجعول كه نه پشتوانه حقيقى دارد تا مايه ارزش احكام اعتبارى و قوانين تشريعى آن باشد و نه مطابق خارجى دارد تا پايه صدق داستان هاى انبيا و امت هاى مطروح در آن باشد، نظير آنچه در افسانه هاى منسوج كارگاه قصاصان و بافندگى هاى صحابه مسامره ها و منادمه ها مطرح است، به طور كلى و مطلق، باطل و كذب است.

سوم: تمثيل براى تعريف و تفهيم كه در فن منطق كار برد دارد. توضيح آن كه، تمثيل در مبحث حجت و تصديق منطق همان قياس مصطلح در فقه و اصول فقه است كه استدلال از جزئى است. چنين دليلى چون مفيد قطع نيست و حد اكثر ثمره آن، حصول مظنه است و گمان حاصل از قياس فقهى معتبر نيست و قرآن كريم از ظن غير معتبر تحذير كرده است (465)، از صحنه وحى و ساحت مقدس قرآن حكيم دور است و تمثيل در مبحث معرف و تصور، يكى از راه هاى تفهيم و تصوير مطلب است؛ زيرا براى تعريف مطلوب نظرى يا از حد تام و ناقص استفاده مى شود يا از رسم تام و ناقص كه شرايط اين معرف هاى چهار گانه مبسوطا در منطق آمده است و يا از تمثيل استمداد مى شود كه بهره آن فقط تسهيل در معرفت نسبى و اجمالى چيزى است كه تصور آن نظرى است؛ چنان كه در تعريف روح گفته مى شود: نسبت نفس به بدن نظير نسبت سلطان به مدينه و ربان به سفينه است. (466)

پيام اين تعريف تمثيلى اين است: همان طور كه والى و مسوول اداره جامعه و نيز همان طور كه ناوخدا و مسوول كشتى، به تدبير شهر و كشتى و ترميم آنها و رفع نيازمندى هاى آن اقدام مى كنند، روح درباره بدن چنين مى كند. اين مثل گرچه نه حد نفس است و نه رسم آن ليكن در شناخت نسبى آن كمك مى كند. تمثيل به اين معنا براى تفهيم برخى از معارف علمى در قرآن كريم راه دارد.

خداى سبحان نه از اصل تمثيل ابايى دارد و نه از كوچكى و حقارت مثل؛ چنان كه فرمود: (ان الله لايستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضه فما فوتها) (467).

مثل هاى قرآنى در اين گونه موارد گاهى به مدح ممثل است (468) و زمانى به قدح آن (469) و گاهى براى نشان دادن اهمى ممثل است؛ نظير: (لو انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشيه الله و تلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) (470).

چهارم: تمثيل هاى قرآن گاهى مصدر يا مذيل به لفظ مثل و زمانى برابر استنباط مجتهدانه مفسر، حمل بر آن مى شود. آنچه به عنوان تمثيل مطرح شده، اختلافى در آن نيست و آنچه بدون ذكر مثل در صدر يا ساقه مطلب است، حمل آن بر مثل، نيازمند به تامل است. جريان محاوره و گفتگوى خداى سبحان با آسمان و زمين در دستور و امتثال آن: (فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين) (471) از اين قبيل است؛ زيرا برخى آن را بر تمثيل و بعضى آن را بر تحقيق حمل كرده اند؛ گرچه حمل آن بر تحقيق (نه تمثيل ) اولى است.

پنجم: آنچه راجع به جريان امر ملائكه به سجده و اطاعت آنان و تمرد شيطان است در موطن مناسب خود خواهد آمد. اما لازم است توجه شود كه حمل جريان تعليم اسمأ بر تمثيل در صورتى است كه حمل بر تحقيق ممكن نباشد و گرنه اصالت تحقيق، مانع حمل بر تمثيل است؛ زيرا حمل بر تمثيل، مستلزم عنايت زايد و موجب تكلف در استظهار است؛ چون الفاظ براى ارواح معانى وضع شده، نه براى قوالب آنها، و خصوصيت هاى مصداق، سهمى در محدوده مفاهيم ندارد و معناى جامع مى تواند براى عناوين مطروح در اين جريان مانند عنوان تعليم، اسم، عرض، قول و انبأ... مفاهيم جامعى در نظر گرفت كه شامل اشهاد حضورى فرشتگان نيز بشود و هيچ گونه تجوزى لازم نيايد. در اين حال، دليلى بر حمل بر تمثيل يافت نمى شود كه قرينه براى صرف از معناى ظاهرى عناوين و كلمات مزبور گردد، تا سبب انصراف از تحقيق و گرايش به تمثيل شود.

ششمن گرچه ظاهر برخى آيات استفاده از روش تمثيل در تفهيم معارف است و در آن آيات كه عهده دار روش تعليم قرآن است الفاظ عموم به كار رفته كه موهم تمثيلى بودن همه مطالب آسمانى است، ليكن پيام آنها استفاده از هر گونه مثل در موارد لازم است، نه استمداد از تمثيل در همه موارد. توضيح اين كه، آيه (و لقد صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل) (472) و آيه (ولقد ضربنا للناس فى هذا القران من كل مثل) (473) و ساير آياتى كه به نحو عموم استفاده از روش تمثيلى را دربر دارد، تعميم آنها راجع به مثل است، نه ممثل؛ يعنى از روش تمثيلى ممكن، براى تفهيم مطلب قرآنى استفاده مى شود، نه اين كه همه مطالب قرآن و همه معارف وحى آسمانى به صورت تمثيل بيان شده و داراى مثل است. از اين رو ممكن است بعضى از مطالب قرآنى بدون مثل باشد و بيان تمثيلى براى تفهيم معارف آنها ضرورى نباشد.

تذكر: داستان آدم از صدر تا آستان آن همراه با حقيقت است و هيچ گونه مجاز، افسانه، اسطوره، سراب و مانند آن در آن راه ندارد. عمده آن است كه چگونه تلفيق بين عناصر قصه اى كه برخى از آنها طبيعى و بعضى از آنها فرا طبيعى و بعضى از آنها داراى تحقق عينى و برخى از آنها با تمثيل معنا به صورت تشكيل شده، نيازمند به فحص بالغ است تا حق هر كدام از آن عناصر به حساب مخصوص آن ارائه شود و مرز تمثيل با قلمرو تعيين اشتباه نگردد.

چنين كارى با تامل صادق حل مى شود و نمونه هاى آن در قرآن كريم بافت مى شود.

### 13 مقام عالم ربانى

در فضيلت طلب علم چنين نقل شده كه فرشتگان بال هاى خود را زير قدم هاى طالبان علوم الهى پهن مى كنند:... و ان الملائكه لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به (474) اگر طالب علم چنين مقامى دارد عالم ربانى كه از اسماى حسناى الهى برخوردار است در خور مسجود شدن ملائكه و شايسته خلافت خداى خواهد بود.

تذكر: فخر رازى به مناسبت تعليم اسمأ بحث مبسوطى در فضيلت علم طرح كرده است. بحث مزبور با منظر خاص، در تفسير صدرايى نيز آمده است و اگر جناب رازى بسط غير ضرورى نمى داد و جناب صدر المتالهين از ايشان پيشروى يا با ايشان همراهى نمى كرد، صحيفه تفسير و فن شريف آن از تورم غير سودمند مصون مى ماند و به رسالت اصلى خويش بيشتر توجه مى كرد.

بسيارى از مطالب تفسيرى فخر رازى در تفسير صدر المتالهين آمده و از منظر خاص حكمت متعاليه مورد بررسى قرار گرفته است؛ چنان كه بسيارى از مطالب كلامى و فلسفى امام رازى در كتاب هاى فلسفى ايشان آمده و با منظر حكمت متعاليه نقد و تحليل واقعى شده است.

## بحث روايى

### 1 سبب نامگذارى آدم

عن ابى عبدالله عليه‌السلام: انما سمى آدم آدم، لانه خلق من اديم الارض. (475)

عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فى جواب السائل عن وجه تسميه آدم: لانه من طين الارض واديمها. (476)

عن امير المومنين عليه‌السلام فى جواب يهودى ساله: لم سمى آدم آدم؟ لانه خلق من اديم الارض و ذلك ان الله تبارك و تعالى بعث جبرئيل و امره ان ياتيه من اديم الارض باربع طينات: طينه بيضأ وطينه حمرأ وطينه غبرأ وطينه سودأ و ذلك من سهلها و حزنها ثم امره الله ان ياتيه باربعه مياه: مأ عذب و مأ ملح و مأ مر ومأ المنتن، ثم امره ان يفرغ المأ فى الطين و ادمه الله بيده، فيم يفضل شى ء من الطين يحتاج الى المأ ولا من المأ شى ء يحتاج الى الطين فجعل المأ العذب فى حلقه و جعل المأ الملح فى عينه و جعل المأ المر فى اذنيه و جعل المأ المنتن فى انفه.(477)

عن الباقر عليه‌السلام فى جواب السوال يقوله: لم سمى آدم آدم؟ قال: لانه رفعت طينته من اديم الارض السفلى.(478)

اشاره: درباره اشتقاق يا جمود كلمه آدم وجوهى است كه به برخى از آنه اشاره مى شود:

الف: كلمه آدم عربى است و اصل آن فعل بوده است. آدم نظير احمد و اسعد كه با اين افعل، اشخاصى تسميه شده اند. از اين رو اين الفاظ غير منصرف است. معناى كلمه آدم اين است:آدم المللك الارض؛ يعنى بلغ ادمتها.(479)

ب: فتوا به اشتقاق آدم از اديم ارض نظير فتوا به اشتقاق يعقوب از عقب و ادريس از درس و ابليس از ابلاس، مبنى بر عربى بودن آن است، ولى اگر عجمى باشد، چنان كه زمخشرى بر آن است همانند: آزر و عازر و عابر و شالخ و فالغ، خواهد بود. (480) قرطبى انشقاق آن را از اديم الارض صحيح مى داند و از سخن سعيد بن جبير كمك مى گيرد كه مى گويد: سر نامگذارى آدم آن است كه وى از اديم الارض آفريده شده است. (481)

### 2 مراد از اسمأ

عن ابى عبدالله عليه‌السلام: ان الله تبارك و تعلم آدم عليه‌السلام اسمأ حجج الله كلها ثم عرضهم، و هم ارواح، على الملائكه فقال: انبونى باسمأ هولأ ان كنتم صادقين... (482).

سئل عن الصادق عليه‌السلام عن هذه الايه فقال: الارض والجبال و الشعباب ولاوديه ثم نظر الى بساط تحته. فقال: و هذا البساط مما علمه.(483)

عن ابى عبدالله عليه‌السلام: ان رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قال: ان الله مثل لى امتى فى الطين و علمنى اسمائهم كما علم آدم الاسمأ كلها.(484)

عن على بن ابراهيم فى قوله و عليم ادم الاسمأ كلها قال: اسمأ الجبال و البحار والاوديه و النبات و الحيوان... (485).

عن العسكرى عليه‌السلام:... قال الله عزوجل: يا آدم انبى هولأ الملائكه باسمائهم؛ اسمأ الانبيأ والائمه. فلما انباهم فعرفوها، اخذ عليهم العهود و الميثاق بالايمان بهم و التفصيل لهم... (486).

عن الفضل بن عباس عن ابى عبدالله عليه‌السلام: قال سالته عن قول الله: و علم ادم الاسمأ كلها ما هى؟ قال: اسمأ الاوديه و النبات و الشجر والجبال من الارض. (487)

عن داود بن سرحان العطار. قال: كنت عند ابى عبدالله عليه‌السلام فدعا بالخوان فتغذينا ثم جاوا بالطشت والدست سنانه. فقلت: جعلت فداك، قوله: و علم ادم الاسمأ كلها الطشت والدست سنانه منه؟ فقال: والفجاج والادويه واهوى بيده كذا وكذا.(488)

فى قوله: و علم ادم الاسمأ كلها قال: علم الله فى تلك الاسمأ الف حرفه من الحرف و قال له: قل لولدك و ذريتك يا ادم؛ ان لم تصبروا عن الدنيا فاطلبوا الدنيا بهذه الحرف ولا تطلبوها بالدين فان الدين لى وحدى خالصا. ويل لمن طلب الدنيا بالدين، ويل له. (489)

فى قوله: و علم ادم الاسمأ كلها قال: اسمأ ذريته اجمعين. ثم عرضهم قال: اخذهم من ظهره. (490)

فى قوله: و علم ادم الاسمأ كلها قال: اسمأ الملائكه. (491)

فى قوله: و علم ادم الاسمأ كلها قال: علم آدم من الاسمأ اسمأ خلقه ثم قال ما لم تعلم الملائكه فسمى كل شى ء باسمه والجا كل شى الى جنسه.(492)

عن ابن عباس فى قوله: و علم ادم الاسمأ كلها قال: علم الله آدم الاسمأ كلها و هى هذه الاسمأ التى يتعارف بها الناس: انسان ودابه و ارض ‍ و بحر وسهل و جبل و حمار و اشباه ذلك من الامم مم و غيرها... (493).

عن العسكرى عليه‌السلام:... بل محمد وآله افضل منكم الذين انباكم آدم باسمائهم.(494)

اشاره الف: الدست سنانه محتمل است معرب كلمه فارسى دست شويه باشد كه مراد از آن، آفتابه و لگن قديمى است.

ب: تفاوت سخنان ائم اطهار عليه‌السلام درباره اسمأ با توجه به تفاوت هاى ظروف مخاطبان است. از اين رو برخى از مفسران زمينى نگر، با توجه به تنگناى افق ديدشان به سخنان ابتدايى آنها نگريسته اند و برخى ديگر از مفسران آسمانى انديش، تفسيرهاى رژف و عميق را دريافته اند. بدين سان اختلاف نگرش هاى قرآن پژوهان قابل توجيه است.

ج: تفاوت محتواى روايات گاهى به لحاظ اختلاف وجوده تفسيرى با هم است و زمانى به جهت اختلاف وجوده تطبيقى (نه تفسيرى ) با هم اسم و گاهى نيز به لحاظ اختلاف تفسير مفهومى با تطبيق مصداقى است. از اين رو شاهد جمع هر بخشى راهگشاى حل تنافى متوهم است.

د: غالب مطالبى كه در قالب داستان آدم بيان شده صلاحيت انطباق بر مصاديق متعدد را دارد، حتى مساله تعليم اسمأ؛ چنان كه درباره برخى از اولياى كامل الهى وارد شده است است كه به وى اسمأ تعليم داده شد؛ مثلا حضرت على بن ابى طالب عليه‌السلام فرمود: علمت الاسمأ. (495) البته اگر بخشى از اين داستان وسيع مخصوص شخص آدم بود و قرينه اختصاص يافت شد، مجالى براى تعميم آن بخش نيست.

## قالوا سبحنك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم (32)

## گزيده تفسير

اين منصب، و در واقع به علم و حكمت خداوند در جعل اين مقام براى آدم و عدم جعل آدم و عدم جعل آن براى خودشان، پى بردند، در اين آيه، هم در ابتداى محاوره، سخن از تنزيه دارند: سبحانك و هم در انتهاى آن سخن از تحميد: انك انت العليم الحكيم و در مجموع، هم به علم و حكمت و منزه بودن خداوند از عيب اعتراف مى كنند و هم با تعبير لا علم لنا الا ما علمتنا به عجز خويش اقرار مى كنند.

## تفسير

قالوا: مقتضاى نظم ادبى در نقل گفتمان آن است كه حرف عطف ذكر نشود. از اين رو قالوا بودن حرف عطف ذكر شد؛ چنان كه در قالوا اتجعل فيها و همچنين در موارد آينده حرف عطف ذكر نشد و نمى شود.

سبحانك: كلمه سبحان، كه آيه فوق اولين مورد استعمال آن است، در نزد خليل و سيبويه مصدر و مفعول مطلق براى نسبح مقدر است؛ يعنى نسبحك تسبيحا. (496)

اين نظر را اديب نيشابورى، صاحب شرح نظام نيز پذيرفته، مى گويد: سبحان مصدر و غير منصرف است. نصبش بنابر مصدريت است و فعلش وجوبا حذف مى شود و در صورتى كه غير مضاف استعمال شود علم براى تسبيح است؛ زيرا علميت چنان كه در اعيان جريان دارد در معانى نيز جارى است. (497)

البته بعضى آن را به طور مطلق علم براى تسبيح مى دانند و نيز گفته اند:

استعمال اين كلمه به صورت مضاف است و استعمال آن به صورت غير منصاف، شاذ است و غير منصرف بودنش بر اثر دو عامل تعريف و الف و نون زايد است. (498)

تذكر: چون سبح به معناى جرى و اشتغال است: (ان لك فى النهار سبحا طويلا)، (499) گويا مسبح، در تنزيه خدا، جريان و اشتغال دارد.

### تناسب آيات

پس از جواب تفصيلى و عملى خداوند (از سوال فرشتگان درباره خلافت آدم ) از طريق تعليم اسمأ به آدم و سپس عرضه آنها بر فرشتگان، و پس از آن كه فرشتگان به قابليت و استعداد آدم براى منصب خلافت و به جهل و عجز و عدم شايستگى خودشان براى اين منصب و در واقع به علم و حكمت خداوند در جعل خلافت براى آدم و عدم جعل آن براى خودشان، پى بردند و فهميدند كه حتى توان گزارش از اسمأ را بدون انباى آدم ندارند عرضه داشتند: تو منزهى! ما چيزى جز آنچه تو به ما تعليم داده اى نمى دانيم. تو دانا و حكيمى.

### مورد تنزيه فرشتگان

با توجه به اين كه سبحانك تنزيه خداوند از عيب و نقص است اين سوال مطرح مى شود: آن نقصى كه در اين مورد، خداوند از آن تنزيه شده چيست؟ به بيان دگير، مشخصا منزه منه چيست؟

در جواب ممكن است گفته شود مورد تنزيه، ترجيح مرجوح بر راجح و ترجيح يكى از دو متساوى بر ديگرى و تبعيض نارواست؛ زيرا فرشتگان پس از استنباى خداوند و روشن شدن شايستگى آدم و عدم توان و استعدادشان، پى بردند كه عدم تعليم اسمأ به آنان از باب منع فيض نبود؛ بلكه براى آن بود كه آنان توان چنين را نداشتند و مستعد براى شاگردى بى واسطه خداوند نبودند. سبحانك يعنى تو از بخل ورزى و از عدم اعطاى خلافت يا علم در موردى كه توان و قابليت آن وجود دارد منزهى.

اين احتمال نيز وجود دارد كه منزه منه عالم شدن فرشتگان به غيب (اسمأ) بدون تعليم خداوند باشد؛ يعنى از اين كه بدون تعليم تو، ما علم به اسمأ پيدا كنيم منزهى (500) مويد اين احتمال، جمله بعد است كه مى گويد: ما تنها به چيزى علم داريم كه تو به ما تعليم كردى.

نيز، احتمال دارد كه منزه منه كار بدون حكمت باشد؛ يعنى پس از آن كه با استنباى خداوند به حكمت خداوند در جعل خلافت براى آدم، پى بردند عرض كردند: تو از عمل بى دليل و غير حكيمانه منزهى (501) مويد اين احتمال نيز تعبير به انت العليم الحكيم در ذيل آيه است.

### سيره فرشته در تسبيح

در بحث اعتراضى بودن و يا نبودن استفهام در اتجعل فيها... از برخى مفسران (502) گذشت كه كثرت تاكيدها در اين آيه (503) نشان انكارى و اعتراضى بودن سوال فرشتگان است و چون چيزى از آنان سر زد كه ترك آن اولى بود از اين رو با همه اين تاكيدها در ثنا و ستايش خداوند، در مقام تداراك بر آمدند.

ليكن چنان كه گذشت نه استخبار قبلى با استنكار همراه بود و نه ثنا و تنزيه كنونى سند تدارك است؛ زيرا سيره و سريره فرشته، تقدسى الهى و تسبيح هماهنگ با ثناست.

تذكر: سر تفاوت اعلام خدا كه به صورت اسم مفيد ثبات و استمرار، بيان شد: انى جاعل، و استعلام فرشتگان كه به صورت فعل اتجعل ارائه شد آن است كه آنان از حكمت اصل جعل خليفه سوال كردند و انقطاع يا دوام براى آنها مطرح نبود. از اين رو به صورت فعل بيان داشتند.

### ادب فرشتگان در تكلم با خداوند

چنان كه در آيه خلافت، ذيل جمله و نحن نسبح بحمدك... اشاره شد، از ادب فرشتگان با خداوند اين است كه سخن خود را با تسبيح شروع مى كنند و با تسبيح و تقديس و تحميد نيز، پايان مى دهند و در ميان چنين آغاز و انجامى مطلب خويش را عرضه مى دارند و اين ادبى است كه انبيا، نيز از آن برخوردار بودند؛ موساى كليم عرض مى كند: (سبحانك تبت اليك) (504) و حضرت يونس تيز مى گويد: (لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين). (505)

در آيه محل بحث، فرشتگان، هم در ابتداى محاوره سخن از تنزيه دارند: سبحانك... و هم در انتهاى آن سخن از تحميد: انك انت العليم الحكيم و در مجموع، هم به علم و حكمت و منزه بودن خداوند از عيب و نقص اعتراف مى كنند و هم با جمله لا علم لنا الا ما علمتنا به عجز خويش، اقرار مى كنند.

جمله قالوا سبحانك لا علم لنا... خبرى است و گذشته از پيام اصلى خود، با انگيزه مخصوص ادا شده و در تعيين آن انگيزه، اختلاف راه يافته است. گروهى كه منكر عصمت فرشتگانند، اظهار ندامت و توبه از گذشته را انگيزه آن پنداشته اند، ليكن محققان كه عصمت فرشتگان را پذيرفته اند بر اين نظرند كه انگيزه آن اظهار عجز و تادب در ساحت الهى است و اين هدف را با رعايت جهات فراوانى از نكات ادبى تاديه كردند؛ زيرا اولا، تنزيه را در طليعه كلام از ياد نبردند. ثانيا، اعتراف به عجز و جهل كردند. ثالثا، هرگونه علم و تعليم را به خداوند اسناد دادند. رابعا، حكمت را منحصر در خدا دانستند.

خامسا، علم را بر حكمت مقدم داشتند؛ چنان كه در قرآن كريم معمولا علم مقدم بر حكمت ياد مى شود؛ زيرا اتصاف عليم به حكيم از سنخ اتصاف خطيب به مصقع و شاعر به مفلق؛ يعنى از قبيل به حكيم از سنخ اتصاف خطيب به مصقع و شاعر به مفلق؛ يعنى از قبيل ذكر خاص بعد از عام است. سادسا، بهره علمى خود را اندك دانستند؛ زيرا ظاهر... الا ما علمتنا قلت و كمى دانش است كه از كلمه ما در اين گونه موارد استظهار مى شود. سابعا، خداوند را معلم دانستند و او را مدارس ‍ تلقى نكردند كه ادب ديگرى است؛ زيرا بين تعليم و تدريس فرق است. حتى به گفته فخر رازى اگر چيزى براى معلمين وصيت شود شامل مدرس ‍ نخواهد شد. (506)

## لطايف و اشارات

### 1 نشانه رسوخ در علم

مطابق بيان امير مومنان على عليه‌السلام اعتراف به عجز از رسيدن به چيزهايى كه مكتوم مانده، خود علم به حساب مى آيد و بحث نكردن و ترك تعمق و تفكر در كنه آن، رسوخ در علم شمرده مى شود؛ چنان كه اقرار اجمالى به حقانيت همه آنچه از غيب، بر انسان محجوب شده موجب مى شود كه براى گشودن درهاى مسدود از علم، اقدام نابجايى نكند:واعلم ان الراسخين فى 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 آيه محل بحث بر مى آيد كه فرشتگان درجه وجودى و موقعيت خود را شناختند و ظرفيت خود را فهميدند و معترف شدند كه بسيارى از چيزها بر آنها مكتوم شده و آنان از ادراك و فهم آن عاجزند و اين دليل بر راسخيت آنان در علم و انشان كمال آنان است.

### 2 امكان افزايش علم در فرشتگان

ممكن است گفته شود مستفاد از لا علم لنا الا ما علمتنا در آيه محل بحث و همچنين آيه (و ما منا الا له له مقام معلوم) (508) اين است كه هر يك از فرشتگان درجه اى معين دارند كه از آن بالاتر نمى روند و به بيان ديگر، بدء و حشرشان يكى است و همانند نفس انسانى نيستند تا جسمانيه الحدوث و روحانيه البقأ و داراى تكامل و حركت باشند.

ليكن مى توان در پاسخ گفت احتمال دارد چنان كه روح انسان، در عين تجرد، بر اثر تعلق تدبيرى به بدن، افزايش علم برايش ممكن است، فرشتگان نيز در عين تجرد نفسانى، چون مدبرات آسمان ها و زمين و به منزله ارواح آسمان ها و زمين هستند، راه براى فراگيرى علوم جديد براى آنان نيز باز است و به بيان ديگر، احتمال دارد دست كم بعضى از فرشتگان از تجرد نفسى (در برابر تجرد عقلى ) برخورد باشند؛ يعنى همانند روح انسان، داراى قوه اى باشند كه از طريق ابزار بدن (كه عبارت از همان آسمان و زمين و يا بدن خاص خود آنان است ) به فعليت مى رسد.

تذكر 1 آنچه از افزايش و كاهش مصون است موجود مجرد تا عقلى است كه از هر گونه قوه، منزه است و تطبيق آن بر هر فرشته اى نيازمند به برهان است.

2 از طرفى تكامل، منحصر در موجود مركب از نفس و بدن نيست، بلكه معيار تكامل پذيرى، صحابت قوه و عدم تجرد تام عقلى است، هر چند آن موجود داراى بدن نباشد.

اما جمله لا علم لنا الا ما علمتنا ملازمه اى با افزايش نيافتن علم هر چند از جانب خداوند ندارد، بلكه تنها ذاتى بودن علم فرشتگان را نفى مى كند و اما آيه (و ما منا الا له مقام معلوم) (509) اولا، ممكن است مربوط به هم فرشتگان نباشد. ثانيا، مقصود از مقام معلوم، ماموريت معلوم و مشخص هر يك از فرشتگانه باشد؛ يعنى هر يك از ما وظيفه و ماموريتى ويژه عهده داريم.

ثالثا، ممكن است همان مقام معلوم، درجاتى داشته باشد كه برخى فرشتگان نه، همه آن درجات را تحصيل كنند؛ يعنى در عين حال كه تكامل و رشد فرشتگان از سقف معلومى برخوردار است در مادون آن سقف، امكان رشد از درجات پايين به درجات بالاتر فراهم باشد.

### 3 اختصاص علم بى واسطه به صادر نخستين

چگونه تعلم اسمأ به آدم امتيازى براى او به حساب آمد، با آن كه اگر به فرشتگان نيز تعليم مى شد آنان نيز همانند آدم، از اسمأ آگاه مى شدند؟ چگونه آدم كه از خود چيزى نمى دانست خليفه الله شد، ولى فرشتگان نشدند؟

اين اشكال با اندك تفاوت، در مبحث لطايف و اشارات آيه قبل مطرح و به تفصيل از آن پاسخ داده شد. (510) اجمال پاسخ مزبور اين است: علم به اسمأ علم لدنى و بى واسطه خداوند است و چنين علمى به موجود كاملى مى رسد كه بين او و خداوند واسطه و حجابى مى فهمند و چه از نظر ترتيب اسمأ و صفات و تجليات گوناگون كه عارفان مى بينند) تنها انسان كامل است.

انسان كامل مجلاى اتم و اولين مجلاست و فرشته دومين مجلا. انسان كامل اولين آينه و فرشتگان دومى آينه براى تابش نور السموات والارض (511) هستند.

حاصل اين كه، انسان كامل معلم فرشتگان و خليفه بى واسطه خداوند است و فرشتگان شاگردان انسان كامل و خليفه با واسطه خداوند هستند؛ يعنى شاگردانى هستند كه علوم و معارف حقايق عالم را از واسطه و معلمشان كه انسان كامل است دريافت مى كنند. به بيان ديگر، با توجه به اين كه فرشتگان از درجه وجودى پايين ترى برخوردارند امكان ندارد حقايق اسمأ را بى واسطه از خداوند دريافت كنند و خليفه بلا فصل خداوند شوند تا اشكال شود كه اگر خداوند به آنان نيز مى آموخت خليفه الله مى شدند.

### 4 اعتراف به جهل

قرطبى از ابن هرمز نقل مى كند كه شايسته است عالم، جمله لا ادرى را براى هم صحبت هاى خود به ارث بگذارد تا چنين ميراث فرهنگى در دست آن باشد و مطلبى را كه از آنان پرسيدند و آگاه نبودند، بگويند: لا ادرى. هيثم بن جميل مى گويگد: مالك بن انس را شاهد بودم كه 48 مساله از او پرسيدند و او درباره 32 مساله گفت: نمى دانم... منشا ترك لا ادرى رياست طلبى و عدم رعايت انصاف در علم است و كسى كه اهل انصاف نباشد اهل فهم و تفهم نيست. (512)

قرطبى نقل مى كند: مردى از حضرت على عليه‌السلام مطلبى پرسيد. آن حضرت درباره آن، سخن گفت: آن مرد گفت يا اميرالمومنين اين طور نيست، ليكن اين چنين است. حضرت على عليه‌السلام فرمود: تو به صواب سخن گفتى و من به خطا و بالاتر از هر عالمى، عليم ديگرى است.(513)

تذكر: گرچه علم ممكن نسبت به علم خداى سبحان محدود است، ليكن صاحب مقام برين سلونى قبل ان تفقدونى (514) از اين گونه مطالب منزه است.

## قال يادم انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهمقال الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات و الارض و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون (33)

## گزيده تفسير

پس از آن كه فرشتگان به جهل و عجز خود و نيز به عدم شايستگى خود براى مقام خلافت پى بردند براى اين كه به دانايى آدم و شايستگى وى نيز پى ببردند، خداى سبحان به آدم فرمود: فرشتگان را از اسماى حقايق عالم، باخبر ساز!.

تعبير به انبأ با اين كه در مورد آدم تعبير به تعليم شده بود، نشانه آن است كه آنچه از طريق انباى آدم براى فرشتگان حاصل مى شود غير از آن چيزى است كه پس از تعليم خداوند براى آدم به وجود آمد؛ آنچه به آدم داده شد علم و دريافت حقيقت اشيا بود، ولى آنچه براى فرشتگان حاصل شد صرفا نبا و گزارشى از اشياست.

اضافه غيب به السموات اضافه لام است، نه من و لازمه اش اين است كه اين غيب (كه همان اسمأ است ) خارج و غايب از آسمان و زمين باشد، نه از جنس آن و جزئى از آن (خواه جزئى از باطن آن باشد يا جزئى از ظاهر آن ). چنان كه جمله و اعلم ما تبدون... ناظر به غيب نسبى و هشدار به تساوى آشكار و نهان فرشتگان براى خداوند است.

مراد از ما تبدون همان است كه فرشتگان در ضمن اتجعل فيها من يفسد فيها... ابراز داشتند و جمله ما كنتم تكتمون اشاره به تمايل پنهان آنان به سلب خلافت از آدم و اعطاى آن به آنها، يا اشاره به استكبار ابليس در جريان دستور به سجده، يا اشاره به بعضى از خطورهاى قلبى است كه پس از اعلام جعل خلافت براى آنان پيش آمد؛ مبنى بر اين كه چگونه مى شود موجودى زمينى بر همه چيز حتى بر آنان سيادت پيدا كند. جمع بين سه احتمال نيز ممكن است.

## تفسير

قال: حذف عطف و ذكر كلمه قال بدون حرف عاطف به جهت انسجام گفتمان و محاوره است، كه قبلا بازگو شد.

فلما: كلمه فأ فلما انباهم دليل بر تاخر انباى آدم از فرمان خداوند نيست، بلكه امر خداى سبحان همان و اطاعت انسان كامل همان؛ يعنى همان طور كه وقتى انسان اراده ديدن مى كند فورا مى بيند و وقتى اراده گفتن مى كند فورا مى گويد و بلكه اراده نفس انسان همان و امتثال قوا همان، در اين جا نيز وقتى خداى سبحان اراده كرد كه آدم معلم فرشتگان شود اراده او همان و تعليم آم همان.

### تناسب آيات

پس از آن كه خداوند، از فرشتگان گزارش اسمأ را خواست و آنان اظهار جهل و عجز كردند و به ضعف خود پى بردند، براى اين كه به دانايى آدم، يعنى به شايستگى و كمال وى پى برده باشند به آدم فرمود: فرشتگان را از اسماى حقايق عالم با خبر ساز! و وقتى آدم آنان را از اسمأ با خبر ساخت، به فرشتگان فرمود: به شما نگفتم كه من از غيب و باطن آسمان ها و زمين آگاهم و هيچ چيز از شما بر من مخفى نيست و آشكار و نهان شما برايم مساوى است؛ هم از آنچه آشكار كرده ايد كه افساد و خونريزى انسان ها در زمين باشد آگاهم و هم به آنچه مكتومش داشته ايد كه شايسته تر بودن شما نسبت به امر خلافت (يا استكبار بعضى از شما، يعنى ابليس نسبت به سجده بر آدم ) باشد واقفم.

### تعليم و گزارش

چنان كه در مباحث سابق نيز اشاره شد، تعبير به انبئهم به جاى علمهم و همچنين تعبير به انباهم به جاى علمهم، با آن كه در مورد شخص آدم تعبير به و علم ادم الاسمأ شده است نه وانبا آدم الاسمأ، نشانه آن است كه آنچه پس از تعليم خداوند نسبت به آدم، براى وى حاصل شده، غير از آن چيزى است كه براى فرشتگان پس از انبأ و گزارش حضرت آدم، به وجود آمده است؛ آنچه به آدم داده شد علم و دريافت حقيقت اشيا بود، ولى آنچه به فرشتگان داده شد صرفا نبا و گزارشى از اشيا بوده است و اين كه در آيه قبل، در ارتباط با خطاب انبونى باسمأ هولأ، فرشتگان حتى قدرت بر گزارش نداشتند) با آن كه گزارش، علم رقيق و كم رنگى است ) بر اثر اين است كه اگر چه نبا علم رقيق است ولى انبأ و گزارشگرى فرع بر نوعى علم است. پس كسى مى تواند گزارشگر چيزى باشد كه قبلا آن را تعليم يافته باشد و چون فرشتگان به اصل و منشا قدرت به انبأ نرسيده بودند پس از خطاب انبونى خداوند، نسبت به گزارش اظهار عجز كردند.

حتى اگر هيچ فرقى بين تعلم و انبأ نباشد (از باب اين كه به نبى، نبى گفته مى شود، چون نبا و گزارش غيبى را عالمانه دريافت مى كند) دست كم اين فرق هست كه علم آدم بى واسطه و علم فرشتگان با واسطه است و علم با واسطه در اين گونه موارد رقيقه علم بى واسطه است؛ يعنى تفاوت اين دو، تفاوت بين حقيقت و رقيقت است؛ زيرا تقدمى كه در اين گونه موارد، واسطه بر ذير الواسطه دارد تقدمى رتبى و از قبيل تقدم علت بر معلول و ظاهر بر مظهر است كه در آن، متقدم از حقيقتى برخوردار است كه متاخر، آن حقيقت را ندارد، بلكه رقيقه اى از آن را داراست، نه تقدم زمانى؛ مانند اين كه مطلبى را زيد به عمرو بگويد، سپس عمرو همان مطلب را با همان مفهوم و ميزان علمى و بدون هيچ امتياز و تفاوتى به بكر منتقل كند و در نتيجه، علمى كه براى بكر حاصل شده، هيچ تفاوتى با علمى كه براى عمرو حاصل شده، نداشته باشد، بلكه در برخى موارد تلقى شاگرد با واسطه، از تلقى شاگرد بى واسطه عميقتر و دقيقتر باشد؛ چنان كه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرموده اند:رب حامل فقه الى من هو افقه منه.(515)

اين خود شاهد ديگرى است كه علم به اسمأ، صرف به مفهوم لغوى اشيأ كه وضع لغوى عهده دار آن است نبوده، وگرنه اين مقدار، با انبأ نيز حاصل مى شود، بلكه علم به اسمأ عبارت از تعليم حقايق و كشف و ارائه اعيان وجودات است؛ حقايق و اعيانى كه اولا، غيب و باطن آسمان ها و زمين است و ثانيا، رسيدن به آن، ميسور كون جامع، يعنى انسان كامل است، نه غير او و ثالثا، آگاهى و شهود آن در خلافت الهى نقش دارد.

تذكر: جريان نبوت حضرت آدم عليه‌السلام پس از هبوط به زمين پديد آمد و پيش از آن تشريع مصطلح و رسالت معهود خبرى نبود. پس مامور شدن آدم به انباى اسمأ، به امر تشريعى نبود. بنابر اين، احتمال رسالت آم عليه‌السلام براى ملائكه و نيز طرح علم آنان به نبوت آدم، چنان كه برخى گفته اند (516) ناصواب است. البته در نشئه فرشتگان، رسالت ويژه اى هست كه با نبوت تشريعى معهود فرق دارد. غرض آن كه، سبك قصه آدم عليه‌السلام و دستور انباى اسمأ به صورت تشريع ارائه شد، ليكن تشريع اصطلاحى نيست.

### غيب آسمان ها و زمين

مقتضاى قرينه مقام، يعنى مقام اظهار قدرت و احاطه و عجز و جهل فرشتگان، اين است كه اضافه غيب به السموات در جمله انى اعلم غيب السموات والارض اضافه لام باشد، نه اضافه من د يعنى آيا به شما نگفتم كه من غيب آسمان ها و زمين را مى دانم، نه غيبى كه از جنس آسمان ها و زمين است و لازمه اش اين است كه اين غيب (كه همان اسمأ است ) خارج و غايب از آسمان و زمين باشد، نه از جنس آن و جزئى از آن (خواه جزئى از باطن آن و يا جزئى از ظاهر آن ) و به تعبير دگير غيب مطلق باشد، نه غيب نسبى و اضافى؛ زيرا اگر موجودى در سطح سپهر يا در بسيط خاك يافت شود موجود عالم شهادت و حس است، نه عالم غيب؛ چنان كه لازمه اش اين است كه علم به اين غيب، نه با كندوكاو در زمين استخراج شود و نه با سير در فضا به دست آيد، بلكه تنها توسط خداى عالم به غيب و شهادت حاصل گردد.

ممكن است گفته شود، با توجه به اين كه مراد از سماوات و ارض در اين آيه، سماوات و ارض مادى و ظاهرى است و فرشتگان، جزو آسمان معنوى و از دريافت كنندگان امرى معنوى، يعنى وحى هستند: (واوحى فى كل سمأ امرها) (517)، نه از آسمان مادى كه درباره آمده: (و فى السمأ رزقكم). (518)

(بنابر اين كه مقصود خصوص رزق مادى باشد) و با توجه به اين كه آسمان و زمين معنوى، باطن و غيب آسمان و زمين مادى و ظاهرى است پس ‍ نتيجه اين مى شود كه فرشتگان نيز جزو باطن و غيب آسمان ها و زمين باشند؛ يعنى آنها نيز مصداقى از مصاديق غيب السموات والارض باشند و چوون آنها از حقيقت خود و نيز از لوازم غيبى خويش آگاهند در اين صورت چگونه مى شود كه آنان به اين غيب عالم نباشند؟

پاسخ اين است: اگر چه فرشتگان نيز جزئى از غيب و باطن هستند، ليكن شكى نيست كه عالم غيب و موجودات غيبى درجات متعدد طولى دارند؛ درجاتى كه بعضى برتر از برخى ديگر است و آنچه به آدم تعليم شده از مراتب عالى عالم غيب و موجودات عاليه اين عالم بود، نه از خصوص ‍ درجات متوسط و ناز آن.

نكته ديگر اين كه مراد از غيب السموات والارض خود اسمأ است، نه علم آدم به اسمأ؛ يعنى آنچه فرشتگان از آن بى خبر بودند وجود حقايقى با عنوان الاسمأ بود، نه آگاهى آدم به اسمأ، تا تصور شود كه فرشتگان، به اسمأ علم داشتند ولى نمى دانستند كه آدم از اين اسمأ مطلع است و از اين رو اعتراض كردند؛ زيرا در اين صورت كافى بود خداوند، به آدم فرمان دهد تا اسمأ را به آنان گزارش دهد، تا آنان به آگاهى وى پى بردند و ديگر لازم نبود كه خود نيز خطاب به آنها بفرمايد اسمأ را به من گزراش دهيد: انبونى باسمأ هولأ.

به بيان ديگر، غرض از اين گفتگو و سوال و جواب دو چيز است:

نخست عدم آگاهى فرشتگان از اسمأ و در نتيجه عدم لياقت آنان براى منصب خلافت الهى، و ديگر آگاهى آدم به اسمأ و لياقت و شايستگى او براى خلافت. از اين رو هم خطاب انبئونى وارد شده است و هم خطاب يا ادم انبئهم....

تذكر 1 تعبير باسمائهم در جمله فلما انباهم باسمائهم به صورت اسم ظاهر با امكان اكتفا به ضمير ها، براى اهميت جريان علم اسمأ است.

2 چنان كه در برخى مباحث گذشته اشاره شد، از تعبير به الم اقل لكم بر مى آيد كه آنچه در اين آيه به عنوان غيب المسوات والارض مطرح است همان است كه در ذيل آيه خلافت انى اعلم ما لا تعلمون به طور اجمال به آن اشاره شده است؛ زيرا مطابق آنچه از قصه خلافت و تعليم اسما در ظاهر آيات آمده چيزى كه خداوند در اين جريان به فرشتگان گفته باشد و جمله الم اقل لكم بر آن صادق باشد جز انى اعلم... نيست.

حاصل اين كه، منطبق عليه سه عنوان غيب السموات والارض و ما لا تعلمون و الاسمأ يكى است و آن، چنان كه گذشت، ممكن است همان مفاتح الغيب و خزاين اشيايى باشد كه در دو آيه (وعنده مفاتح الغيب...) (519) (و و ان من شى ء الا عندنا خزائنه) (520) وارد شده است.

### علم الهى به ظاهر و باطن فرشتگان

جمله و اعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون تكرار مضمون... اعلم غيب السموات والارض نيست، بلكه هشدار به تساوى آشكار و نهان آنها براى خداوند است.

به تعبير استاد علامه طباطبايى قدس سره تقابل اين دو جمله با جمله قبل، اقتضا دارد كه محتواى اين دو جمله، مربوط به غيب نسبى (كه خود بشخى از باطن آسمان ها و زمين است ) باشد، تا مفاد مجموع آيه اين باشد كه من به هر دو قسم غيب واقهم؛ هم غيب مطلق كه خارج از ظاهر و باطن عالم ارضى و سمأ مادى و محيط و مشرف بر آنها به حساب مى آيد و هم بر غيب نسبى كه جزئى از باطن عالم ارضى و سمأ مادى است (521)

مراد از ما تبدون همان است كه فرشتگان در ضمن اتجعل فيها من يفسد فيها... بيان كردند و مقصود از ما كنتم تكتمون اين است كه قلبا مايل بودند بگويند ما به خلافت سزاوارتريم، يا مى خواستند خلافت را از انسان سلب كنند، ولى آن را مكتوم داشتند و اظهار نكردند. مويد اين احتمال اسناد فعل به جمع آنهاست.

نيز احتمال دارد مراد از ما كنتم تكتمون همان استكبار ابليس در ظرف دستور سجده براى آدم باشد كه آن را پنهان كرده بود. البته در اين صورت اين سوال مطرح مى شود كه چرا فعل كتمان به همه فرشتگان اسناد داده شد و پاسخ اين است كه اسناد فعل فرد به گروهى كه آن فرد، به حسب ظاهر از آنان محسوب مى شود و تشخيص وى از آنان مشكل است، در ميان اهل ادب معمول است.

مويد اين احتمال اين است فرشتگان هر چه در درون داشتند با جمله اتجعل... و نحن نسبح... كه استعلام محض است بيان داشتند. فرشتگان در نهان خود خلافت حقى را پنهان نمى دارند؛ زيرا (لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون). (522) پس امر مكتوم بايد همان استكبار ابليس باشد.

احتمال سوم آن است كه، اعلام جعل خلافت براى آدم با جمله انى جاعل فى الارض كه ظاهرش شمول خلافت آدم حتى بر فرشتگان است (چنان كه تعلم آنان از آدم و ماموريت آنها براى سجده براى وى نيز اين را تاييد مى كند) موجب شد كه در دل هاى فرشتگان خطورى راه پيدا كند؛ زيرا هيچ گاه گمان نمى كردند موجودى زمينى، بر همه چيز حتى بر آنان سيادت پيدا كند.

اين احتمال را علامه طباطبايى قدس سره در ذيل آيه بعدى، مطرح كرده، مى گويد: برخيى روايات نيز مويد آن است. (523) در بحث روايى نيز مى گويد: منافاتى بين اين وجه و وجه اول (اين كه امر مكتوم، اباى ابليس از سجده باشد) نيست؛ زيرا جمع بين دو وجه و استفاده هر دو وجه از آيه نيز، ممكن است. (524) چنان كه دليلى بر حصر نيست. از اين رو مى توان با اراده جامع بين همه احتمال ها مطلبى را ارائه كرد كه همه آنها زير پوشش آن جامع مندرج شود.

بنابر اين كه امر مكتوم همان اباى ابليس از سجده باشد، تعبير به كنتم و اين كه به جاى ما تكتمون (نظير ما تبدون ) جمله ما كنتم تكتمون به شكل ماضى استمرارى به كار رفته، نشان آن است كه سجده فرشتگان و اباى ابليس از آن، پس از قصه اعلام جعل خلافت و قول خداوند: انى اعلم ما لا تعلمون و قبل ازالم اقل لكم انى اعلم غيب السموات و الارض و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون واقع شده است؛ گرچه ظاهر فلما انباهم... قال اين است كه قول مزبور بلافاصله پس از انباى آدم واقع شده است، نه بعد از انبأ و امر به سجده، ليكن مى توان چنين ظهورى را نفى كرد؛ زيرا كلمه قال بدون حرف ترتيب نظير فأ ذكر شده، از اين رو ممكن است با فاصله اتفاق افتاده باشد.

البته اين نكته تنها در صورتى به دست مى آيد كه جمله و اعلم ما تبدون... عطف بر اعلم غيب السموات و الارض باشد، نه عطف بر الم اقل...؛ زيرا در اين صورت است كه جمله الم اقل لكم بر سر اعلم دوم نيز در مى آيد و معناى جمله اين مى شود: آيا به شما نگفتم كه من به آشكار و نهانتان آگاهم (كه طبعا ناظربه انى اعلم ما لا تعلمون وارد در ذيل آيه قبل مى شود) و اين نتيجه به دست مى آيد كه اولا، خداوند پس از سوال استفهامى فرشتگان، به نحو اجمال و با جمله الم اقل لكم بر سر اعلم دوم نيز در مى آيد و معناى جمله اين مى شود: آيا به شما نگفتم كه من به آشكار و نهانتان آگاهم (كه طبعا ناظر به انى اعلم ما لا تعلمون وارد در ذيل آيه قبل مى شود) و اين نتيجه به دست مى آيد كه اولا، خداوند پس از سوال استفهامى فرشتگان، به نحو اجمال و با جمله انى اعلم ما لا تعلمون به آنها فهماند كه من از غيب آسمان ها و زمين و از آشكار و نهان شما با خبرم. سپس براى اثبات اين نكته، تعليم اسمأ را پيش آورد و با آن پرده از روى اسمأ و شايستگى آدم براى تعليم آنان برداشت و نيز جريان سجده براى آدم را پديد آورد و با آن، از استكبار ابليس پرده بردارى كرد و مكتوم او را فاش ساخت و پس از اين پرده بردارى ها فرمود: آيا به شما نگفته بودم كه من به غيب آسمان ها و زمين آگاهم؟ (اشاره به جريان سجده و اباى ابليس ). اما در صورت دوم، يعنى بنابر عطف اعلم دوم بر الم اقل روشن است كه چنين نكته اى را نمى شود استفاده كرد.

بنابر وجه اول، پاسخ اين سوال كه چرا قصه سجده و اباى ابليس در اثناى همين آيه ذكر نشده، بلكه مستقلا در آيه بعد آمده، در ضمن تفسير آيه بعد خواهد آمد. (525)

تبصره: علم خدا به ظاهر و باطن اختصاصى به فرشتگان ندارد؛ چنان كه در آيات ديگر مانندو (ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) (526)

آمده است. از اين رو چنين مضمونى هشدار به عنايت به معاد خواهد بود.

## لطايف و اشارات

### 1 مصونيت از خطا در تعليم اسمأ

اگر فرشتگان، علم به اسمأ يا گزارش آن را بى واسطه از خداوند دريافت مى كردند جاى هيچ سوال و احتمال خلافى نبود، اما كنون كه با واسطه انسان كامل، گزارش آن را دريافت كردند اين سوال مطرح مى شود كه چگونه فهميدند آدم عليه‌السلام در مقام انبأ دچار اشتباه نشده است؟ اين پرسش را سيد مرتضى قدس سره طرح كرده و آن را بى سابقه دانسته و در حل آن به نبوت حضرت آدم اشاره كرده است. (527) امين الاسلام طبرسى رحمة الله عليه نيز در جواب از اصل پرسش، ضرورت علم به نبوت آدم عليه‌السلام را در اين مقطع خاص نپذيرفته (528) و صدر المتالهين جواب هاى امين الاسلام را بدون نام مجيب، ارائه كرده است. (529)

پاسخ نهايى اين است كه در محدوده علم اسمأ و نشاه فرشتگان و برتبرر از آن جايى براى اشتباه نيست؛ زيرا اشتباه در جايى راه دارد كه ابزار آن، يعنى شيطنت شيطان كه و هم و خيال و جاى گزينى باطل به جاى حق است راه داشته باشد. در محدوده اى كه حق و باطل، هر دو در آن رخنه مى كند زمينه شك در مطلبى فراهم مى شود كه آيا آن مطلب حق است يا باطل، ولى در محدوده اى كه جز حق وجود ندارد، هرگز جايى براى ترديد نيست. بر همين اساس، در بيان مبارك امير مومنان على عليه‌السلام آمده است: از لحظه اى كه حق به من ارائه شد در آن شك نكردم؛ )ما شككت فى الحق مذاريته(. (530)

بر همين مبنا، در محل بحث، پس از انباى حضرت آدم، خداوند، بر آن صحه گذاشت و فرمود: فلم انباهم باسمائهم...؛ يعنى گزارش آدم صحيح بود و او واقعا اسماى الهى را گزارش داد و فرشتگان نيز از گزارش اسمأ آگاه شدند.

ممكن است و گفته شود كه فرشتگان راجع به مقام خود و منزلت آدم اشتباه كردند. پس آن مرحله مجال خطا هست، ليكن بايد عنايت كرد كه طبق تحقيق معقول و مقبول، آنچه از فرشتگان صادر شد از سنخ انشا بود، نه اخبار؛ زيرا آنان سوال استفهامى داشتند، نه اعتراضى. بنابر اين، هيچ گونه اخبارى از ناحيه آنها صورت نپذيرفت و چون عصاره گفتار آنها انشا بود نه اخبار و انشا مصون از صدق و كذب و مبراى از صواب و خطاى خبر است، از اين رو اشتباه مصطلح در آنجا ندارد. البته جهل به معناى قصور و عدم علم در هر مرحله نسبت به مرحله برتر متصور است و اين غير از كذب، خطا، اشتباه و مانند آن است.

### 2 هشدار مراقبت بر خواطر

گرچه خداوند براى علم ارزش فراوانى قائل شده است، ليكن در همه موارد نسبت به غفلت از تهذيب نفس در كنار فراگيرى علم، هشدار مى دهد. از جمله در آيه محل بحث مى فرمايد: و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون كه مى توان از آن لزوم مراقبت بر خواطر و هواجس را استظهار كرد.

گاهى خداوند درس توحيد مى دهد و از احاطه عملى و علمى خويش ‍ سخن مى گويد؛ مانند: (والله بكل شى ء عليم) (531) (و الا انه بكل شى ء محيط) (532) و در خصوص محل بحث مى گويد:الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض، و گاهى درس معاد مى دهد و مى فرمايد: من آشكار و نهان همه را مى دانم و سرانجام روزى از آنان بازخواست مى كنم و جمله و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون كنايه از همين نكته است.

اين نكته نه تنها هشدارى به فرشتگان، بلكه به همه عالمان است. به ويژه با توجه به اين كه چنين نيست كه خداى سبحان براى همه، فقط در قيامت حساب بگشايد، بلكه ممكن است در همين دنيا، درون عده اى را آشكار كند و افزون بر خزى و خوارى آخرت (533)، او را به خزى و خوارى دنيا نيز مبتلا سازد؛ چنان كه مى فرمايد: (لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الاخره عذاب عظيم) (534) خصوصا با توجه به اين كه گاهى انسان در درون خويش شركى را دفن مى كند و با مهارتى كه دارد به گونه اى آن را مى پوشاند كه رفته رفته امر به خود وى نيز مشتبه شده، نمى داند در نهان خانه خود چه شركى پنهان كرده است. اما روزى آن شرك پنهان، كه در بسيارى از افراد موجود است، شعله مى كشد و مايه رسوايى خواهد شد.

بر همين اساس، خداوند سبحان همواره هشدار مى دهد: (او لا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون) (535) يا دقيقتر از آن، مى فرمايد: (والله مخرج ما كنتم تكتمون) (536)؛ يعنى نه تنها آنچه را در نهان داريد مى دانم، بلكه آن را استخراج مى كنم و در جاى ديگر مى فرمايد: اگر خداوند از شما بخواهد مالى در راه خدا انفاق كنيد بخل مى روزيد و خداوند با همين آزمايش كينه و عداوتتان را استخراج مى كند: (ان يسئلكموها فيحفكم تبخلوا و يخرج اضغانكم) (537) در موردى ديگر نيز به عنوان كلى، بدون تعيين بيمارى معين يا بيماران مشخص مى فرمايد: آيا بيمار دلان مى پندارند كه خداوند كينه و بيمارى درونى آنان را استخراج نمى كند؟ (ام حسب الذين فى قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم). (538)

اين هشدارى است كه در روز امتحان، هر آنچه در درون انسان هاست استخراج مى شود و چنين روزى، زمان خزى و فضيحت است. اگر كسى در درون خود، علم خالص نيندوخت، بلكه در كنار علم، هواى خودبينى هم حضور داشت، سرانجام روزى گرفتار مى شود؛ زيرا خداوند مكتوم ها را بيرون مى آورد: (والله مخرج ما كنتم تكتمون) (539) اگر بخواهيم به كمال برسيم بايد بدانيم كه انسان كاملت هم عالم به اسمأ است و هم درونش از هر كينه اى نهى است؛ يعنى علم او منزه آلودگى و علمى است كه در آن، تنها معلم ديده مى شود، نه متعلم ديده مى شود، نه متعلم و نه هواهاى مشووم او.

نيز بدانيم چنين نيست كه خداى سبحان گاهى علم را افاضه كند و گاهى نكند، بلكه او همواره علم را نازل مى كند و اين انسان است كه براى گرفتن فيض گاهى در دل را مى گشايد و گاهى آن را مى بندد. خداوند نه تنها پيوسته فيض عطا مى كند، بلكه با هر دو دست و كريمانه مى بخشد؛ زيرا او باسط اليدين بالعطيه است و تنها حجابى كه انسان را از دريافت فيض او باز مى دارد همان شرك دقيق و رقيقى است كه ممكن است بر خود او مستور باشد و قرآن كريم درباره آن مى فرمايد: (فانه يعلم السر واخفى) (540) يعنى خداى سبحان سر و بلكه از سر را مى داند.

تبصره: برخى مفسران چهار وجه براى رجحان علم بر عمل ارائه كرده اند (541) كه هم اصل مطلب و هم ادله مزبور مورد نقد و تامل است و شايد در جاى مناسب مطرح شود.

### 3 توهم تقدم زمانى فرشتگان

از تعبير كنتم تكتمون به صورت ماضى استمرارى، ممكن است تو هم شود كه فرشتگان بر انسان كامل تقدم زمانى داشتند و تاريخى گذشت كه فرشتگان در آن تاريخ جاهل بودند و چيزى را در درون كتمان مى كردند و سپس در تاريخ و زمانى بعد به آن به عالم شدند و راز درونشان آشكار شد.

حق اين است كه تعبير مزبور، لازمه بيان حقيقت ملكوتى به زبان طبيعى است وگرنه نشئه فرشتگان و ارواح اوليا و انسان هاى كامل نشئه اى فوق زمان است كه در آن، گذشته و حال معنا ندارد؛ در آن نشئه، فرشتگان مرتبه اى دارند كه در آن مرتبه بعضى از علوم را واجدنه و بالاتر از آن مرتبه، مرتبه انسان كامل است؛ يعنى كسى كه از طريق او و به وساطت او فيض ‍ علمى به فرشتگان مى رسد. البته وجود ملائكه بر وجود عنصرى انسان كامل تقدم دارد، ليكن بايد توجه كرد كه گرچه متاخر موجودى زمانى است، ليكن متقدم، منزه از زمانمندى است. از اين رو تقدم او زمانى نيست.

### 4 برترى مطلق انسان كامل بر فرشتگان

در تفسير برخى از بزرگان اهل معرفت آمده است:

با اين كه بالاتر از مرتبه انسان در مخلوق ها مرتبه اى جز مرتبه فرشته نيست فرشتگان در فراگيرى اسمأ از آدم تتلمذ كردند، اما اين فراگيرى و فرادهى دلالت ندارد كه انسان از ملك برتر است، ليكن دليل است بر اين كه انسان از لحاظ نشاه از فرشته كاملتر است. (542)

ملاحظاتى كه درباره تفكيك بين خير و كمال مى توان ارائه كرد عبارت است از:

الف: علم، كمال وجودى است؛ گرچه ممكن است در قلمرو طبيعت، عالم بر عمل از كمال آن، طرف وجودى نبندد، ليكن در منطقه فرا طبيعى كه هرگز علم از عمل جدا نخواهد شد هماره علم، عامل كمال وجودى است.

ب: مقصود از عنوان خير در اين گونه مباحث همان خير وجودى است، نه خير اخلاقى و ارزشى. از اين رو نمى توان چيزى را كمال وجودى دانست ولى فتوا به خير بودن آن نداد. بنابراين، چيزى كه اكمل از ديگرى است، نسبت به آن، خير هم خواهد بود.

ج: ممكن است علم، در برخى موارد، همراه با خير و كمال نسبى و حيثيتى باشد، نه نفسى و مطلق؛ چنان كه جريان حضرت موسى و خضر عليه‌السلام از اين سنخ است. از اين رو نمى توان به افضل بودن خضر نسبت به موسى به نحو مطلق فتوا داد، ليكن در قصه حضرت آدم عليه‌السلام و فرشتگان كه سخن از تعليم يا انباى همه اسماى حسناى الهى است نه بعضى از آنها، چنين تعليم يا انبايى همراه با خير مطلق و كمال نفسى است و بر اين اساس، معلم اسماى حسنا، يعنى آدم عليه‌السلام به طور مطلق افضل از متعلم آنها، يعنى ملائكه است.

د: انسان داراى افراد متفاوتى است؛ چنان كه فرشته نيز داراى افراد گونه گون است. براى ارزيابى در تفاضل و تكامل كه كدام فاضلتر و كاملتر از ديگرى است بايد همتا و كفو بودن را در نظر گرفت.

ه: اطلاق آيه (هل يستوى الذين يعملون و الذين لا يعلمون...) (543) شامل انسان ها و ملائكه مى شود؛ يعنى دو انسان، دو فرشته و يك انسان و يك فرشته، همگى مشمول اطلاق آيه مزبور هستند.

### 5 زبان گوياى سالك محبوب

هر گونه كمال محورى كه در طرح خلافت، از لحاظ اوصاف مستخلف عنه و تعريف خليفه و شرح سيرت و سريرت و سنت او ارائه شود خليفه خدا و واجد آن كمال است؛ مگر شاهدى اقامه شود كه باز گو كردن آن وصف وجودى، استطرادى بوده و جهت خارجى داشته، نه سمت داخلى. خداوند سبحان پس از دستور انباى اسمأ به آدم و پس از تحقق گزارش ‍ صادقانه وى به فرشتگان فرمود: من غيب آسمان ها و زمين را مى دانم و از آشكار و پنهان شما آگاهم. طرح چنين علمى پس از نقل انباى آدم كه خليفه خداست زمينه استنباط مطلب ديگرى را فراهم مى كند و آن اين كه خليفه كامل خداى عالم غيب آسمان ها و زمين، براى فراگيرى چنان علمى توانمند است و جانشين عالم به سر و علن، از قدرت آگاهى بر چنين دانشى برخوردار است و نمونه آن، همان اسماى حسناى الهى است كه آدم نه تنها از آنها با خبر شد، بلكه فرشتگان را نيز به مقدار توانمندى آنان آگاه كرد و مقتضاى علم به آن اسماى حسنا اطلاع بر راز آسمان ها و زمين از يك سو و آگاهى از راز انسان ها مانند آشكار آنان از سوى ديگر است.

بنابر اين، شايد بتوان به استناد حديث صحيح قرب نوافل كه خداوند زبان گوياى سالك واصل و شاهد محبوب است (544) چنين گفت كه، خداى سبحان در اين گفتار زبان خليفه خود بود و نشان داد كه خليفه خدا به اذن و تعليم الهى از غيب آسمان ها و زمين از يك سو و از آشكار و نهان انسان ها از سوى ديگر، آگاه است. (545)

### 6 تبيين مقام خليفه خدا و معلم فرشتگان

تفاوت مهم خطاب خداوند با آدم و خطاب خداوند با فرشتگان، صرف نظر از جهت صورى، كه جريان حوار با آدم با حرف ندا بود و قصه محاوره با ملائكه بدون حرف ندا، آن است كه خداوند در محاوره با فرشتگان به عنوان امتحان و تحدى فرمود: انبونى، ولى در جريان آدم عليه‌السلام فرمود: انبئهم؛ زيرا مقصود از اين خطاب تنها امتحان آدم نبود وگرنه مى فرمود: به من گزارش بده انبئنى. آنگاه با گزارش آدم، برترى وى بر ملائكه ملائكه روشن مى شد، بلكه مقصود، گذشته از بيان برترى آدم بر فرشتگان تبيين مقام تعليم و خلافت الهى آدم در معلم بودن است؛ يعنى حضرت آدم نه تنها عالم به اسماى خداست، بلكه به اذن او، معلم اسماى حسناى هست و ملائكه، نه تنها عالم به اسماى الهى نيستند، بلكه مامورند كه متعلمانه در حد اعلام نبأ و گزارش علمى، آنها را از محضر استاد خود، آدم عليه‌السلام، فرا گيرند.

### 7 ايجاز و اتقان انى اعلم...

جمله: انى اعلم غيب... در نهايت اتقان و ايجاز غير مخل ارائه شده است؛ زيرا از علم به شهادت آسمان ها و زمين، سخن به ميان نيامده است؛ چون كسى كه از غيب آنها آگاه است از شهادت آنها قطعا با خبر است و نسبت به گذشته، از مكتوم ياد شده و نسبت به آينده، از چيز ابدأ شده و آشكار سخن به ميان آمده و از مكتوم مطلبى گفته نشده است؛ زيرا با علم به مكتوم قبلى مى توان به علم به آشكار گذشته، پى برد و مكتوم آينده جزو اسرار پنهان شده است كه آن هم مشهود خداست.

تذكر: جمله انى اعلم... در عين اتفاق و شمول، جامع هم اقسام و مراتب متن قبلى نيست؛ زيرا آنچه قبلا گذشت اين بود: انى اعلم مالا تعلمون و برخى از مالا تعلمون به غيب هويت مطلق و اسماى مستاثره و مانند آن كه برتر از غيب آسمان ها و زمين است باز مى گردد و مشمول غيب السموات... نيست.

## بحث روايى

### آشكار و پنهان فرشتگان

... قال الله تعالى عند ذلك: الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون و ما كان يعتقده ابليس من الابأ على آدم، اذا امر بطاعته و اهلاكه ان سلط عليه و من اعتقادكم انه لا احد ياتى بعد كم الا و انتم افضل منه، بل محمد وآله افضل منكم الذين انباكم آدم با سمائهم. (546)

عن على بن الحسين عليه‌السلام:... فسجدوا وقالوا فى سجود هم فى انفسهم: ما كنا نظن ان يخلق الله خلقا اكرم عليه منا. نحن خزان الله وجيرانه واقرب الخلق. فلما رفعوا روسهم قال الله: (يعلم ما تبدون من رد كم 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 اطعلت 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 عليه‌السلام: لما ان خلق الله آدم امر الملائكه ان يسجدواله. فقالت الملائكه فى انفسها: ما كنا نظن ان الله خلق خلقا اكرم عليه منا. فنحن جبرانه و نحن اقرب خلقه اليه. فقال الله: الم 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)

فى قوله ما تبدون يعنى قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها و ما كنتم تكتمون يعنى قول بعضهم لبعض: نحن خير منه و اعلم.(554).

عن الحسن خطابا لحسن بن دينار. يا ابا سعيد! ارايت قول الله للملائكه: واعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون ما الذى كتمت الملائكه؟ قال: ان الله لما خلق آدم، رات الملائكه خلقا عجبا فكانهم دخلهم من ذلك شى ء قال: ثم اقبل بعضهم على بعض فاسروا ذلك بينهم. فقال بعضهم لبعض: ما الذى يهمكم من هذا الخلق؟ ان الله لا يخلق خلقا الا كنا اكرم عليه منه؛ فذلك الذى كتمت. (555)

اشاره: كتمان فرشتگان با كتمان ابليس از چند جهت تفاوت داشت

الف: مكتوم ملائكه افضل بودن آنها از ساير مخلوق ها بود كه منشا چنين پندارى قصور علمى آنان بود و مكتم ابليس منش استكبارى و خوى حق ستيزى وى بود: ب: كتمان فرشتگان بر اثر قصور علمى آنان بود، چنان كه اشارت رفت و كتمان ابليس بر اثر تقصير عملى او بود كه چنين كتمانى نفاق است. ج: كتمان فرشتگان با تعليم الهى بر طرف شد، ولى كتمان ابليس با دستور خداوند به سجده شعله ورتر شد.

تذكر: قصور علمى ملائكه از چند لحاظ بود: يكى به لحاظ مقام انسان و ديگرى به لحاظ مقام خودشان و سومى به لحاظ مهبط ابليس و راز درونى وى و تفاوت سر و علن او.

## و اذ قلنا للملئكه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى و استكبر و كان من الكفرين (34)

## گزيده تفسير

اين آيه نيز همانند سه آيه قبل، سخن از عظمت آدم و شايستگى آن حضرت براى منصب خلافت دارد؛ سه آيه قبل، بيانگر علم خليفه الله و اين آيه به مقام كرامت و حرمت او، كه مرتب بر مقام علم است، نظر دارد.

سجده فرشتگان، تحيت و تكريمى براى آدم و خضوع و عبادتى براى خداوند بود؛ نظير آنچه از پدر و مادر و برادران يوسف، در برابر يوسف عليه‌السلام سرزد؛ چنان كه اين سجده، توبيخ فرشتگان نبود؛ زيرا پرسش ‍ استفهامى سبب كيفر نمى شود.

گرچه برخى مفسران فرمان به سجده را پيش از تعليم اسمأ، مى دانند و بعضى ديگر به وقوع بلافاصله آن پس از حيات و نفخ روح آدم، نظر داده اند، ليكن مقتضاى نسق و ترتيب آيات قصه آدم در سوره بقره كه سايه افكن بر آيات سوره هاى ديگر است اين است، كه سجده براى آدم پس از تخصيص خلافت براى آدم و پس از تعليم اسمأ و معلم شدن آن حضرت، واقع شده باشد.

استثناى الا ابليس در آيه گرچه در ظاهر، متصل است، زيرا ابليس بر حسب ظاهر، جزو فرشتگان بود، ليكن در باطن، منقطع است؛ زيرا در جاى ديگر به جن بودن وى تصريح شده است.

آمدن كلمه استكبر پس از ابى بر امتناع از روى استكبار ابليس ‍ دلالت دارد، نه همانند امتناع آسمان ها در مساله عرضه امانت كه از روى اشفاق و ترس از عدم قدرت بر تحمل، بود و آنچه باعث تنزل از مقامى رفيع مى شود اباى استكبارى است، نه اباى اشفاقى.

كان در جمله كان من الكافرين نشان آن است كه در درون شيطان، كفر مستترى بود، نه اين كه به معناى صار باشد.

## تفسير

واذ: چن دستور سجده براى آدم اهميت خاص دارد و نكات مهمى را افاده مى كند، از اين رو به عنوان عطف قصه بر قصه با تكرار كلمه اذ ياد شد و به صرف عطف با و او، اكتفا نشد؛ يعنى خود اين جريان در خور تذكره مستقل و معناى آيه مزبور چنين است: به ياد بياور دستور ما را به ملائكه...؛ چنان كه به ضمير بسنده نشد، بلكه تصريح به اسم ظاهر شد و فعل مفرد قال به جمع قلناتبديل شد، تا مناسب فرمان سجود باشد.

قلنا: فرمان سجده در اين آيه با وساطت فرشتگان صورت نگرفت؛ زيرا ظاهرا همه اين وسايط، مامور به امتثال اين فرمان بودند (556) و ديگر واسطه و پيكى در اين امر وجود نداشت كه وسيط باشد نه مخاطب و مامور. بر اين اساس، آنچه باعث شد تا به جاى قلت تعبير به قلنا به صيغه جمع آورده شود تنها عظمت فرمان و عظمت شخصيت گوينده است و دخالت و وساطت مدبرات امر، نقشى ندارد؛ چنان كه درباره آياتى نظير (انا انزلناه فى ليله القدر و وارسلنا الرياح...) (557) گفته مى شود، مگر اين كه گفته شود تعبير به جمع ممكن است از اين جهت باشد كه برخى از فرشتگان ملا اعلى و مقرب واسطه ابلاغ پيامى باشند كه خود آنان همتاى ديگر ملائكه، مشمول خطابند؛ نظير وساطت انسان كامل در ايصال پيامى كه خود او نيز همتاى ساير انسان ها مخاطب و مشمول حكم است. بر اساس اين احتمال، مراد از قلنا... اين است كه من و فرشتگان مقرب كه مامور ابلاغ من هستند به همه فرشتگان، فرمان سجده داديم.

استكبر: ماده كبر به صورت استكبار و تكبر كه هر دو، افزون طلبى را مى فهماند استعمال مى شود. البته استكبار، همچون استقرار و استجابه، مبالغه را در بر دارد؛ گرچه با طلب و فراخوانى به سمت كبر منافاتى ندارد.

تفاوت كبر و عجب در اين است كه كبر، متعلق مى طلبد، ولى عجب، چنين نيست؛ زيرا عجب خود بينى است و كبر خود بزرگ بينى و بزرگ بينى، معناى مضاف است كه حتما متعلق مى خواهد؛ يعنى خود را از ديگرى بزرگتر ديدن، يا خود را بزرگ ديدن و ديگرى را كوچك پنداشتن.

### تناسب آيات

ظاهر ترتيب آيات اين است كه اين آيه نيز همانند سه آيه قبل در مقام نشان دادن عظمت آدم عليه‌السلام و شايستگى او براى منصب خلافت الهى است و به بيان ديگر، آن سه آيه مقام علم خليفه الله نظر داشت و اين آيه به مقام كرامت و حرمت او و مقام دوم مترتب بر مقام اول است؛ زيرا وقتى روشن شد آدم، يعنى همان انسان كامل در همه مراحل هستى و عالم وجود خليفه الله است و به اذن خدا در همه جا حضور دارد و به همه چيز عالم است، به فرشتگان دستور داده شده كه با سجده، او را احترام و تكريم كنند.

ليكن با توجه به آيه 29 سوره حجر و 72 سوره ص كه جريان سجده، پس از نفخ روح واقع شده مساله به عكس مى شود؛ يعنى آدم عليه‌السلام ابتدا مسجود فرشتگان قرار گرفت، سپس اسمأ به او تعليم شد. اما چرا در اين صورت، اين آيه در جايگاه خود قرار نگرفت و پس از آيه خلافت ذكر نشد؟ سوالى است كه تحقيق آينده عهده دار پاسخ به آن است. به هر تقدير، خداى سبحان در اين آيه، به رسول مكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: و به ياد آور هنگامى را كه به فرشتگان گفتيم: براى آدم سجده كنيد! پس همه سجده كردند، جز ابليس كه سرباز زد و تكبر ورزيد و او از قبل از كافران بود.

اين نكته نيز قابل توجه است كه خوى استكبار كه از امام المتعصبين (558) به رهروان كژ راهه شيطنت، رسيده و مى رسد، تناسب آيات محل بحث را با آيات آينده كه راجع به نكول اسرائيلى ها از قبول رسالت رسول اكرم است نيز روشن مى كند؛ زيرا آنان همانند ابليس كه پس از اتضاح مقام منيع انسان كامل، كه عالم به اسماى حسناى الهى و معلم فرشتگان است و توان گزارش ‍ اسمأ را به آنان دارد از تطامت و خضوع در ساحت او، مستكبرانه ابا ورزيد، از خضوع در برابر وحى خاتم انبيا و ايمان به نبوت آن حضرت، مستكبرانه تحاشى كردند و تمرد آنان متنمرانه و مزورانه بوده است، نه از روى عذر، و چنين گروهى در حقيقت از شياطين الانس محسوب مى شوند.

### سجده براى غير خدا

سجده فرشتگان در برابر آدم، تحيت و احترام و تكريمى براى آدم بود و خضوع و عبادتى براى خداوند؛ زيرا به امتثال امر خداوند چنين تكريمى را براى انسان كامل روا داشتند؛ نظير آنچه از برادران و پدر و مادر يوسف در برابر يوسف سر زد:و رفع ابويه على العرش و خرواله سجدا. (559)

بسيارى از مفسران از جمله علامه طباطبايى رحمة الله عليه (560) در پاسخ اين پرسش كه اگر سجده، ذاتا عبادت است و عبادت هم، اختصاص به خداوند دارد پس چگونه براى غير خداوند رواست، گفته اند: سجده، ذاتا عبادت نيست، بلكه عبادت بودن آن در صورتى است كه به انگيزه عبادت و پرستش آورده شود. از اين رو در بعضى موارد، عنوان سخريه و استهزأ بر آن صادق است، نه عبادت. بر همين اساس، ممكن است گفته شود سجده براى غير خدا منع ذاتى ندارد، بلكه ممنوعيت آن بر اثر منع شرعى است كه با دليل نقلى يا عقلى ثابت مى شود و پس از بررسى معلوم است كه مانع عقلى يا نقلى در صورتى ثابت است كه سجده كننده بخواهد با سجده براى غير، ربوبيت و معبوديت را ارائه كند؛ اما اگر صرفا به نيت تحيت و تكريم او باشد دليلى بر ممنوعيت آن نيست. البته ذوق دينى و مذاق طايفه متشرعه كه بر اثر انس با ظواهر دينى به دست آمده، اقتضاى اختصاص سجده به خداى سبحان دارد؛ حتى اگر صرفا به قصد تحيت و تكريم باشد.

البته ممنوع بودن سجده براى غير خدا به نيت تعظيم و تكريم، در شريعت مقدس اسلام، بر اساس مذاق دينى مزبور، ملازمه اى با ممنوع بودن آن در شرايع سابق ندارد؛ (561) چنان كه از قتاده در ذيل آيه (وخزواله سجدا) (562) نقل شده كه تحيت و سلام مردم در زمان يوسف، سجده براى يكديگر بود و اختلاف رسوم و عادات به اختلاف ازمنه و اوقات نيز، امرى ممكن است.(563)

به هر تقدير، شكى نيست كه اولا، آدم عليه‌السلام در اين جريان، مسجودله بود، نه قبله و مسجود اليه؛ چنان كه بعضى گفته اند و لادم را به معناى الى آدم گرفته اند؛ (564) زيرا مقصود از قصه سجده، تعظيم آدم و اظهار برترى او بر فرشتگان است و شكى نيست كه مجرد قبله قرار گرفتن چيزى يا كسى به برترى او از ساجدان دلالت ندارد (565) البته ممكن است گفته شود مقام آدميت، يعنى انسان كامل، مسجود له و صورت آدميت قبله و مسجود اليه قرار گرفت؛ يعنى به دستور خداوند بدن خاكى آدم، قبله و مقام خليفه اللهى او مورد سجده واقع شد.

ثانيا، سجده براى آدم تحيت بود، نه عبادت و اطاعت؛ چنان كه روايت تحف العقول از امام صادق (عليه‌السلام) و رواييت احتجاج از موسى بن جعفر عليه‌السلام به آن تصريح كرده است (566) به بيان ديگر، معبود حقيقى فرشتگان در اين سجده، فقط خداوند بود و آنها از باب اطاعت امر الهى براى آدم سجده كردند؛ يعنى چون آدم را مظهر خدا يافتند، نه معبود خود، براى او سجده كردند و به تعبير حافظ:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ملك در سجده آدم زمين بوس تو نيت كرد |  | كه در حسن تو چيزى يافت بيش از طور انسانى |

اگر ابليس رجم شد و ملعون قرار گرفت جرمش اين بود كه در آيينه آدم، عكس خدا را نديد و به تعبير استاد الهى قمشه اى رحمة الله عليه:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جرمش اين بود كه در آينه عكس تو نديد |  | و رنه بر بوالبشرى ترك سجود اين همه نيست |

ثالثا، با توجه به مذاق شرعى مزبور و با توجه به احتمال اختصاص جواز آن به شرايع پيشين نمى شود از مواردى چون سجده بر آدم و يوسف عليه‌السلام، جواز سجده براى غير خدا را به عنوان تكريم در شريعت اسلام استنتاج كرد، بلكه جواز آن مبتنى بر اذن شارع است.

رابعا، همه اين بحث ها در صورتى است كه سجده فرشتگان امرى تشريعى باشد وگرنه، در صورت تكوينى بودن آن، جايى براى بحث از حرمت يا جواز شرعى آن نيست و اين كه اين سجده تشريعى، بوده يا تكوينى، يا نه تكويين بوده و نه تشريعى، بلكه تمثيل اطاعت و خدمت، بود در مبحث لطايف و اشارات خواهد آمد. (567)

تذكر: ظاهر آيه مورد بحث، مسجود به شدن آدم است، نه مسجود اليه شدن او، ولى گروهى كه از قبول سجده براى آدم نكول دارند و او را مسجود اليه مى پندارند، آيه مزبور را همتاى آيه (اقم الصلوه لدلوك الشمس الى غسق اليل) (568) مى دانند؛ يعنى در نزد آدم و در ساحت او براى خدا سجده كنيد؛ چنان كه بايد نزد زوال آفتاب براى خدا نماز بخوانيد.

### تكريم آدم يا توبيخ فرشتگان؟

سجده براى آدم، عبادت خدا و تكريم آدم بود، نه توبيخ فرشتگان؛ زيرا سوال آنان بيش از استفهام نبود و چنين سوالى سبب كيفر نيست؛ از اين جهت نه اصل سوال استعلامى، وهن است و نه سائل مستفهم موهون، ليكن برخى از بزرگان اهل معرفى فرموده اند:

دعوى اتجعل فيها من يفسد دامن طهارت فرشتگان را گرفت و چنين ادعايى به منزله سهو نماز گزار در نماز است كه با سجده سهو، نماز خود را جبران مى كند. ملائكه نيز براى ترميم دعوى خود مامور به سجده شده اند. پس اين سجده براى ترغيم و ترميم دعوى است، نه ترغيم آنان. (569)

چنان كه شايد استغفار ملائكه براى مومنان، ترميم گفتاراتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأباشد.

تذكر 1 نعمت مسجود له شدن آدم پس از نعمت خلافت و خلعت تعليم اسمأ و كسوت معلم ملائكه شدن، چهارمين نعمتى بود كه به آدم عطا شد.

2 كيفيت سجده فرشتگان براى آدم، بازگو نشد. برخى آن را به قياس ‍ سجده نماز پنداشته و آن را به نهادن پيشانى بر زمين تلقى كردند و عده اى آن را تذلل و تخضع كامل دانستند. به هر تقدير، مسلم است كه سجده براى آدم از سنخ عبادت و پرستش وى نبوده است؛ زيرا خود آدم، عبد محض ‍ خداوند بود، بلكه مى توان گفت كه وى در عبادت ناب و خالصانه خداى سبحان امام فرشتگان بود.

3 سجده اقسامى دارد كه جامع آنها در آيه (اولم يروا الى ما خلق الله من شى ء يتفيوا ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا الله و هم داخرون (48) ولله يسجد ما فى السموات و ما فى الارض من دابه و الملائكه و هم لا يستكبرون) (570) آمده است؛ زيرا سجود مجرد و مادى، مدرك و غير مدارك و بالاخره سجود جماد و نبات و حيوان و انسان و فرشته، در اين مضمون مطرح شده است.

### ترتيب تعليم اسمأ، خلافت و سجده

مقتضاى نسق و ترتيب آيات اين است كه سجده براى آدم پس از تخصيص خلافت براى آن حضرت و پس از تعليم اسمأ واقع شده باشد، (ليكن مقتضاى آيه فاذا سويته و نفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين) (571) اين است كه فرمان سجده، پس از تسويه آدم و نفخ روح، صادر شده باشد. در نتيجه وقوع سجده از ناحيه فرشتگان، بلا فاصله پس از حيات و نفخ روح، تحقق يافته است؛ (572) مگر اين كه گفته شود تعليم اسمأ توام با نفخ روح بوده است.

در ضمن مباحث تفسيرى آيه قبل، ذيل جمله و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون نيز از استاد علامه طباطبايى رحمة الله عليه گذشت كه اگر مكتوم در اين جمله همان استكبار ابليس و تصميم او بر سجده نكردن براى آدم باشد و نيز جمله

و اعلم ما تبدون... عطف بر اعلم غيب... باشد، نه بر الم اقل... نتيجه اين مى شود كه فرمان به سجده پيش از تعليم اسمأ، تحقق يافته باشد.

از اين رو استاد علامه رحمة الله عليه در مقام جواب از اين سوال بر مى آيد كه پس چگونه آيه محل بحث، بين دو آيه خلافت و تعليم اسمأ قرار نگرفته و ترتيب واقعى قضايا رعايت نشده است؟ (573)

محصل كلام استاد علامه اين است كه عدم رعايت ترتيب قضايا به اين جهت است كه غرض از اين آيات، بيان كرامت انسان و كيفيت نزول او به دنيا و سعادت و شقاوتى است كه به آن منتهى مى شود و تحقق چنين غرضى نه مبتنى بر رعايت ترتيب قضاياست و نه مبتنى بر بيان جزئياتى چون زمان وقوع سجده. بر همين اساس، قصه آدم در اين جا به صورت موجز بيان شده و از اطناب پرهيز شده است.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

نيز، ممكن است براى تقدم سجده بر تعليم اسمأ، اين گونه استدلال شود: اگر دستور سجده پس از روشن شدن مقام آدم بود چندان افتخارى براى ملائكه محسوب نمى شد؛ زيرا در آن هنگام مقام آدم بر همه آشكار شده بود، ليكن پاسخ اين است كه، تعظيم و سجده فرشتگان پس از روشن شدن عظمت آدم نيز، ممكن است افتخارى براى آنها به حساب آيد؛ زيرا در اين صورت معلوم مى شود كه آنان تابع اراده الهى بودند و هرگز حسادت نورزيدند و مانند ابليس در برابر فرمان الهى استكبار به خرج ندادند و روشن كه غريزه حسادت، پس از آشكار شدن برترى محسود، سر بر مى آورد.

در هر حال، براى رسيدن به جايگاه سجود ملائكه و نضد و نظم قرآنى آن كه آيا قبل از تعليم اسمأ بود يا بعد از آن، رسيدگى و فحص بالغ آيات مرتبط به آن، لازم است. آيات وارد در اين موضوع گونه گون است؛ برخى از آنها ناظر به اصل ماموريت فرشتگان براى سجود است و راجع به خلاف، خلقت، تعليم اسمأ و معلم ملائكه بودن، مطلبى را ارائه نمى كند؛ مانند(و اذ قلنا للملائكه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس...) (574) و بعضى از آنها ناظر به اصل خلقت آدم و ماموريت فرشتگان براى سجود و ترتب سجده بر خلقت است كه ظاهر آن تقدم سجود بر تعليم اسمأ است؛ مانند (و اذ قال ربك للملائكه انى خالق بشرا من طين # فاذا سويته و نفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين...) (575).

ظاهر اين گروه از آيات ترتب سجده بر تسويه و نفخ روح است و اين كه فاصله اى بين نفخ روح و ماموريت ملائكه براى سجده نبوده است، و برخى از آنها ناظر به بسيارى از مسائل مربوط به اصل خلافت و جعل خليفه در زمين و تعليم اسمأ و عرضه آنها بر ملائكه و عجز فرشتگان از گزارش آنها و معلم شدن خليفه خدا براى فرشتگان در گزارش اسمأ و امر ملائكه به سجده براى آدم و دستور سكونت در بهشت براى آدم و همسرش و ساير مطلب وابسته به آن است. اين بخش از آيات گرچه با حرف تفريع مانند كلمه فأهمراه نيست تا ترتيب رخدادهاى ياد شده را بفهماند، ليكن تدبر در معالى قرآن و تامل در معارف ويژه آن، فن خاصى است كه ساختار تفسير قرآن به قرآن را معمارى مى كند. آنچه فخر رازى و آلوسى و... (576) در اين باره كرده اند تعيين سرنوشت همه آيات سجده، به كمك آيه 29 سوره حجر و آيه 72 سوره ص است كه ظاهر آن تفرع سجود و ترتب آن بر نفخ روح است، ولى تناسب حكم و موضوع و نظم سياقى آيات محل بحث، نصاب لازم ظهور را داراست كه مفسر آيات ديگر شود و چون آيات سوره حجر و ص در صدد تشريح همه رخدادهاى مربوط به آدم نيست، از اين رو اجمالى از جريان وقوع سجده بعد از نفخ روح را ارائه كرده است و هيچ منافاتى با تحقق بعضى از حوادث مهم كه زمينه تكريم آدم به عنوان سجده براى اوست، ندارد؛ مثلا ظاهر آيه؛ (وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات) (577) اين است كه نداى يونس و استغاثه او، مترتب بر ذهاب غضبناكانه و مظنه عدم تضييق است، در حالى كه جريان مساهمه (578) و جريان التقام ماهى (579) در وسط، قرار داشت. بنابر اين، مقتضاى تفسير آيه به آيه اين است كه آيات سوره بقره، سايه افكن آيات سوره هاى ديگر باشد. نتيجه آن كه، سجده فرشتگان پس از تعليم اسمأ و معلم شدن آدم براى آنان بوده است.

### استثناى متصل يا منقطع؟

استثنايى كه در اين آيه به وسيله الا صورت گرفته، گرچه در ظاهر، متصل است، زيرا ابليس به حسب ظاهر جزو فرشتگان بود و در بين آنان به سر مى برد (چنان كه در ذيل جمله ما كنتم تكتمون در ارتباط با علت انتساب كتمان شيطان به همه فرشتگان، گذشت و گفته شد كه ممكن است يكى از وجوهش اين باشد كه شيطان در آن زمان به حسب ظاهر از فرشتگان به حسب مى آمد (580) ليكن در باطن منقطع است؛ زيرا در جاى ديگر به جن بودن وى تصريح شده است: (فسجدوا الا ابليس كان من الجن).(581)

به بيان ديگر، استثناى ابليس؛ همانند استثناى ظن از علم در آيه (ما لهم به من علم الا اتباع الظن) (582) از سنخ منقطع است، نه متصل. البته اگر جريان تغليب، اعمال شود، يعنى از باب غلبه، عنوان ملك بر ابليس اطلاق گردد استثنا متصل خواهد بود.

ممكن است سوال شود، اگر ابليس از جن است پس چگونه در ميان فرشتگان راه يافت، با آن كه فرشتگان، معصومند و جن غير معصوم و موجود غير معصوم را، به حريم معصومان راهى نيست؟

پاسخ اين است كه، فرشتگان درجاتى دارند: عععو ما منا الا له مقام معلوم (583)، برخى از آنان در عالم تجرد تام و برخى در علم مثال و گروه سومى در عالم ماده و مسيطر بر زمين زمينيان هستند. فرشتگانى كه در عالم ماده و زمين هستند اگر چه چون فرشتگان دو عالم تجرد عقلى و مثالى، معصيت نمى كنند، زيرا داراى روح مجرد و معصومند، ليكن راه براى ورود شيطان و معصيت در ميان آنان باز است؛ چنان كه معصومين (صلوات الله عليهم ) با آن كه اهل عصيان نيستند در دنياى زندگى مى كنند كه ظرف معصيت است و اختلاط غير معصوم با آنان ممكن است. بنابر اين، ممكن است ابليس در جمع گروه خاصى از ملائكه واقع شده باشد، نه در جنب مقربان و حاملان عرش الهى.

تذكر: آنچه در عالم طبيعت به سر مى برد و از طرفى به لحاظ مقام هاى وجودى برتر، از تجرد عقلى يا مثالى برخوردار است منحصر در انسان و جن نيست؛ زيرا دليلى بر حصر مزبور اقامه نشده است.

### امتناع استكبارى ابليس

كلمه استكبر و آمدن آن پس از ابى دلالت دارد كه امتناع ابليس از روى استكبار بود، نه از روى اشفاق و ترسى كه در مساله امتناع آسمان ها، زمين و كوه ها از پذيرش بار امانت مطرح است: (انا عرضنا الامانه على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها) (584) البته اباى آسمان ها و زمين كه به حسب ظاهر مكلف نيستند با اباى ابليس كه مى تواند مكلف باشد فرق دارد. آنچه باعث تنزل از مقامى رفيعى مى شود اباى استكبارى يعنى ادعاى استقلال موجود ذليل در برابر خداى عزيز است، نه اباى استكبارى يعنى ادعاى استقلال موجود ذليل در برابر خداى عزيز است، نه اباى اشفاقى و از روى ترس از عدم قدرت بر تحمل. خلاصه آن كه، ابا گاهى از قبولو تلقى چيزى است و گاهى از انجام كار خاص و به هر تقدير، گاهى محمود است و زمانى مذموم.

### كفر مستتر ابليس

كان در جمله كان من الكافرين نشان آن است كه در درون شيطان، كفر مستترى بود كه بر اثر امتحان الهى آشكار گرديد و به فعليت رسيد. از اين رو در سوره اعراف مى فرمايد: (لم يكن من الساجدين) (585)؛ يعنى اساسا او اهل سجده نبود، نه اين كه كان به معناى صار است: نخست اين كه، پيش از اين جريان، فرزند نوح هنوز غرق نشده بود تا از غرق نشده بود تا از غرق شدنش در گذشته خبر داده شود و ديگر كلمه فأ در فكان است كه نشان ترتب غرق بر اباى استكبارى است و معنايش اين است كه قبلا اين صفت نبود و اكنون چنين شد.

اما چنين قرينه اى در محل بحث نيست، بلكه قرينه لفظيه منفصله اى بر خلاف آن موجود است و آن جمله و ما كنتم تكتمون در ذيل آيه قبل است كه عده اى بر آنند كه مراد از كتمان، تصميم مخالفت شيطان با فرمان سجده است. معلوم مى شود كه او از قبل، كفر و استكبارى را در درون خود داشت كه آن را مخفى مى كرد و نيز قرينه اى لبى بر خلاف آن در كار است؛ زيرا اگر از قبل، كفر درونى براى شيطان نبوده و از لحظه ابا و استكبار، جزو كافران شده، اين سوال مطرح مى شود كه پس عامل اغواى شيطان چه بود؟ در حالى كه اگر اين موجود، از درون و از قبل، خبيث باشد ديگر جايى براى آن سوال وجود ندارد.

ممكن است درباره قرينه اول گفته شود صرف تصميم بر استكبار و مخالفت، سبب كفر فعلى نمى شود، در حالى كه اگر كان به معناى خودش باشد آيه ظهور در كفر فعلى شيطان از قبل دارد. نسبت به قرينه دوم (قرينه لبيه ) نيز مى توان گفت صرف اين كه اگر كان به معناى صار باشد اين سوال مطرح مى شود كه پس عامل كفر او چه بود؟ دليل نمى شود كه كان به معناى صار نباشد، مگر طرح اين سوال چه محذورى دارد؟ و اساسا با توجه به مختار بودن ابليس چه مانعى دارد كه از علت استكبار و كفر ابليس سوال شود و آيا معلل ساختن عدم سجده ابليس به خببث درونى و ذاتى او، لازمه اش جبر نيست؟

به هر حال، با توجه به اين كه شيطان از مومنان بود، بلكه مطابق آنچه در خطبه قاصعه آمده، شش هزار سال خدا را عبادت كرد (586) اين خود، قرينه اى است كه از ظاهر آيه رفع يد شود و در اين صورت يكى از دو وجه اختيار گردد: يكى اين كه، كان به معناى صار باشد و ديگر اين كه چنان كه جمهور مفسران عامه قائل شده اند، كلمه فى علم الله در تقدير گرفته شود؛ يعنى فكان فى علم الله من الكافرين (587)، با توجه به حديث نبوى: وانما الاعمال بالخواتيم (588)؛ يعنى ابليس در علم الله از كافران بود؛ چون خداوند از عاقبت كار او باخبر بود.

پاسخ اين بيان اين است كه اولا، عزم فعلى بر مخالفت در ظرف دستور، كفر فعلى است به لحاظ اعتقاد و كفر شانى است به لحاظ عمل. آنچه در نهان ابليس نهادينه شده بود كفر فعلى به لحاظ اعتقاد بود، نه كفر شانى و همين مقدار مصحح اطلاق كان به معناى اصلى آن است. البته چنين كفرى، از اقسام كفر مستور است كه شرح آن خواهد آمد.

ثانيا، اصل طرح سوال مزبور آن است كه اگر عصيان انسان بر اثر وسوسه ابليس است، معصيت ابليس بر اثر وسوسه كدام عامل بيرونى است. پاسخ سوال ياد شده مى تواند اين باشد كه، قياس جن به انسان نارواست؛ يعنى اگر عصيان انسان مسبوق به وسوسه بيرونى ابليس است، لازم نيست معصيت ابليس كه از جن است و بالاخره نوع ديگرى غير از انسان است، مسبوق به عامل بيرونى باشد. ثالثا، عامل درونى در حد اقتضاى غالب بودن، مستلزم جبر نيست؛ يعنى ابليس مى تواند بدون تهييج خارجى، تن به تباهى دهد و خوى تنمر و تمرد درونى او براى عصيان كافى است، نه حتمى. بنابراين، نه نيازى به عامل بيرون است و نه مستلزم جبر.

اصل استثناى ابليس بيش از ترك سجود اورا نمى فهماند؛ يعنى سر آن را بيان نمى كند كه آيا ترك سجود، روى عذر بود يا نه و كلمه ابى نيز گرچه فقط امتناع ابليس را مى فهماند و معلوم مى شود كه ترك سجود او بر اثر سهو، نسيان و جهل به حكم يا به موضوع نبوده است، و نمى فهماند كه اباى مزبور، معذورانه بود، (مانند: (فابين ان يحملنا و اشفقن منها) (589)، زيرا اباى اشفاقى معذورانه است ) يا آن كه بر اساس عذر نبود، ليكن كلمه استكبرمى فهماند كه اباى ابليس به استناد استكبار او بود، نه بر محور عذر.

استكبار، رذيلت نفسى و نقص خلقى است و ابليس، گذشت از مشكل نفسى، داراى معضل قلبى و اعتقادى نيز بود و اين مطلب را جمله كان من الكافرين مى فهماند؛ يعنى ابليس قبلا كافر و منكر، و نفسا مستكبر بوده است؛ نظير آنچه در آيه (فالذين لايومنون بالاخره قلوبهم منكره و هم مستكبرون) (590) استكبار با تسفيه حق و تحقير خلق همراه است. چننى رذيلتى كه دامنگير ابليس بود باعث شد كه سوال و رفتار و كردار او، هم با اباى آسمان ها و زمين فرق كند و هم با سوال فرشتگان تفاوت داشته باشد و هم با عصيان آدم (به معنايى كه خواهد آمد).

گرچه كفرابليس مستور بود و با آزمون سجده مشهور شد، ولى هرگز فطرى او نبود؛ يعنى او فطرتا بينش الحادى و گرايش كفر و زندقه نداشت؛ زيرا هيچ موجود مكلفى كه در قيامت مسوول عقايد، اخلاق، فقه و حقوق است بدون بينش توحيدى آفريده نمى شود؛ چون آيه اخذ ميثاق بر ربوبيت خداوند و عبوديت شخص، در خصوص بنى آدم مطرح است، ولى تعليل آن عام است و شامل غير انسان، مانند جن و از جمله ابليس مى شود؛ زيرا اگر موجود مختار و مكلفى فطرتا از ربوبيت خدا غافل و از عبوديت خويش ‍ در ساحت الهى نا آگاه باشد، ممكن است در معاد، احتجاج كند و بگويد: ما از اين (توحيد) غافل بوديم يا بگويد: نياكان من شرك ورزيدند و من بر اثر تربيت خانواده و محيط، تابع آنها شدم. (591)

غرض آن كه، لازم است هر موجود مختار مكلفى بر فطرت توحيد و ايمان، آفريده شود، نه بر فطرت شرك و كفر و دست كم نسبت به هر دو خالى الذهن باشد و جريان علوم توحيدى، همسان علوم حصولى باشد كه ذهن انسان در آغاز آفرينش نسبت به همه آنها همانند لوح نانوشته است: (والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا). (592) از اين رو نمى توان گفت فطرت ابليس بر كفر بود و جمله و كن من الكافرين دليل بر سبق فطرى كفر اوست، (593) بلكه مى توان گفت كه از تعبير ابى و استكبر چنين بر مى آيد كه كبر، فطرى و ذاتى او نبود و او خود را به سمت كبر فرا مى خواند؛ زيرا حرف سين و تأ، چنين پيامى را به همراه دارد و اين خوى تفرعن ابليس، سابقه ديرين دارد و كهنه شدن اين بيمارى مزمن را مى توان از فعل ماضى كان استظهار كرد.

نشانه رسوخ چنين بيمارى و نهادينه شدن آن در درون ابليس اين است كه به كان كافرا تعبير نشد، بلكه گفته شود: كان من الكافرين، تا عضويت او در جمع همنوعان وى و كسب حمايت و حميت از اين هم گروهى، از تعبير مزبور استظهار گردد؛ مانند: (اصدقت ام كنت من الكاذبين) (594)، (ام تكون من الذين لايهتدون) (595) ضمنا رعايت فواصل آيات كه همگى با جمع سالم و به واو و نون يا يأ و نون ختم مى شود، از لطف ادبى بر خوردار است، ليكن نكته اساسى آن است كه ابليس هماره از عضويت در گروه كفر حمايت مى كرد، گرچه هنور غير از او كافرى پديد نيامده بود و از عضويت در گروه ايمان، اطاعت و امتثال امر الهى، فاصله مى گرفت و جمله: (ابى ان يكون مع الساجدين) (596) گواه آن است؛ گواه آن است؛ زيرا وى نه تنها از سجود ابا داشت، بلكه از عضويت در گروه ساجدان تحاشى مى ورزيد.

## لطايف و اشارات

### 1 حقيقت يا تمثيل؟ تشريع يا تكوين؟

امر به سجده نمى تواند امرى حقيقى باشد؛ چون در اين صورت از دو حال خارج نيست: يا امر مولوى و تشريعى است، نظير: (اقيموا الصلوه و اتوا الزكوه واركعوا مع الراكعين) (597)، يا امر تكوينى است، همانند: (فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين) (598) و هر دو قسم، محذور دارد؛ محذور امر تكوينى اين است كه قابل عصيان نيست و پيوسته با اطاعت همراه است؛ چون چيزى را كه خداى سبحان تكوينا اراده كندا ايجادش حتمى است: (انما امره اراد شيئا يقول له كن فيكون) (599)؛ زيرا كن لفظ و صورت نيست، بلكه ايجاد است و به بيان امير مومنان على عليه‌السلام سخن خدا، صوت يا ندايى كه با گوش شنيده سود نيست، بلكه فعل و ايجاد است:

... لا بصوت يقرع ولا بندأ يسمع و انما كلامه سبحانه فعل منه.(600)

از آياتى نظير (... قالتا اتينا طائعين) (601) نيز استفاده مى شود كه امر تكوينى خدا، نه تنها عصيان بردار نيست، بلكه كراهت بردار نيز نيست. (602)

محذور امر مولوى و تشريعى نيز اين است كه فرشتگان اهل تكليف نيستند و براى آنها وحى، رسالت، امر و نهى مولوى، وعده و وعيد و بهشت و جهنم و بالاخره اطاعت در مقابل عصيان تصور نمى شود؛ زيرا اگر موجودى معصوم محض بود و گناه در او راه نداشت، اطاعتش ضرورى است و اگر اطاعت ضرورى بود، كفر و استكبار و معصيت از او ممتنع است و تكليف، وحى، رسالت، وعده و وعيد، ثواب و عقاب و تبشير و انذار و ساير عناوينى كه در اوامر و نواهى تشريعى و اعتبارى مطرح است مقتضى ندارد. از اين رو در قرآن كريم براى فرشتگان، قوانين اعتبارى و تشريعى از طريق ارسال پيامبران و انزال كتب، ذكر نشده و آياتى مانند (ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) (603) نيز از فرشتگان نام نبرده است.

ممكن است گفته شود شكى نيست كه اولا، اين گونه عناوين نسبت به جن قابل تصور است؛ يعنى آنان نيز، همانند انسان از قوانين تشريعى و اعتبارى و انزال كتب و ارسال رسل برخوردارند. ثانيا، ابليس از جن است.

ثالثا، ابليس به نحو تشريع، مامور به سجده شده است. رابعا، فرشتگان و ابليس، مخاطب به يك خطاب و مامور به يك امر شدند. با توجه به اين چهار مقدمه مقدمه چگونه مى شود كه امر اسجدوا نسبت به ابليس، تشريعى باشد ليكن نسبت به فرشتگان نباشد؟

پاسخ اين است كه اولا، مخاطبان اصيل در فرمان سجده، فرشتگانند و ابليس در ضمن آنان مندرج بود و چون مخاطبان اصيل و كثير و غالب، مشمول حكم مولوى و تشريعى نيستند، پس اصل حكم، از سنخ تشريعى نبوده است. ثانيا، صرف امكان امر تشريعى، نسبت به ابليس موجب حمل امر مزبور بر تشريعى نيست. ثالثا، اثبات امر جدا گانه به ابليس نيازمند دليل است كه تا كنون احراز نشده، گرچه برخى از آيه: (اذ امرتك) (604) چنين احتمالى را بعيد ندانسته اند. رابعا، تفكيك امر واحد و تحليل آن به تشريعى و تمثيلى خلاف ظاهر و نيازمند به برهان بر تفكيك است و تا كنون هيچ دليلى در اين جهت اقامه نشده است.

حاصل اين كه، حقيقى بودن امر به فرشتگان به هر دو قسم آن محذور دارد و چون محذور آن قابل رفع نيست و قسم سومى براى امر حقيقى تصور نمى شود، بايد از واقعى و حقيقى بودن امر به سجده، صرف نظر و آن را بر تمثيل حمل كرد؛ چون تشريع و تكوين گرچه با هم ناسازگار است، ليكن نقيض يكديگر نيست تا ارتفاع آنها محال باشد.

البته تمثيلى بودن امر به سجده به اين معنا نيست كه معاذ الله اصل دستور سجده واقع نشده و به عنوان داستانى تخيلى و نمادين بازگو شده و ساخته و پرداخته ذهن است و مطابق خارجى ندارد، بلكه نحوه تمثيل، به اين معناست كه حقيقتى معقول و معرفتى غيبى به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است؛ نظير آنچه در سوره حشر درباره نزول قرآن بر كوه و متلاشى شدن كوه آمده است: (لو انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشيه الله) (605)، كه مسلما اين يك مثل است و منظور از آن اين است كه چنين وحى منزلى را كوه ها نمى توانند تحمل كنند وگرنه، نه قرآنى بر كوه نازل شده و نه كوهى بر اثر نزول قرآن متلاشى شده است. از اين رو در ذيل همين آيه مى فرمايد: اين مثلى است كه ما بيان مى كنيم تا مردم از اين راه به اهميت قرآن پى ببرند؛و تلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون.

در پايان سوره احزاب نيز مى فرمايد: ما امانت (به معناى معرفت، ولايت، قرآن، دين، تكليف، معارف الهى يا اصل اداى امانت مطرح در حقوق، به عنوان يكى از دستورهاى دينى ) بر آسمان ها و زمين و كوه ها عرضه كرديم و آنها نتوانستند تحمل كنند...؛ (انا عرضنا الامانه على السموات والارض و الجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا) (606) كه مسلما مقصود اين نيست كه واقعا امانت معهود را خداوند بر آنها عرضه كرده و آنها فروماندند، بلكه صرفا كنايه از اين است كه آن امانت به قدرى وزين است كه آسمان ها از حمل آن عاجزند و انسان از جهت سعه وجودى و تجرد روح و استعداد و توانمندى ويژه خود، از آسمان و زمين و كوه بالاتر است.

تذكر: فرمان سجود غير از عرضه امانت است: از اين رو در جريان سجود، عده اى امتثال كردند (به هر معناى كه براى امتثال در اين گونه موارد در نظر گرفته شود) و برخى ابا كردند و امتثال كننده، ممدوح و امتناع كننده، مذموم واقع شد. لذا تصور نشود كه، جريان سجده از همه جهات شبيه عرض ‍ امانت است؛ زيرا تشبيه ممكن است از يك جهت مقرب و از جهت يا جهاتى ديگر، مبعد باشد.

به هر حال در قصه مورد بحث، مراد آن است كه مقام انسانيت آن چنان بلند است كه نه فرشته به آن راه دارد و نه ديگر موجودات. (اعتلايى كه از آن روح مجرد انسان است، نه از پيكر و يا روح ماده پرست وى ) يعنى، شامخترين مقام در جهان امكان، مقام انسانيت و خليفه اللهى است كه فرشتگان در برابر آن خضوع مى كنند و شيطان هم، راهزن اين مقام است و مى كوشد تا انسان هاى عادى را از طى راه مستقيم، باز دارد و خداوند براى اين كه اين حقيقت را به خوبى به انسان ها تفهيم كند آن را در قالب مثال، يعنى حقيقتى را به صورت مثل، در قالب امر ملائك و ابليس به سجده براى آدم، و اطاعت فرشتگان در برابر اين امر و تمرد ابليس در برابر آن، ترسيم كرده است.

البته صرف اين كه بر اثر برخى قراين يا بعضى از محذورات، آيه اى را بر تمثيل حمل كرديم يا صرف اين كه قرآن، مثل و تمثيل را در آياتى نظير (ولقد ضربنا للناس فى هذا القران من كل و مثل) (607) تاييد كرده، دليل نمى شود كه آيه ديگرى را كه ظهور در واقعى و خارجى بودن قصه اى دارد نيز حمل بر تمثيل كنيم، بلكه چنين حملى نيازمند به شواهد و قراين ديگرى است كه آن را تاييد كند.

از اين رو سخن سيد شرف الدين جبل عاملى كه با استدلال با آيات دال بر وجود تمثيل در قرآن، آياتى را نظيرفقال (لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين) (608) حمل بر مثل و تمثيل مى كند (609) ناصواب است؛ زيرا امر تكوينى در اى آيه و حقيقى و تكوينى بودن اطاعت آسمان و زمين محذورى ندارد؛ چون قرآن بر مسبح بودن و شعور و ادراك داشتن همه موجودات صحه مى گذارد: (و ان من شى ء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) (610).

تبصره 1 عصمتى كه تكليف مولوى با آن ممكن نيست همانا عصمت ضرورى است كه عصيان با آن ممتنع است و اما عصمتى كه عصيان با آن امكان دارد ولى واقع نمى شود، نظير عصمت انسان هاى معصوم، تكليف مولوى با آن جمع مى شود.

2 اگر عصمت فرشتگان از قسم اول باشد تكليف مولوى با آن جمع نمى شود ولى اگر از سنخ دوم باشد با تكليف مولوى جمع مى شود.

3 همه فرشتگان معصوم يكسان نيستند؛ زيرا فرشته اى كه مجرد تام و عقل محض است نه عصيان او ممكن است و نه تكليف اعتبارى او، ولى فرشته اى كه مجرد تام و عقل محض نيست بلكه در حد تجرد نفسى است گرچه معصوم است ولى هم عصيان او امكان دارد و هم تكليف مولوى او صحيح است.

4 حمل جريان امر به سجده بر تمثيل، مبتنى بر آن است كه فرشتگان مامور، داراى عصمتى باشند كه عصيان با آن ممتنع است وگرنه جريان مزبور بر ظاهر خود حمل مى شود و امتناع ابليس در امتثال هم عصيان مصطلح خواهد بود. در اين حال نيازى به حمل بر تمثيل نيست.

### 2 ويژگى هاى سجده فرشتگان

آيات ناظر به دستور سجده، دو قسم است: قسم اول فقط دستور به سجده را مى فهماند و قسم دوم گذشته از امر به سجود، كيفيت سجده و سرعت و جهش آن را در بر دارد. اما قسم اول نظير آيه محل بحث و آيات سوره هاى اعراف (611)، اسرأ (612)، كهف (613) و طه (614) است كه در آنها فقط به اصل سجده امر شده و اما قسم دوم مانند: فقعواله ساجدين كه در سوره هاى حجر(615) و ص (616) آمده است؛ يعنى لازم است سجده به نحو خرير و ساقط شدن باشد؛ نظير آنچه درباره ابوين و برادران يوسف وارد شده است: (وخروا اله سجدا) (617) و مانند آنچه درباره مومنان الهى آمده است: (اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا و بكيا) (618) و نظير آنچه درباره ساحران تائب و داراى حسن خاتمه آمده است: (والقى السحره ساجدين) (619) و چون فرشتگان در امتثال فرمان الهى مبادرت ورزيدند و بى درنگ آن را به جا آوردند، زيرا قرآن كريم در اين باره با كلمه فأ، ترتب فورى امتثال امر را بازگو كرد، معلوم مى شود ملائكه، هم بدار و سرعت را حفظ كردند و هم خرير و سقوط را ملحوظ داشتند؛ زيرا آنچه مورد امر آنان بود همان را بى درنگ انجام دادند؛ يعنى امر فقعواله ساجدين، را سريعا امتثال كردند.

تذكر: همان طور كه امت اسلامى نه تنها موظف به اعتصام به حبل متين الهى است، بلكه مامور است بدون تفرق و در حال اجتماع به آن، اعتصام كند، فرشتگان نيز نه تنها همه آنها سجده كردند، بلكه با هم در حال جمع سجده كردند و اين دو مطلب را يعنى سجود همگان و سجود جمعى و عدم تفرق آنها را مى توان از دو كلمه كلهم و اجمعون استظهار كرد كه يكى ناظر به عموم و ديگرى راجع به اجتماع و با هم بودن ملائكه است.

### 3 مسجود فرشتگان

بعد از آن كه ثابت شد آدم عليه‌السلام مسجود له بود نه قبله و مسجود اليه، در اين كه مسجودله فرشتگان چه چيز بوده؟ دو احتمال وجود دارد: يكى اين كه، مسجود له آنان شخص حقيقى آدم بوده، ديگر اين كه مسجودله، شخصيت حقوقى آدم، يعنى مقام انسانيت بوده است.

ظاهر بعضى از كلمات آيه محل بحث، احتمال اول را تاييد مى كند و آن كلمه ادم است، ليكن براى احتمال دوم (يعنى سجده براى مقام انسانيت، آن هم در هر عصرى و بر هر فردى كه منطبق شود) شواهد فراوانى وجود دارد:

الف: ذكر جريان سجده پس از قصه خلافت؛ زيرا ظاهرش اين است كه همان كس كه مقام خلافت برايش جعل شد مسجودله، فرشتگان است و در ضمن مباحث تفسيرى آيه 30 گذشت كه خلافت براى انسان كامل جعل شده، نه براى شخص آدم. پس مسجودله، انسان كامل است هر چند غير آدم باشد.

ب: آيه (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملئكه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس...) (620)؛ چون مخاطب در اين آيه همه انسان ها هستند و به جاى اين كه بگويد: ما آدم را آفريديم و او را به تصوير در آورديم و سپس به فرشتگان فرمان داديم تا براى او سجده كنند، فرموده است: ما شما را آفريديم و سپس به شما صورت داديم و سپس سجده براى آدم را به فرشتگان، فرمان داديم.

ظاهر اين نوع تعبير اين است كه آدم به عنوان الگوى انسانيت، مسجود له واقع شده است.

ممكن است گفته شود، لازمه اين بيان اين است كه همه انسان ها (نه فقط انسان هاى كامل ) مسجود له فرشتگان قرار گرفته باشند؛ چون قطعا مخاطب در اين آيه همه انسان ها هستند و ضمير كم شامل همه آنها مى شود.

پاسخ اين است كه، اولا، برخى از آيات قرآن بر آيات راجع به معناى انسان، حاكم است و از قبيل تضييق موضوع، گروهى را كه فقط به لحاظ چهره و سرشمارى و شناسنامه ظاهرى، انسانند، از حقيقت انسانيت، خارج مى كند؛ مانند آيه (ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا) (621) و آيه (شياطين الانس) (622) و آيه (فهى كالحجاره او اشد قسوه) (623) زيرا مفاد اين عده از آيات، خروج گروه مزبور از حقيقت انسانيت است. ثانيا، فرشتگان درجاتى دارند؛ چنان كه سجود و تطامن و تخضع و اطاعت مراتبى دارد. همه انسان هاى مومن از اطاعت برخى فرشته ها سهمى دارند؛ نظير آنچه درباره خفض جناح و نهادن بال ملك براى طلب علم صائب و نافع، نقل شده است. (624)

ج: مفاد آيه (فبما اغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم...) (625) و مضمون آيه (قال رب بما اغويتنى لازينن لهم فى الارض ولاغوينهم اجمعين...) (626)؛ زيرا اظهارات شيطان پس از استكبار و استكناف در برابر امر سجده بيانگر حقد و كينه وى نسبت به همه انسان هاست و اين نشان مى دهد كه منشا اين كينه يعنى جريان سجده نيز، مربوط به شخص ‍ آدم نبوده است، البته ممكن است گفته شود، اين آيه نيز مانند آيه قبل دليل بر اين است كه سجده براى همه انسان ها بوده، نه فقط براى انسان هاى كامل. پاسخ همان است كه بازگو شد؛ يعنى هرانسان واقعى سهمى از خضوع برخى از ملائكه را دارد.

### 4 تعبد و وظيفه يا هوس و غريزه؟

يكى از پيام هاى اين قصه، اين است كه آنچه نزد خداى سبحان اهميت دارد، تعبد انسان و در خط وظيفه بودن است و اين كه، آن گونه باشيم كه خدا مى خواهد، نه آن گونه كه خود مى خواهيم. از اين رو امام صادق عليه‌السلام فرمود:

پس از آن كه خداوند، ابليس را به سجود فرمان داد وى گفت: به عزتت سوگند اگر مرا از سجده براى آدم عفو كنى چنان تو را عبادت كنم كه تا كنون كسى اين گونه تو را عبادت نكرده باشد:لا عبدنك عباده ما عبدك احد قط مثلها.

خداوند فرمود: من دوست دارم كه آن گونه كه خود مى خواهم عبادت شوم (نه آن گونه كه تو مى خواهى ): انى احب ان اطاع منن حيث اريد(627). اگر كسى اين گونه نباشد معلوم مى شود كه او عبد خدا نيست، بلكه بنده هواهاى نفسانى و در بند انانيت خود است و به جاى آن كه در خط تعبد و وظيفه باشد در دام غريزه گرفتار آمده است.

### 5 سخن طبرسى و نقد آن

طبرسى رحمة الله عليه آيه محل بحث را دليل برترى آدم بر همه فرشتگان مى داند؛ زيرا با فرمان سجده، معلوم مى شود كه آدم بر همه فرشتگان مقدم است؛ چون تقديم مفضول بر فاضل جايز نيست. سپس، چون اين بيان مبتنى بر اين است كه سجود ملائك براى آدم از باب تعظيم و تقديم باشد، مى گويد: اگر چنين نبود اولا، براى امتناع ابليس از سجده و براى سخنان وى كه گفت: (ارء يتك هذا الذى كرمت على) (628) (و انا خير منه) (629) وجهى نيست. ثانيا، بر خددا واجب بود به ابليس بفهماند كه اين امر من از باب تعظيم و تقديم انسان نيست تا اسباب امتناع و مخالفت وى فراهم نشود و به معصيت نيفتد (630)؛ يعنى واجب بود از غراى به جهل و ورود ابليس در معصيت جلوگيرى شود؛ زيرا در اين صورت معصيت وى بر اثر فهم نادرستى بود كه از فرمان سجده پيدا كرد.

بخش پايانى اين بيان مخدوش است؛ زيرا بنده كامل، كسى است كه دستور خدا را اطاعت كند؛ خواه وجه آن را بفهمد يا نفهمد.

### 6 ابليس جن است يا فرشته؟

مفسران درباره جن يا فرشته بودن شيطان بر دو نظرند. آنچه به عنوان راى اماميه شهرت يافته، جن بودن اوست و شيخ مفيد و همفكران و (رضوان الله عليهم ) براى آن چند دليل آورده اند:

الف: تصريح قرآن: (كان من الجن ففسق عن امر ربه) (631) شكى نيست كه كان در اين آيه به معناى صار نيست تا گفته شود: اين تنها دلالت دارد كه شيطان پس از مخالفت با فرمان سجده، در زمره جنيان در آمد؛ زيرا معصيت خدا و مخالفت دستور او، ماهيت شخصى عاصى و مخالف را از فرشته به جن تغيير نمى دهد؛ زيرا بين فرشته و جن تفاوت ماهوى و نوعى وجود دارد و صرف وجود جامع انتزاعى بين آن دو نيز، مستلزم وحدت نوعى بين آنها نمى شود.

ب: خداوند احكامى را براى نوع جن قرار داده كه هيچ يك از آنها براى نوع فرشتگان قرار داده نشده است؛ نظير همسانى با انسان و هم رديف او واقع شدن در آياتى مانند: (و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) (632) (و فباى الأ ربكما تكذبان) (633) و نظير برخوردارى از زاد ولد كه از آياتى مانند: افتتخذونه و ذريته اوليأ (634) بر مى آيد و مانند تقسيم جن به دو طايفه مومن و كافر كه در سوره جن آمده است. اين گونه احكام و ويژگى ها براى فرشتگان وجود ندارد.

از اين رو ممكن نيست جن را طايفه اى از طوايف يا صنفى فرشتگان شمرد.

ج: آثارى كه ويژه فرشتگان است و در جن وجود ندارد؛ نظير خصوصيت عصمت كه از آيه (لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يومرون) (635) به دست مى آيد؛ زيرا با توجه به عصيان ابليس، بر اساس شكل اول چنين نتيجه مى گيريم كه او از فرشتگان نيست: ابليس معصيت كرد و هيچ معصيت كارى فرشته نيست. پس ابليس فرشته نيست. همين نتيجه را بر اساس شكل ثانى مى توان استنناج كرد و گفت: ابليس معصيت كرد و هيچ فرشته اى معصيت نمى كند. پس ابليس فرشته نيست.

نيز، خصوصيت رسالت كه در آيه (الحمد لله فاطر... جاعل الملائكه رسلا...) (636) (با توجه به الف و لام الملائكه ) براى همه فرشتگان ذكر شده است و روشن است كه مقام رسالت را با عصيان، سازگارى نيست.

اين وجوه نافى فرشته بودن ابليس را شيخ طوسى (رضوان الله عليه ) نيز نقل مى كند، سپس به وجوهى كه در خور مقام بلند اين مفسر بزرگ نيست پاسخ مى دهد.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

درباره وجه اول مى گويدن كان به معناى صار است و اين نشان مى دهد كه ابليس سابقا از ملائكه بوده است ) و بر فرض اين كه كان به معناى خودش باشد جن بودن ابليس منافاتى با ملك بودن وى ندارد؛ زيرا گفته شده جن طايفه اى از طوايف ملائك به حساب مى آيند كه چون خازنان جنت و بهشت بودند يا بر اثر پوشيدگى آنان از رويت چشم، جن ناميده شدند (637) اين بيان با آنچه گذشت كه جن و ملك تفاوت ماهوى دارند مردود است.

درباره وجه دوم مى گويد: اولا، ذريه داشتن ابليس با خبر واحد ثابت شده است (638) ثانيا، بر فرض صحت طريق، اين خبر، مانع از اين نيست كه خداوند در خصوص يكى از فرشتگان، يعنى ابليس شهوت نكاح را براى تغليظ در تكليف، قرار داده باشد و وجهى براى استبعاد نيست. (639)

پاسخ نقد مزبور اين است كه، آنچه بر ذريه داشتن ابليس دلالت مى كند خصوص روايت نيست، بلكه در درجه اول، آيه (افتتخذونه و ذريته اوليأ) (640) است. اما بر خوردارى يك فرشته از شهوت نكاح بدون آن كه فرشتگان ديگر حتى از مرتبه ضعيف آن برخوردار باشند با وحدت ماهوى آنها سازگار نيست؛ يعنى خود ذريه داشتن، دليل بر اين است كه ابليس، داراى ماهيت جدا گانه اى است.

درباره وجه سوم درباره عصمت فرشتگان مى گويد: آنچه بر عصمت فرشتگان دلالت دارد مربوط به خازنان آتش است و ارتباطى به نوعى فرشتگان ندارد؛ زيرا خداوند در ابتداى جريان مى فرمايد:... عليها ملائكه غلاظ شدادو آنگاه مى فرمايد: (لا يعصون الله...) (641) و درباره رسالت فرشتگان مى گويد: عموم آيه (جاعل الملائكه رسلا با آيه الله يصطفى من الملائكه رسلا) (642) تخصيص مى خورد؛ زيرا كلمه من اقتضاى تبعيض دارد (643)؛ يعنى برخى فرشتگان رسولند، نه همه آنان. قهرا قضيه رسالت ملائكه به نحو ايجاب جزئى خواهد بود، نه ايجاب، و قياسى كه فاقد قضيه كلى باشد نتيجه نمى دهد.

جواب بخش اول اين وجه آن است كه اگر بپذيريم كه آيه عليها ملائكه غلاظ... تنها دلالت بر عصمت خازنان جهنم مى كند ملائكه سرپرست بهشت محسوس و بالاتر از آن، حتما معصوم خواهند بود؛ زيرا درجه وجودى آنان برتر از خازنان دوزخ است. از سوى ديگر آيه (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون (26) لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون) (644) كلى است و شامل همه فرشتگان مى شود.

ممكن است در رد اين كليت به داستان فطرس استناد شود، ليكن اين داستان نه سند معتبر دارد و نه دلالتى قابل اعتماد؛ زيرا اين گونه خبرها بر فرض صحت، در مسائل اعتقادى معتبر نيست و اگر هم فى نفسه حجت باشد بايد مانند ساير روايات غير قطعى بر قرآن عرضه شود و در صورت مخالفت با اصول كلى قرآن، كنار گذاشته شده و علم آن به اهل آن واگذار شود.

جواب بخش دوم يعنى آيه الله يصطفى من الملائكه رسلا و من الناس اين است كه الف: تكرار كلمه من در و من الناس باعث به وجود آمدن اين احتمال مى شود كه من اول نشويه و دومى تبعيضيه باشد و معناى آيه اين باشد كه خداوند، جنس ملائكه را به رسالت انتخاب مى كند، ولى از انسان ها بعضى را به اين مقام بر مى گزيند.

ممكن است اشكال شود كه اولا، به چه دليل من اول نشويه و من دوم تبعضيه باشد؟ ثانيا، نشويه بودن من تنها دلالت مى كند كه خداوند از جنس فرشتگان، فرستادگانى را بر مى گزيند و دلالتى ندارد كه همه فرشتگان، رسول هستند و اساسا لازمه اصطفا و گزينش چنين است.

پاسخ اين است كه اولا، تكرار كلمه من نشانه تفاوت معانى آن است يا آن را متحمل مى سازد وگرنه وجهى براى تكرار نبود. ثانيا، محور اصلى كلام، نقد سخن شيخ طوسى قدس سره است كه از آيه مزبور تبعيض، استنباط كرد، نه اثبات ايجاب كلى. غرض آن كه، محتمل است آيه مزبور دلالت بر تبعيض نداشته باشد، نه آن كه آيه ياد شده دلالت بر كليت دارد. ثالثا، گزينش همه ملائكه از بين مخلوق ها، منافاتى با لازمه اصطفأ ندارد؛ زيرا همه فرشتگان، جزئى از مخلوق ها و بعضى از آنها هستند.

ب: رسالتى كه در آيه الله يصطفى من الملائكه رسلا و من الناس مطرح است رسالت در وحى و ابلاغ وحى است و اختصاص آن به بعضى از فرشتگان، منافاتى با مطلق رسالتى كه در آيه جاعل الملائكه رسلا مطرح است ندارد، تا آن را تخصيص بزند. توضيح اين كه، مفاد آيه جاعل الملائكه رسلا اين است كه همه فرشتگان رسولند و از مطلق رسالت بر خوردارند؛ خواه مانند اسرافيل (سلام الله عليه ) و ماموران تحت امرش، رسالت در رزق را بر عهده داشته باشند يا مانند عزرائيل (سلام الله عليه ) و فرستاده هاى تحت امر او، داراى رسالت قبض ارواح باشند: توفته رسلنا (645) يا چون كرام الكاتبين مسوول ثبت عقايد، اخلاق و اعمال انسان ها باشند يا مانند جبرائيل (سلام الله عليه ) و فرشتگان تحت امرش ‍ وظيفه ابلاغ وحى را بر عهده داشته باشند، كه خداى سبحان از اين گروه اخير يا عظمت خاصى ياد كرده، مى فرمايد: (بايدى سفره (15)كرام برره) (646).

در حالى كه آيه اول تنها مربوط به نوع اخير از رسالت است. پس بين اين دو تنافى نيست، تا يكى ديگرى را تخصيص بزند. البته بايد ملتزم شد كه مطلق رسالت الهى هر چند در غير ابلاغ وحى نبوى باشد مستلزم عصمت رسول است، وگرنه نمى توان از آيه جاعل الملائكه رسلا عصمت عمومى فرشتگان را اثبات كرد.

### 7 عامل مخالفت شيطان

اباى ابليس از سجده، چنان كه گذشت، اباى استكبارى بود، نه اباى اشفاقى كه معلول عدم قدرت مامور بر انجام دادن مامور به است. از اين رو قرآن در آيه محل بحث مى فرمايد: ابى و استكبر و كان من الكافرين.

اما اين كه استكبار ابليس معلول چه بود؟ از برخى آيات بر مى آيد كه سبب استكبار ابليس بينش مادى و قياس جاهلانه و تعصب و انانيتى بود كه به صورت امتناع از سجده ظهور يافته، در قالب (انا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين) (647) نمايان شد و جمله كان من الكافرين نشان مى دهد كه اين انانيت و تفاخر، كفر رقيقى بود كه از دير زمان در درون شيطان نهفته بود و هنگام امتحان سر بر آورد؛ يعنى با آن كه شيطان به ظاهر در صف موحدان بود و شش هزار سال خدا را عبادت كرد، (648) در عين حال چنين نبود كه از ابتدا موحد نا و مخلص بوده و فقط پس از فرمان سجده براى آدم، ناگهان استكبار ورزيده و كافر شده باشد، بلكه كفرى درونى و مستور داشت و گرچه به ظاهر در صف بندگان بود، ليكن در باطن و سيرت در زمره كافران قرار داشت.

ممكن است گفته شود، تعبير امير المومنين على عليه‌السلام در خطبه قاصعه نشان مى دهد كه او حقيقتا موحد بود و با لحظه اى استكبار، كافر شد؛ چون مى فرمايد: پند و عبرت گيريد از رفتار خداوند با ابليس، در آن هنگام كه اعمال و عبادات طولانى و كوشش هاى او را كه شش هزار سال بندگى خدا كرده بود، بر اثر ساعتى تكبر ورزيدن بر باد داد؛ فاعتبروا بما كان من فعل الله بابليس اذ حبط عمله الطويل وجهده الجهيدت و كان قد عبد الله سته الاف عن كبر ساعه واحده؛ يعنى سخن از حبط عمل است و حبط در جايى صادق است كه عمل خالص و مقبولى تحقق يافته باشد. اين بيان حضرت على عليه‌السلام قرينه منفصله اى است كه كان در جمله كان من الكافرين به معناى صار باشد.

پاسخ اين است كه، بين نفاق و كفر مستور، و ارتداد، و كفر مشهور فرق است؛ زيرا نفاق يعنى كفر قلبى و فعلى و ايمان قالبى و بدنى، و كفر مستور يعنى تمرد از لزوم اطاعت و بندگى كه هم اكنون در نهاد كسى موجود، ولى مدفون و مستور باشد، به طورى كه نه خود شخص بداند و نه ديگرى، و در ظرف امتحان ظهور كند نه آن كه حادث شود؛ و ارتداد عبارت از كفر حادث است، نه كفر ظاهر؛ يعنى اصل كفر در ظرف آزمون حادث شود، نه اين كه قبلا موجود و مخفى باشد و هم اكنون ظاهر شود. كفر مشهور در قبال كفر مستور است كه به صورت روشن براى خود شخص و ديگران آشكار است. آنچه مى تواند جمع بين ظاهر آيه و خطبه قاصعه و مانند آن شود اين است كه كفر ابليس از سنخ كفر مستور بود، نه از سنخ نفاق و نه ارتداد و نه كفر مشهور.

به هر حال، عامل مخالفت شيطان با فرمان سجده، وسوسه بيرونى نبود؛ يعنى ديگرى وى را اغوا نكرد، بلكه او عاملى از درون خود داشت؛ يعنى درونش كبريا طلب بود و شيطنت در درونش پنهان بود و با خلقت انسان كامل، كه ميزانى براى تشخيص مومن حقيقى از غير حقيقى و مرزى براى جدا سازى خبيث از طيب است، پرده از اين امر درونى برداشته شد و چهره واقعى او آشكار گرديد و به تعبير امير المومنين عليه‌السلام، او امام المتعصيبين بود (649) و ماموم كسى نبود تا محتاج به امام و عاملى از خارج باشد.

شايان ذكر است كه، جريان ابليس نشان مى دهد كه تكبر و استكبار در برابر خداوند بزرگترين گناه است؛ زيرا كفر را در پى دارد. ترك يك سجده يا يك نماز، گرچه معصيت كبيره است، ولى كفرآور نيست. آنچه كافر بودن كسى را به خوبى نشان مى دهد اين است كه وقتى از او سوال شد چرا اطاعت كرد. خداى سبحان از ابليس اقرار گرفت و به او فرمود: من به تو امر كردم، تو هم فرمانم را شنيدى، پس چه چيز تو را از انجام دستورم باز داشت: ما منعك الا تسجد اذ امرتك (650)، پاسخ اين نبود كه فرمانت به من نرسيد و به آن جاهل بودم، زيرا چنين پاسخى كفر آور نيست، بلكه جواب اين بود كه به نظر من نبايد چنين فرمانى مى دادى! و اين اجتهاد در برابر نص الهى است. با آن كه ابليس و فرشتگان، مشتركا از مقام شامخ انسانيت بى خبر بودند (بنابر اين كه فرمان سجده پيش از تعليم اسمأ تحقق يافته باشد) ابليس به جاى آن كه چون فرشتگان استفهام حقيقى داشته باشد و به منزه بودن خداوند از عيب و نقص و كار بى حكمت و فرمان هاى بدون وجه، اعتراف كند، به صورت استكبار سوال كرد و به عنوان اعتراض گفت: من از آدم برترم!، ليكن فرشتگا كه از استكبار مصون بودند هم استفهام حقيقى داشتند و هم اعترافرهنگ

تذكر: صيانت از استكبار، تنها وصف فرشتگان نيست:... (والملائكه و هم لايستكبرون) (651)، بلكه هر كس كه نزد خدا و عنداللهى است از گزند استكبار منزه خواهد بود: (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته). (652)

البته مقام عنديت، ره آوردهاى فراواين دارد كه بحث سلبى آن همان نزاهت از استكبار در برابر هر گونه حق وعدل است و بخش ثبوتى آن، كمال هاى فراوانى است كه در موطن خود مطرح است.

لازم است عنايت شود كه، مقام عنديت گاهى به اين است كه بنده، نزد خدا باشد و گاهى به اين است كه فيض ويژه الهى، نزد بنده خاص باشد و جمله:سئل صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اين الله؟ عند المنكسره قلوبهم (653) ناظر به آن است.

كسى كه نزد خداست از اقتدار خاص سهم مى برد: عند مليك مقتدر(654) و كسى كه خدا نزد اوست از انكسار و انعطاف مخصوص متنعم است.

### 8 تفكيك قبح تشريعى از حسن تكوينى

مطلب قرآن كريم گاهى درباره ساختار تكوينى محض است، مانند آنچه درباره آفرينش آسمان و زمين و معدن و گياه مطرح مى شود، كه در اين موارد از نظام تكوينى آنها سخن به ميان مى آيد و از مدح و ثواب و عقاب تشريعى آنها گفتگو نمى شود و زمانى در مدار احكام تشريعى صرف است، مانند آنچه درباره نماز و روزه و شرايط صحت آنها طرح مى شود، كه در اين موارد از نظام فقهى اعم از حكم تكليفى و وضعى آنها سخن به ميان مى آيد و در اين محدوده صريحا از مصالح و مفاسد خفى و باطن آنها كه منشا تشريع هماهنگ و منجسم سخن به ميان آمده، كه تفكيك و تجزيه آنها دشوار است.

جريان آدم عليه‌السلام از يك سو و قصه ابليس از سوى ديگر آنها دشوار است.

قسم سوم مطلب قرآنى قرار گيرد؛ زيرا آدم عليه‌السلام از آن جهت كه انسان است و ابليس نيز از آن لحاظ كه جن است هر كدام محكوم احكام تكليفى خاص خواهند بود؛ گذشته از آن كه هر كدام جداگانه بازگو نگردد و از اختلاط ناميمون دو قسم مزبور پرهيز نشود نيل به صواب ميسور نخواهد بود.

نمونه آن، آيت تكوينى خدا بودن ابليس از يك سو و استحقاق دريافت رجم و لعن تشريعى خدا از سوى ديگر است؛ زيرا ابليس مخلوق خداست و هرچه مخلوق خداست آيت و نشانه وست، بنابر اين، ابليس همانند ساير مخلوق هاى آيت الهى است. گذشته از آن كه از زيبايى خاص خود برخوردار است؛ زيرا هر چه خداوند آفريد زيبا خلق كرد: (الذى احسن كل شى ء خلقه) (655) بنابر اين، ابليس آيت الهى بوده و از حسن خاص، متنعم است. اين تحليل از منظور تكوين صورت پذيرفت منافاتى با تحليل رجيمانه و لعينانه او از منظر تشريع ندارد؛ زيرا ابليس موجودى است مختار، متفكر و مكلف و در برابر سيئات خود نسبت به شريعت مسوول است و بر اثر استكبار و تمرد، استحقاق رجم و لعن پيدا كرده است.

با تفكيك قبح تشريعى از حسن تكوينى و جدا سازى زيبايى آيت بودن تكوينى از زشتى معصيت كار شدن تشريعى مى توان به عمق آنچه برخى از سرايندگان حكيم در اين باره به آن رسيده است پى برد. وى از زبان ابليس درباره ابتلاى خود به رجم و لعن و اصطياد خود در دام مكر الهى چنين سروده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در راه من نهاد نهان دام مكر خويش |  | آدم ميان حلقه آن دام دانه بود |
| مى خواست تا نشانه لعنت كند مرا |  | كرد آنچه كرد، آدم خاكى بهانه بود (656) |

گرچه طبق نظر برخى، بر اساس توحيد افعال منزه از جبر و مبراى از حلول و اتحاد، همه چيز بهانه است و تنها يك فروغ رخ است كه در جام جهان نماى جان انسان كامل، منعكس مى شود و از آن جا به حسب اوفاق آفاق، متكثر مى گردد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| نديم و مطرب و ساقى همه اوست |  | خيال آب و گل در ره بهانه (657) |

بنابر اين، بعضى از صاحب نظران مى گويند كه اسناد اغوا به خدا را بايد با لسان تكوين حل كرد، كه ابليس مظهر اضلال كيفرى خداست، نه اضلال ابتدايى كه از اوصاف سلبى بارى تعالى است و جريان رجم و لعن الهى را با زبان تشريع توجيه كرد كه هر كدام جايگاه خاص خود را دارد؛ چنان كه داورى نهايى بين اين آرأ به موطن ديگر احاله مى شود.

## بحث روايى

### 1 كفر و استكبار، نخستين گناه

عن... قال: سالت ابا الحسن عليه‌السلام عن الكفر والشرك ايهما اقدم؟ قال فقال لى: ما عهدى ملك تخاصم الناس (ما كنت اظن انك تخاصم الناس ) قلت: امرنى هشام بن سالم ان اسالك عن ذلك. فقال لى: الكفر اقدم وهو الجحود. قال الله عزوجل: الا ابليس ابى واستكبر و كان من الكافرين. (658)

عن ابى عبدالله عليه‌السلام: ان اول كفر كفر بالله حيث خلق الله آدم، كفر ابليس حيث رد على الله امره:(659)

عن مسعده بن صدقه قال: سمعت ابا عبدالله عليه‌السلام وسئل عن الكفر والشرك ايهما اقدم؟ فقال: الكفر اقدم و ذلك ان ابليس اول من كفر و كان كفره غير شرك لانه لم يدع الى عباده غير الله و انما دعا الى ذلك بعد فاشرك.(660)

عن الصادق عليه‌السلام: اول من قاس ابليس واستكبر والاستكبار هو اول معصيه عصى الله بها. (661)

اشاره الف: با اسناد اولين گناه به ابليس معلوم مى شود آنچه پيش از آن از فرشتگان سر زد همان سوال استفهامى بود كه از هر گونه عصيان مصون است.

ب: ابا و استكبار ابليس مسبوق به كفر مستور او بود. از اين رو اولين گناه، ابا و استكبار محسوب نشد، بلكه كفر محسوب شد.

ج: چون اولين گناه كفر ابليس بود، پس اولين كافر ابليس است.

د: مقصود از گناه اول، به لحاظ نسل كنونى منتهى به آدم و حواست، نه به لحاظ همه نسل ها اعم از گذشته و حال.

### 2 تكبر ابليس نسبت به آدم عليه‌السلام

عن الباقر عليه‌السلام... فخلق الله آدم فبقى اربعين سنه مصورا، فكان يمر به ابليس اللعين فيقول: لامر ما خلقت؟ فقال العالم: فقال ابليس لعنه الله لئن الله لئن امرنى الله بالسجود لهذا لا عصينه...(662)

لما خلق الله آدم القى جسده فى السمأ لا روح فيه. فلما راته الملائكه راعهم ما راوه من خلقه. فاتاه ابليس. فلما راى خلقه منتصبا، راعه فدنا منه فنكته برجله. فصل آدم فقال: هذا اجوف لا شى عنده. (663)

اشاره: خودبينى و هوا مداراى ابليس، مايه صدور امر و نهى مخصوص ‍ شده است. كسى كه هواى خود را به عنوان اله اتخاذ كرد: (افرايت من اتخذ اله هويه) (664) شريعت منحوسى را طبق فتواى هوا تدوين مى كند. امرى كه از مصدر هوس صادر شد اين بود كه ابليس بگويد: (انا خير منه) (665) و نهيى كه از مرجع هوا نازل شد اين بود كه وى فرمان خدا را امتثال نكند. ترك اطاعت دستور خداى سبحان با دو رذيلت ديگر همراه بود: يكى استكبار نسبت به خداوند و ديگرى تكبر نسبت به آدم، آنچه درباره كفر مستور ابليس گذشت زمينه آن از حديث مزبور استنباط مى شود.

### 3 تحليلى از سجده فرشتگان بر آدم عليه‌السلام

عن الحسين بن على عليه‌السلام:... 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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اعطى ما هو افضل من هذا. ان الله عزوجل صلى فى جبروته والملائكه با جمعها و تعبد المومنون با لصلوه عليه فهذه زياده له.(666).

عن الرضا عليه‌السلام:... ان الله تبارك و تعالى خلق آدم فاودعنا صلبه و امر الملائكه بالسجود تعظيما لنا واكراما و طاعه لكوننا فى صلبه، فكيف لا نكون افضل من الملائكه و قد سجدوا لادم كلهم اجمعون. (667)

عن ابن عباس: امرهم ان يسجدوا فسجدواله كرامه من الله اكرم بها آدم.(668)

عن العسكرى عليه‌السلام:... ولم يكن سجودهم لادم انما كان آدم قبله لهم يسجدون نحوه الله عزوجل و كان بذلك معظما مبجلا ولا ينبغى لاحد ان يسجد لاحد من دون الله، يخضع له خضوعه لله... (669)

اشاره الف: خضوع همراه با اعتقاد به ربوبيت و الوهيت، عبادت است و چنين معنايى در حقيقت سجده، ماخوذ نيست. از اين رو سجده ذاتا عبادت نخواهد بود.

ب: سجده فرشتگان براى آدم نه به عنوان طاعت از او بود و نه به عنوان عبادت وى، بلكه فقط به عنوان اطاعت از خدا و عبادت او بود، گرچه نسبت به آدم تكريم و تعظيم بود.

ج: مراحل نهايى سجده و همچنين سجده مقربان، به لحاظ مرحله نهايى انسان كامل است كه اهل بيت عصمت عليهم‌السلام نمودارى از آن هستند.

د: آنچه به عنوان قبله قرار گرفتن آدم عليه‌السلام مطرح شد براى زدودن غبار احتمال عيادت است وگرنه آدم مسجود له بود، نه مسجود اليه. البته سجده عبادى منحصرا براى خداى سبحان رواست.

### 4 خضوع فرشتگان در برابر انسان كامل

عن عبدالله عليه‌السلام: لما اسرى برسول الله عليه‌السلام و حضرت الصلاه، اذن جبرئيل واقام الصلاه فقال: يا محمد تقدم. فقال له رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: تقدم يا جبرئيل.

فقال له: انا لا نتقدم على الادمين منذ امرنا بالسجود لادم.(670).

اشاره الف: جريان آدم به عنوان قضيه شخصى زمانمند نبوده است، بلكه معيار، خضوع و خدمت فرشتگان در ساحت انسان كامل يا متكامل و تمرد ابليس و رهزنى او نسبت به سالكان كوى كمال انسانى است. از اين رو همواره ملائكه در صدد تكريم، احسان و خدمت به انسان عالى يا متعاليند و هماره ابليس و ذريه او در صدد تهديم، تهديد، اغوا و اضلال راهيان كژ راهه اند.

ب: آنچه در قصه اسرأ يا معراج نقل مى شود به استناد همين اصل ياد شده است. از اين رو به صورت فعل مضارع كه دلالت بر استمرار دارد ياد شده و چنين آمده است: انا لانتقدم....

ج: پيشنهاد رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت به امامت جبرئيل تن براى تصحيح تقديم مفضول بر فاضل نبود، بلكه صبغه تعليم ادب و آموزش كيفيت برخورد داشت.

د: تعبير حضرت جبرائيل، عموم تحليلى دارد؛ يعنى هر يك از ما نسبت به آن فرد انسانى كه از ما برتر است مقدم نخواهيم شد؛ زيرا همان طور كه انبيا و نيز مرسلين درجاتى دارند، ملائكه نيز مراتبى دارند: (و ما منا الا له مقام معلوم). (671) انسان هاى مومن و متعهد كه در كوى كمال الهى بين خوف و رجا و قبض و بسط سعى مى كنند داراى مراحلى هستند: (لهم درجات) (672) (هم درجات) (673) از اين رو توزيع مراتب فرشتگان و تقسيم درجات انسان ها كاملا در تقدم و تاخر ملحوظ است.

ه: ظاهر حديث اخير عدم خروج ملائكه مقرب از فرمان سجده است.

### 5 چگونگى خطاب و فرمان سجده

سئل الصادق عليه‌السلام عما ندب الله الخلق اليه ادخل فيه الظلال؟ قال عليه‌السلام: نعم و الكافرون دخلوا فيه. لان الله تبارك و تعالى امر ملائكه بالسجود لادم فدخلى فى امره الملائكه و ابليس. فان ابليس كان مع الملائكه فى السمأ يعبد الله و كانت الملائكه تظن انه منهم ولم يكن منهم... فقيل له: كيف وقع الامر على ابليس و انما امر الله الملائكه بالسجود لادم؟ فقال: كان ابليس منهم بالولأ و لم يكن من جنس الملائكه... (674).

عن جميل: كان الطيار يقول لى: ابليس ليس من الملائكه و انما امرت الملائكه بالسجود لادم! فقال ابليس: لا اسجد، فما لابليس يعصى حين لم يسجد وليس هو من الملائكه؟ جعلت فداك! ما ندب الله عزوجل اليه المومنين من قوله يا ايها الذين امنوا ادخل فى 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 للملائكه الذين كانوا مع ابليس خاصه دون الملائكه الذين فى السموات: اسجدوا لادم... (676)

خلق الله آدم فى سمأ الدنيا و انما اسجد له ملائكه سمأ الدنيا ولم يسجد له ملائكه السموات.(677).

اشاره الف: تكليف كافر و منافق و عاصى، در مقام ثبوت محذورى ندارد؛ زيرا همه آنها با اختيار تمرد مى كنند، نه با اضطرار و اجبار و اثبات تكليف آنان در هر مورد نيازمند دليل لفظى يا لبى است و ادله لفظى و لبى قابل اعتمادى در كتاب و سنت وجود دارد كه دلالت بر اشتراك تكليف بين مطيع و عاصى، مومن و كافر، مخلص و منافق دارد.

ب: تكليف ابليس گاهى به صورت اندراج وى تحت امر متعلق به فرشتگان مطرح است: قلنا للملائكه اسجدوا لادم و گاهى به صورت امر مستقل، ليكن اثبات امر استقلالى دليل معتبر مى طلبد و استفاده آن از آيه (اذ امرتك) (678) آسان نيست. آنچه از حديث مزبور استخراج مى شود ت همان وحدت امر و اندراج ابليس در همان امر واحد متوجه فرشتگان است، ليكن سند اين گونه آثار، متقن نيست. وقتى نتوان مقصود قرآن را با خبر واحد در معارف اعتقاد و مانند آن ثابت كرد، اثبات آن با آثارى كه مادون اخبار است به طريق اولى دشوار خواهد بود. هنگامى مى توان از عموم و اطلاق عنوان ملائكه رفع يد كرد كه دليل معتبرى بر اختصاص آن به فرشتگان آسمان نزديكت ارائه شود.

### 6 محل سجده فرشتگان

عن امير المومنين عليه‌السلام: اول بقعه عبدالله عليها ظهر الكوفه، لما امر الله الملائكه ان تسجدوا لادم، سجدوا على ظهر الكوفه. (679)

اشاره: اثبات معارف غير فرعى با خبر مسند دشوار است، چه رسد به خبر مرسل و آنچه مى توان محمل اين گونه از احاديث بر فرض اعتبار آنها باشد تمثل است؛ يعنى خضوع فرشتگان نسبت به انسان كامل به صورت سجده در مكان خاص يا زمان خصوص، متمثل است. از سوى ديگر مى توان مكان يا زمان خاص را مظهر آنچه در عالم ملكوت واقع شده، تلقى كرد. از اين رو برخى از امكنه و ازمنه از حرمت و احترام و بركت ويژه اى برخوردار است.

### 7 ماهيت ابليس و پيشينه او

عن ابى عبدالله عليه‌السلام:... فان ابليس كان مع الملائكه فى السمأ يعبد الله و كانت الملائكه تظن انه ممنهم و ليم يكن منهم. فلما امر الله الملائكه بالسجود لادم، اخرج ما كان فى قلب ابليس من الحسد. فعلمت الملائكه عند ذلك ان ابليس لم يكن منهم. فقيل له عليه‌السلام: فكيف وقع الامر على ابليس و انما امر الله الملائكه بالسجود لادم؟ فقال عليه‌السلام: كان ابليس منهم بالولأ ولم يكن من جنس الملائكه و ذلك ان الله خلق خلقا قبل آدم و كان ابليس منهم حاكما فى الارض؛

فعتوا و افسدوا و سفكوا الدمأ، فبعث الله الملائكه فقتلوهم و اسروا ابليس و رفعوه الى السمأ؛ فكان مع الملائكه يعبد الله الى ان خلق الله تبارك و تعالى آدم. (680)

عن العالم عليه‌السلام: فخلق الله آدم فبقى اربعين سنه مصورا و كان يمر به ابليس اللعين فيقول: لامر ما خلقت! لئن امرنى الله بالسجود لهذا لعصيته...(681)

عن جميل بن دراج: سالت ابا عبدالله عليه‌السلام عن ابليس، اكان من الملائكه او كان بلى شيئا من امر السمأ؟ فقال: لم يكن من الملائكه... ولم يكن يلى شيئا من امر السمأ ولاكرامه... (682)

عن الصادق عليه‌السلام: ان الملائكه كانوا يحسبون ان ابليس منهم و كان فى علم الله انه ليس فاستخرج ما فى نفسه بالحميه و الغضب فقال: خلقتنى من نار و خلقته من طين. (683)

عن امير المومنين عليه‌السلام:... وساله عن اسم ابليس، لما كان فى السمأ فقال: كان اسمه الحارث وساله عن اول من كفر وانشا الكفر، فقال: ابليس لعنه الله.(684)

عن الرضا عليه‌السلام: ان اسم ابليس الحارث و انما قول الله عزوجل: يا ابليس، يا عصى وسمى ابليس لانه ابلس من رحمه الله عزوجل.(685)

الا بأ ثلاثه: 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 الملائكه 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 عليه‌السلام 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 احيأ الملائكه يقال لهم الجن. خلقوا من نار السموم من بين الملائكه وكان اسمه الحارث فكان خازنا من خزان الجنه و خلقت الملائكه كلهم من نور، غير هذا الحى... فاول من سكن الارض الجن الجن فافسدوا فيها وسفكوا الدمأ وقتلوا بعضهم بعضا فبعث الله اليهم ابليس فى جند من الملائكه فقتلهم حتى الحقهم بجزائر البحور واطراف الجبال. فلما فعل ابليس ذلك اغتر بنفسه و قال: قد صنعت شيئا لم يصنعه احد. فاطلع الله على ذلك من قلبه ولم تطلع عليه الملائكه: فقال الله الملائكه: انى جاعل فى الارص خليفه. فقالت الملائكه: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ كما افسدت الجن. قال: انى اعلم ماه لا تعلمون؛ انى قد اطلعت من قلب ابليس على ما لم تطلعوا عليه من كبره و اغتراره... (689).

عن ابن مسعود: لما فرغ الله من خلقه ما احب، استوى على العرش ‍ فجعل ابليس على ملك سمأ لدنيا و كان من قبيله من الملائكه يقال لهم الجن و انما سموا الجن لانهم خزائن الجنه و كان ابليس مع ملكه خازنا قوقع فى صدره كبر و قال: ما اعطانى الله هذا الا لمزيد او لمزيه لى، فاطلع الله على ذلك منه. فقال للملائكه: انى جاعل فى الارض خليفه. قالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ... قال انى اعلم ما لا تعلمون. (690)

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ان الله لما اراد ان يخلق آدم... ثم دعا ابليس، و اسمه يومئذ فى الملائكه حباب. فقال له: اذهب فاقبض لى من الارض قبضه، فذهب حتى اتاها. فقالت له مثل ما قالت للذين من قبله من الملائكه: فقبض منها قبضه ولم يسمع لحرجها. فلما اتاه قال الله تعالى: ما اعاذت باسمائى منك؟ قال: بلى. قال: فما كان من اسمائى ما يعيذها منك؟ قال: بلى ولكن امرتنى فاطعتك. فقال الله: لاخلق منها خلقا يسوء و جهك... (691)

اشاره الف: صرف نظر از ارسال و ضعف سند و صرف نظر از صعوبت اثبات معارف غير فرعى با اين گونه اخبار يا آثار، برخى از مفسران مانند طبرى و صاحب المنار... بر آنند كه تفاوت فرشته و جن، صنفى است نه نوعى.

بنابر اين، ابليش گرچه از جن به شمار مى آيد، ليكن از نوع فرشته است. (692)

گروهى تفاوت آنها را ماهوى و نوعى مى دانند،، ولى ابليس را از نوع ملك مى شمرند و از آيه امر ملائكه به سجده و امتثال آنان و استثناى ابليس با متصل دانستن استثنا استفاده مى كنند و آيه(... كان من الجن) (693) را بر معناى جامع جن كه هر موجود مستور و پوشيده اى را شامل مى شود حمل مى كنند و نيز از آيه (و جعلوا بينه و بين الجنه نسبا) (694) استمداد مى كنند؛ به اين تقرير كه چون مشركان، ملائكه را دختران خداوند مى پنداشتند پس بين خدا و فرشته نسبت قايل شدند و بر فرشته، عنوان جن اطلاق شد؛ زيرا كسى جن را دختر خداوند نمى پنداشت. پس جن بودن به معناى، با فرشته بودن قابل جمع است و جن نيز بر شيطان اطلاق مى شود: (من الجنه والناس) (695) تفصيل بحث را مى توان در تفسير فخر رازى جستجو كرد. (696)

ب: اخبار و آثار در تبيين ماهيت ابليس همسان نيست، ليكن چون مرجع نهايى در اين گونه موارد قرآن كريم است و ظاهر آيه... كان من الجن، آن است كه ابليس از سنخ جن است و پيام جامع قرآن تفاوت ماهوى ملك و جن است و آثار متباين آنها مويد تباين ماهوى آنهاست، جن بودن ابليس ‍ و جدا بودن او از نوع فرشته، به واقع نزديكتر است.

ج: تفاوت اسماى ابليس در آسمان و زمين سهمى در تغيير ماهيت او ندارد؛ چنان كه عربى بودن كلمه ابليس هم مورد ترديد است. گرچه در برخى از اخبار مرسل، وجه تسميه او به ابليس، ابلاس و ياس وى از رحمت الهى ياد شده است.

### 8 مهلت دادن خدا به ابليس

عن زراره عن ابى عبدالله عليه‌السلام:... بماذا استوجب ابليس من الله ان اعطاه ما اعطاه؟ فقال: شى ء كل منه، شكره الله عليه: قلت: و ما كان منه جعلت فداك؟ قال: ركعتين ركعهما فى السمأ اربعه آلاف سنه.(697)

عن ابن عباس: كان ابليس اسمه عزازيل و كان من اشرف الملائكه من ذوى الاجنحه الاربعهه 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 السمأ الدنيا.(700).

كان ابليس من اشرف الملائكه من اكبرهم قبيله و كان خزن الجنان و كان له سلطان سمأ الدنيا و سلطان الارض. فراى 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 صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ان الله امر آدم بالسجود فسجد فقال: لك الجنه و لمن سجد من ذريتك و امر ابليس بالسجود. فابى ان يسجد فقال: لك النار ولمن ابى من ولدك ان يسجد. (702)

عن ابن عمر: لقى 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 قضبيت حاجتك. فلقى موسى ابليس. قال: قد امرت ان تسجد لقبر آدم و يتاب عليك. فاستكبر و غضب و قال: لم اسج له حيا، اسجد له ميتا؟... (703)

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: ان الله عزوجل حين امر آدم ان يهبط، هبط آدم و زوجته و هبط ابليس و لازوجه له وهبط الحيه ولازوج 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 حدالما اكل من الشجره تغنى لما هبط حدا فلما استقر على الارض ناح يذكره ما فى الجنه. (705)

اشاره الف: توجيه برخى از اخبار با صرف از سند آن آسان نيست؛ مثلا تعليل عطاى الهى به پاسداشت خداوند از دو ركعت نماز ويژه ابليس، مورد تامل است؛ زيرا نه عبادت مخلصانه اى از ابليس صادر شد و نه احسانى از ناحيه خداوند به وى ارزانى شد؛ زيرا انظار و مهلت دادن براى اغوا و اضلال مردم، نقمت مضاعف است، نه نعمت.

ب: اين كه ذريه ابليس از شخص او باشند و بدون نكاح با همسر، از او به تنهايى متولد شده باشند تامل زايد و تكلف فوق العاده مى طلبد؛ چنان كه اسناد اولين تغنى و حدا و نوحه به ابليس محتاج دليل معتبر است؛ گرچه اعتبار مناسب همين است كه ياد شد.

### 9 راه و رسم عبادت و عبوديت

عن الصادق عليه‌السلام:... قال ابليس: يا رب اعفنى من السجود لادم و انما اعبدك عباده لم يعبدكها ملك مقرب ولا نبى مرسل. فقال الله تبارك و تعالى: لا حاجه لى الى عبادتك. انا اريد ان اعبد من حيث اريد لا من حيث تريد. (706)

اشاره: تعيين راه و تشخيص روش بندگى همانند اصل عبوديت در اختيار معبود است، نه عبد. آن كس كه راه خاص يا روش مخصوص را براى عبادت خدا ابلاغ مى كند گرفتار تعدد آلهه و اسير شرك روشن است؛ زيرا بخشى از اختيارات خدا را به هوا واگذار كرده است. چنين شخصى اله خود را همان هواى خويش اتخاد كرده و ابليس نيز طبق حديث مزبور به چنين ثنويتى مبتلا بوده است. بخشى از اين مطالب در مبحث لطايف و اشارات گذشت.

## و قلنا يادم اسكن انت و زوجك الجنه و كلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرهفتكونا من الظلمين

## گزيده تفسير

اين آيه به مرحله آموزشى و آماده سازى آدم براى سكونت در زمين، و نيز به طبيعى بودن معصيت براى انسان، و آثار وضعى معصيت، اشاره دارد.

مراد از جنت نه بهشت خلداست و نه باغى از باغ هاى زمين، چنان كه الف و لام الجنه براى عهد خارجى است، نه جنس يا استغراق، نتيجه اين مى شود كه اين بهشت، بهشتى بود برزخى و ما بين دنياو آخرت كه هم ار برخى احكام بهشت آخرت، نظير نشاط دايمى و عدم رنج گرسنگى و تشنگى و سرما و گرما برخوردار بود و هم از بعضى از احكام باغ هاى دنيا. بهشتى معهود براى آدم عليه‌السلام بود و جايگاهش در زمين نبود.

مراد از اكل در جمله وكلا منها خصوص خوردن نيست، بلكه كنايه از مطلق تصرف است.

نهى از قرب در جمله لا تقربا كنايه از نهى از خوردن يا تصرف كردن است و به منزله تقييدى است براى اطلاق اباحه اكل، و تعبير به قرب نظير (ولا تقر بوا مال اليتيم) (707) براى نشان دادن اهميت مطلب است؛ چنان كه نهى ارشادى است، نه مولوى و تشريعى، تا بحث از تحريمى يا كراهتى بودن آن و تنافى و عدم تنافى آن با عصمت انبيا، مطرح گردد.

درخت ممنوع، مانند درخت هاى دنيا نيست تا يك ميوه داشته باشد، بلكه با توجه به برزخى بودن آن، توان اثمار چندين ميوه را دارد؛ چنان كه از جهت ديگرى نيز، از تنوع برخوردار است؛ هم ميوه مادى و غذاى جسم را داراست و هم ميوه معنوى و غذاى روح را. ويژگى ديگر اين درخت، اين است كه از مختصات محمد و آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است و ديگران را جز با اذن خدا بدان راهى نيست و اگر به اذن خدا به آن راه يابند و از آن تناول كنند به علم اولين و آخرين دست مى يابند و هر كس بدون اذن خدا از آن تناول كند معصيت پروردگار كرده، كامياب نخواهد شد.

الظالمين در اين آيه از ظلم به معناى ستم است، نه از ظلمت به معناى تاريكى؛ چنان كه مظلوم در آن، خود آدم و حوا هستند؛ يعنى مراد از ظلم، ظلم به نفس است (كه در معناى لغوى خود، يعنى مطلق نقصان و محروميت به كار رفته )، نه ظلم به خداوند يا ديگران.

## تفسير

قلنا: آمدن قلنا به صيغه متكلم مع الغير تفخيم و تعظيم و به اصطلاح، ضمير نا براى كبريايى است، نه براى جمع. نيز ممكن است به اين اعتبار باشد كه در ابلاغ اين فرمان مدبرات امر، واسطه بودند و گويا خداوند مى فرمايد: ما و فرشتگان به آدم چنين گفتيم.

اسكن: سكون در اسكن در برابر اضطراب حاصل از بى ماوايى يا مانند آن و به معناى آرامش است، نه در برابر حركت. جمله شما در اين جا ساكن باشيد بدين معناست كه در بهشت آسوده خاطر بيارميد؛ نظير آنچه خداوند به پيامبرش دستور داده كه زكات را از مردم بگير و براى آنان دعا كن؛

زيرا دعاى تو مايه طمانيه و آرامش آنان است: (خذ من اموالهم صدقه تطهر هم و تزكيهم وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم) (708)، و مانند آيه (و جعل منها زوجها ليسكن اليها) (709) و آيه (و اذا قيل لهم اسكنوا هذه القريه وكلوا منها حيث شئتم) (710) و آيه 104 از اسرأ نه اين كه از سنخ (ان يشا يسكن الريح فيضلل رواكد على ظهره) (711) باشد؛ بدين معنا كه حركت نكنيد.

تذكر: برخى از مفاهيم مانند خلود، معناى دوام را به همراه دارد و بعضى از مفاهيم منافى با دوام نيست؛ مانند لبث، مكث و اقامه، ليكن برخى از مفاهيم طبق ادعاى بعضى از اهل تفسير منافى دوام بوده و مستلزم انقطاع است؛ مانند: سكنى كه منقطع الاخر بوده و مستلزم خروج ساكن از مسكن مالوف است؛ چنان كه اصطلاح سكنى در برابر رقبى و عمرى در فقه چنين است؛ زيرا در سكنى خانه مورد اسكان، ملك ساكن نيست و او بايد مسكن را پس از مدتى رها كند. بنابر اين، دستور اسكن هشدار ضمنى خروج از بهشت را به همراه دارد؛ زيرا ورود آدم و حوا به بهشت از سنخ سكنى بود، نه از صنف اقامه. (712)

به نظر مى رسد كه اولا، اصططلاح فقهى را نبايد بر معناى رايج تفسيرى تحميل كرد و بدون قرينه، امر اسكن را با سكناى معهود در فقه هماهنگ دانست و ثانيا، اگر در بخشى از استعمال ها دوام و جاودانگى راه نيافت نه براى آن است كه انقطاع و خروج و مانند آن در مفهوم سكونت ماخوذ، يا لازم وجود خارجى مصداى آن است، بلكه از قبيل خصيصه مورد است. ثالثا، عنوان مسكن بر بهشت خلد و ابدى، اطلاق شده است؛ مانند: (ويدخلكم جنات تجرى من تحتها الانهار ومساكن طيبه فى جنات عدن) (713) و معلوم است كه ساكنان مسكن عدن، همواره در آن جا مى مانند.

زوجك: تعبير به زوج به جاى زوجه (با آن كه مقصود حوا زوجه آدم است ) از اين روست كه زوج، از زوجه فصيحتر است (گرچه به گفته طبرى اكثر عرب، با ها استعمال مى كنند (714)) و فصحا به همسر مونث، زوج اطلاق مى كنند، نه زوجه؛ زيرا اين كلمه اسم است، نه وصف. از اين رو علامت تانيت نمى پذيرد و از اين لحاظ بر فرزدق كه كلمه زوجه را در شعر خود به كار برده انتقاد شده است. (715)

اطلاق عنوان زوج بر همسر مردم به اين اعتبار است كه زن و مرد، هر كدام به انضمام ديگرى زوج مى شوند. به همين لحاظ است كه زوج مونث نيز، در قرآن به ازواج جمع بسته مى شود، نه زوجات (ولهم فيها ازواج مطهره). (716)

تذكر: نام همسر آدم عليه‌السلام يعنى حوا در قرآن نيامده، بلكه در روايات مطرح شده وجوهى براى تسميه آن ياد شده است. (717)

رغدا: رغدابه نظر برخى مفسران به معناى واسعا هنيئا (718) و به تعبير برخى لغويان طيبا واسعا؛ (719) يعنى دو مفهوم وسعت (فراوانى ) و گوارايى در معناى آن نهفته است.

البته در اين كه صفت براى اكلامقدر است، يعنى اكلا رغدا يا مصدر به معناى اسم فاعل و در نتيجه حال براى فاعل كلا است (يعنى كلا منها راغدين حيث شئتما؛ در حالى كه شما از رفاه و گوارايى در عيش ‍برخورداريد، از هر جاى اين بهشت بخوريد) دو احتمال وجود دارد كه بسيارى از مفسران هر دو احتمال را ذكر كرده اند، ولى بعضى، به گمان اين كه رغد به معناى رفاه و تنعم در عيش است و رفاه حقيقى صفت براى آكل است، نه اكل، احتمال دوم را ترجيح داده اند. (720)

در حالى كه اولين موصوفى كه در كتب لغت براى وصف رغد به چشم مى خورد كلمه عيش است؛ گفته مى شود: رغد العيش: اتسع ولان (721) وعيش رغد و رغيد اى طيب واسع (722) و چه فرقى است بين سه وصف عيش، رزق و اكل در اتصاف به صفت رغد؛ يعنى چنان كه گفته مى شود: زندگى طيب و گوارا يا رزق واسع و گوارا نيز، گفته شود: اكل طيب و گوارا، (نظير آنچه در محاورات عرفى گفته مى شود: بخور كه گوارايت باشد؛ يعنى اين خوردن برايت گوارا باشد). افزون بر اين كه، چنان كه مقدر بودن موصوف، خلاف ظاهر است، اين كه مصدر به معناى اسم فاعل باشد نيز خلاف ظاهر است.

در هر حال، معناى جمله وكلا منها رغدا شئتما اين است: از هر جا كه خواستيد فراوان و گوارا بخوريد.

حيث: كلمه حيث ظرف مكان است، در برابر حين كه ظرف زمان است و حيث شئتما به معناى هر كجا كه خواهيد است، نه هر گونه كه خواستيد.

البته ممكن است در صورتى كه قرينه اى قائتم شود و به ويژه در مواردى كه حيث، مصدر به من باشد به معناى هر گونه يا به گونه اى كه بيايد؛ نظير: (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون) (723) (وولما دخلوا من حيث امرهم ابوهم...) (724) و در خصوص محل بحث نيز اين احتمال وجود دارد؛ زيرا در سوره اعراف آيه 19 در ارتباط با همين جريان من حيث شئتما آمده كه اگر بپذيريم من حيث ظهور در حالت دارد نه مكان، آيه 19 سوره اعراف قرينه اى مى شود كه حيث شئتما در محل بحث نيز، به معناى هر گونه خواستيد باشد و استثناى درخت معين، از حيث شئتما نيز قرينه ديگرى بر آن است.

لاتقربا: بعضى از مفسران ادبى (725) بين تقرب به فتح رأ و تقرب به ضم رأ فرقه نهادند كه اولى به معناى تلبس فعلى است و دومى به معناى نزديك شدن و چون آنچه در آيه محل بحث آمده به فتح است نه به ضم، معناى آيه نهى از تلبس فعلى، يعنى همان اكل است نه نهى از نزديك شدن. اين فرق مورد استغراب برخى ديگر (726) قرار گرفت؛ زيرا هر دو به معناى نزديك شدن است.

فتكونا: كان در فتكونا من الظالمين به معناى صار است؛ يعنى فتصيرا من الظالمين؛ زيرا كلمه فأ دليل بر ترتب وصف ظلم بر اكل و عدم وجود وصف مزبور در زمان قبل است؛ يعنى دليل بر اين است كه وصف ظلم سابقا نبوده و اكنون حادث شده و حالى به حال ديگر تبديل شده است، كه همان مفهوم صار باشد.

### تناسب آيات

در آيات قبل روشن شد كه آدم براى سكونت در زمين آفريده شد و زمين و به طور كلى عالم ماده و طبيعت مسكن و محل نشو و نما و رشد و تكامل اين خليفه قرار گرفت و از طرفى زمين يا عالم مادى از ويژگى ها و آثار خاصى برخوردار است كه ورود به آن بدون آموزش و آمادگى قبلى و بدون طى مرحله اى مقدماتى و تمرينى، كه آدم را با نيازها و ضعف هايش آشنا ساخته، دشمنان و دوستانش را به او معرفى كند، ناممكن يا بسيار دشوار است. به همين لحاظ، آيه فوق و آيات بعد، به اين مرحله مقدمى و آموزشى اشاره مى كند.

نيز، اين آيه با آيات بعد، تسليتى براى رسول مكرم است تا نگران كفر و نفاق و كافران و منافقان و كارشكنى هاى آنان نباشد؛ زيرا اين آيات نشان مى دهد كه انگيزه معصيت، طبيعى انسان است و از آغاز آفرينش وى با او همراه بوده، سنت خدا نيز تغييرناپذير است.

نيز، اين آيات در پى تفهيم آثار وضعى معصيت، يعنى شقأ و رنج و هبوط و سقوط است؛ گرچه با پذيرش توبه، آثار تكليفى و عذاب اخروى (در صورت عصيان مولوى ) و نيز برخى آثار وضعى برداشته شود.

در هر حال، اين آيه به دو بخش تقسيم مى شود: بخش نخست، فرمان سكونت و بهره ورى در بهشت و بخش دوم، نهى ارشادى خداوند است.

### فرمان سكونت و بهره ورى در بهشت

مراد از الجنه جنس يا استغراق نيست، بلكه جنت خاص و معهود خارجى است و درباره آن بهشت مخصوص اقوال متعددى است؛ مانند: جنت خلد، جنت برزخى، باغ مشخصى از باغ هاى دنيا و همچنين توقف در تعيين، با تجويز و امكان هر كدام از آنها، ولى به نظر مى رسد كه جنه الخلد و بهشت آخرت مراد نيست؛ زيرا اولا، آن جا دارالخلد است و كسى كه به آن وارد شود ديگر خارج نخواهد شد. ثانيا، آن جا محدوده اى نيست كه شيطان و شيطنت و عصيان در آن راه داشته باشد و اساسا خيال باطلى در آن جا نيست: (لالغو ولا تاثيم) (727) و انسان ها نسبت به يكديگر در صفاى محض به سر مى برند: (ونزعنا ما فى صدورهم من غل) (728)؛ گرچه برخى خصوصيت عصيان ناپذيرى را در بهشت آخرت نپذيرفته اند كه در مبحث لطايف و اشارات، بحث و بررسى آن خواهد آمد.

بهشت مزبور باغى از باغ هاى دنيا نيز نبود؛ زيرا اولا، بودن در باغى از باغ هاى دنيا مقامى به حساب نمى آيد تا هبوط و سقوط از آن، تصور شود. در دنيا هر چه امكانات رفاهى بيشتر باشد راهيابى شيطان به آن ساده تر و ابزار شيطنت او بيشتر است: (زين للناس حب الشهوات من النسأ والبنين...) (729)

ثانيا، الف و لام الجنه الف و لام عهد خارجى است و نشان آن است كه اين بهشت، براى آدم (عليه‌السلام ) معهود بوده است و در قرآن كريم جز بهشت معنوى و اخروى (نه خصوص جنت خلد)، بهشت معهود ديگرى نيست تا با الفف و لام آن ياد شود، مگر در موارد خاص كه عهد ذكرى و مانند آن در كار باشد؛ يعنى قرينه اى باشد كه مراد از جنت، بهشت دنيايى است؛ نظير (ودخل جنته و هو ظالم لنفسه). (730)

ثالثا، فرض اين است كه هنوز آدم (عليه‌السلام ) از آن حالت معنوى به زمين نيامده بود (گرچه بدن او در زمين بود) تا مامور شدود در يكى از باغ هاى زمينى سكنا گيرد؛ زيرا اصل هبوط به زمين، بعد از اين تحقق مى يابد.

رابعا، اوصافى كه براى اين بهشت ذكر شده، نظير عارى بودن از رنج هاى درونى (گرسنگى و تشنگى ) و رنج هاى برونى (سرما و گرما): (ان لك الا تجوع فيها ولاتعرى (118) وانك لاتظما فيها ولا تضحى) (731) با باغ هاى دنيايى هماهنگى ندارد؛ زيرا در باغ هاى دنيا انسان هم گرسنه مى شود و همه تشنه، جز اين كه در آن غذا و آبى هست تا رفع گرسنگى و تشنگى كند و نيز در باغ هاى دنيا سرما و گرما وجود دارد، جز اين كه مسكنى يافت مى شود تا انسان با پناهنده شدن به آن، خود را از آفتاب حفظ كند و لباس دارد كه با آن از سرما محفوظ بماند، نه اين كه اين اوصاف چهار گانه از اساس در آن منتفى باشد؛ آن گونه كه ظاهر اين آيات است.

ممكن است اشكال شود كه جمله وكلا منها رغدا حيث شئتما قرينه است كه بهشت در آيه، بهشتى بود كه گرسنگى در آن تصور داشت، ليكن با فراهم بودن انواع خوراكى ها در هر جاى آن و سپس تناول از آن، گرسنگى مرتفع مى شد و اين خود قرينه بر اين است كه ظاهر الا تجوع فيها... اين است كه تو با خوردن از ميوه ها، هيچ وقت گرسنه نمى ماند.

پاسخ اين است: اصل خوردن غذا و نوشيدن آب دليل بر گرسنگى و تشنگى نيست؛ زيرا گرچه در دنيا و هر چيزى كه محكوم به حكم دنياست، همه لذت هاى خوردن و نوشيدن مسبوق به رنج گرسنگى و تشنگى است، ولى در آخرت يا بهشت معنوى ديگر، لذت ها مستمر است و هرگز مسبوق به رنج گرسنگى و تشنگى نخواهد بود. آنچه از آيات سوره طه بر مى آيد دفع امور چهار گانه مزبور است، نه رفع آن؛ يعنى اصلا در بهشت حضرت آدم امور ياد شده يافت نمى شد، نه اين كه آن امور با خوردن غذا و نوشيدن آب برطرف مى شد.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

به هر حال، پس از آن كه ثابت شد اين بهشت خلد است و نه باغ از باغ هاى دنيا، قهرا نتيجه اين مى شود كه بهشت برزخى، يعنى بهشت مابين دنيا و آخرت است كه هم بعضى از احكام بهشت آخرت را دارد، نظير نشاط دايمى، و عدم رنج گرسنگى و تشنگى و سرما و گرما، و هم بعضى از احكام باغ دنيا را داراست و به بيان ديگر، برخى ويژگى هاى بهشت خلد را ندارد؛ نظير مصونيت از شيطان و وساوس شيطانى؛ زيرا شيطان گرچه در جنه الخلد و جنه اللقأ راه ندارد، اما در جنت هاى مثالى و برزخى (جنت هايى كه از جسم و مقدار و شكل و حجم برخوردار است ) راه مى يابد و وسوسه مى كند.

چنين بهشتى طبعا جايگاهش زمين نيست؛ زيرا زمين بخشى از عالم ماده و دنياست و مرحله اى پايين تر از علم مثال است و فرض بر اين است كه استقرار آدم در زمين، پس از هبوط از بهشت بود: (اهبطوا بعضكم لبعض ‍عدو ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين) (732).

تذكر 1 بهشت آدم اگر باغى از باغ هاى دنيا بوده است ورود آدم با بدن طبيعى در آن امرى است كه عادى و بدون محذور، چنان كه ورود ابليس در آن خالى از اشكال است، ولى اگر بهشت آدم جنت برزخى بوده باشد شبهات فراوانى دارد كه برخى از آنها در مطاوى گفتار گذشته مطرح و راه حل مناسب آنها نيز ارائه شد و بعضى از آن شبهات اين است كه آدم با بدن طبيعى چگونه وارد برزخ شده است؛ زيرا برزخ، خواه نزولى و خواه صعودى، فوق منطقه طبيعت است، گرچه از لحاظ درجه وجودى پايين تر از جنت خلد قرار دارد.

پاسخ آن طبق نظر گروهى كه بهشت آدم را برزخى مى دانند و حمل آن را بر باغى از باغ هاى عالم طبيعت بعيد مى بينند، اين است كه ورود انسان به برزخ دو قسم است يك قسم آن مرگ طبيعى و هجرت از محدوده طبيعت حاصل مى شود كه اين گونه ورود برزخى، رايج در اذهان است و قسم ديگر آن بدون مگر طبيعى بلكه با موت ارادى و هجرت اختيارى از قلمرو دنيا پديد مى آيد كه اين گونه ورود برزخى از بعضى جهات، شبيه معراج نبوى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است، نه از همه جهات؛ يعنى انسان سالك گاهى حالى به او دست مى دهد كه در حال حيات و سلامت و بيدارى وارد مرحله برتر از قلمرو طبيعت مى شود كه در آن جا حقايق عينى وجود دارد، نه پندارى، و امكان تحفظ از وسوسه ابليس وجود دارد؛ چنان كه امكان نفوذ آن نيز مطرح است. زيرا اين مرحله وجودى، پايين تر از مرحله مخلصين است كه در آن مرحله، مجالى براى نفوذ ابليس نيست. به بيان ديگر، همان طور كه ورود رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در معراج به بهشت، در حالى صورت پذيرفت كه آن حضرت داراى بدن طبيعى بود، ورود آدم (عليه‌السلام ) به بهشت برزخ در حالى صورت پذيرفت كه آن حضرت (عليه‌السلام ) داراى بدن طبيعى بوده است.

به هر تقدير مفسرى كه حمل بهشت آدم (عليه‌السلام ) را بر باغى از باغ هاى دنيا بدون محذور مى يابد و صدور برخى از روايات را نيز شاهد بر آن مى داند از اين گونه سوال هاى سخت و پاسخ ‌هاى صعب، مصون است.

2 گرچه بهشت آدم مايه سكون و آرامش وى بوده است، چنان كه مسكن، به ويژه مسكنى كه همراه با عيش رفيه باشد، ظاهرى به لحاظ تشكيل خانواده توسط همسرى بود كه صلاحيت هم سرى او را داشت؛ چنان كه خداوند فرمود: (و جعل منها زوجها ليسكن اليها) (733) از اين جهت در آيه محل بحث قبل از استقرار در بهشت از همسر وى ياد كرد، تا از (باب الرفيق ثم الطريق) (734) پيش از سكونت در مسكن از سكنيت همسر و هم سر طرفى ببندد.

3 گاهى توجه اصل خطاب به سكونت، به آدم چنين تبيين مى شود كه شوهر، عهده دار تامين مسكن و هزينه است. از اين لحاظ خطاب امر اسكن و نيز خطاب تحذير از پايان تلخ ارتكاب مورد نهى: فتشقى متوجه شخص آدم (عليه‌السلام ) شده است.

چنين تحليلى مبتنى بر قياس نشئه اولى آفرينش آدم و حوا، كه هنوز پديد وحى تشريعى صورت نپذيرفته، بر نشئه كنونى است كه در صحنه شريعت و ساحت رسالت به سر مى بريم، ولى اگر هنوز اصل حكم اعتبارى شريعت ظهور نكرده باشد و احكام خانوادگى از قبيل وجوب انفاق زن، بر شوهر مطرح نشده باشد، چنين تفسيرى از جريان آدم و حوا روا نخواهد بود.

آرى اصل در اين جريان، حضرت آدم است و اين خصيصه بر اساس مرد گرايى قرآن نيست، بلكه بر محور خليفه بودن حضرت آدم (عليه‌السلام ) است كه اگر فرد ديگرى جز حوا آفريده مى شد، باز خطاب الهى متوجه آدم (عليه‌السلام ) بود و آن فرد ديگر به واسطه حضرت آدم (عليه‌السلام ) حكم خدا را تلقى مى كرد. البته خطابى كه مربوط به شريعت اعتبارى نبوده باشد.

4 هر كدام از عالم طبيعت و مثال و عقل و نيز هر كدام از دنيا و برزخ و قيامت (دوزخ و بهشت ) حكم خاص خود را دارد؛ يعنب بهشت مثلا صرف مكان رفاه و تنعم نيست كه ساكنان آن متنوع باشند؛ بعضى از آن نعمت ها بهره درست ببرند و برخى نادرست، به طورى كه عصيان در آن جا راه داشته باشد و مكان، يعنى بهشت خصوصيتى نداشته باشد؛ بلكه بهشت نشئه ويژه اى است كه اصلا لغو و تاثيم در آن راه ندارد و ساكنان حرم خلد تا از گزند هوا و آسيب هوس پاك نشوند، راهى به بهشت ندارند.

قرآن كريم هم از نزاهت منطقه بهشت و قلمرو خلد از آسيب عصيان سخن گفت: (لا لغو فيها ولا تاثيم) (735) و هم از طهارت بهشتيان و ساكنان حرم خلد از آفت گناه: (ونزعنا ما فى صدورهم من غل) (736)؛ يعنى هر گونه غل و خيانتى از دل بهشتى به دور است؛ خواه غل و خيانت نسبت به احكام الهى و خواه نسبت به سنت نبوى و خواه نسبت به حقوق و حظوظ ديگران؛ يعنى آنچه به عنوان خيانت خدا و پيامبر و خيانت امانت هاى مردم مطرح است: (يا ايها الذين امنوا لاتخرنوا الله والرسول و تخونوا اماناتكم) (737) به طور كلى از دل هاى مردم بهشت زدوده شده است. بنابر اين، نمى توان گفت بهشت آدم همان جنت خلد بود و عصيان وى را به معناى ظاهرى حمل كرد و منطقه بهشت را جاى گناه دانست و خصوصيت طهارت آن قلمرو را نپذيرفت و تفاوت آن را به ساكنان بهشت داد، نه به مسكن. (738)

5 شيخ طوسى رحمه الله به اين پرسش كه اگر آدم براى خلافت در زمين آفريده شد چرا وارد بهشت گرديد، دو پاسخ داده است: نخست اين كه، بهشت حضرت آدم، بهشت خلد نبود، بلكه باغى از باغ هاى بهشت گونه زمين بود.

ديگر اين كه، چون خداوند از مخالفت آدم در بهشت آگاه بود و مى دانست كه سرانجامش هبوط در زمين و اسكان در آن است بر اساس اين علم غيب فرمود: من خليفه اى در زمين قرار مى دهم. (739)

نيز ممكن است گفته شود، اسكان در بهشت، از همان ابتدا، اسكانى موقت براى پيمودن مرحله اى تمرينى و آزمايش بود، تا آدم، با مكرها و حيله هاى دشمن خود آشنا شود و تلخى عصيان و آثار در آور آن را بچشد و نيز راه توبه و بازگشت را بياموزد و چنين اسكان موقتى مانع از صحت تعبيرانى جاعل فى الارض خليفه نيست.

### مراد از اكل

مراد از اكل در جمله وكلا منها خصوص خوردن نيست، بلكه نظير اكل در آيه (ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل) (740) كنايه از مطلق تصرف است؛ چنان كه تعبير مال مردم خوردن در عرف شيوع دارد و از آن مطلق غصب را اراده مى كنند؛ خواه مال مغصوب خوراكى باشد يا پوشاكى يا مسكن و مانند آن.

ممكن است گفته شود، مستثنا، يعنى اكل از شجره مورد نهى، قرينه است كه مستثنى منه خصوص خوردن از ميوه هاى بهشتى است، نه مطلق تصرفات.

پاسخ اين است: سكونت در بهشت مستلزم بهره هاى فراوانى است كه صنف رايج آن خوردن است؛ چنان كه نوشيدن از چشمه سار آن نيز از مصاديق اباحه است. نشانه عدم اختصاص به خوردن اين است كه بعد از ذوق و خوردن از درخت منهى و ظهور عورت آنها بهره ديگرى از درخت بهشت معهود بردند و خود را با آن برگ ها پوشاندند و قرآن چنين كارى را بدون تقبيح و منع ياد كرده است: طفقا يخصفان عليهما من ورق الجنه. (741) پس استفاده پوشش از برگ هاى درختان نيز جزو موارد اباحه است كه داخل در ترخيص: فكلا من حيث شئتما (742) است.

گذشته از اين، شاهد قرآنى ديگر در بين است كه در بهشت حضرت آدم غير از خوردن بهره هاى ديگرى وجود داشت؛ زيرا ظاهر آيات (ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى (118) و انك لا تظما فيها ولا تضحى) (743) بنابراين كه مقصود رفع نيازهاى موجود باشد، نه ارتفاع اصل نياز، جواز انتفاع از خوراكى براى رفع گرسنگى و انتفاع از پوشاك براى رفع برهنگى و انتفاع از آب براى رفع تشنگى و انتفاع از سايه براى رفع حرارت و سوزندگى است. بنابراين، غير از بهره خوردن منافع ديگرى در بهشت آدم وجود داشت، كه از همه آنها به عنوان اكل كه يك تعبير عرفى است ياد شده است.

### نهى ارشاد خداوند

پس از ترخيص انواع تصرف ها براى آدم و همسرش در بهشت، مورد استثنا را چنين بيان مى كند: به اين درخت خاص نزديك نشويد كه از ستمكاران خواهيد شد؛ولا تقربا هذه الشجره فتكونا من الظالمين.

در ارتباط با جمله ولا تقربا و نهى از نزديك شدن، لازم است دو نكته مورد توجه قرار گيرد: 1 اين نهى مانند آيه (ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن) (744) كنايه از نهى از خوردن است، نه امورى مانند عبور از كنار آن و تعبير به نزديك نشدن به جاى تصرف نكردن يا نخوردن، بر اثر اهميت مساله است؛ مثل اين كه گفته مى شود: نزديك مار نرويد كه حكايت از جدى بودن و اهميت خطر آن دارد؛ خطرى كه اقتضا دارد با نهى از نزديك شدن به آن، احتمال ابتلاى به آن، به حداقل برسد.

به همين جهت (يعنى چون نزديك شدن كنايه از خوردن است ) در جاى ديگرى مى فرمايد: (فلما ذاقا الشجره بدت لهما سواتهما) (745)، (فاكلا منها فبدت لهما سوأتهما)؛ (746) چون اگر منتهى نزديك شدن به درخت باشد مى فرمود: فما قربا وقتى نزديك شدند...، نه اين كه بفرمايد: وقتى چشيدند، يا خوردند.

با بيان ديگر، امر به سكونت در بهشت، مطلق و مفيد اطلاق اباحه است و چون تقييد يا تخصيصى در آن راه نيافت نيازى به تصريح اطلاق نداشت، ليكن امر به اكل از ثمرات آن گرچه مفيد اطلاق اباحه خوراكى هاست، ليكن چون در معرض تقييد يا تخصيص بود و خوردن ثمره درخت معين استثنا شد از اين رو در دو آيه قرآن با تفاوت اندك، اختيار مطلق آن را به آدم و حوا واگذار كرد و در آيه محل بحث به صورت كلا منها رغدا حيث شئتما و در سوره اعراف به صورت (فكلا من حيث شئتما) (747) بيان شد و نهى لاتقربا، به منزله تقييد اطلاق اباحه اكل است؛ يعنى بهره بردارى از ميوه هاى همه درخت ها رواست، مگر اين درخت معين كه خورن آن نارواست. بنابر اين، نهى مزبور تحجير و تحديد اطلاق اكل است.

ليكن بعضى از بزرگان اهل معرفت آن را تحجير و تحديد به لحاظ اطلاق مستفاد از حيث شئتما دانسته و چنين فرموده اند:

قرب و نزديكى به درخت معين، منع شد و آدم و حوا از درخت معهود نخوردند، مگر بعد از آن كه به آن نزديك شدند. پس بر اثر قرب به درخت مواخذه شدند، نه بر اثر اكل. (748)

اين دعوى مشفوع به بينه نيست، بلكه شاهد قرآنى بر خلاف آن است؛ زيرا ظاهر آيه (فلما ذاقا الشجره بدت لهما سوءاتهما) (749) و آيه (فاكلا منها فبدت لهما سوءاتهما) (750) اين است كه سبب مواخذه آنان خوردن از ثمر درخت معهود بود، هر چند آن خوردن در حد ذوق بوده است. بنابراين، تحديد مزبور به لحاظ اكل است، نه به جهت قرب و تعبير به قرب براى اهميت مطلب است؛ چنان كه نظاير آن در آيات (لاتقربوا الصلوه و انتم سكارى) (751)، (ولا تقربوا الفواحش) (752)، (ولا تقربوا مال اليتيم) (753) و (ولا تقربوا الزنى) (754) مشهود است.

آنچه مورد پذيرش برخى از اعاظم فن تفسير است همين است كه تهديد آدم و حوا (عليه‌السلام ) و تحديد اختيار آنان به لحاظ اكل است، نه به لحاظ قرب؛ چنان كه شيخ طوسى (755) و همفكران وى چنين توجيه كرده اند.

2 با توجه به اين كه جايگاه صدور نهى لاتقربا، بهشت و زمان آن پيش‍ از هبوط آنان به زمين و استقرار در آن بوده (چون پس از اكل از شجره، فرمان اهبطا منها جميعا (756) صادر شد و هنوز وحى و رسالت و تكليف مطرح نشده بود. از اين رو پس از امر به هبوط است كه مى فرمايد: فاما ياتينكم منى هدى. (757)) معلوم مى شود نهى لاتقربا مولوى و تشريعى نيست تا بحث شود كه آيا تحريمى است يا كراهتى، يا گفته شود كه ارتكاب آن چگونه با عصمت انبيا جمع مى شود؟ بلكه نهى ارشادى است. از اين رو در آيات متعددى به عواقب سوء دنيايى مخالفت آن اشاره شده است؛ مانند: (فقلنا يا ادم ان هذا عدولك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنه فتشقى) (758)، (ان لك ان لاتجوع فيها ولا تعرى (118) وانك لا تظما ولا تضحى) (759)؛ يعنى اگر مى خواهيد در بهشت بمانيد و گرسنگى و تشنگى و گرما و سرما شما را رنج ندهد نبايد به اين درخت نزديك شويد وگرنه بر خود ستم كرده، به نشئه رنج و زحمت وارد مى شويد؛ مانند اين كه طبيب مى گويد: از اين غذا نخورد وگرنه بيمار مى شوى يا معلمى به شاگرد خود مى گويد: شب كمتر غذا بخور تا بتوانى سحر براى مطالعه برخيزى. در حالى كه در نهى هاى مولوى غالبا سخن از جهنم و كيفرهاى اخروى آن است.

شاهد سوم ارشادى بودن نهى مزبور اين است كه، پس از پذيرش توبه آدم (عليه‌السلام ) حالت قبلى بر نگشت، بلكه آثار وضعى آن (هبوط به زمين و تحمل رنج هاى عالم ماده ) به حال خود باقى ماند.

البته در تماميت اين شاهد تامل است؛ زيرا ممكن است برخى از آثار وضعى گناه تكليفى قابل برگشت نباشد، هر چند توبه نصوح حاصل شده باشد.

شاهد چهارم اين است كه، از عصيان آدم به غوايت تعبير شده است: (وعصى ادم ربه فغوى) (760) و غوايت همان ضلالت و گم كردن راه است (761)، در حالى كه اگر حكم در اين جا، مولوى بود مى بايست تعبير به غضب مى شد و عاصى از مغضوب عليهم قرار مى گرفت، نه از ضالين. (762)

تذكر 1 گرچه درباره نهى لاتقربا، وجوهى از قبيل تحريم، تنزيه و ارشد ارائه شده است، ليكن درباره امر اسكن وامر كلا جز اباحه، مطلبى بازگو نشده، مگر از برخى مفسران كه احتمال دلالت امر اسكن بر وجوب را مطرح كرده اند. (763) تفكيك در الزامى بودن يك حكم و الزامى نبودن ديگرى در اين گونه موارد معهود است، ليكن بايد توجه كرد كه مراد از اباحه در محل بحث، اباحه مصطلح در احكام پنج گانه مولوى نيست؛ زيرا جامع و مقسم مشترك آن، حكم مولوى است كه در فضاى نبوت تشريعى طرح مى شود و اگر اصل رسالت و نبوت تشريعى هنوز پديد نيامده، جريان اباحه اصطلاحى در آن فضا قابل طرح نيست و چاره اى جز اباحه اراشادى در برابر نهى ارشادى نيست؛ زيرا ارشاد به منفعت و تحذير از مضرت عرفى، نيازى به ساحت تشريع ندارد.

2 منفعت بهره بردارى از نعمت هاى بهشت معهود براى آدم نيازى به دليل نداشت، ليكن مضرت خوردن از درخت معين محتاج به تعليل بود. از اين رو فرمود: فتكونا من الظالمين.

### درخت ممنوع چه بود؟

در اين كه مراد از الشجره چه درختى است؟ تفاسير گوناگونى وجود دارد؛ گندم، خرما، انگور، كافور، حسد و علم آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم...، تفاسيرى است كه براى آن نقل شده است. ابو جعفر طبرى مى گويد:

اصل درخت براى آدم (عليه‌السلام ) معلوم بود. دليلى بر تعيين آن نصب نشد و اگر خداوند لازم مى دانست آن را نصب مى كرد. نه علم آن نافع است و نه جهل آن زيانبار. (764)

از امام رضا (عليه‌السلام ) سوال شد كدام يك از اين تفاسير درست است. آن حضرت (عليه‌السلام ) جواب دادند: همه اينها حق است: كل ذلك حق و وقتى راوى پرسيد: اين اختلاف و تعدد چگونه توجيه مى شود، فرمودند: درخت مزبور مانند درخت هاى دنيا نيست تا يك ميوه داشته باشد، بلكه درخت بهشتى، هر ميوه اى بخواهيد مى دهد؛ان شجره الجنه تحمل انواعا و كانت شجره الحنظه و فيهاعنب. ليست كشجره الدنيا. (765)

از ذيل همين روايت بر مى آيد كه آنچه سبب شد آدم و حوا از آن درخت بخورند و اسباب خروج از جنت و هبوط به زمين را فراهم كنند نگاه حسادت آميزى بود كه به مقام بلند محمد و آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كردند؛ يعنى حسادت، زمينه معصيت و محروميت آنان را فراهم كرد و از روايت امام حسن عسكرى (عليه‌السلام ) بر مى آيد كه درخت ممنوع، شجره علم محمد و آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم بود كه از مختصات آن بزرگواران است؛ شجره اى كه هم حامل ميوه هاى معنوى است و هم ميوه هاى مادى و هر كس با اذن خدا از آن تناول كند علم اولين و آخرين نصيبش مى شود و هر كس بدون اذن خداوند از آن بخورد به مقصود خويش نمى رسد و اهل عصيان است. (766)

شرح اين دو روايت و سر اختلاف روايات در تفسير شجره مزبور در بحث روايى خواهد آمد.

### ستمى كه آدم بر خود كرد

شكى نيست كه الظالمين در اين آيه از ظلم به معناى ستم است، نه از ظلمت به معناى تاريكى و بهترين شاهد آن، تعبير خود آدم (عليه‌السلام ) در مقام توبه است: (ربنا ظلمنا انفسنا....) (767)

از آنچه گذشت (ارشادى بودن نهى ) بر مى آيد كه مظلوم در جمله فتكونا من الظالمين خود آدم و حوا هستند و ظلم در اين جمله، ظلم به نفس ‍ است، نه ظلم به خداوند يا ديگران، چون آنچه در ارتكاب نواهى ارشادى يا در ترك اوامر ارشادى مطرح است ضرر و خسارتى است كه نصيب خود شخص مى شود؛ چنان كه اگر شخص بيمار به امر يا نهى ارشادى پزشك اعتنا نكند، به خود ضرر زده و ستم كرده است. از اين رو در سوره طه در ارتباط با همين قصه، به جاى اين كه پس از نهى جمله فتكونا من الظالمين ذكر شود جمله فتشقى آمده است؛ چون شقأ به معناى رنج و تعب است كه در ادامه آيه به گرسنگى و تشنگى و گرما و سرما تفسير شده است: (ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى و...)، (768) در حالى كه اگر مراد از ظلم در آيه محل بحث معصيت مصطلح باشد، در سوره طه كه جايگزينى براى آن ذكر مى شود مى بايست آثار و لوازم معصيت خدا باشد؛ يعنى كيفر و عذاب اخروى.

ظلم در آيه نظير در آيه (كلتا الجنتين اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا) (769)، در حالى كه اگر مراد از ظلم در آيه محل بحث معصيت مصطلح باشد، در سوره طه كه جايگزينى براى آن ذكر مى شود مى بايست آثار و لوازم معصيت خدا باشد؛ يعنى كيفر و عذاب اخروى.

ظلم در آيه نظير ظلم در آيه (كلتا الجنتين اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا) (770) است در معناى لغوى خود، يعنى مطلق نقصان و محروميت به كار رفته است و چنان كه لم تظلم منه شيئا به اين معناست كه هيچ يك از درختان آن دو باغ ناقص و بى ثمره نبود، جمله فتكونا من الظالمين نيز بدين معناست كه اگر شما از اين درخت بخوريد، بى ثمر مى شويد و بهره هايى كه در بهشت برايتان تدارك ديده شد از شما گرفته مى شود. به همين جهت، در سوره طه از نتيجه عصيان به غوايت تعبير شده كه به معناى رهايى هدف است، نه مغضوبيت: (وعصى ادم ربه فغوى) (771) ضلالت، راه گم كردن است در حالى كه اگر مراد، ظلم و عصيان مصطلح باشد، بايد مورد غضب قرار گيرد و از مغضوب عليهم باشد، نه از ضالين.

تعبير فتكونا من الظالمين از رسوخ ظلم مزبور حكايت مى كند؛ زيرا كلمه كون به معناى صيرورت و كلمه من الظالمين، نشانه تحول و استقرار شخص در جمع راسخان در نقص و ستم به خود است و مراجعه به اشباه و نظاير آن در ناحيه مثبت و منفى، مدعاى فوق را تاييد مى كند.

## لطايف و اشارات

### 1 توجه ساكنان ملكوت به نداى الهى

گرچه نداى الهى هماره، ره آورد نوى را به همراه دارد، ليكن درباره خليفه خدا، عالم به اسمأ و معلم و مسجود فرشتگان اهميتى بسزا دارد. از اين رو توجه ساكنان ملكوت و محرمان حرم كبريايى به آن معطوف شد، تا معلوم گردد چه رهنمود مهمى ارائه مى شود. بر اين اساس، نه تنها آدم عليه‌السلام در كمال استماع و نهايت انصات به سر مى برد، بلكه هم متعلمان ساجد نيز با آگاهى از نداى الهى در صدد يافتن فيض تازه بودند.

### 2 بسط عيش، پايه كمال يا مايه حقارت؟

نظام جهان عينى كه آيينه دار نظام علمى خداوند است چنين معمارى شد كه تامين عيش رفيه و زندگى رغيد كه روا در آن بيش از ناروا و حلال آن بيش ‍ از حرام باشد براى همگان به ويژه مغزهاى متفكر جامعه كه هم اساسى آنان مصروف تغذيه فكرى و تنميه علمى مردم است فراهم گردد؛ گرچه خود آنان مامور به قناعت و بساطت زندگى هستند، نه عيش رافه و معيشت مبسوط.

آنچه در جنت آدم و همسرش تعبيه شد نمودارى از گستره نعمت، كثرت روا و جايز، قلت ناروا و ممنوع... بوده است.

البته بسط عيش رفيه و گسترش تنعم، نه تنها پايه كمال نيست، بلكه از منظر انسان كاملى چونان مولى الموحدين على بن ابى طالب عليه‌السلام مايه حقارت است؛ آن حضرت عليه‌السلام درباره ساده زيستى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد: (قد حقر الدنيا و صغرها واهون بها وهونها و علم ان الله زواها عنه اختيارا و بسطها لغيره احتقارا...) (772) رسول گرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از آن جهت كه مصطفى و مورد اختيار و انتخاب خداى حكيم بود دنيا براى او گسترده نبود. آن كس كه در برابر سيرت و سنت آن حضرت به عيش رافه، آلوده مى شود، بايد آگاه باشد كه خداوند با گسترش بساط زندگى رغيد او، وى را تحقير كرده است.

### 3 تفاوت نبوت كلامى و عرفانى

نبوت لغوى و نيز نبوت اصطلاحى اهل معرفت غير از نبوت كلامى و فلسفى است كه بحث هاى تفسيرى در مدار آن مى گردد؛ زيرا نبوت لغوى از مطلق گزارش و خبر رسانى حكايت مى كند و هر كسى كه خبر مهمى را اعلام دارد از جهت لغت، نسبت به آن نبا و گزارش حساس، نبى خواهد بود. نبوت تعريفى و انبايى كه اهل معرفت از آن ياد مى كنند گذشته از نبوت معهود دينى، عبارت از گزراش اخبار مهم ملكوتى است، خواه ناظر به شريعت باشد يا نباشد، كه از چنين نبوت ويژه اى به عنوان نبوت انبايى ياد مى كنند و نبوت كلامى و فلسفى همان است كه در مباحث تفسيرى از آن ياد مى شود و آورنده و دارنده چنين نبوتى را نبى معهود مى گويند و ره آورد او يك سلسله عقايد، اخلاق، فقه و حقوق است كه مسائل بايد و نبايد، آنها را همراهى مى كند و از حدود خاص و حقوق مخصوص و ويژگى هاى اعتبارى برخوردار است.

اثبات چنين نبوتى براى حضرت آدم عليه‌السلام از صرف نداى الهى و ايحاى مطالب خاص به آن حضرت دشوار است؛ زيرا نه اصل حوار و ندا و خطاب، مستلزم نبوت مخاطب است و نه اصل ايحاى و الهام؛ چنان كه همه اين امور يا بيشتر آنها درباره مادر كليم خدا و نيز مادر مسيح خدا حاصل شد، در حالى كه هيچ كدام از آنها پيامبر مصطلح نبودند؛ گرچه پيام غيبى را دريافت و طبق آن عمل كردند. پس صرف امر اكسن و امر كلا و نهى لا تقربا دليل نبوت معهود حضرت آدم عليه‌السلام در ظرف دريافت اين پيام ها نيست؛ زيرا چند امر و چند نهى و چند وعده از طرف خداى سبحان، بهره مادران حضرت كليم و مسيح عليه‌السلام شد (773) با اين كه آن كريمه ها پيامبر نبودند؛ چنان كه نبوت انبايى و تعريفى حضرت آدم عليه‌السلام كه در جريان: (فلما انبئهم باسمائهم قال الم اقل لكم...) (774) مطرح شده است، دليل تحقق نبوت معهود كلامى و فلسفى و تفسيرى براى حضرت آدم عليه‌السلام در ظرف گزارش اسمأ براى فرشتگان نيست.

بنابراين، آنچه قرطبى در جامع آورده تمام نيست. (775)

### 4 قداست و عصمت آدم عليه‌السلام

براى حفظ قداست آدم عليه‌السلام و صيانت عصمت آن حضرت از ارتكاب چيزى كه زمينه حضاضت روح و هبوط تبعيدى آن را بارگاه تشريف به كارگاه تكليف را فراهم كند وجوهى قابل تصور است كه به برخى از آنها اشاره مى شود.

الف: جريان مزبور در ساحتى پديد آمد كه هنوز اصل نبوت تشريعى، جامه وجود نپوشيده و هنوز هيچ گونه وحى حامل شريعت و منهاج، حاصل نشده بود. در اين فضا هيچ حكم مولوى و تكليفى در بين نبود كه درباره حرمت يا كراهت آن سخن به ميان آيد و همان طور كه در جريان مادر حضرت موسى و مادر حضرت عيسى عليه‌السلام گذشت، اصل وحى، مستلزم تشريع نيست؛ چنان كه صرف هدايت و امر و نهى و وعد و وعيد، موجب تكليف نيست؛ چون همه اين امور در مسائل ارشادى قابل طرح است؛ چنان كه امر و نهى متوجه به مادر حضرت موسى عليه‌السلام (776) از اين سنخ بوده است.

ب: جريان معهود و ترك عزم بر رزم و مبادرت به اكل ميوه درخت ممنوع در ساحتى بود كه هنوز آدم عليه‌السلام به مقام نبوت نرسيده بود و ارتكاب برخى از صغاير، قبل از نبوت براى پيامبران رواست. اين وجه را بعضى از احاديث در بردارد (777)، ليكن اثبات آن مرهون امورى است كه احراز آنها آسان نيست؛ زيرا اولا، بايد ثابت شود كه چنين حكمى در منطقه شريعت پديد آمده، در صورتى كه حضرت آدم عليه‌السلام كه اولين پيامبر است به مقام نبوت نرسيده بود؛ چنان كه فرض بر آن است. پس چه كسى حامل وحى تشريعى بود و آن پيامبرى كه چنين شريعتى را آورد چه كسى بود؟ ثانيا، بايد ثابت شود كه حكم مزبور، يعنى نهى لاتقربا، مولوى بود، نه ارشادى. ثالثا، ثابت شود كه تحريمى بود، نه تنزيهى. رابعا، ثابت شود كه ارتكاب گناه كوچك قبل از نبوت براى انبيا جايز است. گرچه اثبات برخى از اين امور چهار گانه دشوار نيست، ليكن احراز بعضى از آنها مانند امر اول و چهارم آسان نخوهد بود.

ج: جريان معهود در ظرف نسيان آدم عليه‌السلام رخ داد و چيزى كه از راه فراموشى ارتكاب شود محذورى ندارد. اين وجه به استناد برخى از احتمال هاى تفسيرى درباره آيه: (ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسى ولم نجدله عزما) (778) طرح شده است. بنابر اين، نيازى به حمل نهى بر تنزيه يا ارشاد، و حمل ظلم بر نقص حظ و نصيب، و حمل ارتكاب گناه كوچك بر قبل از نبوت و دگير محامل نيست. (779)

ليكن فقد اساسى متوجه اين وجه، گذشته از عدم احراز معناى آيه... فنسى اين است كه اگر پيامبر در عمل به حكم شرعى خود اشتباه كند و سهوا خلاف شرع را مرتكب شود چه اطمينانى به سنت او كه اعم از قول، فعل و تقرير است خواهد بود؛ زيرا كسى كه در تكليف شرعى و شخصى خود دچار نسيان مى شود نمى توان به گفتار، رفتار و سكوت مقررانه او احتجاج كرد.

ممكن است برخى از صاحب نظران، سهو پيامبر را در موضوعات غير شرعى تجويز كرده باشند، ليكن سهو او را در ارتكاب عمل نامشروح تصحيح و تبرير نمى كنند.

تذكر: بحث از عهد فراموش شده آدم: (ولقد عهدنا الى ادم فنسى...) (780) كه آيا نهى از قرب درخت بود يا هشدار دشمنى ابليس، يا ميثاق الست، يا ميثاق ويژه انبيا يا محتمل ديگر، به تفسير سوره طه ارجاع مى شود.

د: جريان مزبور از سنخ ارتكاب مكروه بود، نه حرام. ليكن اثبات اين وجه در گروه احراز امورى است؛ مانند: احراز تحقق اصل وحى تشريعى و نبوت مصطلح و احراز اين كه حضرت آدم عليه‌السلام در ظرف ارتكاب اكل، پيامبر بود و احراز اين كه نهى ياد شده مولوى است، نه ارشادى و احراز اين كه نهى مزبور تنزيهى بود، نه تحريمى. البته، چنان كه گذشت، ممكن است احراز بعضى از آنها دشوار نباشد، ليكن اثبات همه آنها خالى از صعوبت نيست.

ه جريان مزبور از سنخ ارتكاب ترك اولى نسبت به رهنمودهاى ارشادى بوده است، نه مولوى، در عين حال كه تحقق اصل نبوت و نيز اتصاف حضرت آدم عليه‌السلام به مقام منيع نبوت، مورد قبول است؛ يعنى ارتكاب اكل در ظرفى حاصل شد كه هم اصل نبوت تشريعى حاصل شد و هم حضرت آدم عليه‌السلام داراى وصف نبوت بوده و پيامبر شده است، زيرا گرچه همه دستورهاى صادر قبل از تشريع و پديد آمدن اصل نبوت حتما ارشادى است و هيچ كدام از آنها مولوى نيست، چون فرض بر عدم اصل تشريع است، ليكن همه دستورهاى حادث بعد از اصل تشريع لزوما مولوى نيست؛ چون ممكن است رهنمودهاى ارشادى، پس از اصل تشريع هم حادث شود؛ يعنى گاهى در منطقه فراغ كه هيچ محذورى در ارتكاب آنها از لحاظ ثواب و عقاب اخروى وجود ندارد، ممكن است به لحاظ يسر و عسر و سهل و صعب كارها نسبت به افراد، دستورهاى ارشادى شود كه نه امتثال آنها ثواب اخروى دارد و نه ارتكاب آنها عقاب اخروى. احراز اين وجه، مرهون امكان حمل عناوين عصيان، غوايت، ظلم، توبه بر ترك اولى به همين معناى ياد شده تذكر: وجوه ياد شده و نيز وجوه ديگرى كه ممكن است ارائه شود هر كدام داراى نقاط روشن و نقاط تاريك است. براى حفظ عصمت حضرت آدم عليه‌السلام بايد وجوه لبى و عقلى را بر شواهد لفظى و نقلى ترجيح داد، تا مبادا دامن اصل نبوت به گرد گناه هر چند كوچك، آلوده گردد؛ زيرا طبق فتواى مفسران بزرگ چونان طوسى و طبرسى (781) همه معاصى، كبيره است و كوچك قياسى بودن بعضى از آنهامنافى بزرگ نفسى بودن آنها نيست؛ يعنى هر معصيتى در حد نفس خود بزرگ است، گرچه در مقام سنجش با معصيت مهمتر، كوچك تلقى شود.

### 5 همتايى زن و مرد در مقام ولايت

بررسى حكم زن و مرد، گاهى بر محور اصالت ماده و انحصار هستى در آن، و بر مدار اصالت حس و حصر معرفت در احساس و تجربه حسى، شكل مى گيرد و گاهى بر محور اصالت وجود تشكيكى جامع ماده و مجرد و عدم انحصار هستى در ماده و بر مدار اصالت علم و گسترده معرفت در احساس ‍ و تخيل و توهم و تعقل و شهود قلب و عدم حصر آن در حس و تجربه حسى سامان مى پذيرد.

بر مبناى ناقص اول ممكن است كسى مفرطانه يا مفرطانه حكم به تساوى با يا تفاوت فلاحش زن و مرد كند و روان شناسى با منظر تجربه حسى را حاكم باشد و تفاوت رشته روان شناسى زن و مرد را سند تفاوت تام اين دو صنف، تلقى كند و فتوا به تساوى كامل يا تباين آنان صادر كند.

بر مبناى دوم مى توان با نزاهت از افراط و برائت از تفريط، همتايى زن و مرد را در معارف اعتقادى، ارزش هاى اخلاقى و مانند آن اثبات كرد و تفاوت آنان را در مسائل اجرايى كه فقه و حقوق و نظاير آن، عهده دار ترسيم چنين تفاوتى است تثبيت كرد؛ چون هويت اصيل انسان را روح او تشكيل مى دهد و روح انسانى نه مذكر است و نه مونث؛ زيرا اين دو صفت، نقيض ‍ يكديگر نيست تا ارتقاع آنها از موجود مجرد، محال باشد. از اين رو سخن از تساوى يا تفاوت حقيقت انسان نارواست.

البته اگر روح را جسمانيه الحدوث و روحانيه البقأبدانيم امكان تفاوت در حقيقت وجود دارد؛ زيرا روح انسان كه مطابق اين مبنا، مسبوق به ماده و مصبوغ به صبغه ماديت است و لحاظ زمان و زمين و شرايط فراوان ديگر كه يكى از آنها ساختار داخلى بدن زن و مرد است احكام خاصى را به همراه دارد و از اين رو روان شناسى كودكان، زنان، مردان، ساكنان مناطق سردسير، گرمسير، معتدل و نژادهاى متنوع، داراى رشته هاى گونه گونى است كه هر كدام از آن رشته ها مبادى تصورى و تصديقى و نتايج مثبت و منفى خاص ‍ خود را داراست، ليكن همه اينها در حد احتمال و امكان است، نه در حد جزم علمى و عزم عملى.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

به هر حال، هر گاه دليل معتبر عقلى يا نقلى بر محروميت يكى از اين اصناف درباره برخى از كمال هاى علمى يا عملى اقامه شد مى توان از سنخ برهان انى، دليل اقامه كرد كه حتما ساختار نظام داخلى بدن كه، بر مبناى جسمانيه الحدوث و روحانيه البقأبودن روح، سابقه روح مجرد و سائقه نفس انسانى را بر عهده داشت در پرورش و پيدايش نحو خاصى از روح انسانى، موثر بوده است وگرنه صرف احتمال و محض امكان، هرگز سند فتواى قطعى به تفاوت جوهرى است اصناف نخواهد بود.

بررسى شواهد نقلى و نيز تامل در گفتار انديشوران فلسفى و رفتار صاحب بصران شهودى بر اين مدار مى گردد كه در مقام ولايت كه اساس كمال انسانى است بين زن و مرد تفاوتى نيست. البته در كارهاى اجرايى، هر كدام وظايف محدود خود را دارند كه فقه و حقوق عهده دار آن است. تفصيل اين مطلب را مى توان در ثناياى تفسير يا در اثناى مصنفات ديگر راقم سطور (782) يا مولفات ديگران يافت.

### 6 راز محور بودن آدم در برخى خطاب ها

اگر چه در بسيارى از آيات مربوط به آدم و حوا، خطاب الهى به طور مساوى متوجه هر دو، با هم شده است (از جمله در آيه محل بحث در چهار تعبير كلا، شئتما، لا تقربا و فتكونا )، چنان كه تعبير به صورت فعل غايب نيز به طور مساوى ارائه شده؛ مانند: (فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه) (783)،(و قاسمها انى لكما لمن الناصحين (21) فدليهما بغرور) (784)، ليكن در برخى موارد، خطاب، بالاصاله، متوجه حضرت آدم (عليه‌السلام ) است و حوا (عليه‌السلام ) ) تابع واقع شده است از جمله در صصدر آيه محل بحث: يا ادم اسكن انت و زوجك كه همين تعبير در آيه نوزده سوره اعراف نيز تكرار شده و نيز در موارد متعدد از آيات مربوط به آدم و حوا در سوره طه، تعبير هايى چون: (ولقد عهدنا الى ادم...،فقلنا يا ادم ان هذا عدو لك ولزوجك ،ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى # و انك...، فوسوس اليه الشيطان...، عصى ادم ربه فغوى، ثم اجتبيه ربه فتاب و هدى) (785) به چشم مى خورد. از اين رو اين سوال مطرح مى شود كه چرا آدم اصل واقع شده؟ و آيا مى توان به طور كلى تبعيت جنس زن نسبت به جنس مرد را از آن استفاده كرد؟

پاسخ صحيح اين است كه، حوا عليه‌السلام تحت تدبير آدم عليه‌السلام بوده و آدم با قطع نظر از زوجيت، امام و پيامبر آينده حوا بود. از اين رو اگر آدم در اين وسوسه آسيب نمى ديد حوا نيز مصون مى ماند و به هر حال، محور و اساس چه از جهت فضيلت و چه از لحاظ وسوسه شدن و خروج از بهشت، آدم عليه‌السلام بود. به همين لحاظ در بسيارى از خطاب ها و تعبيرها آدم، اصل واقع شده است.

حق اين است كه چنين خطاب هايى هيچ دلالتى بر تبعيت جنس زن و فرع بودن او نسبت به جنس مرد ندارد و اساسا كمال هاى انسان مربوط به انسانيت اوست و انسانيت انسان به نفس اوست، نه به مرد بودن يا زن بودن؛ زيرا ذكورت و انوثت، در جان مجرد آدمى راه ندارد، بلكه مربوط به بدن و ساختمان جسم اوست.

از اين رو در اسلام هيچ كمالى، مختص مرد نيست و هيچ كمالى از زن دريغ نشده، بلكه هر كس خلوصش بيشتر باشد تقربش به خدا بيشتر است و چه بسا زنى در سمت مادرى، خلوص بيشترى از همسرش در سمت پدرى داشته و فضيلتش به مراتب بيشتر از مرد باشد؛ چون خلوص و فضيلت و كمال از عقيده و اخلاق نشات مى گيرد و عقيده و اخلاق را روحى تنظيم مى كند كه مذكر و مونث ندارد.

حتى در كمال بلندى چون بلندى چون ولى الله شدن نيز، نه ذكورت شرط است و نه انوثت مانع. از اين رو مريم عليهاالسلام در كنار اوليأ الله قرار مى گيرد و آن جا كه خداوند شمارش اولياى الهى و بزرگان ربانى را با تعبيرى چون واذكر فى الكتاب... در سوره مريم آغاز مى كند، در ضمن آن تعبيرها مى فرمايد: (و اذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا) (786) و نيز در ميان برجسته ترين اولياى الهى حضرت فاطمه (عليها آلاف التحيه و الثنأ) را مى بينم كه حتى از بسيارى از انبيا نيز برتر است.

البته در امور اجرايى، كارها بين زن و مرد تقسيم شده و زن بر اثر ساختار مخصوص بدنى از برخى امور توانفرسا، مانند جهاد منع شده است؛ گر چه ممكن است زن در پشت جبهه حضور يابد و با خلوص بيشترى نيز فعاليت كند يا در متن جبهه نبرد به پرستارى يا طبابت و درمان بپردازد، نيز، مانند رسالت و نبوت كه آن نيز چهره اجرايى دارد (اگر چه باطن رسالت و نبوت كه ولايت تكوينى و اساس كار است اختصاصى به مرد ندارد) و همچنين مرجعيت در تقليد كه باز هم كارى اجرايى است. اگر چه زن مى تواند فقيه و مجتهد شود يا مرجع زنان گردد، ليكن مرجعيت وى براى مردان كه مستلزم تماس و ارتباط فراوان با نامحرمان است بدون محذور نيست و اگر چنين محذورى با پيشرفت علوم و صنايع برطرف گردد، جواز آن خالى از قوت نيست.

## بحث روايى

### 1 بهشت حضرت آدم و حوا

عن الحسن بن بشار عن ابى عبدالله عليه‌السلام: سالت عن جنه آدم. فقال: جنه آدم من جنان الدنيا يطلع الشمس و القمر ولو كانت من جنان الخلد ما خرج منها ابدا. (787)

عن امير المومنين عليه‌السلام... ثم اسكن الله سبحانه آدم دارا ارغد فيها عيشه و امن فيها محلته...(788)

عن الصادق عليه‌السلام: انما كان لبث آدم و حوا فى الجنه حتى خرجا منها سبع ساعات من ايام الدنيا حتى اهبطهما من يومهما ذلك. (789).

اشاره الف: دنيا در برابر آخرت است. از اين رو شامل موجود آسمانى هم خواهد شد؛ زيرا دنيا مرادف زمين نيست. از اين رو موجود آسمانى كه در زمين نيست هر چند به زمين هبوط كند مصداق موجود دنيايى است.

ب: طلوع شمس و قمر كه با پديد آمدن شب و روز همراه است در غير قيامت كبرا امكان دارد؛ يعنى موجودى كه اخروى به معناى قيامت كبرا نيست مى تواند كبرا امكان دارد؛ يعنى موجودى كه اخروى به معناى قيامت كبرا نيست مى تواند اداراى شب و روز باشد؛ چنان كه از آيات 107 و 108 سوره هود طبق برخى از وجوه چنين بر مى آيد كه آسمان و زمين براى موجودى كه در بزرخ است و در قيامت كبرا نيست تحقق دارد.

ج: خروج از بهشت معهود آدم، دلالت دارد بر اين كه آن بهشت، جنت خلد كه در قيامت كبراست نبوده، ولى دلالت ندارد بر اين كه در دنياى مادى بوده است. خلاصه آن كه، طلوع شمس و قمر در برزخ نيز حاصل است؛ چنان كه خروج از بهشت بزرخى، معقول و ممكن بلكه محقق است.

البته بايد براى دنيا در قبال قيامت كبرا معنايى ياد كرد كه شامل برزخ هم بشود و چنين معنايى قابل استنباط از قرآن كريم است و در موطن خاص ‍ خود به آن اشاره مى شود.

د: موجود برزخى به برزخ نزولى و برزخ صعودى و... قابل انقسام است و اگر جنت آدم عليه‌السلام بهشت بزرخى باشد منحصرا برزخ بعد از مرگ كه بين دنيا و قيامت كبراست اراده نمى شود.

### 2 اراده خدا

عن اب الحسن عليه‌السلام: ان الله ارادتين و مشيتين: اراده حتم و اراده عزم؛ ينهى و هو يشأو يامر و هو لا يشأ. او ما رايت انه نهى آدم و زوجته ان ياكلا من الشجره وشأ ذلك ولو لم يشا ان ياكلا لما غلبت مشيتهما مشيه الله و امر ابراهيم ان يذبح اسحق (اسمعيل خ ل ) ولم يشا ان يذبحه ولو شأ لما غلبت مشيه ابراهيم مشيه الله. (790)

عن ابى عبدالله عليه‌السلام: امر والله ولم يشا وشأ ولم يامر، امر ابليس ان يسجد لادم وشأان يسجد و نهى آدم عن اكل الجشره وشأان ياكل منها ولو لم يشالم ياكل.(791)

اشاره الف: تفاوت اراده و مشيئت و عدم تفاوت آنها با يكديگر مبحث خاص خود را مى طلبد و اكنون مورد لزوم نيست و روايت هاى مزبور نيز ناظر به فرق اين دو با هم نيست.

ب: تفاوت اراده ها با هم و نيز تفاوت مشيئت ها با هم مورد ا شاره احاديث ياد شده است. روشن است كه اراده تشريعى با عدم اراده تشريعى جمع نخواهد شد؛ چنان كه مشيئت تشريعى با عدم آن جمع نمى شود و گرنه محذور جمع دو نقيض لازم مى آيد، ولى اراده تشريعى با عدم مشيئت تكوينى و همچنين مشيئت تكوينى با كراهت تشريعى يا با عدم اراده تشريعى كاملا قابل جمع است و هيچ گونه محذورى در بين نيست.

### 3 نوع در خدمت ممنوع

عن عبدالسلام بن صالح الهروى قال قلت للرضا عليه‌السلام: يابن رسول الله! اخبرنى عن الشجره التى اكل منها آدم و حوا، ما كانت؟ فقد اختلف الناس فيها فمنهم من يروى انها الحنطه و منهم من يروى انها انها العنب و منهم من يروى شجره الحسد؛ فقال عليه‌السلام: كل ذلك حق. قلت: فما معنى هذه الوجوه على اختلافها؟ فقال: يا ابا الصلت! ان شجره الجنه تحمل انواعا و كان شجره الحنطه و فيها عنب وليست كشجره الدنيا...(792)

عن على عليه‌السلام: هى شجره الكافور. (793)

عن العسكرى عليه‌السلام: ولا تقربا هذه الشجره شجره العلم شجره علم محمد وآل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم الذين آثرهم اله عزوجل به دون سائر خلقه. فقال تعالى: لا تقربا هذه الشجره شجره العلم فانها لمحمد وآله خاصه دون غيرهم ولا يتناول منها بامر الله الا هم و منها ما كان تناوله النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على و فاطمه والحسن و الحسين عليه‌السلام بعد اطعامهم اليتيم والمسكين والاسير حتى لم يحسوا بعد بجوع ولا عطش ولا تعب ولا نصب و هى شجره تميزت بين اشجار الجنه. ان اثر اشجار الجنه كان كل كل نوع منها يحمل نوعا من الثمار والماكول و كانت هذه الشجره تحمل البر والعنب والتين والعناب و ساير انواع الثمار والفواكه والاطعمه فلذلك اختلف الحاكون لذكر الشجره فقال بعضهم: هى بره وقال آخرون: هى عنبه و قال آخرون: هى تينه و قال آخرون: هى عنابه...(794)

عن ابن عباس: الشجره التى نهى الله آدم عنها، السنبله (او البر).(795)

اشاره: درباره درخت ممنوع در اين آيه و سر اختلاف روايات مزبور ممكن است بعضى از اين روايات ناظر به تفسير مفهومى و برخى از صنف تاويل، يا بعضى از سنخ تفسير به ظاهر و بعضى از صنف تفسير به باطن است. اين جريان خاص، نشان مى دهد ائمه معصومين عليهاالسلام با هر كس به اندازه فهم او سخن مى گفتند؛ نظير آنچه در تفاسير روايى ذيل آيه ن والقلم... وارد شده كه در بعضى از روايات، به نوشت افزار ظاهرى تفسير مى شود و در روايتى ديگر به نهر روانى كه خداى سبحان دستور داد جامد شده، به مركب تبديل گردد (796) و گاهى به نور ساطع تفسير شده (797) و در رواياتى آمده است كه لوح و قلم دو فرشته هستند: فقال: هما ملكان (798) سپس امام عليه‌السلام در ذيل روايت ديگرى مى فرمايد: برخيز كه بيش از اين نمى توانم با تو سخن بگويم و اين جا هم جاى امنى نيست و نشان آن است كه اگر انسان از استعداد برترى برخوردار باشد معارف لطيف ترى برايش مطرح مى شود.

در دورانى كه حكومت عباسيان با اشاعره هماهنگ بود اداراك اين گونه معارف بسيار دشوار و نشر آنها دشوارتر بود؛ زيرا سعى اشاعره بر اين بود كه فقط به ظواهر الفاظ اكتافا كنند و حكومت وقت نيز آنان را بر اثر اين جمود و نيز بر اثر جبر گرايى آنان تقويت مى كرد و مى پروراند و اصرار داشت تا آنچه بوى ولايت و معنويت و درايت و فهم مى دهد اصلا مطرح نگردد.

قرآن كريم به منزله طنابى است كه يك سوى آن در دست خدا و سمت ديگر آن در دست انسان هاست. طرفى كه در دست خداست على و حكيم است:و نه (فى ام الكتاب لدنيا لعلى حكيم) (799) و در آن جا سخن از لفظ و كلمه و قرار داد و سخن از عبرى، عربى و فارسى يا تازى نيست؛ زيرا قبل از آن كه آسمان و زمين و بشر آفريده شود و ادبياتى به وجود آيد آن حقيقت وجود داشت. ادبيات از علوم اعتبارى و قوامش به اعتبار واضعان و ادبيان است. از اين رو لفظى كه در لغت خاص براى چند معنا وضع شده، ممكن است در فرهنگ و لغت ديگر مهمل باشد. زمانى كه انسان از محدوده اعتبار و قرار داد بيرون آيد با چهره ديگرى از قرآن در تماس است: (و انك لتلقى القران من لدن حكيم عليم) (800)

البته براى رسيدن به آن چهره و آن حقيقت، بايد از سر پل ظواهر و از بستر ضوابط لفظى لغت عرب عبور كرد؛ چون آنچه در اختيار بشر است همين عربى مبين است: (انا جعلناه قرانا عربيا) (801) و براى رسيدن به باطن و حقيقت قرآن نمى شود از آن ظاهر صرف نظر كرد، بلكه فقط از راه ظاهر و با حفظ آن مى شود به باطن رسيد.

با اين مقدمه به تبيين رواياتى مى پردازيم كه در تفسير درخت ممنوع وارد شده و حكيم محدث، فيض كاشانى رحمة الله عليه آن را نقل كرده است:

روايت اول را از تفسير امام حسن عسكرى عليه‌السلام نقل مى كند كه مى فرمايد درخت ممنوع، علم محمد و آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است كه اختصاص به آنان داشته با آن، خداوند آنها را بر سايرين برگزيد و تنها آنان هستند كه از درخت مزبور، به اذن خدا تناول مى كنند؛انها شجره علم محمد وآل محمد. آثرهم الله تعالى بها دون سائر خلقه. لايتناول منها بامر الله الا هم.

سپس مى فرمايد: و از همين درخت بود كه پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على فاطمه (سلام الله عليها) و حسن حسين عليه‌السلام، پس از اطعام مسكين و يتيم و اسير تناول مى كردند و از اين طريق احساس گرسنگى و تشنگى و رنج خستگى نمى كردند؛ (802)و منها ما كان يتناوله النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على و فاطمه والحسن والحسين عليهم‌السلام بعد اطعامهم المسكين واليتيم والا سير حتى لم يحسوا بعد بجوع ولا عطش ‍ ولا تعب ولا نصب. آنگاه مى فرمايد: و اين درخت با درختان دنيا متفاوت است؛ زيرا درختان دنيا هر كدام، حامل يك نوع ميوه است، ولى اين درخت، حامل گندم، انگور، انجير، عناب و ساير انواع ميوه ها و خوراكى هاست؛وهى شجره تميزت من بين سائر الاشجار بان كلا منها انما يحمل نوعا من الثمار و كانت هذه الشجره و جنسها تحمل البر و النعب و التين والعناب و سائر انواع الثمار والفوكه والاطعمه.

سپس مى فرمايد: به همين جهت درباره آن اختلاف شده، بعضى آن را گندم و برخى انگور و برخى نيز عناب دانسته اند؛ فلذلك اختلف الحاكون بذكرها؛ فقال بعضهم: بره و قال آخرون: هى عنبه وقال آخرون: هى عنابه.

در پايان مى فرمايد: اين شجره اى است كه هر كس به اذن خدا از آن تناول كند علم اولين و آخرين، بدون تعليم به او الهام مى شود و كسى كه بدون اذن خدا از آن تناول كند به مقصودش نمى رسد و مرتكب عصيان پروردگارش ‍ مى شود؛و هى الشجره التى من تناول منها باذن الله الهم علم الاولين والاخرين من غير تعلم و من تناول بغير اذن الله خاب من مراده و عصى ربه. (803)

روايت دوم و سوم، كه مرحوم فيض به اشاره از آن مى گذرد، يكى از آن دو روايت، درخت ممنوع را بر حسد و ديگرى آن را بر كافور تطبيق مى دهد.

روايت چهارم از عيون الاخبار از امام رضا عليه‌السلام است؛ به آن حضرت عرض شد كه مردم درباره درخت ممنوع اختلاف كرده اند؛ بعضى آن را گندم و بعضى انگور و برخى نيز حسد مى دانند؛ در جواب فرمود: همه اينها حق است؛ كل ذلك حق و وقتى راوى (اباصلت هروى ) پرسيد اين اختلاف تفسير چه وجهى دارد؟ آن حضرت جواب داد: درخت بهشت (بر خلاف درخت دنيا) حامل انواعى از ميوه هاست و درخت ممنوع گندمى بود كه از ميوه انگور نيز برخوردار بود. وقتى خداى سبحان بر آدم اكرام كرد و او را مسجود ملائك قرار داد وارد بهشت كرد، آدم با خود گفت: آيا خداوند بشرى برتر از من آفريده است؟ خداوند (كه از آنچه در نفس آدم گذشت با خبر بود) خطاب كرد: اى آدم سر خود را بلند و به ساق عرش نظر كن. آدم به ساق عرش نگريست و ديد كه بر آن نوشته: لا اله الا الله محمد رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على بن ابى طالب امير المومنين و زوجته فاطمه سيده نسأ العالمين و الحسن و الحسين سيدا شباب اهل الجنه.

عرض كرد: پروردگار من! اينان چه كسانى هستند؟ فرمود اينان از فرزندان تو هستند، از تو و همه خلق من بهترند و اگر آنها نبودند من نه تو را مى آفريدم و نه بهشت و جهنم و نه آسمان و زمين را؛هولأ من ذريتك و هم خير منك و من جميع خلقى ولولاهم ما خلقتك ولا خلقت الجنه والنار ولا السمأ ولا الارض (804).

آنگاه فرمود: مبادا با چشم حسادت (805) به آنان نگاه كنى كه تو را از جوار خودم بيرون مى كنم:فاياك ان تنظر اليهم بعين الحسد فاخرجك عن جوارى، ليكن آدم با چشم حسد به آنان نگريست و آرزوى مقام آنان كرد. در نتيجه شيطان بر او تسلط يافت و نتيجه سلطه شيطان نيز خوردن از درخت ممنوع بود. از سوى ديگر حوا نيز بر اثر نگاه حسادت آميزش به حضرت فاطمه سلام الله عليها تحت سلطه شيطان واقع شد و در نتيجه او نيز چون آدم از شجره مزبور تناول كرد و در نهايت خداى سبحان هر دو را از بهشت خود خارج كرده، از جوارش به سوى زمين هبوط داد:فنظر اليهم بعين الحسد و تمنى منزلتهم فتسلط عليه الشيطان حتى اكل من الشجره التى نهى عنها و تسلط على حوأ لنظرها الى فاطمه بعين الحسد حتى اكلت من الشجره كما اكل آدم فاخر جهما الله تعالى عن جنته و اهبطهما عن جواره الى الارض. (806)

از مجموع اين چند روايت ويژگى هايى براى درخت ممنوع به دست مى آيد كه نيازمند توضيح و توجيه است:

1 اين شجره، از مختصان محمد و آل محمد عليه‌السلام است و ديگران را جز با اذن خدا بدان راهى نيست.

2 هر كس به اذن خدا به آن راه يابد و از آن تناول كند به علم اولين و آخرين دست مى يابد.

3 هر كس بدون اذن خدا از آن تناول كند معصيت پروردگار كرده و كامياب نخواهد شد.

4 شجره اى است كه بر خلاف درختان دنيا ميوه هاى گوناگون دارد.

5 غير از گونه گونى انواع ميوه ها، از جهتى ديگر نيز ميوه هايش مختلف است و آن اين كه هم مادى است و هم معنوى؛ زيرا هم ميوه هايى مانند انگور و عناب دارد و هم ميوه علم.

بر اثر اين خصوصيات و گونه گونى، مرحوم فيض رحمة الله عليه پس از نقل اين روايات در مقام تفسير و توضيح بر آمده، مى گويد:

چنان كه براى بدن انسان غذاهايى از حبوبات و ميوه ها وجود دارد براى روح انسان نيز غذهايى از علوم و معارف است و چنان كه بارى غذاى بدنى درختانى وجود دارد كه آن را توليد مى كند براى غذاى روحى نيز درختانى است كه آن را به بار مى نشاند. هر كس از غذا و درخت متناسب با خود برخوردار است؛ اگر حكم بدنش بر حكم روحش غلبه داشته باشد تنها از غذاى بدنى و مادى برخوردار است و اگر، حكم روحش بر حكم بدنش ‍ غلبه داشته باشد از غذا و درخت معنوى بهره مند است و بالاخره انسان ها درجات مختلف است كه با آنها، بر يكديگر برترى مى يابند و صاحبان درجات برتر، امكانات درجات پايين تر را نيز دارند، با زياده.

هر ميوه مادى و جسمانى، در عالم بالا و روحانى، مثالى متناسب با خود دارد. از اين رو شجره گاهى به درخت ميوه ها تفسير شده (به اعتبار وجود جسمانى و مادى ) و گاهى بر اثر آنچه در عالم بالا دارد به درخت علوم، تفسير شده است. شجره علم محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اشاهر به محبوبيت كاملى است كه پيامبر نزد خداوند دارد؛ محبوبيتى كه مولد و مثمر همه كمالات انسانى است و توحيد محمدى را اقتضا دارد و آن توحيد عبارت از فناى فى الله و بقاى الله است و در حديث نبوى:لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل (807) به آن اشاره شده است. شجره كافور نيز اشاره به برد يقينى است كه آرامش كامل و خلق عظيم را به دنبا مى آورد و شجره حسد نيز به اين اعتبار است كه منشا نزديك شدن به آن شجره بلند، حسادت است و از اين رو اهل تاويل، شجره را به شجره هوا و طبيعت تاويل برده اند. پس هيچ منافاتى بين روايات متعددى كه درباره شجره مزبور وارد شده نيست؛ چنان كه منافاتى نيز بين روايات و آنچه اهل تاويل گفته اند مشاهده نمى شود. (808)

از آنچه گذشت و از بيان لطيف مرحوم فيض بر مى آيد كه، چگونه امام صادق عليه‌السلام به ابو حنيفه مى فرمايد: تو از قرآن حتى يك حرف به ارث نبردى؛و ما ورثك الله من الكتاب حرفا(809)؛ زيرا اگر معارف قرآن و عترت است؛ چون ارث، مبتنى بر پيوند است و ابو حنيفه از چنين پيوند و قرابتى محروم است و اگر مقصود امام عليه‌السلام، اعتباريات مدرسه اى باشد، راه مدرسه براى همه باز است و ابو حنيفه، فقيه و مرجع فتواى اهل سنت هم از آن بى بهره نبود.

ممكن است گفته شود: آدم كه عالم به همه اسمأ بود چگونه از اين علوم بى بهره بود؟ پاسخ اين است كه، گرچه آدم به همه اسمأ عالم بود، ليكن درجات علم به همه اسمأ نيز، متفاوت است، همه پيامبران، عالم به همه اسمأ شدند اما بالاترين و شديدترين درجه علم به همه اسمأ، در اختيار محمد و آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم قرار گرفت. از اين رو قرآن مى فرمايد: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) (810) و (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض) (811) و مرحوم مفيد رحمة الله عليه در چند جاى امالى، از حضرت على عليه‌السلام نقل مى كند كه مى فرمود: من اولين كسى هستم كه به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ايمان آوردم. من زمانى آن حضرت را تصديق كردم كه هنوز ساختار داخلى آدم عليه‌السلام به كمال نرسيده بود و مسجود ملائك واقع نشده بود:صدقته و آدم بين الروح والجسد(812).

تذكر الف: با صرف نظر از اسناد اين گونه احاديث و با غمض نظر از اين كه احاديث مزبور بر فرض اعتبار سند در مسائل غير فرعى اثر عملى ندارد مى توان چنين گفت: روايات وارد اين باب اگر راجع به درخت مادى و دنيايى بود حتما متعارض هم محسوب مى شد، ولى اگر راجع به درخت برزخى و بهشت معهود آدم باشد از سنخ مثبتان بوده و تعارضى با هم ندارد؛ زيرا درخت غير مادى همان طور كه در حديث مزبور آمده توان اثمار چندين ميوه را دارد.

ب: مراتب اولياى الهى همانند درجاتت انبيا و نيز مرسلين متفاوت است؛ ممكن است برخى از شجره هاى طوبا مخصوص بزرگانى از اوليا باشد كه اگر ديگران به آن دست يازند مورد اصابت صاعقه (بدت لهما سوء اتهما) (813) خواهند شد؛ نظير آنچه موساى كليم عليه‌السلام تمنى داشت كه با اصابت خر موسى صعقا (814) مدهوش شد. البته چنين مطلبى ثبوتا ممكن است، ولى اثباتا تطبيق آن با آيات نازل در اين موضوع آسان نيست.

## فازلهما الشيطن عنها فاخر جهما مما كانا فيه و قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكمفى الارض مستقر و متع الى حين (36)

## گزيده تفسير

پس از نهى الهى در بهره ورى از شجره ممنوع، شيطان وارد عمل شد و با وسوسه، زمينه خروج و هبوط آدم و حوا را از منزلتى كه داشتند فراهم ساخت، كه در بخش نخست آيه به آن اشاره شده است. در بخش دوم آيه، از عدم شايستگى آنان براى ماندن در بهشت و در نتيجه از فرود آمدنشان از محيط آرام و كانون آسايش و بى درد و رنج بهشت به محل زحمت و مشقت و جايگاه نزاع ها و عداوت ها، يعنى زمين، سخن رفته است.

وجه جمع آمدن خطاب اهبطوا شمول آن نسبت به ابليس است و اين دليل بر آن است كه با آن كه ابليس قبلا و پس از استكبار از سجده براى آدم، از بهشت خارج شده بود دوباره در آن نفوذ كرد و نتيجه، آن مى شود كه او دو نحوه هبوط داشت: هبوطى از منزلت و جايگاه فرشتگان و هبوطى از بهشت، به عنوان مسكنى موقت كه براى اغواى آدم و حوا به آن راه پيدا كرده بود.

مقصود از عداوت بعض نسبت به معض ديگر در جمله بعضكم لبعض ‍ عدو هم ممكن است عداوت انسان ها نسبت به يكديگر به واسطه وسوسه و القائات شيطان باشد و هم عداوت اصلى شيطان نسبت به انسان ها، و هم ممكن است هر دو نوع، مقصود باشد.

كلمه الى حين دليل بر عدم تداوم استقرار در زمين، و عدم استقرار بهره مندى انسان از زندگى دنياست و جمله ولم فى الارض مستقر و متاع الى حين گذشته از دلالت آن بر قرارگاه بودن و مورد بهره ورى بودن زمين براى انسان، اين پيام را دارد كه همه عداوت ها سرانجام روزى به فصل خصومت و به داورى در محكمه عدل الهى ختم خواهد شد.

## تفسير

فازلهما: زلال از زلت (لغزش ) به معناى لغزاندن و به لغزش وا داشتن است، كه از ريشه آن در جاى ديگر به وسوسه تعبير شده است: (فوسوس لهما الشيطان) (815). اين كه لغزاندن وسوسه، چگونه تحقق يافت و اساسا شيطان از چه طريقى انسان را فريب مى دهد و او را مى لغزاند در مبحث لطايف و اشارات خواهد آمد. (816)

فاخرجهما: اسناد فعل اخراج به شيطان با آن كه خداوند آنها را از منزلتى كه داشتند اخراج كرد به اين جهت است كه شيطان سبب اخراج بود و با وسوسه او خروج تحقق يافت.

مما: مراد از ما در مما كانا فيه، همان نعمت و منزلتى است كه آدم و حوا در آن قرار داشتند و تفخيم و تعظيم را مى فهماند و با توجه به اين كه كانا دليل بر استقرار آنها در منزلت و نعمت است پيام هشدار دهنده اين جمله شايد اين باشد كه وقتى شيطان توانست افراد مستقر در بهشت را بلغزاند، پس افراد غير مستقر را آسانتر مى تواند منحرف كند؛ يعنى اگر كسى كه فضيلت براى او ملكه شد از خطر لغزش در امان نيست، كسى كه فضيلت براى او حال باشد نه ملكه حتما از آسيب لغزش در امان نخواهد بود.

عدو: اصل عداوت از تعدى و تجاوز است و دويدن را از جهت تجاوز قدم عدو مى گويند و هر كسى كه از حد خود تجاوز كند و به حريم حقوقى ديگرى برسد، عدو او محسوب مى گردد و چنين تجاوزى خود اصلى ابليس نسبت به انسان است و همان طور كه قبلا باز گو شد، هر گونه تجاوزى كه در فرزندان آدم پديد مى آيد بر اثر اغواى شيطان است و چنين عداوتى مايه هبوط مرجومانه، مذوومانه و مدحورانه است؛ چنان كه صداقت مقابل آن سبب صعود محمودانه و ممدوحانه خواهد بود و اثر چنان صعود و چنين هبوطى در ساهره قيامت كه خافضه و رافعه است ظهور مى كند.

### تناسب آيات

پس از نهى الهى در بهره ورى از شجره ممنوع، شيطان وارد عمل شد و با وسوسه آدم و حوا را به لغزش وا داشت و زمينه خروج آنها را از منزلتى كه داشتند فراهم ساخت. در نتيجه به آنان خطاب شد: اكنون كه سقوط كرديد ديگر شايسته ماندن در بهشت نيستند. به زمين فرود آييد و از محيط آرام و كانون آسايش و بى درد و رنج بهشت به محل زحمت و مشقت و جايگاه نزاع ها و عداوت ها، براى زمانى چند، منتقل شويد.

در بخش نخست آيه، وسوسه شيطان و در نتيجه زلت و اخراج آدم و حوا از مقام و منزلتى كه داشتند مطرح مى شود و مى فرمايد: سرانجام شيطان، آن دو را لغزاند و آنان را از منزلتى كه در آن قرار داشتند بيرون كرد؛فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه.

در بخش دوم آيه نيز مى فرمايد: پس از لغزشى كه از آنان سر زد و پس از سقوط آنها از منزلتى كه در آن قرار داشتند به آنان خطاب كرديم: فرود آييد! شما دشمن يكديگر و براى شما تا مدت معينى زمين قرار گاه است و از نعمت هاى آن بهره مند مى شويد؛وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الارض مستقر و متاع الى حين.

### دو نحوه هبوط شيطان

در مساله هبوط، گاهى خطاب، متوجه خصوص آدم و حوا شده و به صورت تثنيه: اهبطا تعبير شده است: (اهبطا منها جميعا) (817) و اين براى آن است كه شيطان، قبلا، از جنت خارج شده و هبوط كرده بود، ولى در آيه محل بحث، خطاب اهبطوا به صورت جمع آمده، شامل ابليس ‍ نيز شده است و اين نشان مى دهد كه او به گونه اى در بهشت حضور داشته كه مشمول خطاب گرديده است. از اين رو در مبحث لطايف و اشارات به اين سوال پاسخ داده مى شود كه با آن كه شيطان قبلا خارج شد چگونه دوباره در آن نفوذ كرد. (818)

شاهد اين حضور، محاوره اى است كه آدم و حوا با شيطان داشتند كه در آن، شيطان به آدم گفت: (هل ادلك على شجره الخلد و ملك لا يبلى) (819) يا خطاب به آدم و حوا گفت: (ما نهيكما ربكما عن هذه الشجره الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين) (820) و نيز آمده است: (وقاسمهما انى لكما لمن الناصحين) (821) و از قول خداوند خطاب به آدم نيز وارد شده: (فقلنا يا ادم ان هذا عدو لك ولزوجك) (822) و روشن است كه محاوره آدم و ابليس مستلزم حضور طرفين است؛ چنان كه تعبير به هذا دليل بر حضور ابليس است.

از آنچه گذشت بر مى آيد كه شيطان دو نحوه هبوط داشت: نخست هبوطى از منزلت و جايگاه فرشتگان كه پس از استكبار از سجده براى آدم حاصل شد و لازمه آن، هبوط از بهشت به عنوان منزلت و شان رفيع بود و آيه (قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين) (823) اشاره به آن دارد و ديگر هبوطى از بهشت به عنوان يك مسكن موقت كه براى اغواى به آن دارد و ديگر هبوطى از بهشت به عنوان يك مسكن موقت كه براى اغواى آدم و حوا به آن راه پيدا كرده بود و اين هبوط، پس از اغواى آدم و حوا و به همراه آن دو بزرگوار تحقق يافت.

ممكن است گفته شود، اين بيان خالى از اشكال نيست؛ زيرا مبتنى بر اين است كه شركت شيطان و دخالت او در خطاب اهبطوا امرى مسلم باشد، (824) در حالى كه سر جمع آمدن خطاب اهبطوا ملحوظ بودن ذريه آدم و حوا در خطاب است؛ چنان كه امين الاسلام اختيار كرده است. (825) به تعبير ديگر، آدم و حوا نسبت به همه انسان ها اصل هستند و اصل هر جمعى منزله همه آن جمع است و اساسا شيطان، مشمول اين خطاب نبود زيرا او با هبوط قبلى از منزلت فرشتگان پس از استكبار از سجده، از بهشت نيز بيرون رفت و هبوط دوباره معنا ندارد و راه يافت: و نفوذ لحظه اى و موقتى براى اعمال شيطنت، سكون و صعودى به حساب نمى آيد تا هبوط و سقوط ديگر را در پى داشته باشد.

شاهد اين مطلب كه شيطان مشمول خطاب اهبطوا نيست اولا، آيه اهبطا منها جميعا است؛ زيرا در عين حال كه خطبه اهبطا تثنيه است و نشان مى دهد كه شيطان مشمول اين خطاب نيست، قيد جميعا آورده شده كه دليل بر ملحوظ بودن نسل اين دو مخاطب است. شاهد ديگرت آيه (قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى...) (826) است كه در ادامه آيه محل بحث قرار گرفته، و جمله فاما ياتينكم منى هدى كه در ادامه آيه اهبطا منها جميعا است؛ زيرا شكى نيست كه مقصود از ضمير كم در ياتينكم آدم و حوا و ذريه آنها هستند. پس به اقتضاى وحدت سياق، بايد مقصود از اهبطواآنان باشند.

پاسخ اين است كه اولا، عناصر محورى صدر آيه را ازلال خصمانه ابليس ‍ نسبت به آدم و حواى مبتلاى به زلت از يك سو و اخراج دشمنانه شيطان نسبت به آنان كه مبتلا به خروج شده اند از سوى ديگر تشكيل مى دهد. در چنين فضايى ذيل آيه كه عنصر محورى آن را بيان عداوت تشكيل مى دهد ظهورى در عداوت ابليس نسبت به آدم و حوا خواهد داشت و اگر ذريه آنها نسبت به يكديگر دشمنى داشته باشند، مثلا كافران و منافقان نسبت به مومنان دشمن باشند و مومنان نسبت به كافران برخورد شديد داشته باشند: اشدأ على الكفار (827) ريشه همه اين امور، در عداوت كافران و منافقان نسبت به مومنان، به دسيسه خصمانه ابليس استناد دارد.

ثانيا، آيه 38 كه در آينده نزديك مورد بحث قرار مى گيرد شامل ابليس هم خواهد شد؛ زيرا شيطان از جن است و جن مانند انسان محكوم شريعت و منهاج و مامور به پذيرش دين الهى، يعنى اسلام است و هرگز از حوزه تكليف بيرون نيست. با اين تحليل روشن مى شود كه استنباط زمخشرى (828) راجع به مخاطب نبودن ابليس در امر اهبطوا و همچنين استظهار صدر المتالهين كه اختصاص خطاب به آدم و حوا را اولى دانستند (829) نا تمام است.

تذكر 1 هبوط ابليس از منزلت بود، ولى هبوط آدم با حفظ كرامت، نزول در زمين بود؛ يعنى استقرار در زمين، مشترك بين آدم و ابليس بود، ليكن ابليس با فقد درجه پيشين وارد زمين شد و آدم عليه‌السلام با حفظ مرتبت قبلى در زمين مستقر شد.

2 از آنچه گذشت توجيه نظر علامه طباطبايى قدس سره دباره خطاب به هبوط، روشن مى شود؛ ايشان (830) مى فرمايد:

خطاب اهبطوا كه مخاطبان آن، آدم و حوا و ابليس هستند، به منزله جمع بين دو خطاب ديگر است: نخست خطابى كه در سوره اعراف متوجه خصوص ابليس شده است، يعنى آيه (فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها). (831) و ديگر خطابى كه در سوره طه متوجه خصوص ‍ آدم و حوا شده؛ يعنى آيه (اهبطا منها جميعا). (832)

توجيه اين بيان آن است كه منزلتى كه شيطان با خطاب اهبط از آن سقوط، يافته، و آدم و حوا با خطاب اهبطا از آن تنزل يافتند معناى جامعى است كه هر دو قسم منزلت را شامل مى شود و اختصاصى به هيچ كدام ندارد؛ نيست؛ ينى براى صدور خطاب مشترك اهبطوا در آيه محل بحث، لازم نيست منزلتى كه آدم و حوا با خطاب اهبطا از آن تنزل يافتند (يعنى بهشتى كه در سوره طه، ويژگى هاى آن بيان شده: (ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى (118) و انك لا تظما فيها ولا تضحى) (833) همان منزلتى باشد كه ابليس پس از خطاب اهبط از آن فرود آمد؛ بلكه در عين حال كه منزلتى كه در آيه فاهبط منها مطرح است و مرجع ضمير منها به حساب مى آيد منزلت فرشتگان است (و ابليس ‍ پيش از استكبار از سجده براى آدم، در آن منزلت، در صف فرشتگان قرار داشت و با خطاب اهبط منها از آن سقوط كرد) غير از منزلت بهشت آدم و حواست در عين حال، صدور خطاب مشترك اهبطوا منعى ندارد.

### شيطان، محور اصلى دشمنى

مقصود از عداوت بعض نسبت به بعض ديگر در جمله بعضكم لبعض ‍ عدوهم ممكن است عداوت انسان ها نسبت به يكديگر به واسطه وسوسه و القائات شيطان باشد و هم عداوت اصلى شيطان نسبت به انسان ها. نيز، ممكن است هر دو نوع مقصود باشد؛ يعنى هم عداوت اصلى شيطان نسبت به فرزندان آدم و هم عداوت تبعى انسان ها نسبت به يكديگر، بر اثر القائات شيطان؛ به دليل آيه (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوه والبغضأ فى الخمر و المسير) (834)؛

يعنى شيطان مى خواهد از طريق شراب خوارى و قمار بازى، بين انسان ها عداوت و كينه به وجود آورد؛ چون شكى نيست كه شراب و قمار به عنوان مثال ذكر شده است؛ زيرا راه ايجاد دشمنى بين انسان ها تنها اين دو نيست، بلكه بسيارى از گناهان ديگر نيز زمينه ايجاد دشمنى بين انسان ها را فراهم مى كند.

در سوره كهف نيز مى فرمايد: چگونه شيطان و ذريه او را اولى خود بر مى گزينيد و تحت ولايت آنها قرار مى گيريد، در حالى كه آنها دشمن شمايند: (افتتخذونه و ذريته اوليأ من دونه و هم لكم عدو) (835). پس ‍ خطاب نه مخصوص آدم و نسل اوست كه زمخشرى بر آن است و نه مختص ابليس و انسان است كه صاحب المنار (836) بر آن است.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

در صورتى كه مخاطب در اهبطوا آدم و حوا و فرزندان آنها بوده باشند، چنان كه از امين الاسلام گذشت، مقتضاى وحدت سياق اين است كه مقصود از ضمير كم در بعضكم نيز آنان باشند. در نتيجه مقصود از عداوت بعض نسبت به بعض نيز، عداوت انسان ها نسبت به يكديگر است و آيه نظرى به عداوت شيطان نسبت به انسان ها ندارد. بر همين اساس، كسانى چون مروح امين الاسلام (837) جمله بعضكم لبعض عدورا تنها به عداوت انسان ها با يكديگر معنا كرده اند.

ليكن همان طور كه از هماهنگى صدر سابق آيه استنباط شد هم خطاب اهبطوا شامل مثلث آدم و حوا و ابليس مى شود و هم ضمير جمع در بعضكم همه اضلاع آن مثلث را در بر مى گيرد؛ زيرا اساس عداوت و محور اصلى آن شيطان است و هر گونه دشمنى در نژاد بشر پديد آيد ابتداى آن بر اثر وسوسه ابليس است. حتى عداوتى كه بين پدر و فرزند پديد مى آيد و آيه كريمه ان من ازواجكم و اولادكم عدوا لكم به آن اشاره دارد، محصول دسيسه ويرانگر شيطان است؛ زيرا وى بر اثر ايجاد محبت كاذب، پدر را وادار به كسب حرام و جمع ناروا مى كند، تا فرزندى وى آن را در راه نامشروع صرف كند.

### سرانجام بهره ورى و دشمنى

كلمه الى حين كه مراد از آن الى حين الموت يا الى حين البعث است، دليل بر اين است كه استقرار در زمين و بهره بردارى از آن، استمرار و دوام ندارد و بهره مندى انسان از زندگى دنيا محدود است و اين همان است كه در سوره اعراف به آن اشاره شده است: (فيها تحيون وفيها تموتون و منها تخرجون) (838) و در سوره طه نيز آمده است: (منها خلقناكم و فيها نعيدكم و منها نخرجكم تازه اخرى) (839)

جمله ولكم فى الارض مستقر و متاع الى حين گذشته از آن كه زمين را قرارگاه انسان و مورد بهره ورى وى از آن معرفى مى كند، پيامش، اين است كه، همه عداوت ها سرانجام روزى به فصل خصومت ختم مى شود و نزاع بين انسان ها يا بن انسان و شيطان دايمى نيست، بلكه تا مدت معينى ادامه دارد و در نهايت، همه شما در قيامت به سوى خداوند بازگشته و آن روز، در محكمه عدل الهى بين شما داورى خواهد شد. در آن روز انسان ها مى گويند شيطان ما را فريب داد و شيطان نيز مى گويد: من فقط شما را دعوت كردم، مرا ملامت نكنيد، بلكه خود را ملامت كنيد: (فلا تلومونى ولوموا انفسكم ما انا بمصرخكم و ما انتم بمصرخى) (840) به ويژه با توجه به اين كه در مقابل دعوت شيطان، پيامبران از يك سو و عقل از سوى ديگر، شما را به خير دعوت مى كردند.

كلمه مستقر گاهى مصدر ميمى است، مانند: (الى ربك يومئذ المستقر) (841)، زيرا خداى سبحان منزه از قرب و بعد مكانى است و گاهى اسم مكان است، مانند: (اصحاب الجنه يومئذ خير مستقرا) (842)؛ چون براى بهشت گذشته از مكانت معقول، مكان محسوس مطرح است.

به هر تقدير، گاهى استقرار مطلق و نامحدود است و گاهى مفيد و محدود. آنچه به عنوان استقرار نزد خداى سبحان طرح مى شود، مطلق و نامحدود است و آنچه به عنوان استقرار در زمين طرح مى شود مقيد و محدود است؛ زيرا خود زمين متناهى است و به زمين قيامت تبديل مى شود. قهرا موجودهاى زمينى (اعم از زنده و متحرك در روى زمين، و مرده و جامد راكد در زير زمين ) استقرار آنها در زمين مقيد و محدود است. از اين رو از زندگى دنيا و استقرار در زمين به عنوان ممر و معبر ياد مى شود؛ يعنى دنيا دار المرور است، نه دار القرار و آنچه به عنوان دارالقرار مطرح است همان قيامت كبراست كه استقرار همگان در مشهد و محضر ربوبى است و كاروان هستى تا به فناى هستى بخش مطلق، بار نيابد نمى آرمد و كدح او همچنان ادامه دارد، تا به لقاى حق مطلق برسد و بيارمد؛ چنان كه هر گونه تمتع و بهره ورى در زمين، مقيد و محدود خواهد بود. تنها تمتع پايدار و بهره ورى نامتناهى، در پيشگاه حق مطلق، يعنى خداى سبحان است. از اين رو قيد الى حين هم استقرار را تحديد و هم تمتع را محدود مى كند و چون آيات ديگرى از قرآن كريم قرار گاه مطلق را لقاى الهى معرفى كرده است آيه محل بحث ضمن تهديد به انقطاع و تحديد، تبشير را به همراه دارد؛ يعنى شما از قرار گاه محدود به مستقر نامحدود منتقل مى شويد و از تمتع گذرا به بهرورى پايدار متحول خواهيد شد.

البته لازم است توجه شود كه، هر گونه استقرار يا تمتع نامحدود، ظل قرار نامتنهاى بالذات الهى است؛ زيرا هرگز دو نامتناهى و غير محدود است، حتما عدم تناهى و عدم محدود ذاتى، همان ذات اقدس خداوند است و هر نامتناهى و غير محدود ديگرى كه قرض شود، مظهر است اسمى از اسماى حسناى بيكران الهى تلقى مى گردد.

در پايان بحث تفسيرى اين آيه لازم است اشاره شود كه تفصيل قصه آدم و حوا عليهاالسلام و كيفيت خروج آنان از بهشت، در دو سوره اعراف و طه آمده است. از اين رو شايسته است جزئيات اين قصه، در آن جا مطرح و از ذكر تفصيلى آن، در ذيل آيه محل بحث خود دارى شود.

## لطايف و اشارات

### 1 صعوبت فهم آيات خلافت

وزين بودن قرآن: (انا سنلقى عليك قولا ثقيلا) (843) تنها در دشوارى معارف عينى آن نيست، بلكه استظهار معناى روشن برخى از آيات راجع به مسائل توحيد، نبوت، ولالت، خلافت... كار آسانى نيست. در اين باره نه تنها صاحب نظران اظهار عجز مى كنند، بلكه صاحب بصران نيز اعتراف به قصور دارند.

به عنوان نمونه، گفتارى از ابوالمعالى محمد بن اسحاق صدر الدين قونوى (673-607) ارائه مى شود، تا عجز صاحب بصران چون ناتوانى صاحب نظران معلوم گردد. وى در فك داودى در اثناى ارزيابى مقام آدم و داود عليه‌السلام و رجحان يكى بر ديگرى به آيات 118 و 118 سوره طه پرداخته، مى گويد:

و هذه القضيه تشتمل على امرين مشكلين لم ار احدا تنبه لهما ولا اجابنى احد من اهل العلم الظاهرين والباطن عنهما و هو: انه عليه‌السلام بعد سجود الملائكه له عليه‌السلام باجمعهم و مشاهده رجحانه عليهم بذلك و تعلم الاسمأ و الخلاقه ووصيه الحق له، كيف اقدم على المخالفه و تشف (تشوق ) بقول ابليس الى ان يكون ملكا و كيف لم يعلم ان من دخل جنه المعرفه بلسان الشريعه لم يخرج منها و ان النشاه الجنانيه لاتقبل الكون و الفساد لذاتها فهى تقتضى الخلود.(844)

تحرير مطلب مزبور و توضيح آن اين است كه، آدم به كمال علمى و عملى بار يافت و از چنين انسان كاملى نه نقص علمى، متوقع بود و نه عيب عملى، ولى وى هم به جهل علمى مبتلا شد و هم به جهالت عملى؛ زيرا از يك سو ندانست كه بهشت جاى جاودانه است و هرگز انسان بهشتى از آن خارج نمى شود و منطقه بهشت مصون از كون و فساد است و از سوى ديگر به مخالفت توصيه الهى اقدام كرد و اشتياق فرشته شدن بر اثر قبول قول ابليس در او پيدا شد. سپس چنين مى گويد:

فكان هذه الحال تدل دلاله واضحه على ان الجنه التى كان فيها ليست الجنه التى عرضها السموات والارض والتى عرضها الكرسى الذى 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: عطأ غير مجذوذ (845) اى غير منقطع ولا متناه فافهم ما نبهت عليه من غرائب العلوم و غوامضه ترشد. (846)

شرح اجمالى آن اين است كه، برخى از مقام ها از ويژگيى برخوردار است كه نحوه هستى آنها براى كسى كه به آن وارد شد ذاتا مشهود خواهد بود. بهشت خلد كه مساحل آن همتاى مساحت نظام كيهانى است ذاتا چنين آگاهى را به همراه دارد وارد در آن به خوبى مى فهمد كه نعمت آن موقت و محدود و منقطع نيست و نشئه آن از گزند و فساد محفوظ است. چيزى در آن فاسد وى، از هر شبهه و شهوتى استمداد مى كند، تا او را بر اثر ابتلا به شبهه از جزم علمى باز دارد و بر اثر ابتلا به شهوت عملى از عزم عملى منصرف كند.

سالك كوى كمال مى داند در كمين هر كمالى، رهزنى تعبيه شده است و در كنار هر جمالى، زشتى خاصى آماده شده است، تا هر حبرت و سرورى را عبرت و اشك ندامتى بدرقه كند و هر سعادت و سرورى را شقاوت و نوكرى دنبال كند. از اين رو قرآن كريم كه همه منازل سقوط و صعود را اجمالا گوشزد مى كند با تعبيرهاى گونه گون از عداوت شيطان نيست به انسان گزارش مى دهد.

مثلا در برابر كمال استوارى و پايدارى انسان دسيسه ازلال و لغزاندن ابليس را طرح مى كند و در ساحت عزت و سر بلندى انسان در پرتو ايمان، حيله اذلال و فرومايه كردن شيطان را بازگو مى كند و در صحنه هدايت و رهيابى درست انسان، كينه اضلال و گمراه كردن ابليس را گوشزد مى كند و در فضايل روشن و نورانى انسان پارسا و پرهيزكار، بهانه اظلال و به سايه آوردن شيطان را اشاره مى كند، تا پس از بيرون آمدن از قلمرو نور وقوع در منطقه ظل و سايه، زمينه خروج از آن و افتادن در تيه ظلمت فراهم گردد؛ زيرا بيرون آوردن از نور به ظلمت به آسانى ميسور او نيست. از اين رو مى كوشد، وقوع در ظل و سايه، را سر پل انتقال از نور به ظلمت قرار دهد؛ يعنى اظلال را زمينه اظلام مى سازد. به هر تقدير، آنچه در آيه محل بحث مطرح است همان ازلال و لغزاندن آدم و حواست كه عصيان و غوايت را به دنبال دارد؛ زيرا نكوب از صراط، و لغزش از بستر صاف و هموار، ابتلا به كژ راهه را در بردارد. قهرا بسيارى از دشوارى هاى علمى و عملى را به همراه خواهد داشت و مايه هبوط از ايوان كمال به زندان و بال مى گردد.

### 2 لغزشى زمينه براى لغزش ديگر

ازلال و لغزاندن شيطان گاهى پس از ارتكاب برخى گناهان به وجود مى آيد و گاهى مسبوق به گناه نيست، بلكه خود، اولين خطا محسوب مى شود. قراان كريم از هر دو قسم، نمونه اى ياد شده است؛ درباره نمونه اول در سوره آل عمران مى فرمايد: روزى كه دو گروه (در احد) با هم روبرو شدند كسانى كه از مين شما به دشمن پشت كردند در حقيقت جز اين نبود كه به سبب پاره اى از آنچه (از گناهان ) مرتكب شده بودند شيطان آنان را لغزانيد؛ (ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا) (847) و درباره نمونه دوم در سوره نحل مى فرمايدن سوگندها را باعث كسب در آمد خويش قرار ندهيد؛ زيرا ممكن است بعد از اين كه ثابت قدم بوديد پايتان بلغزد؛ولاتتخذوا ايمانكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها(848).

در مورد حضرت آدم و حوا نيز مى شود همين نكته را تطبيق داد؛ زيرا لغزشى كه در بهشت بر اثر خوردن از درخت ممنوع پيدا كردند ابتدايى بود و مسبوق به خطيئه ديگر نبود؛ گرچه خود، زمينه خروج آنان از بهشت و ورود به دنيا كه دار لغزشهاست گرديد.

به هر حال هرگونه گرايش به دسيسه ابليس و توجه وسوسه شيطان، زلت و لغزش محسوب مى گردد و هر لغزش قبلى، زمينه زلت بيشترى را فراهم مى كند و همانند پله هاى نردبان مقنى است كه با پيمودن هر پله آن، از سطح مستوى زمين دورتر به قعر چاه نزديك تر مى شود. بنابر اين، خطر زلت ابتدايى و زيان لغزش بدئى كمتر از خطر زلت نهايى و زيان لغزش پايان است. آنچه درباره حضرت آدم و حوا عليهما‌السلام آمده است، زلت ابتدايى و لغزش بدئى است و مسبوق به لغزش كه گردنگير منافقان و كافران و مشركان مى شود مسبوق به زلت ديگر است و از اين رو زيانبارتر خواهد بود. بر اين اساس، آنچه در آيه:

(ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجماعان انما استزلهم الشيطان ببعض ماكسبوا ولقد عفا الله عنهم ان الله غفور حليم) (849) يا شده به مراتب زيانبارتر از چيزى است كه در آيه محل بحث مطرح شده است.

### 3 اسناد ازلال به شيطان

هدايت و اضلال كه از اسماى حسناى الهى است داراى مظاهر متعدد است.

هدايت از آن جهت كه هم ابتدايى است و هم پاداشى، مظاهر فراوانى دارد، ليكن اضلال از آن جهت كه فقط كيفرى است و هرگز اضلال ابتدايى از اسمأ و افعال الهى محسوب نمى گردد، بلكه از اوصاف سلبى خداى سبحان است داراى مظاهر كمترى است. ازلال همانند اضلال هرگز ابتدايى نيست، بلكه هماره كيفرى و داراى مظاهر معين است.

اضلال و همچنين ازلال در صورتى به فاعل مشخص اسناد پيدا مى كند كه آن فاعل از فعل ارادى برخوردار باشد و در مجارى ادراكى شخص مبتلا به زلت و لغزش و همچنين مبتلا به ضلالت و گمراهى، از راه نفوذ انديشه، اثر بگذارد وگرنه اسناد آن بدون عنايت و تجوز نخواهد بود. اسناد ازلال در آيه محل بحث به ابليس همانند اسناد ضلالت به او در آيه (كتب عليه انه من تولاه فانه يضله و يهديه الى عذاب السعير) (850) و نظير اسناد ضلالت به او در آيه (ولقد اضل منكم جبلا كثيرا تكونوا تعقلون) (851) و همانند اسناد ضلالت به اصنام و اوثان در آيه (و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصناف (35)رب انهن اضللن كثيرا من الناس) (852) نخواهد بود؛ زيرا بت ها سهمى در مجارى انديشه بت پرست ندارند و از راه فكر، او را منحرف نمى كنند، بلكه يك مبدا فكرى و ارادى ديگر از قبيل شيطان اصيل يا شيطان انسى با استمداد از ابزار صنم وثن، شخص را به نكوب و زلت و كژ راهه رفتن فرا مى خواند. پس اين كه برخى گفته اند اسناد ازلال به ابليس در آيه محل بحث مانند اسناد اضلال، به اصنام است، (853) ناصواب بوده و تفاوت اساسى بين دو نحوه اسناد، ملحوظ نشده است.

### 4 كيفيت اسناد ازلال به شيطان

اسناد ازلال آدم و حوا عليهما‌السلام و نيز اسناد اخراج آنان به ابليس گاهى به اصطلاح حكمت و كلام توجيه مى شود و زمانى به زبان عرفان تبيين مى شود. در مصطلح حكمت كه نظام هستى بر محور عليت و معلوليت مى گردد، اسناد افعال ياد شده به ابليس از سنخ اسناد فعل به فاعل قريب است و اسناد آنها به خداى سبحان از سنخ اسناد فعل به فاعل بعيد؛ يعنى ابليس مبدا فاعلى نزديك و علت قريب است و خداى سبحان مبدا فاعلى دور و علت بعيد، و منظور از قربت و غربت در نظام على و معلولى و معلولى نظام طولى است علت قريب هم، در حوزه اقتدار علت غريب كار مى كند.

در مصطلح عرفان نيز كه نظام هستى بر مدار تشان و تجلى و ظاهر و مظهر تبيين مى شود اسناد افعال مزبور به ابليس از سنخ اسناد فعل ظاهر به مظهر است؛ زيرا بر اساس توحيد افعالى غير از خداى سبحان، علت حقيقى وجود ندارد و غير او هر چه و هر كه باشد مظهر وى محسوب مى شود و جريان جبر و اختيار در نظام توحيد افعالى، دقيقتر و رقيقتر قابل حل است. از اين جا معلوم مى شود كه اولا، بايد معيار حقيقت عقلى و مجاز عقلى روشن شود و ثانيا، فتوا داد كه اسناد ازلال و اخراج كه كار خداست به ابليس حقيقت است يا مجاز؛ گرچه برخى سريعا و صريحا فتوا به مجاز بودن اسناد مزبور داده اند. (854)

با حل شدن اصل مطلب مى توان همه آياتى را كه دلالت بر سلطه ابليس، يا نفوذ اجمالى وى در مجارى ادراكى و تحريكى انسان دارد توجيه كرد؛ مثلا آيه ولايت ابليس بر متوليان خود همانند ولايت طاغوت بر كافران و اخراج آنها از نور محبت ايمان به خدا به نار محنت كفر به خدا و از فرح فطرت توحيد به ترح فترت شرك و از ولاى حق به بلاى باطل و از قربت صدق به غربت كذب كاملا قابل تبيين خواهد بود و بدون ارتكاب تجوز بر مبناى توحيد افعالى مى توان كارهاى ياد شده را به مظاهر جمال و جلال الهى و مسماهاى اسماى حسناى خدايى اسناد داد.

البته در همه موارد بايد دقت كامل كافى به عمل آورد تا وصف سلبى به جاى نعت ثبوتى قرار نگيرد و صفت با واسطه به جاى وصف بى واسطه واقع نشود و فعل كيفرى به جاى فعل ابتدايى ننشيند و بالاخره نقص يا عيب، به ذاتى كه كمال محض و سلامت صرف است سرايت نكند.

### 5 لغزش از راه يا هدف؟

گرچه منشا لغزش آدم و حوا صلى الله عليهما‌السلام ارتكاب اكل از درخت ممنوع بود و از اين رو ضمير عنها به شجره بر مى گردد، ليكن تحقق اصل لغزش يا به لحاظ راه است يا به لحاظ هدف؛ يعنى سالك كوى كمال يا در اثناى پيمودن راه مى لغزد و از ادامه محروم مى شود يا پس از نيل به مقصد مبتلا به زلت مى گردد و از مقامى كه به دست آورده سقوط مى كند.

در موردى كه راه غير از مقصد است و كاملا از آن جداست و تفاوت عينى و تغاير خارجى بين آنهاست، لغزش از هر كدام غير از زلت از ديگرى است؛ مثلا كسى كه راهى حرم و قاصد كعبه است، چون راه غير از هدف است و از لحاظ وجود عينى و هستى خارجى كاملا غير از يكديگر است، لغزش ‍ منسوب به هر كدام، از زلت منسوب به ديگرى جداست، ولى در موردى كه هدف چيزى جز باطن راه و مقصد چيزى جز عصاره واقعى طريقى نيست، لغزش منسوب به هر كدام، عين زلت منسوب به ديگرى است.

در آيه محل بحث گرچه سخن از طريق مطرح نيست، زيرا راه معينى ارائه نشده كه پيمودن آن سبب وصوف به هدف خاص باشد، ليكن اصل زلت و نكوب مناسب با طريق است و اگر در آيه محل بحث، ضمير عنها به جنت بر گردد كه مقصد است از آن جهت است كه مقصد اخروى، عين باطن راه مستقيم و متن آن خواهد بود؛ زيرا دين الهى كه صراط مستقيم خداست و تدين كه عبارت از تطرق و پيمودن همان دين است چيزى جز اعتقاد صائب و اخلاق صحيح و عمل صالح نيست و بهشت نيز كه در جهان آخرت، وجود عينى و هستى خارجى محسوس و معقول دارد چيزى جز باطن دين نخواهد بود، چون بهشت چيزى مانند كعبه، و دين چيزى مانند بيابان حجاز نيست كه كاملا جداى از هم و بيگانه عينى از يكديگر باشد، بلكه بر اثر تجسم اعمال و تمثل اخلاق و تجسد عقايد، حقيقت بهشت كه موجود عينى و خارجى است همان باطن دين است؛ يعنى مقصد، باطن راه خواهد بود.

از اين رو لغزش كه شايسته طريق است مى تواند به هدف منوب شود و در نتيجه ضمير عنها به جنت بر گردد.

### 6 تعيين دست مايه اولى ازلال در اسرائيليات

تعيين دسيسه ازلال و تشخيص دستمايه اولى لغزاندن آدم و حوا عليهما‌السلام كار آسانى نيست؛ گرچه برخى از آيات قرآنى امارات كوتاهى را ارائه مى كند. برخى از نقل هاى غير معتبر كه احتمال سراب اسرائيلى بودن آنها بعيد نيست چنين دلالت دارد كه آدم عليه‌السلام پس از ورود به بهشت و مشاهده تكريم الهى گفت: اى كاش اين مقام، جاودانه بود و زوال پذير نبود. شيطان با دريافت چنين آرزويى آن را غنيمت شمرد و از ناحيه همين آرزو، سرگرم ازلال و اخراج آدم شد. (855)

اين احتمال گرچه با اصل روش مشووم شيطان هماهنگ است، زيرا بناى وى در اغوا و اضلال بر نفوذ از راه آرزوست: (ولامنيهم) (856)، ليكن اثبات چنين تمنى براى آدم و آگاهى ابليس از اين امنيه و آرزو، آسان نيست؛ چنان كه اشك كاذبانه برخى نيرنگ بازان براى فريب بعضى، كار آمد است، ليكن اثبات اين كه نفوذ ابليس در آدم و حوا از راه گريه وى بود آسان نيست.

پس آنچه در تفسير كشف الاسرار و مانند آن آمد كه ابليس، اول گريه كرد، گفتند: چرا گريه مى كنى، گفت: حيف است اين نعمت از شما گرفته مى شود و شما مى ميريد. آنگاه گفت: آيا شما را دلالت و راهنمايى كنم به درخت خلد و ملك و دارايى نافرسودنى... (857)، نيازمند به دليل معتبر نقلى است.

لازم است از توجه به تاريخ اسرائيل كه نه تنها صبغه حديثى ندارد، بلكه از نصاب سلامت تاريخى نيز برخوردار نيست كاملا اجتناب شود؛ مانند اين كه حوا عليهما‌السلام آدم عليه‌السلام را مست كرد و آنگاه وى را به طرف درخت ممنوع برد و او هم از آن درخت خورد. (858)

در توجيه چنين ارتكابى گفته مى شود غير از درخت ممنوع، بقيه نعمت هاى بهشتى روا بود و چون خمر، مورد نهى نبود پس تمتع از آن حلال بوده است و چون مصرف شده است آثار سوء خود را كه سكر است در پى داشت و تشخيص حق از باطل در حال سكر آسان نبوده است. فخر رازى در قدح چنين توجيه ناروايى گفته است: خمير بهشتى مصون از اثر سوء سكر است؛ زيرا در وصف بهشت و نعمت هاى بهشتى چنين آمده است: (لا فيها غول) (859).

از آنچه درباره ضعف سند روايى يا تاريخى برخى منقول ها در اين زمينه گذشت، معلوم مى شود كه نمى توان به احاديث يا آثار منقول درباره كيفيت دستيابى ابليس به آدم و حوا در بهشت و نحوه محاوره، مقاسمه، وسوسه و ازلال... اعتماد كرد؛ زيرا از يك سو به ضعف داخلى و وهن درونى (860) مبتلاست و از سوى ديگر پشتوانه عملى و پشتيبان اعتمادى صاحب نظران حديث و تاريخ را از بيرون فاقد است. بنابر اين، اثبات امور مزبور با احاديث و آثار اشاره شده كه رايحه اسرائيلى بودن از آنها استشمام مى شود دشوار است.

### 7 چگونگى راه يابى شيطان به بهشت

با آن كه شيطان را به بهشت خلد، راهى نيست پس چگونه به آن وارد شد و به ازلال آدم و حوا پرداخت؟

در برخى اسرائيليات آمده كه شيطان با پاى خود وارد جنت نشد، بلكه از دهان مار به بهشت راه يافت، ليكن پاسخ صحيح اين است كه، چنان كه گذشت، بهشت آدم، بهشت برزخى بود، نه بهشت خلد و در بهشت برزخى راه براى شيطنت باز است؛ زيرا نشئه برزخ، نشئه تجرد عقلى محض و محدوده مختص به مخلصين نيست تا شيطان را به آن راهى نباشد، بلكه مادون حد اخلاص و در حد تجرد و همى و خيالى را نيز در بردارد كه اگر چه شيطان دائما در آن به سر نمى برد و بر مرحله والاى آن راه ندارد، ولى به مراحل پايين تر آن راه دارد و با وسوسه هايش انسان را مى لغزاند و مانع ماندن انسان در آن نشئه مى شود؛ چنان كه گاهى حالى به انسان دست مى دهد كه خود را از طبيعت فارغ و در نشئه صيانت از گناه مى يابد، ولى ملاحظه مى كند كه اين حال دوام ندارد و كسى او را از اين اوج، به حضيض ‍ مى كشاند. به هر حال، كسانى كه مى خواهند در دالان برزخ كه برتر از طبيعت است قدم بگذارند، شيطان زير پايشان را خالى مى كند: فازلهما الشيطان؛ نه آن كه از بالا بر آنان احاطه كند؛ چون به بالاتر از مرتبه و هم و خيال دسترسى ندارد.

البته فرق است بين برزخ قبل از مرگ و برزخ بعد از مرگ، زيرا در برزخ بعد از مرگ شيطان به عنوان نتيجه اعمال بشر، راه دارد، به اين صورت كه وقتى انسان دنيا را رها كرد وارد عالم برزخ شد با قرين و هم سفرى، اى راه را طى مى كند؛ هم سفرى كه زمينه اقتران و صحابت او را خود، فراهم كرده است.

خداى سبحان مى فرمايد: اگر كسى خود را به كورى بزند و نور خدا را نبيند ما شيطان را قرين او قرار مى دهيم و او و قرينش هر دو گرفتار عذاب دردناك مى شوند: (و من يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهوله قرين) (861)، بلكه نفس مقارنت با چنين قرينى و ملاحظه اين كه او همه ايمان و سرمايه را از انسان گرفته، عذاب اليم ديگرى محسوب مى شود. به همين جهت فرياد بر مى آورد: (يا ليت بينى و بينك بعد المشرقين) (862).

اما در برزخى كه انسان در همين دنيا با فكر و انديشه خود به آن وارد مى شود و گاهى آن را مشاهده مى كند (گرچه بدن انسان در دنياست، اما انديشه او كه تجرد برزخى دارد، زمان و مكان ندارد؛ چنان كه تجرد شيطان نيز تجردى برزخى است ) شيطان نفوذ كرده، با تصرف در انديشه انسان مانع دوان آن حالت برزخى مى شود و نمى گذارد كه انسان، فكرى صائب و در نتيجه، عملى صالح داشته باشد. توضيح اين مطلب در اشاره بعد خواهد آمد.

### 8 راه نفوذ شيطان

شيطان از جهت هاى گوناگون به انسان تهاجم مى كند؛ گاهى از پيش رو و گاهى از پشت سر و زمانى از راست و زمانى هم از چپ: (ثم لاتينهم من بين ايديهم و من خلفهم و عن ايمانهم شمائكهم) (863). مهمترين شيوه تسلط او پس از تهاجم و نزديك شدن به انسان، تصرف در انديشه و خيال اوست.

شيطان آرزوها و خيالاتى را براى انسان مطرح مى كند: (ولا منينهم) (864) و چيزهايى را در نظر انسان زينت مى دهد كه زينت ارض است، نه زيور قلب و جان انسان: (لازينن لهم فى الارض) (865). زينت جان انسان ايمان به خداى سبحان است: (حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم) (866)، نه خانه و باغ و امكاناتى كه زينت زمين محسوب مى شود: (انا جعلنا ما على الارض زينه لها) (867)؛ اگر كسى خانه خوبى ساخت زمين را مزين كرده است، نه خود را.

اين مغاله، كار شيطان است كه زينت هاى زمين را از طريق امينه و آرزو زينت انسان وانمود مى كند.

ياد آورى اين نكته نيز لازماست كه، عامل قريب نفوذ شيطان در انديشه آدمى، نفس اماره اوست. اگر نفس اماره كه عامل نفوذى ابليس است نباشد نظير اين است كه سمى وارد دهان انسان شود ولى به دستگاه گوارش او نرسد يا دستگاه گوارش آن را قبول نكند. بر همين اساس، خداى سبحان همين وسوسه و ازلال منسوب به شيطان را در بعضى از آيات به نفس اماره انسان منسوب مى سازد: (لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب اليه من حبل الوريد) (868) اين اسناد نشان مى دهد كه اگر چه راه نفوذ شيطان انديشه و فكر انسان است، اما محور انديشه هاى شيطانى نفس اماره آدمى است.

از اين رو اگر انسان خويشتن را از نفس اماره رها سازد و اين ابزار را از دست شيطان بگيرد همين نفس امر كننده به سوء، آمر به خير مى شود و نتيجه آن خواهد شد كه همه قواى چنين انسان مخلص و مخلصى، در راه فضيلت و صلاح به كار گرفته مى شود.

تذكر الف: شيطان براى سهولت و سرعت نفوذ در انسان، قبل از هر چيز برخى از نيروهاى او را استخدام كرده، در خدمت خود در مى آورد تا همانند عامل نفوذى وى خواسته هاى نامشروع او را بر انسان تحميل كند. البته خود انسان در استخدام چنين نيرويى با تساهل موافقت مى كند؛ چنان كه مى تواند با تدبير و استقامت، مانع پيدايش چنين عامل نفوذى شود و پس از پديد آمدن آن دوباره فطرت صحيح اولى باز گردد.

ب: اگر در آن مقام (مقام وسوسه آدم )، ابليس داراى قبيل و جنود بود، احتمال آن كه توسط برخى از پيروان خود دسيسه وسوسه را اعمال كرده باشد مطرح است؛ زيرا وى از آن جهت كه دشمن صريح آدم و حوا عليهما‌السلام بود و عداوت او با آنان معلوم بود، احتمال آن كه خود ابليس ‍ صريحا و بدون واسطه چنين گفتگويى را با آنان در ميان گذاشته باشد خيلى به ذهن نزديك نيست.

اسناد كارهاى اتباع شيطان به او محذورى ندارد و مواردى از آن در اذهان مانوس است؛ گرچه ظاهر قصه آن است كه خود ابليس عهده دار ازلال و اخراج و وسوسه شد.

### 9 اقسام وسوسه شيطان و راه نجات از آن

وسوسه، يعنى همان شعور مرموزى كه به عنوان انديشه ناخودآگاه از طريق نفوذ شيطان در جان انسان به وجود مى آيد و براى بسيارى از انسان ها معلوم نيست كه از كجاست؛ گاهى به صورت غفلت و نسيان ظاهر مى شود؛ به اين طريق كه صورت چيزى را كه بايد درباره سود و زيان آن، انديشه كند از ذهنش كنار مى زند و انسان را از آن غافل مى كند و خطر اين غفلت در حدى است كه خداى سبحان، كوردلان جهنمى را همچون چهار پايان، بلكه گمراهتر و سپس آنان را غافل معرفى مى فرمايد: (اولئك هم الغافلون) (869)؛ چنان كه قرآن كريم انسأ و مسلط كردن فراموشى را كار شيطان مى داند؛ زيرا اين گونه نيست كه همه اقسام فراموشى، لازمه طبيعت انسانى باشد و شيطان در برخى از آنها اصلا دخالتى نداشته باشد؛ زيرا مى فرمايد: (و ما انسانيه الا الشيطان ان اذكره) (870)؛ چون گاهى با اين كه همه نيروهاى مغزى، سالم و با نشاط است و همه امور مادى، مورد يا آورى است، در عين حال معارف الهى كاملا از ذهن رخت بر مى بندد. به هر حال، اين قسم از وسوسه، اولين و مهمترين راه نفوذ شيطان است. (871)

گاهى نيز (در صورت عدم موفقيت راه اول ) صورت ذهنى حاضر نزد انسان را با اين كه به ضرر اوست به نفع وى جلوه مى دهد، كه در لسان آيات، هم به عنوان تزيين آمده: (وزين لهم الشيطان اعمالهم) (872) و هم به عنوان تسويل و املاى شيطان از آن ياد شده است: (الشيطان سول لهم و املى لهم) (873) و گاهى مبتلاى به آن به عنوان جاهل مركب (كسى كه نمى داند كه نمى داند، يا مى پندارد كه مى داند) مطرح شده است: (يحسبون انهم يحسنون صنعا). (874)

آنچه در داستان حضرت آدم واقع شده، قسم دوم و از وسوسه شيطان است؛ يعنى و از راه غفلت و نسيان وارد نشد تا صورت نهى از تصرف در درخت را از ياد آدم عليه‌السلام ببرد و اگر در بعضى از آيات نظير(ولقد عهدنا الى ادم فنسى ولم نجد له عزما) (875) تعبير به نسيان شده، ظاهرا مراد، نسيان صورت آن قضيه نهى نيست؛ زيرا خود شيطان مطابق آيه (ما نهيكما ربكما عن هذه الشجره...) (876) صورت اين قضيه را به ياد آدم و حوا مى آورد)، بلكه از طريق تزيين و جهل مركب اقدام كرد و گفت: گرچه خداوند شما را از اين درخت نهى كرده، ولى استفاده از آن زيانبار نيست، بلكه با بهره مندى از آن يا فرشته مى شويد، يا جاودانه در اين باغ باقى خواهيد ماند: (و قال ما نهيكما ربكما عن هذه الشجره الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين) (877) و به اين صورت آنچه را سبب تدلى و سقوط آدم بود به عنوان صعود، دلالت كرد و بر او تحميل كرد و گفت: (هل ادلك على شجره الخلد) (878)؛ سخنى كه به ظاهر دلالت و خير خواهى و بالا بردن است و در واقع تدليه (پايين آوردن و آويزان كردن ) و اسقاط به حساب مى آيد؛ يعنى شيطان، چيزى را كه در واقع باعث هبوط از بهشت بود با تزيين و تسويل، آن هم با سوگند غليظ و شديد: (و قاسمهما انى لكما لمن الناصحين) (879)، سبب دوام و بقا معرفى كرد.

اين قسم از وسوسه، غرور نيز ناميده شده است: فدليهما بغرور(880)؛ چون غرور در موردى به كار مى رود كه انسان چيز بد را خوب و چيز خوب را بد بپندارد و جاهل مركب شود وگرنه به انسان فارسى و غافل، مغرور گفته نمى شود.

به هر تقدير، مهمترين سلاح شيطان و اولين راه نفوذ او در انسان غافل كردن است. اگر شيطان بتواند كسى را غافل كند ديگر رنج تزيين و ايجاد جهل مركب را تحمل نمى شود؛ اگر با وسوسه ابليس، صورت مطلوب از ياد انسان برود ديگر شيطان آسوده است، ولى اگر صورت مطلوب در ياد انسان باشد شيطان رنج هايى را تحمل مى كند تا كار زشت را براى انسان زيبا جلوه دهد و آن را بر او تحميل كند.

به بيان ديگر، شيطان در مرحله اول مى كوشد تا انسان را از خطر و ضرر، غافل يا ناسى كند؛ چون وقتى انسان از خطر چيزى غافل شد به آسانى به آن مبتلا شده، به سهولت، حقيقت سودمندى را از دست مى دهد. شيطان با سرگرم كرد انسان به لهو و لعب و زخارف دنيا، او را از ياد حق باز مى دارد و قيامت را از يد وى مى برد و اين طريق او را از ياد حق باز مى دارد و قيامت را از ياد وى مى برد و به اين طريق او را گرفتار عذاب شديد مى كند: (لهم عذاب شيد بما نسوايوم الحساب) (881) در مرحله دوم اگر كسى به ياد خدا و قيامت بود شيطان مى كوشد تا او را از راه جهل مركب و تسويل يعنى بد را خوب جلوه دادن يا خوب را خوبتر جلوه دادن، از فضيلتى مهم يا اهم باز بدارد؛ مثل اين كه انسان را سرگرم كار مستحبى مى كند تا وى را از واجب باز دارد يا او را سرگرم واجب مهم مى كند تا او را از واجب اهم محروم كند.

بر همين اساس، قرآن كريم درباره همه عبادت ها، مانند نماز و روزه و خمس ‍ و زكات و حج، و ساير امور واجب و مستحب دستور محدود و مشخصى دارد و تنها چيزى كه از نظر قرآن حد معينى ندارد ياد خداست. از اين رو مى فرمايد: (اذكروالله ذكرا كثيرا) (882)؛ چنان كه درباره تقوا نيز كه آن هم ياد خداست مى فرمايد: (اتقوا الله حق تقاته) (883)، (فاتقوا الله ما استطعتم) (884)؛ چون دشمن لحظه اى چه در خواب يا بيدارى، انسان را رها نمى سازد؛ آن هم به گونه اى و از راهى كه انسان آن را نمى بيند و از راه نفس ‍اماره اى كه در درون انسان جاى دارد: (انه يريكم هو و قبيله من حيث لاترونهم) (885). دشمن انسان حتى نمى گذارد او خواب خوب بيند و اگر خواب خوبى ديده، با برانگيختن خاطرات بد، آن را از يادش مى برد.

پس براى نجات از اين دشمن خطرناك چاره اى جز مذكر مداوم نيست؛ چنان كه بايد ياد خدا را در نهاد و نهان، با ناله و لابه، زنده نگه داشت: (واذكر ربك فى نفسك تضرعا و خفيه) (886) دشمن انسان حتى نمى گذارد او خواب خوب ببيند و اگر خواب خوب ديده، با برانگيختن خاطرات بد، آن را از يادش مى برد.

پس براى نجات از اين دشمن خطرناك چاره اى جز ذكر مداوم نيست؛ چنان كه بايد ياد خدا را در نهاد و نهان، با ناله و لابه، زنده نگه داشت: (واذكر ربك فى نفسك تضرعا و خفيه) (887) بايد شيطان را دشمن بدانيم، او را رجم كنيم و هرگاه به سراغ ما آمد به خدا پناه ببريم؛ زيرا خداى سبحان خود را دوست ما و شيطان را دشمن ما مى داند و به ما وعده دفاع داده: (ان الله يدافع عن الذين امنوا) (888)، مى فرمايد: به محض اين كه شيطان حمله كرد و خواست فريبتان دهد به خداوند پناه ببريد: (فاما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله) (889) و مقصود از پناه بردن و استعاذه، صرف گفتن اعوذ بالله من الشيطان الرجيم نيست؛ استعاذه واقعى اين است كه از وسوسه شيطان جانمان به سوى خدا حركت كند؛ چنان كه وقتى اعلام خطر كردند و گفتند و به پناهگاه برويد صرف گفن جمله من به پناهگاه مى روم مشكلى را حل نمى كند، بلكه بايد به سمت پناهگاه رفت و در آن قرار گرفت.

### 10 تنوع راه هاى فريب شيطان

از آيات مربوط وسوسه شيطان نسبت به آدم و حوا بر مى آيد كه شيطان براى فريب هر كسى راهى خاص در پيش مى گيرد؛ مثلا اگر كسى اهل دنيا باشد امورى مانند زن، فرزند و مال را براى او تزيين مى كند؛ اما اگر كسى چون آدم و همسرش اهل دنيا نباشند، بلكه خدا و فرشته و حيات جاويد و مانند آن براى آنها مهم باشد به بهانه همين امور، فريبشان مى دهد. از اين رو آدم و حوا را با وعده فرشته شدن يا جاودانه زندگى كردن، فريب داد و سبب هبوط را وسيله بقا معرفى كرد: (هل ادلك على شجره الخلد). (890)

از اين نكته به دست مى آيد كه اگر كسى زاهد يا عالم يا با تقوا بود و شيطان براى وسوسه او از امور دنيايى وسيله اى نداشت، خيانت را به عنوان نصيحت بر او تحميل مى كند: (وقاسمهما انى كلما لمن الناصحين) (891) و قسم دروغ را وسيله شيطنت خويش قرار مى دهد و به بهانه فرشته شدن يا محشور شدن با انبيا و اوليا او را از صراط مستقيم جدا مى سازد؛ مگر اين كه انسان سالك به مرحله اخلاص محض برسد و از مخلصين شود كه در آن مرحله، شيطان را راه نيست.

### 11 غرض شيطان از وسوسه انسان

قرآن كريم معارف فراوانى دارد كه برخى از آنها همچنان بكر مانده است و جريان سميك، عميق و عريق آدم عليه‌السلام از اين سنخ است، تا مفسر مبتكرى تجلى كند و جمال وحى جميل، بدون پرده ربايى تحميلى و پرده درى اجبارى كه همان تفسير به راى مذموم يا احتمال خام و ابتدايى است با صد هزار جلوه بيرون آيد تا صاحب بصر امين، به شهود اندام دلبرين چنين نشينى، كام يابد؛ گرچه صاحب نظر مدرسه، هنوز اندر خم يك كوچه است.

بارى داستان اسرارآميز و رود آدم و حوا به بهشت و خروج آنان از آن، در سه سوره قرآن كريم آمده كه تفصيل آن به عنايت الهى در ثناياى سوره بقره (892) و اثناى سوره اعراف (893) و خباياى سوره طه (894) در حد احتمال متعارف كه حرفه صاحب نظر است، نه گزارش مشهود و نضيج، كه ره توشه صاحب بصر است، ارائه مى شود.

آنچه از سوره بقره بر مى آيد اين است كه شيطان با ازلال و لغزاندن آدم و حوا، آنها را از بهشت بيرون كرد، ليكن نحوه لغزاندن بازگو نشده است. آنچه از سوره اعراف بر مى آيد اين است كه شيطان با وسوسه و نيرنگ و سوگند كاذبانه، به بهانه دلالت به خلود، تدليه خروج كرد: (فدليهما بغرور) (895)؛ چنان كه مشابه آن در سوره طه استظهار مى شود، ولى اصل جامع و مشترك بين اعراف و طه كه مبسوطتر از بقره، راز و رمز خروج را بازگو كرده همانا ظهور سواه و عورت آدم و حوا بود كه مبدا بدو و ظهور آن، دسيسه ابدأ گرى و اظهار نمايى ابليس بود و او در اين وسوسه، انگيزه اى جز ابداى عورت مستور و اظهار سر مورد غيرت نداشت: (ليبدى لهما ما وورى عنمهما من سوء تهما). (896)

آنچه از اصرار قرآن بر اين اصل جامع بر مى آيد اين است كه بدو سواه و ظهور عورت با لوازمى كه دارد سهم تعبين كننده اى در خروج از بهشت آسمان و هبوط به زمين و استقرار در آن داشت و اگر اين رخداد سهمى در هبوط به زمين نداشته بود، هرگز قرآن كريم اصرارى بر نقل آن از يك سو و اكتفا به بازگو كردن آن بدون ذكر ساير حوادث پديد آمده پس از ارتكاب مورد نهى از سوى ديگر نمى كرد. البته راى نهايى و قاطع كه آدم و حوا تا كنون از اصل سواه آگاه نبودند و از گرايش غريزى اجوفين بى خبر بودند دشوار است.

از برخى آيات قصه آدم عليه‌السلام بر مى آيد كه غرض شيطان از وسوسه و ازلال انسان اين است كه عيب ها و ضعف هاى او را ظاهر ساخته، رسوايش ‍ كند: (يا بنى ادم لا يفتنكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنه ينزع عنهما لباسهما ليريهما سواتهما انه يريكم هو و قبيله من حيث لاترونهم) (897). اين آيه گويا هشدارى است به فرزندان آدم كه مواظب باشيد شيطان آبرويتان را نبرد؛ زيرا او همه تلاش و كوشش خود را به كار مى گيرد تا انسان را بى حيثيت كند. به هوش باشيد كه فريبتان ندهد؛ چنان كه پدر و مادرتان را از بهشت خارج كرد و لباس از تن آنان بيرون آورد تا سوآتشان را به آنها نشان دهد و رسوايشان كند و بدانيد كه او و قبيله او از جايى كه آنها را نمى بينيد شما را مى بينند.

غرض شيطان، اظهار چيزى است كه ظهور آن شرم آور است. گرچه در جريان آدم و حوا، كس ديگرى نبود كه از سواه آگاه گردد، ولى در جريان فرزندان آدم بعد از تكثر نسل، ظهور سواه همراه با شرم اجتماعى است.

خداوند در آيه قبل مى فرمايد: همان گونه كه لباس ظاهرى براى شما نازل كرديم تا سواه ظاهرى شما را بپوشاند، لباس تقوا را نيز براى شما قرار داديم تا سواه باطنى شما را حفظ كند و نگذارد عيب درون شما آشكار شود: (يا بنى ادم قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سواتكم و ريشا و لباس التقوى ذلك خير) (898)؛ زيرا هر كس بر اساس طبيعت درونى خود، ميل به تباهى دارد (اگر چه گرايش فطرت او به سوى فضيلت است ) و لباس ‍ تقواست كه نمى گذارد عيب درونى روشن بشود و شيطان كارش اين است كه شما را از لباس تقوا غافل كند تا سواه درونى و باطنى شما را روشن، و عيب درونتان را آشكار كند.

### 12 نقطه پايان جنگ با شيطان

جمله اهبطوا بعضكم لبعض عدو كه دلالت بر تداوم و استمرار جنگ و نزاع دارد و مربوط به كسانى است كه در نبرد با شيطان مغلوب يا غالب نشده باشند وگرنه بساط جنگ برچيده مى شود و پس از غلبه يكى از دو طرف، طرف ديگر مولى عليه و تحت ولايت او در آمده و شيطان ولى او و او تسليم و سر سپرده شيطان مى شود و درگيرى به پايان مى رسد يا اگر در جنگ با شيطان، او را تسليم خودش سازد، چنان كه اهل بيت عليهم‌السلام و همه مخلصين شيطان را تسليم خود ساخته اند، باز هم نزاع و جنگ از بين مى رود. به هر تقدير، آنها كه در جنگ با شيطان شكست خورده يا فاتح شده اند نبردى با شيطان ندارند، بلكه يا او اسير آنها در بند او هستند.

درگيرى و جنگ، مربوط به كسانى است كه نه به حد اولياى الهى نايل شدند و نه چون كافران و منافقان به اسفل سافلين تنزل يافتند؛ اينان كه همواره در ميدان جنگ با شيطان به سر مى برند و با همه زخم هايى كه از او مى پذيرند تسليم و سر سپرده او نمى شوند، اگر در اثناى اين جنگ، مرگشان فرا رسد شهيد به حساب مى آيند. از اين رو و در روايت اهل بيت و عارف به حق آنان، اگر بر صدر ننشيند و بر شيطان غالب نشود دست كم بر آستان او سر نمى سايد، بلكه دائما در حال جنگ و گريز با او به سر مى برد.

تذكر: پايان پذيرفتن جنگ به معناى ختم دشمنى نيست؛ زيرا شيطان مسلط بر انسان شكست خورده و اسير شده، كمال عداوت را نسبت به عقيده و اخلاق و اعمال او اعمال مى كند.

### 13 تصوير دشمنى شيطان در بهشت آدم

با توجه به آنچه گذشت كه بهشت آدم عليه‌السلام بهشت دنيايى نبود اين پرسش مطرح مى شود كه عداوت و وسوسه شيطان چگونه تصور مى شود؟ چون وسوسه و عداوت، مربوط به نشئه طبيعت و تكليف است و اگر بهشت آدم نشئه اى برتر از منطقه طبيعت و تكليف بود همان طور كه احكام عامه طبيعت نظير مرگ و خستگى و رنج در آن جا نيست وسوسه و عداوت نيز در آن راه ندارد. افزون بر اين كه، اگر آن جا جاى عداوت باشد پس ‍ چگونه خداوند مى فرمايد: به زمين فرود آييد كه زمين محل عداوت شما نسبت به يكديگر است:اهبطوا بعضكم لبعض عدو؛ چون ظاهر آيه اين است كه اعداوت اختصاص به زمين دارد.

پاسخ سوال مزبور شايد اين باشد كه، ظاهرا عداوتى كه در بهشت آدم مطرح بود از سنخ عداوت در دنيا نبود؛ زيرا قرآن كريم براى بهشتيان وساكنان ملا اعلى نيز گونه اى از نزاع و عداوت و خصومت مناسب با هستى آن مرحله قائل شده است؛ مثلا درباره بهشتيان مى فرمايد: (و امددناهم بفاكهه ولحم مما يشتهون (22) يتنازعون فيها كاسا...) (899) كه دلالت دارد بهشتيان براى نوشيدن شراب هاى بهشتى و گرفتن جام هاى آن تنازع دارند، با آن كه آنها نسبت به يكديگر كينه اى در دل ندارند: (ونزعنا ما فى صدورهم من غل) (900) و تتمه همين آيه هر گونه لغو و گناه را در بهشت منتفى مى داند: (لا لغو فيها ولا تاثيم) (901)، يا درباره موجودات ملا اعلى مى فرمايد: من از درگيرى فرشتگان كه در ملا اعلى به سر مى برند آگاهى ندارم؛ (ما كان لى من علم بالملاالاعلى اذ يختصمون) (902).

شكى نيست نيست تنازع بهشتيان در ربودن جام هاى شراب نظير درگيرى برخاسته از غضب يا شهوت براى دستيابى به لذت كاذب (مانند تنازع بازيگرانه اى كه در مجلس مترفان براى نوشيدن چيزى به وجود مى آيد) نيست، بلكه نزاعى عقلى و ممدوح است؛ چنان كه تخاصم فرشتگان در ملا اعلى بر اساس قهر و غضب و شهوت نيست؛ زيرا آن جا كه جاى تسبيح و تقديس و استغراق در عبادت است: (بل عباد مكرمون (26) لايسبقونه بالقول و هم بامره يعملون) (903) جاى نزاع مذموم نيست، بلكه نزاع ظريف و ممدوح متناسب با مرتبه وجوديشان است و از رذايل نفسانى نشات نمى گيرد.

پس اگر جنت آدم عليه‌السلام جنت دنيوى و مادى نبوده، خصومت و نزاعى كه بين او و شيطان به وجود آمده نيز از قبيل نزاع متخاصمان و مترفان دنيا نبوده تا بر محور غضب و شهوت دو زند، بلكه نحوه ديگرى از نزاع بوده كه پس از هبوط وقتى به عالم طبيعت تنزل كرد به صورت نزاعى خشن جلوه كرد است.

به هر تقدير، عداوت بعد از هبوط: اهبطوا بعضكم لبعض عدو غير از عداوتى است كه در جنت و قبل از هبوط وجود داشته است. عداوت در جنت، نحوه ظريفى از عداوت بود كه ملايم و مناسب با همان نشئه بوده است، گرچه همانند نزاع بهشتيان و تخاصم موجودات ملا اعلى، ممدوح نبوده، بلكه نسبت به كمال محبتى كه در آن جا هست مذموم بوده است و از اين رو هبوط را به همراه داشت.

خلاصه آن كه، چون جنت آدم، بهشت خلد نبود، نبايد توقع داشت همه آثار بهشت خلد در آن متبلور شده باشد؛ چنان كه باغى از باغ هاى مادى و طبيعى نبوده و از اين رو آثار آن را هم نداشت. البته حل اين معضل نياز به تامل بيشترى دارد.

### 14 هبوط انسانيت به نشئه طبيعت

آنچه به عنوان هبط، در آيه محل بحث مطرح است در واقع هبوط انسانيت انسان از عالم بالا به نشئه طبيعت است و چننى هبوطى را شايد بتوان از آيات و روايات ديگرى نيز استفاده كرد. از جمله از آيه (لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم # ثم رددناه اسفل سافلين) (904) كه در عين دلالت بر اين كه انسانيت انسان و مرتبه اى كه انسان در آن قرار دارد از قوامى احسن برخوردار است (905)، با توجه به ذيل آيه ثم رددناه اسفل سافلين احتمال دارد به اين نكته نيز اشاره داشته باشد كه اگر چه انسان در مرحله اى احسن تقويم دارد، ليكن آنگاه كه به نشئه طبيعت روى مى آورد در حقيقت به اسفل سافلين هبوط مى كند.

مطابق آياتى نظيران (المنافقين فى الدرك الاسفل من النار) (906) كسانى كه پس از اين هبوط و سقوط، به نشئه طبيعت، دل ببندند و فرزند دنيا شوند و بازگشتى به آن مبدا احسن تقويم نداشته باشند، در قيامت نيز به اسفل سافلين آتش مبتلا خواهند شد؛ بر خلاف آنها كه با توبه و انابه و ايمان و عمل صالح بازگشت و صعودى پيدا مى كنند و به نشئه فرا طبيعت روى. آورند كه چنين كسانى در قيامت نيز، بازگشتشان به همان عالمى است كه از آن جا تنزل يافته اند.

بر همين اساس، امير مومنان على عليه‌السلام به جامعه بشرى هشدار مى دهد كه عقل خود را حاضر كرده، مستورش نسازيد و با حاكميت عقلتان فرزند آخرت شويد؛ زيرا از آخرت آمده ايد و به سوى آخرت بر مى گرديد: (وليحضر عقله وليكن من ابنأ الاخره منها قدم و اليها ينقلب) (907).

از اين بيان نورانى بر مى آيد كه آن نشئه اى كه اكنون در پيش رو داريم، قبلا آن را پشت سر گذاشته ايم و اين گونه نيست كه آن نشئه عالى براى اولين بار در جهان آخرت، بر ما ظاهر شود چنين نيست كه انسان مانند ساير و موجودات طبيعى فقط از خاك نشات گرفته است،بلكه سابقه اخروى نيز دارد و جريان هبوط انسان به عالم طبيعت آن را تاييد مى كند، يا قابل تطبيق بر آن است.

### 15 تفاوت هبوط كريمانه و لعينانه

گرچه عنوان هبوط، جامع و محيط همه اضلاع مثلث آدم و حوا و ابليس ‍ است، ليكن مميز هر كدام، مانع اشتراك آنها در مدح و قدح است؛ زيرا هبوط آدم همراه با پذيرش توبه و نيز قرين جبايه و صفوت و هدايت است و هبوط ابليس همراه با رجم، مذووم بودن، مدحور شدن و صاغر بودن است، كه به همه اين نعوت و اوصاف، در قرآن اشارت شده است.

از اين رو آواى امر به هبوط در سامعه آدم عليه‌السلام پيام خلافت، ولايت، بلكه ضمنا نبوت و رسالت را ابلاغ مى كند، ولى طنين هبوط در گوش ابليس ‍ فرمان تحقير و صغار و لعن را مى رساند و از اين جهت هبوط كريمانه آدم با هبوط لعينانه شيطان فرق مى كند، ليكن جمع بين مجتبى و مرجوم و اقتران بين تائب و حائب و اجتماع ولى و عدو در خطاب اهبطوا رنج آور و تعب بار است و شايد احساس ناگوارى آدم عليه‌السلام از اين نظر بود، گرچه از جهت ديگر مسرور بود كه خداوند، خود را دشمن آنان معرفى نكرد؛ چنان كه همه آنها را نيز عدو خود اعلام نكرد؛ بلكه فقط نسبت به بعضى (ابليس ) عداوت داشت؛ چنان كه آن بعض، يعنى شيطان نيز نسبت به خداى سبحان از جهت تمرد و تنمر، دشمنى دارد.

### 16 شجره هبوط و شجره صعود

اگر بپذيريم كه آنچه از شيطان نسبت به آدم تحقق يافت تنها اين بود كه او را فريب داد، نه اين كه هم فريب داده باشد و هم از اصل دروغ گفته باشد، نتيجه اين مى شود كه آنچه را او در ضمن سوگند خود بيان داشت كه اين شجره، شجره خلد است و خوردن از آن (براى برخى افراد) جاودانگى مى آورد، سخن حقى است. اگر چه ممكن است در تطبيق چنين درختى بر آن شجره ممنوع اشتباه كرد يا دروغ گفته باشد يا در اين كه آدم و حوا اگر از اين درخت بخورند جاودانه مى شوند، به خطا رفته باشد.

بالاخره در فرض بالا از تعبير شيطان به دست مى آيد كه در جهان آفرينش، درختى وجود دارد كه اثر خوردن از آن جاودانگى و حيات ابدى است و نتيجه اين كه، همان طور كه ميوه بعضى از درختان هبوط و سقوط مى آورد، ميوه برخى ديگر سبب صعود مى شود.

بر همين اساس، در آيات و روايات از برخى امور به شجره بهشتى و از بعضى ديگر به شجره جهنمى ياد شده است؛ مثلا درباره سخاوت آمده كه سخاوت درختى است كه اصل آن، در بهشت و شاخه هاى آن در دنيا و در دسترس مردم است. اگر كسى سخى باشد و به شاخه درخت سخاوت تمسك كند اين شاخه او را به بهشت مى برد يا درباره شجره طوبا آمده كه اصل آن در بهشت و شاخه هاى آن در دنيا و در دسترس مومنان است (908) و درباره حارثه بن زيد آمده است كه او به همه شاخه هاى شجره طوبا تمسك جست؛ زيرا او بهشت و جهنم را مى ديد و همه شاخه هاى شجره طوبا را مشاهده مى كرد (909) يا در حديثى آمده كه رسول گرامى درباره قيامت مى فرمودند: اصل درخت طوبا در خانه من و شاخه هايش در خانه هاى بهشتيان است و در حديثى ديگر آمده است: اصل آن در خانه على بن ابى طالب و شاخه هايش در خانه هاى مومنان است. (910) بعضى از صحابه عرض كردند: يا رسول الله چرا قبلا فرموديد اصل درخت طوبا در خانه من است و هم اكنون مى فرماييد: اصل درخت طوبا در خانه على عليه‌السلام است؟! آن حضرت صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرمودند: خانه من و على عليه‌السلام يكى است و در يك مكان قرار دارد؛ دارى ودار على بمكان واحد. (911)

بر همين اساس است آنچه در قرآن به شجره زقوم موسوم شده است: (ذلك خير نزلا ام شجره الزقوم (62) انا جعلناها قتنه للظالمين (63) آنهاشجره تخرج فى اصل الجحيم (64) طلعها كانه رووس الشياطين) (912). در خت زقوم از جهنم سر بر مى آورد و درخت نسوزى است كه آب آتش ‍ است؛ يعنى بر خلاف درختان دنيا از آتش تغذيه مى كند و ميوه اين درخت نسوز هم، شعله آتش است و تمسك به شاخه هاى آن كه كفر و نفاق و فسق و عصيان است مايه ورود به دوزخ است.

تذكر: چون بهشت حضرت آدم عليه‌السلام جنت خلد نبود، هيچ كدام از ميوه ها و اشجار آن نيز جاويد نبوده است. البته آزمون الهى نسبت به برخى از درختان آن بهشت تعلق گرفت.

### 17 توجيه نظر علامه طباطبايى درباره عهد

علامه طباطبايى قدس سره درباره عهدى كه آدم، آن را فراموش كرد در ذيل آيه محل بحث و به مناسبت مطرح شدن آيه (ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسى ولم نجد له عزما) (913) كه در صدر قصه آدم و حوا در سوره طه وارد شده، اين سوال را مطرح مى كند: آيا مراد از عهد (كه فراموشى آن منشا خروج آدم از جنت و ابتلاى او به رنج و زحمت دنيا اعلام شده ) همانى نهى اى است كه در آيه (لا تقربا هذه الشجره فتكونا من الظالمين) (914) آمده يا مقصود همان تحذير و هشدار نسبت به عداوت شيطان است كه در آيه ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنه فتشقى (915) وارد شده يا همان عهد كلى و عامى است كه در موطن خاص ميثاق از همه انسان ها گرفته شده: (و اذ اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بر بكم قالوا بلى) (916) يا عهد ويژه اى است كه از پيامبران است عليه‌السلام به عنوان ميثاق غليظ گرفته شده: و اخذنا منهم ميثاقا غليظا؟ (917)

در پاسخ مى فرمايند: احتمال اول صحيح نيست؛ زيرا در متن جريان مخالفت آدم با اين نهى و اغواى شيطان، خود شيطان، اين نهى را ياد آورى كرده، مى گويدن (ما نهيكما عن هذه الشجره الا ان تكونا...) (918) تنها كارى كه از شيطان سر زد اين بود كه اين نهى را تحليل كرده، نه اين كه اصل آن را از ياد آدم برده باشد.

احتمال دوم نيز صحيح نيست؛ زيرا تحذير نسبت به شيطان، اختصاص به آدم نداشت، بلكه شامل آدم و حوا، هر دو شده بود؛ چون خدا فرمود:ان هذا عدولك و لزوجك...، در حالى كه ظاهر آيه ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسى...اختصاص اسناد نسيان به آدم است. باقى مى ماند احتمال سوم و آن اين كه مراد از عهد فراموش شده، همان عهد ربوبيت باشد كه در آيه ميثاق آمده با ويژگى هاى كه درباره انبيا عليه‌السلام مطرح است. پس همين احتمال صحيح است. (919)

توجيه اين بيان اان است كه اولا، ظاهر اختصاص خطاب به آدم و نيز ظاهر ارجاع ضمير مفرد به آدم اين است كه مطلب مزبور مختص به آدم است و حوا در آن سهيم نيست. ثانيا، قرينه متصل يا منفصل كه شاهد بر تعميم باشد و در هر موردى كه اقامه شد باعث شود كه آن محتوا تعميم داده شود و به ظاهر اختصاص خطاب يا مفرد بودن ضمير بسنده نشود وجود ندارد. ثالثا، در بسيارى از موارد قصه مزبور شاهد متصل بر تعميم اقامه شده است، ولى در برخى موارد چنين قرينه اى اقامه نشده است و جريان عهده ويژه انبيا، نه اصل عهد، مختص به آدم عليه‌السلام است و نيز جريان سجده، ملائكه و تعليم الهى اسمأ الله و انباى آن اسمأ به فرشتگان همگى از مختصات حضرت آدم است، پس با اين توجه مى توان نظر استاد علامه را تصويب كرد.

ليكن محتمل است كه عهد فراموش شده عداوت ابليس باشد، نه چيز ديگر و اختصاص آدم به نسيان براى آن است كه وى به عنوان شخص اول اين داستان و عنصر محورى قصه مطرح است و منافاتى با نسيان حوا ندارد. البته اطلاق عهد بر اين تحذير و هشدار از اين جهت است كه تكليف الهى، تعهد خاصى را براى بنده به همراه دارد و همه حقوق و احكام خدا از منظر ديگر به عهود الهى باز مى گردد.

### 18 مزله باطلو مزال اقدام

از آن جهت كه ازلال و لغزاندن، ابزارى مى طلبد و بهره دنيا، وسيله مناسبى براى لغزش است، دنيا به عنوان مزله باطل و مقام هاى آن به عنوان مزال اقدام مطرح است. مردان الهى هماره از خواب عقل كه پيامد آن عجز از ادراك صائب و عمل صالح است و نيز از ابتلا به زشتى زلت، به خداى سبحان پناه مى بردند؛ حضرت امير المومنين عليه‌السلام در اين باره مى فرمايد: (ما لعلى و نعيم يفنى و لذه لا تبقى. نعوذ بالله من سبات العقل و قبح الزلل و به نستعين). (920) و خود را در مسير صاف وسيع حق دانسته و مخالفان را در كژ راهه لغزش باطل معرفى مى كند: (فوالله لا اله الا هو انى لعللى جاده الحق و انهم لعلى مزله الباطل) (921) و انسان پرهيز كار را به كمى لغزش مى ستايد: (تراه قريبا امله قليلا زلله) (922) و منافق را به ضلالت و اضلال و به زلت و ازلال نكوهش فرموده است: (و احذركم اهل النفاق فانهم الضالون المضلون و الزالون المزلون) (923).

رهبران نفاق كه ازلال ديگران را بر عهده دارند از راه سبات عقل و زلت دل، زمينه لغزش پاى آنها را فراهم مى كنند؛ چنان كه آن حضرت به زياد بن ابيه درباره معاويه چنين مرقوم م فرمود: (وقد عرف ان معاويه كتب اليك يستزل لبك) (924) و چون سرانجام استقامت، بهشت است و فرجام زلت، دوزخ، چنان كه آن حضرت فرموده اند: (من استقام فالى الجنه و من زل فانى النار) (925) از خداى سبحان مسالت داريم همگان مخصوصا راقم سطور و ارقام او را از زلت و ازلال مصون دارد، بلكه اين نوشتار را چون آب زلال گوارا قرار دهد تا در ذائقه، تلخ نيايد و در فضاى كام عقل، گير نكند و در مجارى هضم و جذب و فربهى، مسدود نشود و از كوثر قرآن استمداد كند و به كوثر عترت برساند.

آمين، رب العالمين بمحمد و آله الطاهرين.

## بحث روايى

### 1 عصيان حضرت آدم عليه‌السلام

عن الرضا عليه‌السلام:... ولم يكن آدم و حوا شاهدين قبل ذلك من يحلف بالله كاذبا، فدليهما بغرور فاكلا منها ثقه بيمينه بالله و كان ذلك من آدم قبل النبوه ولم يكن ذلك بذنب كبير استحق به دخول النار و انما كان من الصغاير الموهوبه التى تجوز على الانبيأ قبل نزول الوحى 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 وهدى و قال عزوجل: ان الله اصطفى ادم و نوحا و ال ابراهيم وال عمران على العالمين. (926)

عن الرضا عليه‌السلام:... و ان آدم لما اكرمه الله تعالى ذكره باسجاد ملائكته له و با دخاله الجنه، قال فى نفسه: هل خلق الله بشرا افضل منى؟ فعلم الله عزوجل ما وقع فى نفسه. فناداه، ارفع راسك يا آدم وانظر الى ساق عرشى، فرفع آدم راسه فنظر الى ساق العرش فوجد عليه مكتوبا: لا اله الا الله، محمد رسول الله، على بن ابى طالب امير المومنين و زوجته فاطمه سيده نسأ العالمين والحسن و الحسين سيدا شباب اهل الجنه فقال آدم: يا رب! من هولأ؟ فقال عزوجل: هولأمن ذريتك و هم خير منك و من جميع خلقى ولولاهم ما خلقتك ولا خلقت الجنه و النار ولا السمأ ولا الارض؛ فاياك 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 العسكرى عليه‌السلام:... ولا تقربا هذه الشجره تلتمسان بذلك درجه محمد و آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و فضلهم فان الله تعالى خصهم بهذه الدرجه دون غيرهم و هى الشجره التى من تناول منها باذن الله، الهم علم الاولين والاخرين من غير تعلم و من تناول منها بغير اذن، خاب عن مراده و عصى ربه؛ فتكونا من الظالمين بمعصيتكما والتماسكما درجه قد اوثرتهما غير كما...(929)

اشاره الف: مراتب انسان كامل و جهت عدم راه يابى عالى به مرتبه اعلى نيازمند توضيح است. با غمض از سند اين گونه مراسيل كه اثبات مطال فرعى و علمى به استناد آنها دشوار است، چه رسد به اثبات معارف اصلى و علمى و با صرف نظر از احتمال موجه تمثيل در اين گونه تعبيرها، مى توان چنين گمان كرد كه درجات خلافت و نيز مراتب ولايت خلفا و اولياى الهى همانند نبوت انبيا و رسالت مرسلين، متفاضل است و در صحنه ولايت و منطقه خلافت الهى نه تنها حسد، ممنوع است، بلكه غبطه غير ماذون هم نارواست؛ زيرا چنين حسنه اى از آن بزرگان به مثابه سيئه است. البته سر قدر كه بعد از هبوط براى ديگران فاش شد صدر و آستان داستان آدم را مشحون حكمت كرده است.

ب: در پاسخ به اين پرسش كه آيا عصمت پيامبران، پس از بعثت و رسالت آنهاست يا دليلى عقلى حاكم بر لزوم عصمت آنها، مطلق است و پيشس از بعثت و نبوت انبيا را نيز شامل مى شود بايد گفت بحث درباره عصمت پيامبران از آن جهت كه صبغه كلامى را مى طلبد؛ گرچه امام فخر الدين رازى مبسوطا ادله مخالف و موالف و آراى مفرطان و مفرطان و معتدلان را نقل و نقد كرد (930) و مقدار زيادى از آن در تفسير صدر المتالهين ارائه شد. (931) اثبات و نفى چنين مطلب كلامى با برخى احاديث مرسل كه به آثار شبيه تر است تا به اخبار، و به مدسوس، موضوع و مجعول شبيه تر است تا به منقول، و به راى نزديكتر است تا به روايت، كارى است بس دشوار.

گذشته از همه اين صعوبت ها، نكته فاخر ديگرى كه از غالب نوشته هاى مفسران، مستور و غايب مانده اين است كه آنان گرچه بين دوران پيش از نبوت پيامبر و مرحله پس از نبوت او فرق گذاشتند، اما به اين مطلب مهم محورى نپرداختند كه بين دوره فترت و پيش از پيدايش اصل پديده نبوت تشريعى و بين دوره فطرت و پس از ظهور اصل آن فرق است؛ زيرا در جريان آدم عليه‌السلام گذشته از تفاوتى كه بين دوران قبل و بعد پيامبرى ضخص ايشان همانند دو دوره زندگى هر پيامبر ديگرى وجود دارد، تفاوت ماهوى ديگرى نيز مشاهده مى شود كه در انبياى ديگر مشهود نيست و آن اين كه دورانى را حضرت آدم عليه‌السلام پشت سر گذاشت كه اصلا نبوت تشريعى در جهان امكان، جعل نشده بود و در چنين فضايى نمى توان حكم كارى را از شريعت و منهاج مجعول دينى استنباط كرد؛ زيرا فرض در اين است كه اصلا شريعتى در جهان پديد نيامده بود. بنابر اين، طرح مساله عصمت در چنين وضعى با طرح آن در فضاى شريعت پديد آمده فرق دارد.

امام رازى پس از نقل ادله هفت گانه عصيان آدم عليه‌السلام مهمترين پاسخى كه ارائه كرده اين است كه، هيچ كدام از وجوه هفت گانه دلالت ندارد كه ارتكاب معصيت در حال نبوت آدم بوده است (932)، ولى به آن مطلب محورى نپرداخته است.

### 2 نخستين گناه بشر

عن السجاد عليه‌السلام:... فاول ما عصى الله به الكبر و هو معصيه ابليس حين ابى واستكبر و كان من الكافرين ثم الحرص و هو معصيه آدم و حوا حين قال الله عزوجل لهما: كلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجره فتكونا من الظالمين فاخذا ما لا حاجه بهما اليه. فدخل ذلك على ذريتهما الى يوم القيامه و ذلك ان اكثر ما يطلب ابن آدم ما لا حاجه به اليه.(933)

اشاره: با صرف نظر از سند حديث، لازم است توجه شود اولا، چون تحقق اصل شريعت و امر تشريعى در جريان سجده براى آدم عليه‌السلام احراز نشد، حمل عصيان ابليس بر معصيت تشريعى آسان نيست؛ چنان كه قبل از احراز اصل نبوت تشريعى، حمل ارتكاب آدم عليه‌السلام بر عصيان تشريعى دشوار است.

ثانيا، اگر منشا ارتكاب نسيان عهد باشد معصيت نخواهد بود؛ زيرا در حال فراموشى تكليف مرتفع است. ثالثا، اگر حرص سبب ارتكاب شد لابد چنين حرص دامنگيرى سبب نسيان شده و ارتكاب، در حال نسيان حاصل شده است.

### 3 زمان و مكان 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 الجنه. فنزل عليه جبرئيل فقال: يا آدم! الم يخلقك الله بيده و نفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته؟ قال: بلى. قال: وامرك ان لا تاكل من الشجره، 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 السمأ. (935)

عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: يوم الجمعه سيد الايام، خلق الله فيه آدم واهبط فيه آدم الى الارض.(936)

عن ابى عبدالله عليه‌السلام: سمى الصفا صفا لان المصطفى آدم هبط عليه فقطع للجبل اسم من اسم آدم عليه‌السلام وهبطت حوأ على المروه و انما سميت المروه مروه لان المراه هبطت عليها فقطع للجبل اسم من اسم المراه. (937)

عن ابى عبدالله عليه‌السلام: ان آدم انزل فنزل فى الهند.(938)

عن ابن عباس: اهبط آدم الى ارض يقال لها دجنا، بين مكه وطائف.(939)

عن على عليه‌السلام: اطيب ريح الارض الهند، اهبط بها آدم فعلق ريحها من شجر الجنه.(940)

عن ابن عباس: خرج آدم من الجنه بين الصلاتين: الظهر و العصر، فانزل الى الارض و كان مكثه فى الجنه نصف يوم من ايام الاخره و هو خمسماه سنه 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 حوأ بجده، فنزل آدم معه ريح الجنه، فعلق بشجرها واوديتها...(941)

عن الصادق عليه‌السلام:... 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 حوأ على المروه فاشتق الله له اسما من اسم المراه...(942)

اشاره: با اغماض از ارسال سند و دشوارى اثبات معارف علمى با اين گونه اخبار كه به آثار شبيه تر است تا به احاديث و با صرف نظر از احتمال اسرائيلى بودن اين گونه منقولات غير قابل اعتماد، لازم است توجه شود اولا، درباره زمان هبوط، طبق آنچه در اين جا نقل شد اختلافى نيست، ولى درباره مكان هبوط وجوه متعددى ارائه شده كه اگر مقصود، بيان مظهر نزول و منشا بركت وجودى آن كه تعددپذير است نباشد جمع بين منقول هاى ناهماهنگ دشوار است.

ثانيا، ساحل دريا را جد مى نامند و هرگز چنين نامى اختصاص به آنچه در حجاز واقع است ندارد. از اين رو در برخى از احاديث سخن از جده بحر هند به ميان آمده است و در متون فقهى از وقوع ماهى به جد يعنى كنار دريا تعبير مى شود. ثالثا، در برخى از منقول ها زيادى بين مهبط آدم و محل هبوط حوا ياد شده است و در صورتى كه يكى بر صفا و ديگرى بر مروه فرود آمده باشند، فاصله چندانى بين مهبط ها نخواهد بود.

### 4 هدف از هبوط آدم عليه‌السلام

عن امير المومنين عليه‌السلام:... فاهبطه بعد التوبه ليعمر ارضه بنسله و ليقيم الحجه به على عباده.(943)

عن ابى عبدالله عليه‌السلام: لما هبط آدم الى الارض، احتاج الى الطعام و الشراب؛ فشكى الى جبرئيل. فقال له جبرئيل: يا آدم! كن حراثا. قال: فعلمنى دعأ. قال: قل اللهم اكفنى مونه الدنيا و كل هول دون الجنه و البسنى العافيه حتى تهيئنى المعيشه.(944)

اشاره: چون هدف از خلقت آدم عليه‌السلام خلافت او بود و طرح اساسى چنين استخلافى هم آن بود كه خليفه مزبور در زمين مستقر باشد، گرچه حوزه خلافت او وسيعتر از منطقه زمين است، از اين رو ابزار آزمون و انگيزه ارتكاب درخت ممنوع و انديشه ورود به زمين همگى فراهم شده است، تا آن هدف اولى كه استقرار خليفه در زمين است محقق گردد. برنامه هاى خليفه مزبور ايجاد و تكثير نسل و معمور كردن زمى و تتميم حجت بيرون، ضمن تقويت و اثاره حجت درون (يثيروالهم دفائن العقول ) (945) خواهد بود.

### 5 مراد از حين

عن الصادق عليه‌السلام:... اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الارض مستقر و متاع الى حين اى الى يوم القيامه.(946)

اشاره: چون همه افراد سهمى از استقرار و تمتع مدت زندگى خاص خود را در زمين دارند و تا حقوق همگان استيفا نشود پيام جامع آيه محقق نمى گردد، از اين رو، كلمه حين، زمان انقراض دنيا و ظهور صحنه قيامت خواهد بود و اگر در اثناى تفسير آيه، كلمه حين به معناى پايان زندگى اشخاص تبيين شد، ناظر به بعدى از ابعاد وسيع معناى جامع كلمه حين است و اين تحديد، وعده ضمنى را در بردارد كه بعد از پايان ترح هجران، دوران فرح وصال فرا مى رسد و بار ديگر نوبت صعود در پيش است؛ به شرط آن كه طيب شويم؛ زيرا (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه). (947)؛ چنان كه عنوان متاع الى حين دو فايده را در بر دارد: يكى آن كه هبوط براى زوال و نابودى نيست، بلكه تمتع را به همراه دارد و ديگرى آن كه اين تمتع محدود است و نتيجه آن، كه يا نعمت بهشت است يا نقمت دوزخ، وابسته به عمل خود متمتعان است.

## فتلقى أدم من ربه كلمت فتاب عليه انه هو التواب الرحيم

## گزيده تفسير

پس از ازلال شيطان كه نتيجه اش هبوط آدم به زمين شد و پس از آن كه آدم به لغزش خود پى برد و در پى جبران بر آمد كلماتى را براى اين توبه و جبران، از پرودگارش دريافت و با آن كلمات، در درگاه خدا توبه كرد و خداوند نيز توبه اش را پذيرفت؛ زيرا او تواب و رحيم است.

مراد از تلقى كلمات در جمله فتلقى اين است كه آدم آگاهانه و با شوق و رغبت و براى اخذ كلمات به عنوان عمل و طاعت، به استقبال كلمات و معارف رفت؛ چنان كه شايد مقصود از آن، فراگيرى تفصيلى اسمايى باشد كه در جريان تعليم اسمأ و علم ادم الاسمأ به نحو اجمال به حضرت آدم عليه‌السلام تعليم شد.

مطابق قرأت غير مشهور كه ادم مفعول فتلقى و كلمات فاعل آن به حساب مى آيد، كلمات، به ملاقات آدم رفتند و نكته لطيفى كه از آن استيناس مى شود اين است كه رسيدن به فيض هاى معنوى، مبتنى بر اعطاى خداوند و عنايتى از جانب اوست، نه مبتنى بر طلب انسان.

با توجه به اين كه ظاهرا كلمات تلقى شده (يا تلقى كننده ) جزو يا تفصيل همان اسمايى است كه به نحو اجمال و عموم: و علم ادم الاسمأ كلها به آدم عليه‌السلام تعليم شد، مقصود از آن، صرف الفاظ و مفاهيم ذهنى نيست، بلكه مراد، حقايق خارجى است كه از آن جمله است آيات وجودى اهل بيت عليه‌السلام و چون كملات به معناى حقايق عينى، در عالم اعتبار، ظهور خاص خود را دارد همه آنچه از الفاظ و مفاهيم، در روايات وارد شده، از آن جهت كه مرحله نازله همان حقايق عينى است، صحيح و درست است.

چنان كه كلمات مورد تلقى، مراتب و اقسامى دارد، به تبع آن، تلقى كلمات نيز داراى درجاتى است؛ گاهى مقصود از كلمه، جمله ادبى است و تلقى آن همان استماع با سامعه و ادراك مفهوم ذهنى يا فاهمه است و گاهى مراد از كلمه، عين خارجى است و تلقى آن همان دريافت عين كلمه در مثال منفصل يا در طبيعت و ماده است و گاهى مقصود از كلمه، قضاى الهى و حكم بتى است و تلقى آن همان مساس شهودى نسبت به لوح محفوظ و تغييرناپذير الهى است كه بالاتر از قدر است. نه كلمه اختصاص به الفاظ و مفاهيم حصولى دارد و نه تلقى و استماع آن مختص به گوش فيزيكى و محسوس. آنچه به عنوان تلقى كلمات درباره آدم عليه‌السلام وارد شده، ممكن است جامع بين معقول و محسوس باشد. همان طور كه درجات تلقى، به مراتب كلمات مرتبط است، به مدراج و معارج مخاطبان تلقى كننده نيز وابسته خواهد بود.

ظاهر آيه محل بحث اين است كه تلقيه خداوند و تلقى آدم عليه‌السلام بى واسطه و بدون حجاب بوده، در عين حال كه دو طريق ديگر از طرق سه گانه تكليم الهى (كه در سوره شورى آيه 51 وارد شده ) نيز امكانش وجود دارد.

تفريع تلقى كلمات و ذكر آن با فأ تفرى نشانه آن است كه آدم عليه‌السلام پس از زلت ارتكاب مورد نهى، فورا به القاى كلمات مناسب رجوع و بازگشت رفت. از شتاب آدم براى تحصيل رضاى الهى معلوم مى شود كه آثار وسوسه ابليس چندان درنگى نداشت و عقاب قهرآميز الهى نيز با سرعت رضا، مبدل به خطاب مهرآميز شد و با آب زلال كوثر كلمات تلقيه شده، آدم مخطى و عاصى، مجتبى و مهدى شد.

شايد سر افراد ضمير فتاب عليه اين باشد كه آدم اصل است و حوا فرع، يا اين كه تخلف آدم سنگين تر از ارتكاب حوا محسوب مى شد. از اين رو عناوينى مانند نسيان عهد، فقدان عزم، عصيان و غوايت نيز تنها به آدم استناد يافت.

## تفسير

تاب: فعل تاب هرگاه به خداوند استناد پيدا كند با على و در صورت استناد به عبد، با الى استعمال مى شود؛ زيرا در صورت اول، معناى اشفاق و عطف (اشفاق لطف و رحمت و توجه و انعطاف ) را در بر دارد و روشن است كه اين دو ماده على به كار مى رود و گفته مى شود: اشفق عليه و عطف عليه و در صورت دوم معناى رجوع و بازگشت دارد و شكى نيست كه رجع با الى استعمال مى شود (948) و صله هر معنايى مناسب با همان معناست.

### تناسب آيات

پس از ازلال شيطان كه نتيجه اش هبوط آدم به زمين شد آدم عليه‌السلام به لغزش خود پى برد و دانست كه به نفس خويش ظلم كرده و متحمل خسران بزرگى شده است كه آيه (قالا ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين) (949) گواه بر آن است. از اين رو در پى جبران بر آمد و اگر در دنيا بازگشت به آن ديار سرشار از سرور بهجب ممكن نيست دست كم پس از انتقال از اين نشئه ظلمانى و دار غرور، به موطن اصلى خويش باز گردد.

محور آيه محل بحث بيان اين نكته است كه چگونه آدم، آن لغزش را جبران كرد. مى فرمايد: آدم پس از هبوط به زمين كلماتى را براى توبه و انابه از پروردگارش دريافت و با آن كلمات در درگاه خداوند توبه كرد. خداوند نيز توبه او را پذيرفت؛ زيرا او تواب و رحيم است.

### تعليم اجمالى و تفصيلى اسمأ به آدم

مستفاد از تلقى كلمات در جمله فتلقى اين است كه آدم آگاهانه و با شوق و رغبت و براى اخذ كلمات به عنوان عمل و طاعت، به استقبال كلمات و معارف رفت تا آنها را دريافت كرده، مشمول فيض اله شود و چنين هم شد؛

يعنى كلمات مزبور را گرفت و فيض ربوبى به ملاقات او شتافت و او نيز آن فيض را تلقى كرد و با جان و دل پروردگار را از طريق آن كلمات خواند.

خداوند هم توبه اش را پذيرفت و او را مشمول لطف و مغفرتش قرار داد.

ممكن است گفته شود، مگر در مرحله تعليم اسمأت همه اسمأو كلمات به آدم عليه‌السلام تعليم نشد؟ آيا چيزى باقى مانده بود كه اين انسان كامل آن را نداند و فرا نگرفته باشد؟

شايد پاسخ اين باشد كه، آنچه در جريان تعليم اسمأبه آدم عليه‌السلام تعليم شد علم اجمالى به اسمأ بود و مقصود از تلقى كلمات در محل بحث، فراگيرى تفصيلى آن اجمال يا فراگيرى تفصيلى بخشى از آن اجمال است؛ مثل اين كه خداى سبحان با يك فيض خاص، كسى را به ملكه اجتهاد مى رساند و سپس در برابر برخى از حوادث واقعه جواب تفصيلى آن را براى او ظاهر كرده، به او مى فهماند.

توجيه قرأت نامشهور و تاثير تلقى كلمات

در قرأت غير مشهور، ادم به عنوان مفعول براى فتلقى منصوب و كلمات به عنوان فاعل آن مرفوع واقع شده است و مطابق اين قرأت، آيه بدين معناست كه كلمات به ملاقات آدم رفتند؛ چنان كه مطابق آيه لا ينال عهدى الظالمين عهد الهى به ستمگران نمى رسد.

اگر چه قرأت رفع آدم و نصب كلمات، معروف و مشهور است، ولى دليلى بر بطلان قرأت نصب آدم اقامه نشده و نكته لطيفى كه از آن استيناس ‍ مى شود، چنان كه از آيه لا ينال عهدى الظالمين نيز اين نكته به دست مى آيد، اين است كه، فيض هاى معنوى، همانند فيض هاى مادى نيست كه سوأ للسائلين (950) باشد و هر كسى طلب كند به آن برسد، بلكه رسيدن به آن، مبتنى بر اعطاى خداوند و عنايتى از جانب اوست.

لقا معناى جامعى دارد كه هر يك از مصاديق فراوان آن با خصوصيتى همراه است كه در ساير مصاديق نيست. از اين اختصاص معلوم مى شود كه هيچ يك از آن خصوصيات در حقيقت معناى لقأ ماخوذ نيست. گاهى برخوردى كه با ادراك و معرفت همراه نيست مصداق لقأ قرار گيرد؛ مانند لقاى زمين نيست به كوه هايى كه در آن استوار شده و خداوند آن كوه ها را در زمين القا كرده است: (والقى فى الارض رواسى ان تميد بكم) (951)، گرچه در مصداق ديگر با شناخت و تميز همراه است؛ مانند لقاى منافقان با مومنان و كافران: (و اذا القوا الذين امنوا قالوا امنا) (952).

در بسيارى از موارد، جريان معاد و شهود حق به عنوان لقاى خدا مطرح شده است: (فمن كان يرجوا لقأ ربه فليعمل عملا صالحا)؛ (953) چنان كه در آيات ديگر از برخورد نظامى مسلمانان با كافران به لقأ ياد شده است: (اذا لقيتم الذين كفروا). (954)

نكته اى كه در عنوان تلقى ملحوظ است همانند برخورد آگاهانه از يك سو و مشتاقانه از سوى ديگر است. آنچه در آيه: (و تتلقيهم الملائكه هذا يومكم الذى كنتم توعدون) (955) ماخوذ است حضور عالمانه و شائقانه فرشتگان نسبت به مومنان است؛ چون تلقى، همانند لقأ، محتاج به مبدا فاعلى القأ و تلقيه است. آن مبدا فاعلى گاهى كلمه اى را به انسان وارسته القا مى كند كه بازگشت چنين القايى همان تلقى كلمه نسبت به انسان وارسته دريافت كننده است؛ مانند: (رسول الله و كلمته القيها الى مريم وروح منه) (956) البته مقصود از كلمه در اين آيه همان حضرت عيسى است كه موجودى عينى و خارجى است كه خداوند آن را به مريم عطا كرد.

همين مطلب به طور جامع كه شامل همه مراتب عينى، لفظى و ذهنى است در آيه (انا سنلقى عليك قولا ثقيلا) (957) مطرح است؛ زيرا قرآن حقيقتى است كه از مرتبه على حكيم تا عربى مبين همه را شامل مى شود: (انا جعلناه قرانا عربيا... # و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم) (958) و اگر چنين حقيقت جامع و گسترده اى به طرف رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم القا شده، پس آن حضرت همه مراتب قرآن را تلقى كرده است، ليكن بعد از تلقى قرآن نسبت به آن حضرت؛ زيرا گرچه در تلاقى دو طرف با هم، تلقى هر كدام هم زمان با تلقى ديگرى است، ولى از آن جهت كه رسالت چيزى كه از مبدا القأ كننده مى رسد آن است كه مخاطب خود را پيدا كند و به او برسد، از اين رو تقدم، از آن چيزى است كه از طرف مبدا فاعلى القأ، نازل شده است. از اين رو تلقى رسول اكرم صلى الله عليه و آله نسبت به قول ثقيل القا شده از طرف خدا، مسبوق به تلقى آن قول ثقيل نسبت به رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است؛ زيرا آن قول است كه پيامبر مزمل (959) و مدثر (960) را بر مى انگيزاند و او را مبعوث و مدهوش و به صفت ممتاز نبوت و رسالت موصوف مى كند.

گرچه برخى از افعال مانند ملاقات و تلاقى اشتراك دو جانبه را مى فهماند، لكين خصوصيت بعضى از آنها اين است كه جنبه فاعلى يكى از دو جانب، برجنبه مفعولى آن رجحان دارد. از اين رو از نظر نحوى، يكى فاعل و ديگرى مفعول است؛ مانند لاقى زيد عمرا، ولى ويژگى برخى ديگر از اين سنخ افعال در تساوى دو جانب است و از اين رو هر دو جانب، فاعل محسوب مى شوند؛ مانند: تلاقى زيد و عمرو.

البته اين ارزيابى با صرف نظر از آن مبدا فاعلى اصيل است كه القأو تلقيه را بر عهده دارد وگرنه آنچه از طرف او صادر شده صبغه سبق و تقدم را داراست؛ چنان كه تاثير فاعلى را به همراه دارد؛ يعنى آنچه از طرف مبدا فاعلى القأيا تلقيه نازل شده است طرف مقابل را تسخير كرده و محكوم اثر خاص خود مى كندد؛ خواه در بخش دافعه و قهر و غضب، نظير (و القينا بينهم العداوه و البغضأالى يوم القيامه) (961) و خواه در بخش جاذبه و مهر و محبت؛ مانند: (و القيت عليك محبه منى ولتصنع على عينى) (962) (و و لقيهم نضره و سرورا). (963)

از اين تحليل مبسوط مى توان لطافت قرأت نصب آدم را استنباط كرد؛

گرچه ابو جعفر طبرى ضمن تجويز نصب آدم از جهت قواعد ادبى عرب، آن را بر خلاف اتفاق اهل قرأت دانسته، از پذيرش آن امتناع دارد، ليكن چنين اتفاق مادامى كه به سنت معصوم عليه‌السلام منتهى نگردد سند فتوا نيست.

لازم است توجه شود، مواردى كه القا يا تلقيه كننده، چيزى را به كام خطر مى فرستد در حقيقت صبغه سبق و تقدم فاعلى و تاثير گذارى از آن گيرنده است، نه از آن نازل شونده؛ مثلا چيزى را كه كسى به دريا مى اندازد سهم فاعلى از آن درياست كه كالا يا شخص انداخته شده را به كام خود فرو مى برد و از اين قبيل است آيه القيا فى جهنم كل كفار عنيد (964).

### مراد از كلمات

مراد از كلمات، چنان كه گذشت، چيزى جز اسمايى كه به آدم عليه‌السلام تعليم شد نبود؛ يعنى كلمات تلقى شده، ظاهرا جزو همان اسمأ بود؛ زيرا الاسمأ در آيه و علم ادم الاسمأ كلها جمع محلى به الف و لام است و چنان كه سابقا گذشت، خصوصا با توجه به تاكيد كلها افاده عموم مى كند.

همچنين مقصود از اين كلمات صرف الفاظ و مفاهيم ذهنى آنها نيست؛ چون خداى سبحان در قرآن كريم كلمات را بر حقايق وجودى اطلاق كرده است؛ نظير آنچه در آيه (... قبل ان تنفد كلمات ربى) (965) آمده است. پس اگر روايات اهل بيت عليهم‌السلام آمده است كه مراد از اين كلمات، اسمأ اصحاب كسأ است (966) بايد چنين توجيه شود كه مقصود، اين است كه آدم عليه‌السلام انوار اهل بيت و اشباح آنان را زيارت كرد و كلمات تلقى شده، همان آيات وجودى اهل بيت عليهم‌السلام بود؛ گرچه هنگام توبه و تكلم با خداوند به عنوان استغفار، اسماى مبارك آنان را بر زبان جارى كرده باشد.

ممكن است سوال شود، اگر مقصود از كلمات، الفاظ و مفاهيم ذهنى آنها نيست و روايت مزبور به انوار و اشباح وجودى و خارج توجيه مى شود پس ‍ روايتى كه مرحوم فيض از كافى نقل مى كند كه كلمات را به لا اله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك. عملت سوءا و ظلمت نفسى فاغفر لى وانت خير الغافرين. لا اله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك. عملت سوءا و ظلمت نفسى فاغفر لى و ارحمنى. انك انت ارحم الراحمين. (لا اله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك عملت سوءا و ظلمت نفسى فتب على انك التواب الرحيم) (967) تطبيق داده است چگونه توجيه مى شود؟ آيا اين روايت قرينه نمى شود كه مراد از كلمات همان الفاظ و مفاهيم ذهنى آنهاست؟

پاسخ اين است كه اولا، بايد احراز شود، نشئه اى كه كلمات ياد شده در آيه محل بحث به آدم عليه‌السلام القا شد، منطقه دنيا و زمين بود تا از آنها الفاظ و مفاهيم ذهنى اراده شود يا منطقه بهشت بود كه برتر از قلمرو اعتبار عبرى و عربى و تازى و فارسى است و تا احراز نشده كه منطقه محاوره، همان قلمرو زمين نشئه اعتبار الفاظ و مفاهيم ذهنى بود نمى توان كلمات ماخوذ در آيه را بر اين معناى حمل كرد.

ثانيا، در برخى روايات آمده است كه منظور از كلمات كه حضرت ابراهيم عليه‌السلام به آنها آزمون شده است همان كلماتى است كه حضرت آد عليه‌السلام آنها را تلقى كرد. روشن است كه كلمات مورد آزمون حضرت ابراهيم عليه‌السلام از سنخ حقايق خارجى بوده، نه از سنخ الفاظ و مفاهيم ذهنى. ثالثا، چون كلمات به معناى حقايق عينى در عالم اعتبار ظهور خاص خود را دارد همه آنچه درباره الفاظ و مفاهيم ذهنى آنها وارد شده است از آنه جهت كه مرحله نازل همان حقايق عينى است درست است، ليكن هيچ كدام از احاديث وارد در اين باره، دليل حصر كلمات در الفاظ و مفاهيم نيست. توضيح بيشتر آن در لطايف و اشارات ارائه خواهد شد. (968)

### درجات تلقى كلمات

تلقى كلمات درجاتى دارد كه اقسام آن را كلمات مورد تلقى تعيين مى كند؛ زيرا گاهى مقصود از كلمه، جمله ادبى است اعم از تازى و فارسى كه متكلم، آن را مى گويد و مستمع، آنچه را متكلم القا كرده تلقى و استماع مى كد؛ نظير: (كبرت كلمه تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا) (969) در اين گونه موارد، تلقى همان استماع باسامعه و ادراك مفهوم ذهنى با فاهمه است، نه بيش از آن و گاهى مقصود از كلمه، عين خارجى است؛ چنان كه بازگو شد؛ نظير: (ان الله يبشرك بكلمه منه اسمه المسيح عيسى بن مريم) (970) در اين گونه موارد، تلقى همان دريافت عينى كلمه است، خواه در مثال منفصل و خواه در طبيعت و ماده، تا آن موجود عينى در كدام مرحله، تجلى يافته باشد.

گاهى نيز مقصود از كلمه، قضاى الهى و حكم بتى اوست؛ مانند: (و تمت كلمه ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا) (971)، (كذلك حقت كلمه ربك على الذين فسقوا انهم لايومنون) (972) در اين گونه موارد، تلقى همان مساس شهودى نسبت به لوح محفوظ و تغييرناپذير الهى است كه بالاتر از قدر است. البته اگر آن معارف و معالى تنزل يابد و در كسوت الفاظ و مفاهيم ذهنى ظهور كند عرفى خواهد بود و تلقى معروف رايج توده مردم را به همراه خواهد داشت.

غرض آن كه، اطلاق كلمات بر معالى عينى و نيز بر حقايق وجودى، داب دارج قرآن كريم است. از اين رو فتواى الهى بر اين منوال صدر شده است كه: (لا تبديل لكلمات الله) (973)، (و تمت كلمه ربك صدقا و عدلا لامبدل لكلماته) (974) و گاهى براى اصول اعتقادى و حقوق جامع اسلام، عنوان كلمه اطلاق مى شود؛ مانند: (تعالوا الى كلمه سوأ بيننا و بينكم) (975).

پس از بازگو شدن اقسام كلمه، به طور اجمال، انحاى تلقى معلوم خواهد شد؛ چنان كه اگر معناى جوامع الكلم به طور جامع روشن شود معناى اعطاى الهى و استعطاى نبوى و كيفيت وجودى اين گونه عطايا معلوم مى شود و در نتيجه معناى عميق حديث شريف: (اعطيت جوامع الكلم) (976) معلوم مى گردد و اگر كسى خواست توفيق تلقى (كلمه الله هى العليا) (977) را تحصيل كند لازم است به اوج اعتلاى روح بار يابد و از معالى معرفت هاى الهى سهم و افراى داشته باشد وگرنه تلقى آن ميسور او نخواهد بود.

عمده آن است كه نه كلمه، اختصاص به الفاظ داراى مفاهيم حصولى دارد و نه استماع آن مختص به گوش فيزيكى و محسوس است، بلكه برخى از كلمات، بدون لفظ و نطق است و برخى از استماع ها بدون گوش محسوس؛ چنان كه حضرت امير المومنين على بن ابى طالب عليه‌السلام درباره سخن برزخيان و كلام و ارواح منتقل شده به جهان ديگر چنين فرمود:ولئن عميت آثارهم و انقطعت اخبارهم لقد رجعت فيهم ابصار العبر و سمعت عنهم آذتن العقول و تكلموا من غير جهات النطق (978) و مهمتر از آن درباره سخن خداى سبحان و نجواى الهى با بندگان خاص خود چنين فرموده است:و ما برح لله عزت الائه فى البرهه بعد البرهه و فى ازمان الفترات، عباد ناجاهم فى فكرهم و كلمهم فى ذات عقولهم (979) كلامى كه خداى سبحان در سويداى قلب صاحبدلان ملكوتى القا و تكليم مى كند نيازى به گوش محسوس ندارد؛ چنان كه گفتن آن نيز محتاج حنجره و فضاى دهان نيست؛ زيرا جوهر چنين گفتارى از سنخ لفظ و حروف نيست.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

به هر حال، ممكن است آنچه به عنوان تلقى كلمات درباره آدم عليه‌السلام وارد شده جامع بين معقول و محسوس باشد و بيان نورانى حضرت على بن ابى طالب عليه‌السلام كه در اين باره فرمود:ثم بسط الله سبحانه له فى توبته ولقاه كلمه رحمته و وعده المرد الى جنته و اهبطه دار البليه و تناسل الذريه (980) بر جامع هر دو قسم حمل گردد. قهرا تلقى حضرت آدم عليه‌السلام نيز جامع ملكى و ملكوتى خواهد بود، به ويژه آن كه قبل از هبوط، نشئه اى داشت كه در آن، ظهور نسل و پديد آمدن فرزند مطرح نبود. معلوم مى شود كه آن نشئه فرا ماده بوده است و تكلم آن منطقه و تلقى كلمات، حتما مناسب با همان منطقه است.

تذكر 1 تلقيه كلمه رحمت كه در عبارت مزبور از نهج البلاغه وارد شده، همان فيض ابتدايى خداست كه با قرأت نصب آدم مناسبتر است؛ گرچه با قرأت معروف، يعنى قرأت رفع منافاتى ندارد.

2 اگر مقصود از كلمات، حقايق وجودى باشد جمع ادعيه متفاوت با يكديگر از يك سو و بين توسل و استشفاع به اهل بيت عليه‌السلام از سوى ديگر سهل است؛ يعنى اولا، اختلاف روايات ادعيه كه تعبيرهاى گونه گون در آنها ماخوذ شده بر طرف مى گردد و ثانيا، پس از حل اختلاف احاديث دعا، جمع بين نتيجه آن احاديث و بين توسل و استشفاع به اهل بيت عليه‌السلام كه در روايات ديگر به عنوان تلقى كلمات نقل شده آسان خواهد بود و اگر مقصود همين كلمات عادى و الفاظ داراى مفاهيم ذهنى متعارف باشد چون نصوص وارد در اين باره عهده دار بيان مصداق است و هيچ يك در صدد حصر نيست، جمع بين همه آنها ممكن خواهد بود. حتى آنچه از برخى نقل شده كه مقصود از كلمات تلقى شده امورى از قبيل گريه، حيا، دعا، پشيمانى، استغفار و حزن است، (981) قابل اندراج در معناى جامعى است كه به اشارت رفت.

ج: همان طور كه درجات تلقى، به مراتب كلمات مرتبط است، به مدارج و معارج مخاطبان تلقى كننده نيز وابسته خواهد بود؛ زيرا هر مخاطبى به اندازه وعاى دل خود، كلام القا شده را تلقى مى كند:ان هذه القلوب هوعيه فخيرها اوعاها. (982)

### تلقى بى واسطه كلمات

گرچه تلقى كلمات اصطلاحا غير از مكالمه است و همچنين تلقيه كلمه رحمت كه در نهج البلاغه آمده (983) غير از محاوره كلامى بين متكلم و مخاطب است، ليكن همه اينها مى تواند ملاك جامع و اصل مشتركى داشته باشد. آن اصل جامع اين است كه تكليم الهى نسبت به بشر به طورى كه بشر بخواهد كلام خدا را دريافت كند از سه قسم بيرون نيست: (و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من ورأ حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشأ انه على حكيم) (984)؛ هيچ بشرى نمى تواند مخاطب خداوند قرار گيرد و كلام او را تلقى كند، مگر از يكى از سه راه: 1 وحى بى واسطه، 2 از وراى حجاب و مانع شهود، نظير درخت موسى عليه‌السلام، 3 با ارسال پيك وحى.

در جريان محل بحث، حضرت آدم عليه‌السلام از سنخ بشر بود، نه از جنس فرشته و مانند آن و كلام الهى را تلقى كرد. بنابراين، حتما بايد به يكى از سه طريق ياد شده باشد. ظاهر قرآن آن است كه آدم عليه‌السلام كلمات از پروردگار خود تلقى كرد و قرينه متصل يا منفصل بر تعيين صنف آن نيست، و دليل لبى متصل يا منفصل بر ضرورت قسم معين يا امتناع قسم معلوم ديگر ارائه نشده است. بنابراين، در عين امكان هر كدام از سه طريق ياد شده، مى شود چنين استظهار كرد كه، تلقيه خداوند تلقى آدم عليه‌السلام بى واسطه بود؛ يعنى هيچ فرشته اى در اين جريان سهم نداشت تا وساطت القاى كلمات را بر عهده گيرد؛ چنان كه هيچ حجابى در بين نبود تا تلقيه مزبور از پشت چنين پرده حاجبى صورت پذيرد و هيچ پيكى براى تلقى آدم عليه‌السلام گماشته نشد تا آدم عليه‌السلام كلمات مزبور را از آن پيك وحى الهى، تلقى كند. آنچه از اين شواهد استظهار مى شود اين است كه، تلقيه الهى بدون حجاب و ارسال رسول بود و تلقى آدم عليه‌السلام نيز بدون حجاب و واسطه بوده است.

### شتاب آدم براى تحصيل رضاى خدا

تفريع تلقى كلمات و ذكر آن با فأ تفريع نشانه آن است كه آدم عليه‌السلام پس از زلت ارتكاب مورد نهى، فورا به لقاى كلمات مناسب رجوع و بازگشت رفت تا خطاى خويش را جبران كند و خداى سبحان كه سريع الرضاست فورا بنده نائب خود راپذيرفت و او را با رحمت ويژه مورد محبت خود قرار داد. از بدار آدم و شتاب وى براى تحصيل رضاى الهى معلوم مى شود كه آثار وسوسه ابليس و ازلال وى، چندان رنگى نداشت و عتاب قهرآميز الهى نيز با سرعت رضا مبدل به خطاب مهرآميز شد.

همان طور كه در تعليم اسماى الهى، رمز و رازى تعبيه شده بود كه به استفهام فرشتگان پاسخ مى داد و سوال (اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدمأ) (985) را با جواب موجه، پايان مى داد در كلمات تلقيه شده نيز راز و رمزى نهفته بود كه زلت زدايى مى كرد و هرگونه ضلالت و عصيان و غوايت و نسيانى كه به آدم منسوب مى شد با آب زلال چنان كوثرى شستشو مى يافت و با آن كوثر آدم محظى، مجتبى و آدم عاصى مهدى شد. اگر توبه اى كه در جمله فتاب عليه، تبلور يافت، توبه اول الهى يعنى انعطاف ابتدايى لطف خدا باشد تا بنده آبق به مولا بازگردد و عبد هارب به سوى خدا رجوع كند و انسان تبه كار، نادم گردد و به اراده متحول شود، قرأت نصب آدم مناسب خواهد بود؛ يعنى كلمات تنبه بخش خدا آدم را تلقى كرد و مهربانانه به استقبال وى رفت و او را نجات داد و اگر توبه مزبور، توبه دوم باشد كه پس از رجوع بنده نادم به سوى خدا از طرف خدا شامل حال انسان تائب مى شود در اين حال قرأت رفع آدم مناسب است.

به هر تقدير، قبول توبه آدم با مهر ناب بود و اصلا با قهر همراه نشد؛ زيرا خداى سبحان گرچه توبه پذير است: (ان الله هو يقبل التوبه عن عباده) (986) و اگر توبه بنده كار كمبودى داشته باشد خداوند از آن مى گذرد (از اين رو در آيه مزبور، كلمه عن عباده براى افاده تجاوز و گذشت از بندگان ملحوظ شده است ) ليكن گاهى حكيمانه انسان تائب را تنبيه مى كند و گاهى رحيمانه او را مى نوازد.

نشانه اين تفاوت همان است كه در پايان برخى آيات قرآن كريم، صفت توبه با وصف حكمت الهى ياد مى شود؛ مانند: (ولولا فضل الله عليكم و رحمته و ان الله تواب حكيم) (987) و در پايان برخى ديگر وصف توبه با صفت رحمت مقرون مى شود؛ مانند آيه محل بحث:فتاب عليه انه هو التواب الرحيم و از آن جهت كه وصف رحيم از رحمت ويژه الهى خبر مى دهد و خصوصيتى در آن است كه بهره همگان نمى شود معلوم مى گردد برخى از انسان هاى تائب به ويژه آدم صفى عليه‌السلام از رحمت اختصاصى برخوردار بوده است.

اولياى الهى جلال خدا را در ظل جمال او دريافت مى كنند و قهر عجين شده با مهر او را تلقى مى كنند و اين تلقى نيز بدون درنگ پس از ترك اولى يا سهو طفيف و نسيان خفيف غير مزاحم است و هرگز نعمت ولايت الهى، عبد صالح را رها نمى كند و نشانه آن چنانچه در آدم صفى مشهود است در يونس نبى عليه‌السلام نيز مى توان مشاهده كرد؛ زيرا خداوند درباره وى فرمود: (لولا ان تداركه نعمه من ربه لنبذ بالعرأ و هو مذموم (49) فاجتبيه ربه فجعله من الصالحين) (988) يعنى اجتباى سريع خدا به سوى ولى حفى او رفت و صلاح و جبايه، بهره او شد.

### سر افراد ضمير در عليه

گرچه آدم و حوا عليه‌السلام هر دو توبه كردند، ليكن ضمير در جمله فتاب عليه مفرد است. شايد سر افراد ضمير در عليه اين باشد كه اولا، در سوره اعراف كه مكى است و قبلا نازل شده از زبان آدم و حوا نقل شده كه گفتند: (ربنا ظلمنا انفسنا....) (989) بنابراين، در سوره بقره كه مدنى است و بعدا نازل شده نياز به ذكر توبه حوا عليه‌السلام نبود.

ثانيا، گاهى نام هاى متعددى در كلام مطرح است، ولى چون اصل كار و هدف يكى است، ضمير به صورت مفرد ارائه مى شود؛ مانند (والله و رسوله احق ان يرضوه) (990) كه ضمير مفرد است با آن كه مرجع متعدد است؛ چون قبلا نام خداى سبحان و رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم برده شد، ليكن هدف واقعى واحد است و رسول خدا صلى الله عليه و آله وسلم نيز كارى و هدفى جز دستور الهى و هدف خدا ندارد.

ثالثا، افراد ضمير براى آن است كه يكى اصل است و ديگرى فرع؛ مانند آنچه در جريان موسى و خضر عليه‌السلام مطرح شد؛ زيرا يوشع بن نون، حضرت موسى عليه‌السلام را همراهى مى كرد و هنگام وصول به دريا و سوار شدن سه نفر در كشتى، فقط از موسى و خضر عليه‌السلام با فعل تثنيه ياد شده است: (فانطلقا حتى اذ ركبا فى السفينه) (991) و به صورت ركبوا كه جمع است تعبير نشد؛ زيرا جناب يوشع، تابع موساى كليم عليه‌السلام بود، در جريان حضرت حوا نيز سر اين كه از توبه حوا عليه‌السلام سخنى به ميان نيامده از باب تابع بودن حوا نسبت به خليفه خدا، يعنى حضرت آدم عليه‌السلام و فرع بودن او در مجموع داستان است و هيچ دلالتى بر فرع بودن جنس زن نسبت به جنس مرد ندارد كه تفصيل آن گذشت. (992)

رابعا، گرچه ظاهر عمل به طور تساوى به آدم و حوا استناد يافت و هر دو از درخت ممنوع چشيدند و خوردند، ليكن تخلف آدم سنگنتر از ارتكاب حوا محسوب مى شد. از اين جهت عناوينى مانند نسيان عهد، فقدان عزم و عصيان و غوايت به آدم اسناد داده شد؛ چنان كه ظاهر توبه و تضرع و توسل و استشفاع به طور متساوى به آدم و حوا اسناد داده شد، ليكن برخوردارى آدم در تلقى كلمات و مبادرت به توبه و مانند آن كاملتر بود.

از اين لحاظ عناوينى از قبيل تلقى كلمات، مورد توبه الهى قرار گرفتن، مجتباى خدا شدن و مهدى شدن به آدم اسناد داده شد و اين تحليل منافى آن نيست كه حوا عليهما‌السلام در همه عناوين منفى و مثبت ثبت شده با آدم عليه‌السلام سهيم بوده است، ليكن دركه امور منفى و نيز درجه امور مثبت در حوا كمتر از دركات و درجات حضرت آدم عليه‌السلام در اين صعود و هبوط بوده است و همين تمايز دركه و امتياز درجه، مصحح افراد ضمير فعل يا ضمير شده است.

### هماهنگى آيات قصه آدم عليه‌السلام

براى روشن شدن مطالب آيه و رفع توهم ناهماهنگى آن با آيه سوره اعراف لازم است به امورى عنايت شود.

اولا، كلماتى كه آدم عليه‌السلام آنها را تلقى كرد در قرآن كريم تبيين نشده و آنچه در سوره اعراف آمده مى تواند در حد خود برخى از مصاديق آن باشد، نه تمام مصداق آن. پس كلمات مزبور منحصر در جمله (ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين) (993) نيست.

ثانيا، كلمات تلقى شده سهمى در توبه آدم داشته است؛ زيرا ظاهر آيه محل بحث اين است كه توبه الهى با تلقى كلمات ياد شده همراه بود و كلمات آيه سوره اعراف بيانگر توبه آدم و حواست و خداوند آن را پس از نقل رد نكرده، بلكه طبق آنچه در آيه محل بحث، خود را به دو صفت ممتاز تواب و رحيم ستوده بيانگر آن است كه آنچه قبلا در مكه در سوره اعراف ياد كرده است قبولى آن را بعدا در مدينه در سوره بقره بازگو كرده است.

ثالثا، تلقى كلمات كه هماهنگ با توبه و پذيرش آن بوده قبل از هبوط به زمين صورت گرفته است؛ زيرا طبق آنچه قبلا در مكه در سوره اعراف نازل شد اين بود كه بعد از استرحام، دستور هبوط صادر شده است و آنچه بعدا در مدينه در سوره بقره آمده اين است كه تلقى كلمات مناسب با توبه و دريافت اوصاف اميد بخش تواب و رحيم قبل از امتثال امر به هبوط بوده است؛ زيرا گرچه در آيه 36 سوره بقره دستور ابتدايى به هبوط صادر شده ولى در آيه 37 آن، جريان تلقى كلمات و توبه طرح شده است. آنگاه در آيه 38 آن، امر نهايى به هبوط صادر شده، كه امتثال خارجى را به همراه داشت.

بنابراين، تمام جريان تلقى كلمات و توبه الهى را بايد مناسب با قبل از هبوط تفسير كرد تا مناسب با آن نشئه باشد، نه بعد از هبوط به زمين تا محكوم قوانين عالم اعتبار و احكام دنيا باشد و اما جريان تلقى كلمات كه آيا آدم و حوا هر دو آنها را تلقى كردند يا خصوص حضرت آدم عليه‌السلام در بحث قبلى گذشت.

رابعا، حضرت استاد علام طباطبايى قدس سره فرموده اند كه، محتمل است كلمات تلقى شده در آيه محل بحث همان كلماتى باشد كه در سوره اعراف از آدم و حوا عليهما‌السلام نقل شده است، ليكن وقوع كلمات ياد شده: (قالا ربنا ظلمنا انفسنا...) (994) پيش از امر به هبوط در سوره اعراف و وقوع تلقى آنها پس از امر به هبوط در اين سوره (بقره ) مساعد احتمال مزبور نيست. (995) با تامل در هماهنگى دو سوره در اين كه امر نهايى به هبوط پس از نقل تلقى كلمات و پس از تكلم به كلمات ويژه بوده است، معلوم مى شود كه مساعد خواهد بود. البته قطع به وحدت كلمات آسان نيست، ليكن احتمال اتحاد آنها در حد يك تفسير مقبول، معقول است.

## لطايف و اشارات

### 1 تمام و نقص تلقى

همان طور كه تبيين اصل تلقى و نيز تحليل درجه ويژه آن مربوط به دريافت صحيح معناى كلمات و ادراك درست نحوه خاص آن است، تمام و نقص ‍ تلقى نيز به تمام و نقص كلمات خواهد بود.

در مكتب اماميه تمام كلمات حق و نافع، به كلمه توحيد بر مى گردد و تماميت كلمه توحيد مشروط به تولى ولايت توحيد مداران واقعى، يعنى اهل بين عصمت و طهارت علهيم السلام است و حديث سلسله الذهب ثامن الحجج عليه‌السلام سند گويا اشتراط تماميت كلمه توحيد به ولايت توحيد مداران حقيقى است. از اين رو در همه مراحل هستى، ظهور تام توحيد خداى سبحان در مظهر خليفه كامل، يعنى اهل بيت عصمت و طهارت عليهم‌السلام است كه نور واحدند و كثرت قالب آنان منافى وحدت قلب آنان نيست و چون تماميت تحصن و ورود در حصن توحيد، به پذيرش ولايت موحدان ناب است، آدم صفى عليه‌السلام در ساق عرش خدا، گذشته از كلمات توحيد، اسماى موحدان كامل، يعنى حضرت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على عليه‌السلام و فاطمه و حسن و حسين (عليهم افضل صلوات المصلين ) را زيارت كرده است و چنين تلقى كرد كه در ظل توسل و استشفاع به مسماهاى اين اسما، نيايش توحيد او سودمند خواهد بود. از اين رو به همه آن ذوات مقدس متوسل شد.

متاسفانه همان طور كه برخى از مسلمانان، تصليه را ابتر كرده و با صلوات بترأ، فقط بر رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درود مى فرستند و نام اهل و آل او را حذف مى كنند در توسل و استشفاع آدم صفى عليه‌السلام نيز نام اهل رسول اكرم و آل معصوم او را در ساق عرش ناديده گرفتند و با توسل ابتر و شفاعت بترأ، جريان تلقى آدم عليه‌السلام را تحرير كرده اند و آنچه در كشف الاسرار و عده الابرار اثر خواجه عبدالله انصارى و نيز آنچه در روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى اثر شهاب الدين سيد محمود آلوسى بغدادى آمده است از اين قبيل است كه بين رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و آل او تفريق و تفكيك كردند و چنين گفتند:

آدم بر ساق عرش نبشته ديد: لا اله الا اله محمد رسول الله، چون در زلت افتاد مصطفى را شفيع گرفت و گفت: خداوندا به حق محمد كه مرا بيامرزى.(996)

### 2 توبه عبد محفوف به دو توبه خداست

شكى نيست كه توبه عبد به معناى بازگشت او به سوى خداوند از طريق تضرع و اظهار اطاعت و انقياد، پس از ارتكاب گناه است، ليكن توبه خداوند كه به معناى لطف و عنايت و توجه او به بنده عاصى است به دو صورت تحقق مى يابد: نخست از طريق الهام توبه به عبد و ديگر از طريق قبول توبه عبد.

حاصل اين كه، براى خداوند دو توبه وجود دارد كه توبه عبد در ميان آن دو توبه قرار دارد و محصور و محفوف به آن دو فيض است و آنچه در سوره توبه آمده كه خداوند توبه را به بندگانش الهام كرد تا آنان توبه كنند و برگردند: (ثم تاب عليهم ليتوبوا) (997) اشاره به توبه اول خداوند و آنچه در آيه محل بحث وارد شده: فتاب عليه و در ذيل آن نيز به عنوان تواب و رحيم تعليل گرديده، اشاره به توبه دوم خداوند است.(998)

البته با توجه به اين كه توبه دوم خداوند همانند توبه عبد، متضمن معناى رجوع است بايد به گونه اى معنا شود كه مفهوم بازگشت را در بر داشته باشد؛ مانند اين كه گفته شود پس از توبه عبد، خداوند به رحمتى كه بر اثر گناه، از بنده اش سلب كرده بود بر مى گردد كه طبعا لازمه اش قبول توبه عبد است و اين كه گفته شود توبه دوم خداوند همان قبول توبه عبد است و به همين مقدار بسنده شود، حق مطلب ادا نمى شود؛ گرچه فى الجمله صحيح است، ولى براى صحيح بالجمله، نيازمند به تكميل است.

به هر تقدير، توبه اول خداوند كه همان رحمت و لطف مخصوص الهى در حق بنده گناه كار است، وقتى به سوى بنده اش منعطف مى شود، او را بيدار مى كند و به حركت و انابه به سوى خدا وا مى دارد؛ يعنى تا خدا عنايت نكند بنده توفيق توبه نمى يابد و چنين نعمتى شامل حال او نمى شود. پس ‍ هر جا تبه كارى تائب شد و نعمت بازگشت به مبدا هستى بهره او شد بايد بداند كه حتما لطف الهى شامل حال او شده است؛ زيرا همه نعمت ها از خداست:

(و ما بكم من نعمه فمن الله) (999) و تا نفحه رحمانى و نسيم قدسى از جانب او نوزد انسان تبه كار از خواب غفلت بيدار نمى شود.

اگر انسان خفته اى كه در بيان مبارك امير المومنين على عليه‌السلام به او خطاب شده است:يا ايها الانسان... ام ليس من نومتك يقظه (1000) بخواهد بيدار شود و مشمول اين گونه نفحات گردد، بايد مطابق آنچه از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نقل شده:ان لربكم فى ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها ولا تعرضوا عنها(1001) خود را در معرض اين نفحات قرار داده، از آن روى برنگرداند؛ زيرا اين بيان نشان مى دهد كه ممكن است خداوند نسبت به كسى توبه را الهام كند و نفحه و نسيم رحمانى خود را بوزاند و در عين حال انسان گنه كار آزاد و مختار، آن را نپذيرد و از آن روى گردان شود.

### 3 توبه و آراى متكلمان

توبه، مشترك معنوى است و معناى جامع آن همان رجوع است. گرچه رجوع بنده به خدا مصداقا غير از رجوع خدا به بنده است، ليكن اين تغاير مربوط به خصوصيت هاى مصداق است كه با حرف جر و صله هاى گونا گون از باب تعدد دال و مدلول استظهار مى شود و آنچه در برخى تفاسير مانند تفسير فخر رازى آمده است كه توبه، لفظى است مشترك (1002)، بايد مقصود آنان اشتراك معنوى توبه باشد.

توبه غير از اعتذار است؛ زيرا تبه كارى كه خود را معذور مى داند اعتذار مى كند، ولى تائب، گناه خود را بدون عذر مى داند؛ چنان كه خصوصيت توبه غير از ويژگى انابه است؛ هر چند ممكن است هر كدام از اين دو در جاى ديگرى استعمال شود. تفاوت توبه و انابه را مى توان از كلام امام سجاد عليه‌السلام استشهاد كرد؛ زيرا آن حضرت عليه‌السلام چنين فرمود:اللهم ان يكن الندم توبه اليك فانا اندم النادمين و ان يكن الترك لمعصيتك انابه فانا اول المنيبين (1003). كه در اين نيايش عزم بر ترك گناه در آينده، انابه ناميده شده است. البته فرق هاى ظريفى بين عناوين مطروح، در كتاب هاى اخلاق بازگو شده است كه نقل و نقد آن از رسالت اين كتاب بيرون است.

براى توبه تام و كامل، شرايط و عناصر شش گانه محورى در كلام حضرت امير المومنين عليه‌السلام آمده است كه همان امور شش گانه، از ذوالنون مصرى نيز نقل شده است (1004) و تفاوت اندك بين دو نقل، مضر به وحدت محتوا نيست.

گرچه فرق جوهرى بين عناوينى از قبيل قابل التواب، تائب نيست، ليكن بر فرض توقيفى بودن اسماى الهى اطلاق تائب بر خداوند از باب تسميه نه وصف، خالى از محذور نيست (1005)؛ چون چنين اسمى بر خداوند اطلاق نشده است.

برخى از كارها فقط مقدور خداوند و نيز منحصر به حق الهى است؛ مثلا ايجاد جاذبه و گرايشس به توبه كه تصرف خاص در قلب عاصى است فقط ميسور مقلب القلوب است؛ چنان كه پذيرش توبه تائب، و عفو يا تخفيف كيفراو، منحصرا حق خداست و آنچه از برخى احبار و رهبان به عنوان قبول توبه، ماثور است مازور خواهند بود.

بحث درباره حقيقت توبه و اين كه توبه بدون عناصر محورى سه گانه علم و حال و فعل حاصل نمى شود، بر عهده فن اخلاق است. آنچه تعرض اجمالى آن در اين جا لاذم و داورى كوتاه بين آراى صاحب نظران لازم است اين است كه آيا قبول توبه بر خداوند لازم است يا نه و معناى لزوم و عدم لزوم آن چيست. تحليل مطالب مزبور در طى امور آتى است:

الف: منكران تحسين و تقبيح عقلى، عقل را از سمت قضا و داورى در اين گونه معارف منعزل مى دانند. از اين رو عقل فتوايى درباره وجوب يا عدم وجوب قبول توبه تائب بر خداوند ندارد و زمان تحسين و تقبيح در دست نقل است و نقل جز وعده قبول توبه، چيزى را به خداوند اسناد نداده است. از اين رو اين گروه، قبول توبه را تفضل محض مى دانند. (1006)

ب: مثبتان تحسين و تقبيح عقلى، برخى مفرطند و بعضى معتدل. اهل افراط گروه اعتزالند كه قبول توبه را خداوند واجب مى دانند (يحب على الله ) و ترك آن را قبيح مى شمارند (يقبح على الله ). غافل از اين كه، موجود نامتناهى و حق محض و هستى صرف، مقهور هيچ قانونى قرار نمى گيرد؛ زيرا هر قانون تا موجود نباشد، هر چند در وعاى مناسب خود، قدرت حكومت ندارد و هر موجودى غير از خداى سبحان، ممكن است و هر ممكنى مخلوق و مقهور خداست. بنابراين، فرض صحيح ندارد كه موجود مقهور خدا، حاكم و قاهر بر او باشد.

ج: گروهى از معتقدان به حسن و قبح عقلى با استدلال به بعضى از ظواهر نقلى، قبول توبه را تفضل دانسته و هيچ گونه ضرورت وجوبى براى آن قائل نيستند و مرحوم امين الاسلام طبرسى را مى توان از اين گروه دانست؛ زيرا وى گوچه مانند اشاعره، منكر تحسين و تقبيح عقلى نيست، ليكن با استدلال به ذيل آيه (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم) (1007) قبول آن را تفضل دانسته است؛ چون در امر ضرورى و شى واجب و حتمى، نيازى به مسالت نيست؛ زيرا بدون مسالت نيز خداوند آن را حتما انجام مى داد. (1008)

د: گروهى كه معتقد به ضرورت تاثير توبه و وجوب اثر مترتب بر آن هستند به استدلال نقلى مزبور پاسخ داده اند و محتواى آيه مورد استدلال را به وجوهى توجيه كرده اند و مرحوم صدر المتالهين را مى توان از اين جماعت محسوب كرد؛ زيرا وى پس از نقل كلام امين الاسلام قدس سره آن را چنين نقد مى كند:

اولا، سوال و درخواست نه براى آن است كه ترتب اثر توبه بر آن ضرورى نيست، بلكه براى آن است كه بنده تائب در اجتماع شرايط قبول در توبه خود، شك دارد و هرگز ضرورت امر واقعى با شك در مقام اثبات و تحقق شرايط آن منافات ندارد. ثانيا، سوال در همه موارد، براى درخواست تحقق مسوول عنه نيست، بلكه گاهى با قطع به تحقق آن مطلب باز سوال مطرح است؛ براى اين كه مصلحت در خود سوال است؛ چون در خود سوال اظهار انكسار و فروتنى سائل مطرح است، كه همين شكستگى و فروتنى در ساحت مولاى مطلق، محبوب است و از طرفى بسط كلام و درازگويى و اطاله سخن با محبوب واقعى و عرض نياز در حضور او مطلوب است؛ چنان كه درباره جمله قرآنى (ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا) (1009)

طبق برخى از وجوه همين مطلب را گفتند. (1010)

ه: گروهى كه قائل به ضرورت ترتب اثر توبه بر آنند عصاره كلام آنان را مى توان در طى چند اصل چنين تحرير كرد.

اصل اول: نظام هستى بر مدار عليت و معلوليت تامين مى شود؛ يعنى براى هر پديده امكانى علتى است و هر چيزى با اجتماع شرايط و عناصر محورى عليت، علت نام تام چيز معين ديگرى است.

اصل دوم: همان طور كه پديد آمدن معلول بدون علت محال است، تخلف آن از علت تام خود، ممتنع خواهد بود، به طورى كه انفكاك هر كدام از ديگرى مستحيل است.

اصل سوم: عليت علت تام يا با دليل تجربى يا رياضى يا فلسفى يا نقل قطعى و معتبر ثابت مى شود.

اصل چهارم: طبق ادله نقلى معتبر در فضاى شريعت، برخى از امور علت تام بعض معين از امور خاص است؛ علتى كه فضاى حكمت عملى آن را تحمل مى كند.

اصل پنجم: معناى ضرورت قبول توبه و وجوب پذيرش آن چيزى نيست كه معتزله بر آنند؛ زيرا وجوب على الله سخن صائبى نيست؛ چنان كه چنين مطلبى با مكتب اشاعره هماهنگ نيست؛ زيرا اينان نظام على و معلولى و رابطه ضرورى بين اشياى امكانى نسبت به يكديگر را نمى پذيرند، بكه مقصود از وجوب قبول توبه و تفضلى نبودن آن اين است كه توبه واجد شرايط سبب تام قبول و ترتب بر قبول بر آن، واجب و ضرورى است، همان طور كه ترتب پاكيزگى بر شستن با صابون ضرورى است و ترتب رفع تشنگى بر نوشيدن آن واجب است؛ زيرا خداوند، طاعت را سبب تكفير گناه قرار دارد و حسنه را سبب محو سيئه ساخت و قدرت الهى در تنگناى چنين كارى نبوده است، ليكن مشيئت الهى چنين تعلق گرفته است كه امور ياد شده را سبب اشياى مزبور قرار دهد.

پس حتما بايد اين چنين شود. (1011) آنچه در تبيين و تكميل مطلب ياد شده مى توان گفت اين است كه، صعوبت فتوا در سنجش اثر با موثر نيست، بلكه در ارزيابى صدور آن از خداى سبحان است؛ يعنى محور اساسى كلام اين است كه آيا خداوند بايد توبه واجد شرايط قبول را بپذيرد يا نه، به طورى كه پذيرش توبه تام و كامل و نصوح و جامع همه شرايط قبول، نسبت به خداوند سبحان تفضل محض باشد، نه بيش از آن.

آنچه معتزله بر آنند وجوب پذيرش توبه كامل بر خداست و اشاعره قبول توبه كامل را تفضل محض مى دانند. شيخ مفيد و شيخ طوسى قدس سره مبناى تفضل را پذيرفته اند و علامه حلى در برخى از كتابهاى كلامى خويش ‍ تفضل را ترجيح داده و محقق طوسى در برخى نوشتارهاى خود چون تجرد توقف كرده و مرحوم شيخ بهائى در اربعين خود نظر مفيد و طوسى قدس ‍ سره را استظهار كرده و دليل وجوب قبول را مدخول و معيب دانسته است.(1012)

با اين تفصيل نمى توان بدون تفكيك نهايى عناوين و موضوعات مختلف بحث، فتوا داد و آن نظر نهايى را گرچه مى توان از ثناياى سخن منقول از صدر المتالهين استفاده كرد، ليكن چون نكته محورى آن، ميراث گران سنگ شيخ رئيس قدس سره است و خود صدر المتالهين اين نكته فاخر را از آن حكيم سترگ به ارث برده است و هماره در برابر آن تخضع علمى داشته و به حق شناسى مى پردازد لازم است آن را به صورت يك اصل لازم ملحوظ داشت و آن همان فرق دقيق بين واجب على الله و واجب عن الله است؛ يعنى قبول توبه نصوح و انابه تام و ندم كامل به عنوان امرى قطعى و ضرورى از خداوند صادر خواهد شد، نه آن كه به خداوند لازم است چنين كند.

مثلا، صدور عدل واجب از خداست، نه واجب بر خدا و صدور ظلم ممتنع از خداست، نه ممتنع بر خدا و در جريان پذيرش توبه، چنين تفضلى از خداوند ضرورى است، نه آن كه براو ضرورى و واجب باشد و هرگز اشتمال آيه محل بحث بر عنوان رحيم در كنار تواب توان حل چنين معضل كلامى را ندارد؛ زيرا در آيه ديگر، چنان كه قبلا گذشت، عنوان حكيم كلمه تواب را همراهى كرده است. پس ‍ آنچه آلوسى آن را نشانه تفضل قرار داد گرچه نسبت به اصل قبول فاضلانه خدا كه فوق قبول عادلانه اوست رواست، ليكن نسبت به مبحث كنونى كه اصل قبول، داير بين تفضل و ضرورت كلامى است صائب نيست.

## بحث روايى

### 1 چگونگى توبه آدم عليه‌السلام و دريافت كلمات الهى

عن احدهما عليه‌السلام فى قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات قال: لا اله الا انت سبحانك و بحمدك، عملت سوءا و ظلمت نفسصى فاغفر لى وارحمنى و انت ارحم الراحمين. لا اله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك عملت سوءا و ظلمت نفسى فتب على انك انت التواب الرحيم (1013).

عن الصادق: ان آدم عليه‌السلام لما اصاب الخطيئه كانت تو بته ان قال: اللهم ان اسئلك بحق محمد و آل محمد لم غفرت لى فغفر الله له... (1014)

عن ابى عبدالله عليه‌السلام:... ان آدم و حوا تمنيا منزله اهل البيت عليه‌السلام فلما اراد الله عزوجل ان يتوب عليهما جأ هما جبرئيل فقال لهما: انكما انما ظلمتما انفسكما بتمنى منزله من فضل عليكما، فجزاوكما قد عوقبتما به من الهبوط من جوار الله عزوجل الى ارضه، فاسئلا ربكما بحق الاسمأ التى رايتموها على ساق العرش حتى يتوب عليكما. فقالا: اللهم انا نسئلك بحق الاكرمين عليك: محمد و على و فاطمه و الحسن و الحسين والائمه عليه‌السلام، الا تبت علينا و رحمتنا، فتاب الله عليهما انه هو التواب الرحيم. (1015)

عن مفضل بن عمر عن الصادق عليه‌السلام: سالته عن قوله تعالى: و ان ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن ما هذه الكلمات؟ قال عليه‌السلام: هى الكلمات التى تلقاها آدم من ربه. فتاب عليه و هو انه قال: يا رب! اسئلك بحق محمد و على و فاطمه و الحسن و الحسين، الا تبت على، فتاب الله عليه انه هو التواب الرحيم. (1016)

عن النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم:... و اما صلاه المغروب فهى الساعه التى تاب الله عزوجل فيها على آدم و كان بين ما اكل من الشجره و بين ما تاب الله عليه ثلاثماه سنه من ايام الدنيا و فى ايام الاخره يوم كالف سنه ما بين العصر والعشأ. فصلى آدم ثلاث ركعات: ركعه لخليئته و ركعه لخطيئه حوأ و ركعه لتوبته. فافترض الله عزوجل هذه الثلاث ركعات على امتى و هى الساعه التى يستجاب فيها الدعأ. فوعدنى ربى عزوجل ان يستجيب لمن دعاه فيها.(1017).

عن ابى جعفر عليه‌السلام: الكلمات التى تلقيهن 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 عليه‌السلام:... فلما تاب الى الله من حسده و اقر بالولايه ودعى بحق الخمسه: محمد و على و فاطمه و الحسن و الحسين، غفر الله له و ذلك قوله: فتلقى ادم من ربه كلمات. (1019)

عن على عليه‌السلام: الكلمات التى تلقيها آدم من ربه، قال: يا رب! اسئلك بحق بحمد، لما تبت على. قال: و ما علمك بمحمد؟ قال: رايته فى سرادقك الاعظم مكتوبا و انا فى الجنه. (1020)

عن ابن عباس: سئلت النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عن الكلمات التى تلقيها آدم من ربه فتاب عليه؛ قال صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: سئله بحق محمد و على و فاطمه و الحسن و الحسين الا تبت عليه. فتاب عليه. (1021).

فى قوله فتلقى ادم من ربه كلمات... قال: ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكومن الخاسرين.(1022).

عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: 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: الم تنفخ فى من روحك؟ قال: قد فعلت قال: الم تسكنى جنتك؟ قال: قد فعلت، قال: الم تسبق لى رحمتك غضبك؟ قال الله: قد فعلت فهل صبرت او شكرت؟ قال آدم: لا اله الا انت سبحانك انى ظلمت نفسى فاغفر لى انك انت الغفور الرحيم. فرحمه الله بذلك و تاب عليه انه هو التواب الرحيم. (1023)

عن ابى عبدالله عليه‌السلام: الكباون خمسه: آدم و يعقوب و يوسف و فاطمه بنت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و على بن الحسين عليه‌السلام. فاما آدم فبكى على الجنه حتى صار فى خديه امثال الاوديه... (1024)

عن الباقر عليه‌السلام:... فلبث يجار (رفع صوته بالدعأ) و يبكى على الجنه ماتى سنه ثم انه سجد لله سجده فلم يرفع راسه ثلثه ايام وليهاليها... (1025).

عن الصادق عليه‌السلام:... فبقى آدم اربعين صباحا ساجدا يبكى على الجنه فنزل جبرئيل...(1026)

قال ابن اسحاق لابن عباس: ما الكلمات التى تلقى آدم من ربه؟ قال: علم شان الحج، فهى الكلمات (1027).

عن ابى عبدالله عليه‌السلام: ان الله تبارك و تعالى عرض آدم فى الميثاق ذريته. فمر به النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و هو متكى على على عليه‌السلام و فاطمه عليهاالسلام تتلو هما و الحسن و الحسين عليه‌السلام يتلوان فاطمه؛ فقال الله: يا آدم! اياك ان تنظر اليهم بحسد اهبطك من جوارى.

فلما اسكنه الله الجنه، مثل له النبى و على و فاطمه و الحسن و الحسين (صلوات الله عليهم ) فنظر الهيم بحسد، ثم عرضت عليه الولايه فانكرها فرمته الجنه باوراقها. فلما تاب الى الله من حسده و اقر بالولايه و دعا بحق الخمسه: محمد و على 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 احاديث مزبور بر اثر ارسال و غير آن، مطالبى را مى توان درباره آنها بازگو كرد.

الف: دعا و توسل و استشفاع حضرت آدم و حوا عليهاالسلام قبل از هبوط به زمين بوده است و هرگونه دعا و توسلى كه پس از هبوط واقع شده باشد منافاتى با آنچه قبلا واقع شده ندارد، ليكن اصل تلقى كلمات و نيايش و توسل به آنها قبلا واقع شده است.

ب: همان طور كه در اثناى لطايف و اشارات گذشت هيچ يك از اين احاديث دليل بر حصر كلمات در محتواى آنها نيست تا هر كدام نافى ديگرى باشد. از اين رو پذيرش همه آنها بدون محذور است.

ج: آگاهى آدم از اهل بيت عصمت و طهارت عليه‌السلام در مرحله اخذ ميثاق از ذريه و تمثل آنان براى آدم در بهشت با شهود اسامى آن ذوات نورانى در ساق عرش الهى، منافى نيست؛ گرچه جريان حسد مذموم نيازمند به توجيه است، كه قبلا ارائه شد.

د: جريان تمثل كه از بحث هاى كليدى معارف قرآنى است براى پى بردن به برخى از اسرار ملكوتى راهگشاست و لازم است از آن در موارد مناسب استفاده كرد.

## قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هميحزنون (38) و الذين كفروا و كذبوا بايتنا اولئك اصحب النار هم فيها خلدون (39)

## گزيده تفسير

پس از هبوط و استقرار آدم و حوا در زمين و نيز هبوط شيطان و تحكيم عداوت بين او و انسان، ضرورت وحى و دين و نحوه موضع گيرى انسان ها در برابر آن مطرح مى شود. از اين رو در دو آيه فوق، هم به آغاز شريعت و دين پس از هبوط به زمين، اشاره شده و همبه دوگانگى موضع گيرى انسان ها و در نتيجه هدايت يك گروه و ضلالت گروه ديگر و در نهايت سعادت هدايت يافتگان و شقاوت كافران و تكذيب كنندگان مطرح شده است.

دو آيه 38 (آيه اول از دو آيه فوق ) و 36، از لحاظ تحديد آغاز و انجام هبوط و بيان مبدا و منتهاى آن هماهنگ است و مفاد واحدى را ارائه مى كند؛ يعنى اهبطوا در آيه اول از دو آيه محل بحث، تكرار اهبطوا از آيه 36 است. بر همين اساس، وجوه مختلفى به عنوان مصحح اين تكرار، بيان شده كه اجتماع آن وجوه نيز ممكن است و منافاتى بين آنها نيست.

كلمه جميعا گرچه شامل همه ماموران به هبوط مى شود، ليكن مفاد آن با معناى كلمه جمع متفاوت است و به اين معناست كه همگان بدون استثنا بايد امر به هبوط را امتثال كنند خواه به طور اجتماع و خواه به حال انفراد، نه اين كه مستلزم عنوان جمع و ضرورت اجتماع در حال امتثال باشد. بر همين اساس ممكن است هبوط هابطان، يعنى آدم و حوا و ابليس، از جهات گونه گون (مثلا از جهت مبدا و مسير و مسافت و پايان هبوط) مختلف باشد؛ چنان كه انگيزه هبوط آنها و برنامه بعد از آن نيز متفاوت است.

مقصود از هدى خصوص هدايت پيامبر و كتاب آسمانى نيست، بلكه هر گونه دليل تام عقلى و نقلى معتبر را نيز شامل مى شود.

با توجه به اين كه زندگى ملكى و طبيعى در زمين براى انسان، بدون هدايت تشريعى، ناقص است و جامعه بشرى هرگز از رهنمود الهى جدا نيست و وحى و نبوت براى او ضرورت دارد، اين كه جريان وحى و تشريع در آيه محل بحث به صورت جمله شرطيه (كه توهم مى شود مفيد شك است ) بيان شده، نياز به توجيه دارد وجه صحيح اين است كه جمله شرطيه نه به لحاظ وجود عينى، منافى ضرورت مقدم و تالى است و نه به لحاظ وجود علمى، مستلزم شك در تحقق مقدم و تالى و منافى قطع به آن. ولى اين كه در عين حال چرا جريان تشريع و ارسال رسول به حضرت جمله حمليه بيان نشد ممكن است به اين لحاظ باشد كه اين جريان، براى نسل پديد آمده از آدم و حوا، تازگى داشت و هنوز از آن خبرى نبود. وجوه ديگرى نيز مى توان ارائه داد.

تعبير به منى هدى... هداى... كه با ياى متكلم آمده، اشاره به اين است كه چيزى سودمند به حال راه و هد است و موصوف به وصف هدايت مى شودكه از طرف خداوند باشد وگرنه هواست، نه هدى. جمله باتينكم اشاره به اين دارد كه وقتى بر هدايت الهى اثر مترتب مى شود و به صورت حجت در مى آيد كه به انسان برسد و ابلاغ شود.

تبعيت از هدايت الهى، آثار اثباتى و سلبى فراوانى دارد كه در آيه دوم از دو آيه محل بحث، تنها به اثر سلبى آن، يعنى نفر خوف و حزن، اشاره شده است. قرينه تقابل دلالت دارد كه متمرد از هدايت الهى مبتلا به خوف و حزن است.

گرچه پيروى از هدايت عقلى يا نقلى، لازم و تمرد از آن زيانبار است و در تفهيم اين دو مطلب، صرف محور قرار دادن عنوان هدايت الهى كافى است، ليكن خداى سبحان براى تثبيت حق و نفى هر گونه كجروى، جهات فراوانى را براى تاكيد، توضيح و تحكيم مطلب، رعايت فرموده است؛ نظير تصريح به اسم ظاهر و عدم اكتفاى به ضمير در فمن تبع هداى.

اصل جامع آيات شامل براهين عقلى نيز مى شود. در نتيجه دو ضلح دو قرينه متقابل آيه محل بحث، يعنى هدى و آياتنا با هم هماهنگ است.

## تفسير

اما: جواب اما كه حرف شرط است، مجموعه جمله شرطيه فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون است؛ نظير اين كه به كسى گفته شود: اگر نزد ما آمدى در صورت قدرت اطعامت مى كنيم.(1029)

منى: ياى متكلم در دو كلمه منى و هدى و اين كه به جاى ضمير، و تعبير به تبعه، اسم ظاهر هداى آمده و به جاى الف و لام و تعبير به الهدى ضمير متكلم آمده و هداى گفته شده، به ويژه با توجه به مقدم شدن منى بر هدى، دلالت بر اين دارد كه هدايت نافع جامعه انسانى جز هدايت خداوند كه از راه وحى يا عقل برهانى مى رسد نيست؛ چيزى كه مخالف وحى يا برهان عقلى است اگر به عنوان هدايت بر انسان عرضه شود در حقيقت ضلالت است؛ چنان كه در جاى ديگر مى فرمود: بگو تنها هدايت خدا، هدايت؛ (قل ان هدى الله هو الهدى) (1030).

خوف: تفاوت بين خوف و خشيت در اين است كه خشيت از غير خدا مذموم است و بايد منحصر به خدا باشد؛ چنان كه مى فرمايد: (الذين يبلغون رسالات الله و يخشونه ولا يخشون احدا الا الله) (1031)؛ زيرا خشيت آن است كه انسان قلبا معتقد به مبدا اثر بودن چيزى يا شخصى باشد و بر اساس اعتقاد مزبور بترسد و متاثر شود و شكى نيست كه چنين اعتقادى مذموم است؛ چون در جهان امكان موثرى جز خداى سبحان نيست. برخلاف خوف كه صرف ترتيب اثر عملى است و از اعتقاد به استقلال در تاثير نشات نمى گيرد؛ مثل اين كه انسان از گزنده مى ترسد و از آن فاصله مى گيرد و مثل اين كه پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم پس از عهدى كه با مشركان بستند از عدم وفاى آنان خوف داشتند. از اين رو خداوند به آن حضرت مى فرمايد: (و اما تخافن من قوم خيانه فانبذ اليهم على سوأ) (1032)؛ اگر عهدى با مشركان بستى و مى ترسى به عهد خود وفا نكنند عهدنامه را به سويشان بيفكن.

تفاوت بين خوف و حزن نيز در اين است كه خوف، نگرانى از دست رفتن چيزى در آينده است، در حالى كه حزن غالبا اندوه از دست رفتن چيزى در گذشته است؛ گرچه گاهى بر اثر قطع به زوال نعمت در آينده و عدم امكان دفع يا رفع يا تحمل خسارت آن، هم اكنون اندوه پديد مى آيد.

### تناسب آيات

پس از هبوط و استقرار آدم و حوا در زمين و نيز هبوط شيطان و تحكيم عداوت بين او و انسان، مساله ضرورت وحى و دين و نتيجه موضعگيرى انسان در برابر وحى مطرح مى شود؛ زيرا انسان با داشتن دشمنى چون شيطان، بدون راهنمايى، به مقصد نمى رسد و راهنمايى او، از راه وحى (از بيرون ) و عقل (از درون ) است.

دو آيه فوق هم دستور هبوط همگان به زمين را در بر دارد و هم به آغاز شريعت اشات دارد و هم به قبول برخى از انسان ها و زوال بيم و اندوه از هدايت يافتگان و هم به نكول بعضى از آنها و كيفر صعب متمردان.

مى فرمايد: گفتيم جملگى از آن (منزلت ) فرود آييد! هرگاه از جانب من به شما هدايتى رسد كسانى كه از آن پيروى كنند نه ترسى بر آنهاست و نه غمگين شوند و كسانى كه به هدايت الهى كفر ورزيدند و آيات خدا را تكذيب كردند اهل دوزخند و هميشه در آن خواهند بود.

### سر تكرار خطاب اهبطوا

اگر هبوط دوم كه مستفاد از اهبطوا در آيه 38 است همان هبوط مستفاد از اهبطوا در آيه 36 باشد تكرار خواهد بود و آنگاه درباره نكته تكرار سخن به ميان مى آيد، ولى اگر هبوط دوم غير از هبوط اول باشد اصلا تكرارى جز در لفظ حاصل نشده تا درباره آن نكته يا نكاتى ارائه شود.

برخى بر آنند كه اصلا تكرارى حاصل نشده؛ زيرا هبوط دوم كاملا با هبوط اول به لحاظ آغاز و انجام متفاوت است؛ چون هبوط اول از بهشت تا آسمان دنيا بود و هبوط دوم از آسمان دنيا تا زمين. بنابراين، مبدا و منتهاى هبوط اول غير از مبدا و منتهاى هبوط دوم خواهد بود و در اين حال تكرارى جز در محدوده لفظ اهبطوا نيست.

اين احتمال با ظاهر آيات ياد شده مطابق نيست؛ زيرا ظاهر آيه 34 گرچه مبدا هبوط را بهشت معرفى مى كند، ليكن منتهاى آن را زمين مى داند، نه آسمان دنيا؛ چون در آن چنين آمده است:اهبطوا بعضكم لبعض عدو و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين و ظاهر آيه 38 نيز مبدا هبوط را بهشت معرفى مى كند؛ زيرا در آن در آن چنين آمده: اهبطوا منها و ضمير مزبور حتما به همان بهشت بر مى گردد و منتهاى آن را به طور ضمنى نه صريح، زمين مى داند؛ زيرا ذيل آيه دوم ناظر به طرح شريعت است و روشن است كه منهاج و شريعت براى قلمرو زمين و موجود زمينى، يعنى طبيعى است، نه ملكوتى و آسمانى.

بنابر اين، آيه 36 و 38 از لحاظ تحديد آغاز و انجام هبوط و بيان مبدا و منتهاى آن هماهنگ است و مفاد واحدى را ارائه مى كند. پس قول مزبور كه محصول آن عدم تكرار است و شيخ طوسى رحمة الله عليه و ديگران آن را از برخى اهل تفسير نقل كرده اند (1033) ناتمام است.

تذكر: فخر رازى پس از نقل قول مزبور از جبائى به دو وجه ياد شده اعتراض كرده (1034) و صدر المتالهين رحمة الله عليه بر اعتراض هاى رازى مناقشه كرده و با تكلف و استمداد از برخى نقل ها سخن جبائى را توجيه كرده كه خالى از ضعف نيست. آنگاه احتمال داده كه هبوط اول به بدن باشد و هبوط دوم به دنيا. البته تعلق نفس به بدن همان طور است كه بيان فرمودند(1035)، ليكن استظهار آن از آيه محل بحث كاملا دشوار است.

ممكن است براى اثبات عدم تكرار گفته شود، مخاطبان امر به هبوط در آيه 36 آدم و ححوا و ابليس هستند، و مخاطبان امر دوم در آيه 38 خصوص ‍ آدم و حوا و ذريه آنان هستند؛ زيرا بعد از امر دوم به هبوط، آمدن شريعت مطرح است و مخاطبان به دريافت شريعت همان مخاطبان امر دوم به هبوطند و چون شريعت مخصوص انسان است پس مخاطبان امر دوم به هبوط همان انسان هاى ياد شده اند. نتيجه آن كه، امر دوم به هبوط غير از امر اول به آن است؛ زيرا مخاطب ها متفاوتند.

اين احتمال نيز (1036) مانند احتمال گذشته مقدوح و ناتمام است؛ زيرا شريعت مختص انسان نيست و جن نيز مانند بشر مكلف است و ابليس از جن است، نه فرشته. پس مخاطب به شريعت خواهد بود. گذشته از آن، بر فرض اختصاص شريعت به انسان و خروج ابليس از آن، هرگز چنين مطلبى باعث نمى شود كه مخاطبان امر دوم به هبوط، خصوص آدم و حوا و ذريه آنان باشند؛ چون هر يك از اين دو جمله، مخاطبان خاص خود را مشمول محور خطاب خود قرار مى دهد و هيچ گونه تلازمى بين محتواها نيست، تا مستلزم وحدت مخاطب باشد. به هر تقدير، مخاطبان امر دوم به هبوط همان مخاطبان امر اول هستند. نتيجه آن كه، امر دوم تكرار امر اول است. پس بايد سر اين تكرار را جويا شد كه بدين شرح است:

1 غرض از تكرار تاكيد مطلب و اهتمام به جريان هبوط است. (1037)

2 هدف از تكرار اين است كه تلقى كلمات و توبه و اجتباى الهى، هيچ كدام مانع حتمى بودن هبوط آدم نخواهد بود و برخى از آثار ارتكاب مورد نهى با توبه برطرف نمى گردد؛ گرچه آثار فراوانى از آن با توبه مرتفع مى شود و چون خطاب اهبطوا قابل تحليل است تكرار امر نسبت به آدم و حوا همين است كه اشاره شد، ولى نسبت به ابليس سخت گيرى و تغليظ در تحقير و تصغير و مانند آن است.

3 چون يكى از احكام پس از هبوط آدم جريان تشريع دين و ارسال پيامبر بوده است و با طرح تلقى كلمات و توبه و قبولى آن بين جريان هبوط و جريان تشريع فاصله شده است از اين رو دستور هبوط تكرار شد، تا با مطلب اساسى مترتب بر آن پيوند كلامى برقرار شود و قصه توبه سبب گسيختگى كلام نگردد.

4 چون بين اثر تكوينى و اثر تشريعى تفاوت فراوان است و هر دو اثر بر هبوط آدم و حوا و ابليس به زمين مترتب بود و جمع هر دو در يك كلام مناسب نبود از اين رو يك بار دستور به هبوط ذكر شد، تا اثر تكوينى آن كه استقرار در زمين و تمتع از آن تا زمان معين است ذكر شود و بار ديگر امر به هبوط مطرح شد، تا اثر تشريعى آن كه قبلا بازگو شد ياد گردد و سر ضرورت تشريع هم آن است كه ابليس مرجوم و مذووم و مدحور، بر اثر عداوت تامى كه با انسان دارد مى كوشد وى را به تمتع قبيح و بهره ورى سوء از منابع طبيعى و آثار مادى ديگر، وا دارد. تشريع الهى، چنان كه در لطيفه ها و اشاره هاى بعدى بيان مى شود، براى راهنمايى تمتع حسن از تمتع قبيح، لازم است: (و ان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى....) (1038)

تذكر: گرچه ممكن بود وجه چهارم در وجه سوم ادغام شود، ليكن تفكيك دو وجه مزبور از يكديگر اثر تشريحى را به همراه خواهد داشت.

خلاصه آن كه، امر دوم به هبوط همان امر اول به هبوط است و اين تكرار گرچه مصحح فراوانى دارد، ليكن صبغه تاكيد آن همچنان محفوظ است و چون تاكيد بازگو كردن مجدد همان شى قبلى است و بين شى و خود آن مغايرتى نيست، از اين رو مجالى براى حرف عطف نخواهد بود. از اين جهت قلنا اهبطوا در آيه 38 بدون حرف عطف تكرار شدگ، برخلاف آنچه در آيه 36 آمد كه محتاج حرف عطف بود تا مضمون آيه 36 را به گذشته مرتبط كند.

برخى مفسران ضمن اعتراف به دور بودن احتمال تاكيد، در تاييد آن چنين گفته اند:

خداوند قبلا هبوط را بر اثر زلت آدم و حوا و اخراج ابليس اعلام كرد و هم اكنون بدون اسناد به چيز ديگرى به خود اسناد داد؛ مانند آنچه در آيه (و ما رميت اذ رميت) (1039) مطرح است، تا معلوم شود اگر اراده الهى نمى بود ازلال و اخراج ابليس اثر نمى كرد. (1040)

اسناد فعل به خداوند در صورتى كه راجح باشد رواست، ولى اگر مرجوح بود مانند هبوط ناشى از ازلال و اخراج ابليسى نارواست؛ زيرا سيئه گرچه من عند الله است، ولى من الله نيست.

### گونه گونى هبوط هابطان

كلمه جميعا در آيه محل بحث گرچه شامل همه ماموران به هبوط مى شود و براى هيچ كدام از آنها بهانه ترك امتثال را موجه نمى داند، ليكن عنوان جميع غير از عنوان جمع است؛ چنان كه عنوان اجمعين غير از عنوان مجتمعين است؛ زيرا عنوان جميع و همچنين عنوان اجمعين به اين معناست كه همگان بدون استثنا بايد مامور به را اطاعت كنند، خواه به طور اجتماع و خواه به حال انفراد و اما عنوان جمع و همچنين عنوان مجتمع به انى معناست كه همگان بايد هم امر را امتثال كنند و در حال اجتماع، مامور به را بياورند و چون عنوان جميع مستلزم عنوان جمع نيست، چنان كه عنوان اجمعين موجب ضرورت اجتماع در حال امتثال نيست، از اين رو اطاعت آنها را به طور فرادا نيز شامل مى شود، مگر آن كه قرينه داخلى يا خارجى بر ضرورت اجتماع در حال امتثال، دلالت كند.

اكنون كه معلوم شد عنوان جميع مستلزم اجتماع در حال امتثال نيست؛ بلكه با افتراق در نحوه هبوط نيز منافاتى ندارد، ممكن است هبوط هابطين، يعنى آدم و حوا عليهما‌السلام و ابليس از جهات گونه گون با هم متفاوت باشد، به طورى كه مثلا مبدا و همچنين مسير و مسافت و نيز پايان هبوط آنها مختلف باشد؛ چنان كه انگيزه هبوط آنها و برنامه بعد از آن نيز متفاوت باشد؛ مثلا هبوط آدم عليه‌السلام براى خلافت، نبوت، رسالت و امامت و رهبرى بشرى باشد و هبوط ابليس براى وسوسه، اغوا، اضلال، ايجاد امنيه و آرزوى كاذب، امر به منكر، نهى از معروف و ايحاى شبهه و مغالطه در قلوب بيمار دلان براى جدال با مردان الهى و مانند آن باشد و هبوط حوا گذشته از آنچه براى اوساط از انسان هاى وارسته و برجسته ميسور است كه خلافت الهى را در حد توان خود تحمل و آن را اجرا كنند براى پرورش ‍ نسل، تربيت و شكوفا كردن آنها و مظهر عاطفه، مهر و جاذبه الهى شدن بوده است، ليكن همه مخاطبان به هبوط در اصل امتثال شركت داشتند و هيچ كدام از اين جهت افتراق و اختلافى با ديگرى نداشتند؛ يعنى همه آنها هابط شدند.

تذكر جريان هبوط نفس به بدن و كراهت و استيحاش آن در ابتداى نزول و گرفتار شدن وى بعد از تعلق به مظاهر طبيعت كه اغلال و آصار و سلاسل او محسوب مى شود، سپس انس وى به همين زندان پست و فراموش كردن عهد ايوان بلند الهى و كراهت خروج از محدوده طبيعت و عروج مجدد به جايگاه اصلى خود، يعنى جوار رب العالمين، مطلبى است بسيار فاخر و در خور تدربر تام حكيمان الهى، ليكن آيه محل بحث را مشعر به آن پنداشتن و آنگاه قصيده عينيه شيخ رئيس رحمة الله عليه.

هبطت اليك من المحل الارفع

و رفأ ذات تعزز و تمنع.

را ناظر به آن دانستن و سر تكرار امر به هبوط را، صعوبت ترك وطن مالوف و وحشت فراق از بارگاه امن به كارگاه ناامن. انگاشتن، (1041) خروج از صبغه تفسيرى است؛ گرچه فحص از كيفيت تعلق روح به بدن در ضمن آيات مناسب خود شايسته، بلكه بايسته يك مفسر خبير است.

### گسترده هدايت الهى

مقصود از هدى خصوص پيامبر و كتاب آسمانى نيست؛ زيرا هم عنوان هدايت كه در آيه طرح شد مطلق است و هر گونه دليل تام عقلى و نقلى معتبر را شامل مى شود و هم سبب تقييد كننده اى وجود ندارد.

برخى تقابل جمله محل بحث با جمله والذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون را سند تقييد اطلاق پنداشته، گفته اند: به قرينه مقابله، مقصود از هدى، پيامبر و كتاب آسمانى است، (1042) ليكن چنين ظهورى براى تقابل نيست تا صلاحيت تقييد مطلق را داشته باشد؛ زيرا همان طور كه دليل نقلى معتبر حجت و آيت الهى است برهان قطعى عقلى كه پايه توحيد و اساس استدلال بر دين و خطوط اصيل و كلى آن است كه حجت و آيت خدا خواهد بود و كفر به آن و تكذيب سبب دوزخى شدن منكر و جاحد مى گردد. از اين رو قرآن كريم در بعضى از آيات با برهان عقلى احتجاج مى كند و منكران آن را نكوهش مى كند. (1043)

بنابراين، اگر نتوان به قرينه تقابل از عموم يا اطلاق هدى پى به عموم يا اطلاق آيات برد و آن را توسعه داد تا آيه عقلى را چون آيه نقلى شامل گردد هرگز نمى توان اختصاص عنوان آيات به آيات نقلى را محرز دانست و ظهور آن را در اختصاص، ثابت شده تلقى كرد و آنگاه به قرينه تقابل، سبب تخصيص يا تقييد عموم يا اطلاق هدى را مهياد ديد و راه ناهموارى كه در كشاف (1044) مطرح شده پيمود.

گرچه قرينه تقابل در حد خود در استظهار برخى از مطالب كمك مى كند، اما در مواردى كه خصوصيت هر يك از دو متقابل ملحوظ باشد نمى توان حكم يكى از دو متقابل را به ديگر سرايت داد؛ مثلا در محل بحث، وعده تابعان راستين هدايت الهى در مقابل دوعيد مكذبان آيات الهى واقع شده است. وعده تابع هدى، از سنخ خير و كمال است كه مقضى، و مرضى بالذات خداست و وعيد متمرد، از سنخ شر و وبال است كه مقضى و مرضى بالعرض است؛ زيرا اصل در انسان همان خلافت الهى و نيل رحمت خاص ‍ اوست و نكوب از اين صراط و نكول خلافت و طرد ولايت و نبذ كتاب آسمانى و در نتيجه از ايوان مهر حق به زندان قهر او سقوط كردن به خلاف اصل است. از اين رو در برخى از مقام ها و منازل، سنخيت متقابل ها محفوظ نخواهد بود و سياق تقابل، ملحوظ نمى شود.

شايد از اين جهت در جنبه وعيد، سخن از دوزخ و خلود در آن طرح شده ولى، در جنبه وعده، از بهشت و خلود در آن سخنى به ميان نيامده، بلكه فقط از نفى خوف و حزن، مطلبى ارائه شده است. شايد نكته اين تفاوت چيزى باشد كه برخى از اهل معرفت در فن ويژه خود به آن اشاره كرده اند و بعضى از ادله نقلى نيز آن را تاييد مى كند و آن اين كه هدايت مداران يا از گروه عاليند يا از طايفه اعلا. گروه عالى از خوف دوزخ يا از خوب فوت بهشت يا از شوق آن، پيروى هدايت الهى را بر مى گزينند و گروه اعلا از خوف هجران خدا و هراس از فوت ديدار يا از شوق لقا، پيرو هدايت خدايند. از اين رو اين گروه اعلا برتر از بهشت معهود مى انديشند، و جنت، مشتاق آنهاست، نه آنان شايق جنت و نيز بهشت، خائف از حرمان لقاى آنهاست، نه آنان هراسناك از محروميت ورود به بهشت و چون جايزه نفى خوف و سلب حزن، اختصاصى به گروه عالى ندارد، بلكه طايفه اعلا را نيز به طريق اولى شامل مى شود، برخى از آيات قرآن بين ورود در بهشت و نفى خوف و حزن جمع كرده و بعضى از آيات ديگر بين مقام ولايت و نفى خوف و حزن جمع كرده است؛ مانند: (ادخلوا الجنه لاخوف عليكم ولا انتم تحزنون) (1045)، (الا ان اوليأ الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون). (1046)

روشن است كه مقام ولايت مراتبى دارد كه عاليترين آن نفى تعلق به غير خداست. از اين رو هيچ خوف و حزنى براى جنان ولى خدا جز در محدوده لقاى الهى مطرح نيست و اگر خوف و حزنى نسبت به او طرح گردد حتما ناظر به بهشت است كه نگران عدم ورود چنان مهمانى است، نه براى او كه نگران عدم ورود به بهشت باشد؛ يعنى همان طور كه بهشت، مشتاق اولياى ويژه است، از احتمال عدم ورود آنان به بهشت نگران خواهد بود.

### عدم راه يابى شك و ترديد در قضيه شرطيه

زندگى ملكى و طبيعى در زمين براى انسان كه موجود متفكر و مختار است بدون هدايت تشريعى، ناقص است و هرگز جامعه بشرى از رهنمود الهى جدا نيست؛ چنان كه آيه (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين منفكين حتى تاتيهم البينه (12) رسول من الله يتلوا صحفا مطهره) (1047) بر ضرورت وحى و نبوت دلالت دارد.

از طرفى چنين فيض خاص خداوند، رحمت ويژه اى است كه خداى سبحان آن را بر خود لازم كرده: (كتب ربكم على نفسه الرحمه) (1048) و بر ضرورت آن در قرآن كريم چنين احتجاج كرده است: (رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل و كان الله عزيزا حكيما) (1049)؛ يعنى اگر خداوند پيامبران خود را براى بشارت پرهيزكاران و بيم دادن تبه كاران ارسال نمى كرد در قيامت، حجت خدا ناتمام بود، بلكه مردم بر او احتجاج مى كردند كه چرا ما را هدايت نكردى. اين آيه در عين تكريم به برهان عقلى، عقل را براى تامين سعادت بشر لازم مى داند، نه كافى. از اين رو وجود وحى و نبوت را ضرورى اعلام مى كند و تفصيل همه اين مباحث در موضع مناسب خود خواهد آمد.

آنچه در اين جا مطرح است اين است كه چرا جريان تشريع و وحى و نبوت به صورت جمله شرطيه كه مفيد شك است بيان شد. در توجيه مشكوك بودن اصل ارسال پيامبران وجوهى ارائه شده كه به برخى از آنها اجمالا اشاره مى شود:

1 ايمان به مبدا و توحيد آن مشروط به ارسال رسول و انزال وحى نيست؛ زيرا دليل عقلى بر لزوم آن كفايت مى كند. پس اگر كتاب آسمانى هم نازل نشود و پيامبرى مبعوث نگردد ايمان به مبدا و توحيد آن لازم است.

اين وجه كه در كشاف زمخشرى آمده (1050) از جهات عديده مقدوح است؛ زيرا اولا، هدايتى كه در آيه محل بحث مطرح شده اعم از هدايت عقلى و نقلى است. ثانيا، تبعيت از هدايت الهى تنها در خطوط كلى دين، يعنى اصل ايمان به مبدا و توحيد آن نيست، بلكه در همه مراحل آن مطرح است و نصب چنين هدايتى حتما لازم است؛ چنان كه زمخشرى معتزلى مانند ديگر متفكران گروه اعتزال، آن واجب مى داند؛ گرچه نقص گفتار آنها بايد مرتفع گردد؛ زيرا همه امور ياد شده از سنخ واجب عن الله است، نه واجب على الله.

2 چون ارسال رسول و انزال كتاب بر خداوند واجب نيست از اين رو به صورت شك بيان شده است. اين وجه مقدوح كه مبتنى بر انكار حسن و قبح عقلى است و مورد پذيرش اشاعره است برخى از اشعريان متاخر، چونان متقدمان از اشاعره به آن اشاره كرده، مى گويد: گرچه محور شك چيز ديگر است ليكن همان طور كه بضاوى به آن پرداخت، مفاد آيه، عدم وجوب ارسال رسول بر خداست. (1051) نقد مبناى اشعرى و تفكيك بين واجب عن الله و واجب على الله خارج از مبحث كنونى است و هرگز محور آيه محل بحث، فتواى عدم وجوب ارسال رسول از طرف خداى سبحان نيست.

3 تفكيك بين علل ذاتى و علل اتفاقى و امكان انفكاك معلول در علل اتفاقى نه علل ذاتى و حكم به اين كه نيل به رسالت و مانند آن براى طبيعت بشر غير ضرورى است و از اين رو از آن با جمله شرطيه ياد شده است كه شك در آن غير ضرورى است و از اين رو از آن با جمله شرطيه ياد شده است كه شك در آن به لحاظ علمى، مقابل امكان است به لحاظ عينى. اين وجه با گستره كامل همراه با اصطلاح هاى فلسفى مورد پذيرش صدر المتالهين رحمة الله عليه (1052) است.

چون عنصر محورى آيه محل بحث و همچنين آيه 123 سوره طه نزول هدايت و اتيان آن از جانب خداى سبحان است، نه نيل بشر به آن و به تعبير ديگر مدار دو آيه متكفل بحث مبدا فاعلى اتيان وحى است، نه مبدا قابلى آن، زيرا در هر دو آيه چنين آمده است: فاما ياتينكم منى هدى و از طرف ديگر فاعل، يعنى خداوند سبحان ارسال رسول را بر خود حتمى مى داند، از اين رو با پذيرش همه مبادى مصرح و مطوى بحث، گفتار جناب صدر المتالهين رحمة الله عليه ناتمام است.

آنچه مى توان درباره عنصر محورى بحث و حل اشكال مطروح گفت اين است كه، هرگز جمله شرطيه به لحاظ وجود عينى، نه منافى ضرورت مقدم و تالى يا امتناع هر دو و نه مستلزم امكان وجود مقدم و تالى است؛ چنان كه به لحاظ وجود علمى نه منافى قطع به تحقق مقدم و تالى يا قطع به عدم تحقق آنهاست و نه مستلزم شك در تحقق آنها.

آنچه مصب حكم شرطيه متصليه لزوميه است، تلازم بين مقدم و تالى و آنچه مدار حكم منفصله عناديه است تنافى بين آنهاست؛ يعنى در متصله يك جزم است و آن نسبت به تلازم و در منفصله يك جرم است و آن نسبت به تعاند. هرگز ترديد و شك و احتمال در قضه شرطيه راه ندارد. البته به لحاظ وجود عينى گاهى مقدم و تالى هر دو ضرورى الوجود يا متنع الوجود و گاهى هر دو ممكن الوجود است؛ چنان كه به لحاظ وجود علمى گاهى هر دو مقطوع الوجود يا مقطوع العدم است و گاهى مشكوك الوجود. با اين تحليل معلوم مى شود سعى فراوان گروهى از اهل تفسير غير لازم بوده است.

آرى مى توان در اين نكته تدبر كرد كه گاهى از يك مطلب ضرورى به صورت قضيه حمليه تعبير مى شود و زمانى هم از آن به صورت قضيه شرطيه و چون جريان تشريع و ارسال رسول براى نسل پديد آمده از آدم و حوا عليهما‌السلام تازگى داشت و هنوز از آن خبرى نبود و از طرف ديگر حكم ارشادى يا غير آن در بهشت نقض شد، در اين جا تحديد خاص و تهديد مخصوص به صورت شرطيه باشن ششد كه اگر دوباره حكم خدا نقض شود بر اثر وسوسه ابليس و اغواى او عصيان دامنگيرتان گردد كيفر تلخ و سختى در انتظار شماست؛ چنان كه وجوه ديگرى هم به عنوان نكته تعبير از مطلب مزبور به صورت جمله شرطيه مى توان ارائه كرد، ليكن بايد مراقب بود كه مساله از مجراى اصلى خود منحرف نشود و زمينه مشكوك بودن ارسال رسول اصلا ترسيم و تمهيد نگردد.

### ضرورت هدايت بالغ الهى

چون مقصود حقيقى انسان نيل به قرب كمال مطلق، يعنى خداى سبحان است، چيزى سودمند به حال راه و هدف است كه از طرف خداوند باشد.

آنگاه است كه وصف ممتاز هدايت را داراست وگرنه هر چيزى كه از طرف خداوند نباشد هوااست نه هدى؛ يعنى اگر انديشه عقلى از خداوند حكايت نكند و بشر را به آن صوب و سمت دعوت نكند هواست، نه هدى و اگر دليل نقلى از آن ناحيه نباشد و به آن جهت راهنما نشود هواست، نه هدى. از اين رو خداوند در آيه محل بحث فرمود: منى هدى... هداى....

غرض آن، پيام آيه اين است كه هر گونه دليلى اعم از عقلى و نقلى بايد از ناحيه خداوند باشد و معيار و نصاب آن هم مستور نيست؛ چنان كه وقتى اثر بر آن مترتب مى شود كه به انسان برسد؛ زيرا صرف نصب علامت و طرح دليل قبل از بلوغ به بشر مسوول صبغه حجت خدا را فاقد است و اگر مورد توجه قرار نگرفت و مطابق آن عمل نشد كيفر دوزخ را به همراه نخواهد داشت؛ يعنى هدايت الهى خواه به صورت برهان عقلى و خواه به صورت دليل معتبر نقلى گذشته از بلوغ علمى و رسيدن به نصاب حجيت و اعتبار لازم است بلوغ عينى هم داشته باشد؛ يعنى در متن جامعه بشرى به افراد مسوول ابلاغ گردد تا از هر جهت حجت بالغ خدا محسوب شود وگرنه هيچ اثر سوئى بر ترك و مخالفت ناشى از جهل، سهو، نسيان و غفلت از آن دليل مترتب نخواهد شد و عنوان ياتينكم ناظر به اين مطلب است.

البته لازم نيست پيك الهى جداگانه به همه افراد برسد و پيام خدا را به صورت دعوت خصوصى به آنها ابلاغكند، بلكه صرف طرح و ارائه آن در مجتمع انسانى به طورى كه هر فرد آگاه و متتبع عادى و متعارف بتواند پس ‍ از فحص معتدل و جستجوى بدون عسر و حرج به آن دست يابد كافى استو تفصيل آن در علم اصول فقه است.

لازم به توضيح نيست كه هدايت الهى اعم از پيامبر و امام و سنت و سيرت معصومانه آنان است؛ چنان كه اعم از برهان عقلى و نقلى است. البته براى اوحدى از سالكان ره ياب و گوهر شناس، شهود قلبى نيز پس از عرض بر شهود ولى معصوم به عنوان هدايت الهى معتبر خواهد بود.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

به هر حال، همه انسان ها اعم از انبيا و امت ها مشمول خطاب ياتينكم خواهند بود؛ زيرا همان طور كه در صورتى كه مقصود از هدايت، برهان عقلى يا شهود قلبى باشد شمول آن نسبت به انبيا روشن است، در صورتى كه مقصود از هدايت، پيامبر و امام باشد شمول آن نسبت به خود پيامبر و امام نيز مخفى نيست؛ زيرا هر پيامبر و امام معصومى داراى دو شخصيت است: يكى شخصيت حقيقى و ديگرى شخصيت حقوقى. معلوم است كه سمت نبوتو امامت راجع به شخصيت حقوقى پيامبر و امام است. بنابر اين، شخصيت حقيقى آنان همانند ساير افراد مورد خطاب واقع مى شود كه بايد در برابر شخصيت حقوقى خود خاضع و تابع باشند.

پس استنباط فخر رازى كه گفت: در صورتى كه مقصود از هدى انبيا باشند موجب تخصيص خطاب به ذريه آدم مى شود (1053) و اين تخصيص ‍ همانند تخصيص هدى به انبيا بدون دليل است، ناصواب نخواهد بود و چون ابليس و ذريه او از سخن جن هستند و طايفه جن نيز مانند گروه انس ‍ با تفكر و اختيار كار مى كنند، مكلف به تكليف الهى هستند، آنها نيز مانند آدم و حوا و ذريه آنان مشمول خطابند و هيچ گونه تفكيكى بين خطاب اهبطوا و خطاب ياتينكم در اين جهت نخواهد بود. البته ممكن است پيامبر جن از سنخ آنها نباشد، بلكه از صنف انسان باشد و اين تفاوت صنف محذورى در بعثت، احتجاج و مانند آن ايجاد نمى كند.

پس اولا، نمى شود خطاب ياتينكم را مخصوص آدم و حوا و ذريه آنان دانست و ثانيا، از راه وحدت سياق، خطاب دوم اهبطوا را مخصوص ‍ آنها پنداشت و ابليس را از امر دوم به هبوط خارج انگاشت؛ زيرابا مبناى ناتمام كه خطاب ياتينكم مخصوص انسان باشد نمى تواند بناى سست را بر آن مبناى ناپديدار استوار كرد.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

همچنين نمى توان گفت اگر مقصود از هدايت، بيان و دلالت باشد خطاب اهبطوا عام است و اگر مقصود از آن انبيا و مرسلين باشند، مختص آدم و حوا و ذريه آنان است؛ زيرا در همه فرض ها هيچ وجهى براى اختصاص ‍ خطاب و دوم به هبوط به آدم و حوا و ذريه آنها نخواهد بود. ليكن تعميم خطاب ياتينكم نسبت به ذريه آدم و حوا مصحح دارد و مى توان آن را شبيه آيه (ربنا و اجعلنا مسلمين لك و من ذريتنا امه مسلمه لك وارنا مناسكنا) (1054)، كه از ذريه قبل از وجود آنها به صيغه جمع ياد شده، دانست. آنگاه مجموع اين تعميم را نظير آيه (فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها اتينا طائعين)، (1055)، تلقى كرد؛ چنان كه اين مطلب اولا، در تفسير طبرى طرح شد (1056) و ثانيا، در تبيان شيخ طوسى قدس سره (1057) ارائه شد و ثالثا، در مجمع البيان طبرسى (قده ) (1058) به صورت روشن ظهور كرد.

تذكر: ظاهر برخى از آيات اتيان پيامبران است؛ نظير: ياتينكم رسل منكم... (1059)، ولى هرگز ظهورى در تخصيص عام يا تقييد مطلق ندارد؛ چون هر دو دليل در صدد اثبات يك مطلب است و به اصطلاح مثبتين است. از اين رو هرگز منافى عموم يا اطلاق آيه محل بحث و مانند آن نيست.

### آثار هدايت

براساس توحيد تام در همه مراحل ذات و صفات و افعال و آثار، تنها پيروى حيات بخش بشرت همان تبعيت از هدايت الهى است. از اين رو خداوند به پيامبر خود فرمود: (فبهدا هم اقتده) (1060)؛ يعنى قدوه و مقتداى حقيقى تو انبياى گذشته نيستند، بلكه اسوه تو هدايت خداست كه آنان نيز به پيروى از آن به مقصد رسيده اند؛ از اين رو در آيه محل بحث نيز تنها عامل نجات جامعه، پيروى از هدايت الهى مطرح شده است.

براى تبعيت از هدايت آثار اثباتى و سلبى فراوانى است كه در موارد گونه گون قرآن كريم به آنها اشاره شده است. آنچه صريحا در آيه محل بحث مورد عنايت قرار گرفته نفى خوف و حزن است؛ يعنى لازمه تبعيت از هدايت الهى نفى هرگونه هراس در معاد و سلب هر گونه اندوه در قيامت است. روزى كه بر اثر شدت عذاب همگان هراسناك و اندوهگينند، گروه خاص از مردم، يعنى تابعان راستين هدايت الهى از آسيب هراس و گزند حزن مصونند و عموم آيه يوم ترونها تذهل كل مرضعه عما ارضعت (1061) و مانند آن به وسيله اين گونه از آيات تخصيص مى يابد.

### چند نكته درباره خوف و حزن

1 در متن هدايت الهى، يعنى قرآن و سنت معصومين عليه‌السلام براى خائفان مقام ويژه اى قرار داده شده است: (ولمن خاف مقام ربه جنتان) (1062)و اما (من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى فان الجنه هى الماوى) (1063) و از طرفى به خوف از خداى سبحان و رهبت از ذات ربوبى توصيه شده است: (واياى فارهبون) (1064)؛ چنان كه اميد به رحمت الهى و رجاى واثق به عفو و مغفرت ربوبى نيز مورد سفارش قرار گرفته است. پس ‍ از اين گونه از خوف و رجا و نيز برخى از مراحل محمود و ممدوح حزن در متن هداى دينى ماخوذ است. از اين رو تابع هدايت خدا به نوبه خود خائف و محزون خواهد بود.

2 در متن هدايت الهى تعلقات دنيا و آصار و اغلال و سلاسل چيزى كه راس هر خطيئه محسوب مى گردد، مذموم شده است و چنين مذمتى باعث مى شود كه مردان الهى نه نسبت به احتمال زوال چيزى از متاع دنيا در آينده، خائف و نه نسبت به انتفاى چيزى از متاع دنيا در گذشته، غمگين و محزون باشند كه اين گونه ستايش از مومن واقعى همانند ستايش وى به اين است كه چون خداوند در جان او عظيم است، غير خدا در چشم او كوچك است: (عظم الخالق فى انفسهم فصغر مادونه فى اعينهم) (1065)

3 در متن هدايت الهى چنين آمده است كه خداوند به پيروان راستين خود وعده زوال هراس و حزن را داده است كه در معاد به چنين وعده اى عمل مى كند و در آن روز به عنوان وفاى به عهد و انجاز وعده با تابعان واقعى دين مى فرمايد: (لاخوف عليكم و لا انتم تحزنون ) (1066) و هراس و اندوه تابه هدايت الهى براى آن است كه مبادا پيروى او ناتمام باشد و مشمول وعده الهى نشود.

4 وعده زوال ترس و غم، مستلزم وعده جميع خيرات است، زيرا اگر كمالى در گذشته يا حال يا آينده از تابع هدايت الهى سلب شود يا به وى نرسد مستلزم هراس يا اندوه او خواهد بود و چون همه انحاى خوف و حزن از او مرتفع شد معلوم مى شود هيچ نعمتى از وى دريغ نشده و نمى شود.

5 چنين وعده اى موجب تساوى درجات همه پيروان هدايت الهى نيست، زيرا توقع كمال هر انسانى تابع قلمرو معرفت او و منطقه معرفت هر كسى وابسته به درجه وجودى اوست و چون مراتب هستى افراد متفاوت است، معرفت هاى آنان نيز مختلف خواهد بود و در نتيجه توقع و اميد آنها يكسان نيست. از اين رو مى توان گفت كه همه نعمت هاى متناسب با هر كسى به او داده خواهد شد و بر اين اساس، هيچ هراس يا حزنى براى هيچ تابع واقعى با حفظ تفاوت درجات و مراتب نيست.

6 گرچه پيروان راستين هدايت خدا اندكند و مشمولان وعده نفى خوف و حزن قليلند و از اين رو فعل ماخوذ در آيه محل بحث مفرد است: (تبع )، ليكن همين گروه از كثرت نفسى با نسبى برخوردارند و از اين رو ضمير و فعل در جمله (لا خوف عليهم و لا هم يحزنون ) به صورت جمع آمده است، چنان كه در آيه (ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون) (1067) از آنان به صورت جمع تعبير شده است. پس نمى توان گفت از تابع به مفرد ياد شده و از كافر و مكذب به جمع تعبير شده و سرش وحدت مومن و كثرت كافر است. البته ممكن است رقم كافران و مكذبان بيش از عدد تابعان راستين باشد.

7 آثار مثبت پيروى از هدايت الهى در موارد گوناگون قرآن كريم ياد شده كه نمونه بارز آن آيه (والسلام على من اتبع الهدى ) (1068) است، زيرا در اين آيه سلام كه اسمى از اسماى حسناى الهى است با همه مظاهر سلم و امن خود بر تابع واقعى هدايت الهى نازل مى شود.

8 چون هراس از عامل بيرونى نشات مى گيرد و بر خائف سلطه دارد، درباره آن با حرف (على ) تعبير شده است، بر خلاف حزن كه منشا درونى دارد. البته هر گونه پديده اى كه نفس را مشغول كند و او را مقهور خود قرار دهد بر نفس سلطه پيدا مى كند و استعمال حرف على در اين مورد روا خواهد بود. برخى از اهل تفسير احتمال داده اند كه معناى (ولا خوف عليهم ) اين است كه كسى بر اينها هراسى ندارد، (1069) ليكن تفكيك خوف و حزن از جهت وحدت سياق نارواست و آيه (لا خوف عليكم اليوم و لا انتم تحزنون ) كه ناظر به معاد است قرينه مناسبى است كه منظور آن است كه هيچ خوفى بر تابعان واقعى نيست، يعنى آنان هراسناك نخواهند بود، نه اين كه ديگران بر اينها خائف نيستند، زيرا در قيامت هيچ كس به فكر ديگرى نيست: (لكل امرى منهم يومئذ شان يغنيه ). (1070)

9 حزن از باب علم يعلم لازم است و از باب نصر ينصر متعدى است و جمله (ليحزننى ان تذهبوا به ) (1071) (لا يحزنهم الفزع الاكبر) (1072) شاهد تعديه است. شايد جامع هر دو باب را از نفى حزن در آيه (الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن ) (1073) بتوان استظهار كرد، يعنى نه اندوه درونى و نه غمى كه از بيرون سلطه پيدا مى كند براى تابع واقعى هدايت الهى نيست.

10 آنچه در آيه محل بحث به عنوان اصل كلى و جامع، يعنى اتباع هدايت الهى طرح شده و فقط اثر سلبى آن كه روح اثباتى دارد بازگو شد، در برخى از آيات ديگر به صورت مشروح بيان شده و اثر مثبت آن نيز ارائه شده است، مثلا در آيه (ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات و اقاموا الصلاه و اتوا الزكوه اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون) (1074) كه اصل تبعيت از هدايت الهى در آن، مشروحا به صورت ايمان و عمل صالح و اقامه نماز و پرداخت زكات، بيان شده، هم اثر مثبت تبعيت كه اجر نزد خداست مطرح شده و هم اثر سلبى آن (نفى خوف و حزن ). البته اجر نزد خدا از مقام والايى حكايت مى كند.

11 قرينه تقابل دلالت دارد كه متمرد از هدايت الهى مبتلا به خوف و حزن است، زيرا گرچه لقب و صفت و مانند آن مفهوم ندارد، ليكن در برخى از موارد پيام خاصى از كلام بر مى آيد كه انكار آن سهل نيست. آيه محل بحث در صدد تحديد مرز خوف و امت و بيان محدوده حزن و سرور است. آن كس كه دار غرور را به فجر سرور فروخت و پيروى هدايت الهى را بر تبعيت از هواى نفس ترجيح داد از هراس و حزن در معاد نجات مى يابد، ولى كسى كه فجر سرور را به دار غرور فروخت و پيروى از نفس را بر تبعيت از وحى الهى و عقل برهانى رجحان بخشيد در صحنه فزع اكبر، گرفتار هراس و اندوه خواهد بود، چنان كه از قرينه تقابل در محل بحث مى توان استفاده كرد كه منشا خوف و حزن در معاد همان دوزخ است كه اصحاب النار به آن مبتلا هستند. پس هيچ گونه ترس و اندوهى از ناحيه ابتلاى به دوزخ، دامنگير پيروان هدايت الهى نخواهد شد.

تذكر: شايد سر تقديم نفى خوف بر نفى حزن اين باشد كه رسيدن به نعمت كه سبب زوال حزن است پس از رهيدن از هر گونه آفت است كه خوف نيز يكى از آنهاست.

### تاكيد و تحكيم وعده و وعيد

گرچه پيروى از هدايت عقلى يا نقلى، لازم و تمرد از آن زيانبار است و در تفهيم اين دو مطلب صرف محور قرار دادن عنوان هدايت الهى كافى است، ليكن خداى سبحان براى تثبيت حق و نفى هر گونه كجروى جهات فراوانى را براى تاكيد، توضيح و تحكيم مطلب رعايت فرمود، كه به برخى از آنها اشاره مى شود:

1 تصريح به اسم ظاهر و عدم اكتفاى به ضمير، زيرا پس از اينكه فرمود: (ياتينكم منى هدى ) اگر مى فرمود فمن تبعه كافى بود، زيرا ضمير به همان (هدى ) باز مى گشت و مقصود حاصل مى شد، ليكن عنوان هدى را مجددا با اسم ظاهر ذكر كرد تا عنصر هدايت صريحا مدار استدلال واقع شود.

2 اضافه تشريفى هدى به ضمير متكلم، يعنى خداى سبحان، تا معلوم گردد كه محور كلام همانا هدايت الهى است، با اين كه همه مطلب در همان مدار بود، زيرا قبلا فرمود: (منى هدى ).

3 تصريح به لقب رعب آور كفر و فعل ناسپاسى تكذيب، تا معلوم گردد كه تمرد از هدايت الهى با بدترين پديده هاى اعتقادى و اخلاقى همراه است.

براى همين منظور به تعبير من لم يتبعه اكتفا نشد، با اين كه قرينه تقابل ايجاب مى كرد كه در مقابل من تبعه عنوان من لم يبتعه ارائه شود.

4 اضافه تشريفى آيات به ضمير متكلم، يعنى خداى سبحان با تفخيم و تجليل، كه در اين گونه موارد لازم متكلم مع الغير است، با اين كه بدون اضافه هم كافى بود، زيرا مدار بحث پيروى كردن يا تمرد از هدايت حق و آيت الهى بود، نه چيز ديگر.

5 افزودن حرف جر يعنى حرف بأ، در حالى كه كلمه تكذيب بدون حرف جز نيز استعمال مى شود، نشانه افزايش قبح و تاكيد بر زشتى چنين تكذيب است و كلمه (اياتنا) يا به نحو تنازع به هر دو فعل گذشته، يعنى (كفروا) و (كذبوا) متعلق است، (البته استعمال كلمه كفر بدون حرف جر مثل ابا نخواهد بود) يا قدر متقين آن، تعلق به (كذبوا) است.

6 تعبير از كافران و مكذبان، به (اولئك ) كه مشعر به دور بودن آنهاست سهم ديگرى در تاكيد مطلب دارد وگرنه ممكن بود همانند قرينه مقابل خود مقصود تاديه شود، يعنى چنين گفته شود: هم اصحاب النار.

### هماهنگى و تمايز برهان و وحى

گرچه بسيارى از موجودهاى غيبى از آن نظر كه شخصى هستند، همانند موجودهاى مادى شخصى از دسترس برهان عقلى دورند و در اين ميدان تنها دليل نقلى معتبر، راهگشا و هادى است، اما مواردى كه برهان عقلى بر آن قائم مى شود و صبغه اعتقادى، اخلاقى، فقهى يا حقوقى دارد و به نحوى در عمل يا ترك آن سهم موثرى دارد گذشته از آنكه مشمول هدايت عقلى است، مندرج تحت عنوان آيات خدا بوده و اصل جامع آيات شامل آن هم مى شود. پس آنچه در دو ضلع دو قرينه متقابل آيه محل بحث بازگو شد، يعنى (هدى ) و (اياتنا) مى تواند كاملا هماهنگ باشد.

برخى بر اين باورند كه مقصود از آيات يا خصوص كتابهاى آسمانى و پيامبران است، يا اعم از آنها و معارف عقلى است. آنگاه چنين افزودند:

مرجع هر دو يكى است؛ زيرا معانى كتابهاى آسمانى عين براهين عقلى است و ذوات انبيا عين مبادى آن معارف يعنى عقول بالفعلند و همگان شاهد جمال و نشانه هاى عظمت و جلال الهى هستند و اعراض از معرفت آن ها و انكار رهيافت به آنها مايه عذاب و نكال و سبب سقوط از درجه كمال خواهد بود. (1075)

لازم است عنايت شود كه اتحاد و هماهنگى برهان و قرآن در بعضى از موارد منافى مغايرت آنها در برخى ديگر از جهات نيست، به عنوان نمونه به گوشه اى از آن جهات تمايز، اشاره ميشود:

1 معلوم در وحى اعم از معلوم در برهان عقلى است، زيرا برهان عقلى همان طور كه اشاره شد شامل اشخاص خارجى و موجودهاى جزئى نمى شود، بلكه فقط در مدار موجودهاى كلى جريان دارد.

2 معلوم در وحى، موجود عينى است و معلوم در برهان، موجود ذهنى است، زيرا برهان، فقط در مدار مفاهيم مى گردد، گرچه آن مفاهيم حاكى از موجودهاى عينى است، ولى وحى مستقيما با موجود عينى در ارتباط است. البته كلى و جزئى موجود عينى معناى خاص خود را دارد.

3 علم در وحى، حضورى است و در برهان عقلى حصولى. اين فرق سوم از همان امتياز دوم ناشى ميشود، زيرا موجود و معلوم و عينى را فقط با علم شهودى مى توان يافت.

4 طريق وحى كه معصوم است ويژه كسانى است كه آنها نيز ژ؛ مانند انبيا و ائمه عليهم‌السلام، لكن طريق عقل، يعنى برهان كلامى و فلسفى گرچه از آن جهت كه برهان تام است معصوم است و هيچ نقصى در ربط ضرورى بين مقدمات و نتايج آنها نيست، يعنى رابطه نتيجه با مقدمات ضرورى، ذاتى، كلى و دائمى خويش، از گزند اختلاف و آسيب تخلف، مصون است، ليكن راهيان اين راه كه مفسران و حكيمان و متكلمان و فقيهانند معصوم نيستند. از اين رو گاهى تبديل در موضوع يا تحويل در محمول يا تغيير در نتيجه پديد مى آيد كه فن وسيع مغالطه از آن خبر مى دهد.

گذشته از تمايزهاى قابل توجهى كه بين برهان عقلى و وحى است، بايد به اين نكته توجه كرد كه وحى قرآنى يا حديث قدسى كه به صورت سنت معصوم، ظهور مى كند در قالب مفاهيم و كلمات به ديگران منتقل مى شود و آنچه در دسترس امت است مفاهيم و كلمات است كه از محدوده علم حصولى بيرون نيست. پس در ارزيابى بين دليل عقلى و دليل نقلى نبايد يافته خود معصوم را مورد بررسى قرار داد، بلكه بايد گفته او را محور قرار داد كه بيش از مفهوم و علم حصولى چيز ديگرى نيست. البته اگر كسى حارثه بن مالك (1076) را طى كرد و خود را به علم شهودى نزديك كرد آنگاه ارزيابى عرفان با قرآن مى شود كه از سنجش كنونى ما بيرون است.

### تفاوت علم با اعتقاد

عنوان (اصحاب النار) غالبا با جمله (هم فيها خالدون ) همراه است، گرچه در برخى از موارد با آن جمله همراه نيست، مانند آيه 29 مائده و 5 اعراف و 6 و 43 غافر و 20 حشر و كلمه خلود طبق اصل وضع، به معناى حبس ‍ طولانى است، ولى عرفا بر دوام دلالت دارد. (1077)

از آن جهت كه عنوان (هم فيها خالدون ) به مثابه بيان (اصحاب النار) است، بدون حرف عطف ذكر شد، زيرا بيان و مبين تغايرى ندارد تا يكى بر ديگرى با حرف عطف معطوف گردد.

آيه محل بحث معناى روشنى دارد و هيچ گونه ابهام، تشابه و نارسايى در حريم آن راه ندارد. ممكن است درباره اين گونه آيات كه كفر و تكذيب را تقبيح مى كند و كيفر صعب دوزخ را براى آن مقرر مى دارد چنين گفته شود:

انسان در برابر آيات الهى از دو حال خارج نيست: يا عالم است كه آنها آيات خداى سبحان است، كه در اين حال كفر و تكذيب ممكن نيست، يا شك دارد كه آن ها آيات الهى است، كه در اين حال چاره اى جز كفر و تكذيب نيست. بنابراين، اين گونه از آيات از سنخ متشابه است، كه با عرضه بر اهل آن از تشابه بيرون مى آيد و با استوارى و وضوح دلالت دارد كه هيچ گاه كفر و تكذيب آيات الهى روا نيست. (1078)

لازم است توجه شود كه اين گونه از آيات معناى واضحى دارد، به شرط آن كه مبادى تصديقى آنها مخفى نماند. عنايت به مبادى گذشته براى روشنتر شدن فضاى تفسيرى آيه سهم موثرى دارد و آن اين هدايت الهى اعم از برهان عقلى و دليل معتبر نقلى بايد از طرف خدا به انسان مكلف برسد؛ يعنى حجت خدا هم از جهت وجدان عناصر محورى احتجاج، به حد بلوغ برسد و هيچ گونه صباوت و نابالغى بر اثر نارسايى برخى از مبادى در آن مشاهده نشود و هم از جهت علم و آگاهى بايد به اطلاع مكلف، بالغ گردد تا بشود حجت بالغه و اين همان است كه در آيه محل بحث از آن به عنوان (ياتينكم منى هدى ) ياد شده است. پس انسان مكلف در حق بودن دعوت و صدق بودن دعوى مدعى نبوت و رسالت شك ندارد.

عمده آن است كه علم با كفر و تكذيب جمع مى شود. علم به نتيجه، وصف نفسانى است كه پس از حصول مبادى و مقدمات قطعى، تحقق آن ضرورى است و هيچ كس نمى تواند پس از تماميت مبادى قطعى يك مطلب بگويد: من نمى خواهم آن را بفهم. اما ايمان و اعتقاد فعل نفسانى است كه بين آن و بين نفس، اراده، فاعل، واسطه است و انسان مى تواند پس از علم به حق و صدق بودن چيزى به آن ايمان نياورد؛ نظير آنچه در آيه (وجحدوا بها و استيقنتها انفسهم) (1079) و آيه (لقد علمت ما انزل هولأ الا رب السموات) (1080) مطرح است.

از اين تحليل معلوم مى شود اولا، مقسم همه اقسام، همان اتيان هدايت از طرف خداوند و تماميت حجت اوست، به طورى است كه مجالى براى شك، ابهام و جهل مكلف باقى نباشد.

ثانيا، اعتقاد به حق و صدق بودن چيزى با كفر و تكذيب آن جمع نمى شود؛ گرچه از لحاظ عبارت، در تفسير المنار تعبير دقيق ملحوظ نشده؛ زيرا در آن جا جمع بين اعتقاد با كفر و تكذيب، ممكن تلقى شده است. (1081)

ثالثا، علم به حق و صدق بودن چيزى با كفر و تكذيب آن جمع مى شود؛ چنان كه ظاهر بدون تشابه آيه محل بحث همانند آيات همگون ديگر اين است كه گروهى پس از اتيان هدايت الهى، كفر و تكذيب كرده يا مى كنند. فرق علم و اعتقاد اين است كه علم، آگاهى از ربط محمول به موضوع (عقد) است و اعتقاد، عبارت از گره زدن عصاره قضيه با جان انسان عالم است. اگر فرق بين علم و اعتقاد كه يكى از سنخ بينش و كار عقل نظرى است و ديگرى از سنخ گرايش و كار عقل علمى است، اعمال و اين تفكيك رعايت مى شد نه در عبارت المنار سهل انگارى مى شد و نه در مطلب ديگران غفلت راه مى يافت.

## لطايف و اشارات

### 1 هبوط آدم و هبوط ابليس

هبوط از مقام بالا به پايين گاهى بر اثر از دست دادن منزلت عالى است، نظير آنچه دامنگير ابليس شد كه وى بر اثر خلع فلاح، جامه طلاح در بر كرد و با رجم و صغار و هوان مذوما حورا (1082) فرود آمد و گاهى با حفظ كرامت براى دستگيرى ديگران، تنزل حاصل مى شود، كه هيچ گونه غبارى بر دامن جلال و جمال چنان عالى نمى نشيند؛ مانند آنچه در سفر از حق به خلق آدم عليه‌السلام ظهور يافت. غرض آن كه، برخى از هبوطها تنها مايه وهن هابط نمى شود، بلكه سبب كرامت مهبط مى گردد. از اين رو قلوب اولياى الهى كه مهبط وحى و الهام ويژه خداى سبحان قرار مى گيرد از كرامت خاص برخوردار مى شود.

فرق ديگر دو قسم از هبوط آن است كه در هبوط اول سعى هابط بر اين است كه نسبت به معارف الهى هم نائى باشد و هم ناهى؛ يعنى هم خود از كمال دور باشد و هم ديگران را از تكامل نهى كند و در هبوط دوم كوشش هابط بر اين است كه هم خود صاعد گردد و هم وسيله صعود ديگران را با تعليم و تزكيه نفوس آنان مهيا سازد. از اين رو اسوه سالكان كوى وصال و امام راهيان سوى لقا مى شود.

### 2 مخاطبان اصلى در خطاب به هبوط

چون محور اساسى در هبوط همان تنازع عامل صلاح و طلاح، و تهافت و تنافى وسليه تقوا و طغواست و سهم حوا در اين داستان فرعى و تبعى است و اين تبعيت هيچ ارتباطى به جنسيت ندارد، بلكه اگر آن شخص ثالث مرد هم مى بود باز سهم فرعى و تبعى مى داشت، زيرا سمت نبوت يا شايستگى رسالت آينده را نداشت، بنابراين، مى توان مصداق بارز آياتى را كه در زمينه هبوط نازل شده است آدم و ابليس دانست، حتى در آن مورد كه خطاب به صورت تثنيه صادر شده است.

بيان آن مطلب چنين است: امر به هبوط گاهى به صورت مفرد نازل شده، مانند: (قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها) (1083) و زمانى به صورت تثنيه، مانند: (قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو) (1084) و گاهى به جمع؛ مانند: (وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو)، (1085) (قلنا اهبطوا منها). (1086)

مخاطب در صورت افراد، خصوص ابليس است و در اين ترديدى نيست؛ زيرا آن خطاب با بسيارى از اوصاف نكوهيده همراه است، كه فقط در خور اوست. افزون براين كه، تنها محور خطاب در آن بخش، خصوص ابليس بود.

مخاطب در صورت تثنيه در صورت تثنيه گرچه طبق بحث هاى گذشته آدم و عليه‌السلام ارائه، شد ليكن آنچه هم اكنون به ذهن مى آيد اين است كه مخاطب اصلى در اين خطاب تثنيه اى آدم و ابليس هستند و حوا ضمنا در تحت كلمه بعضكم لبعض عدو مندرج است؛ زيرا حضور حوا در متن قصه، به طور جدى و اصلى نبود و اين فرع بودن وى نه براى زدن بودن او، بلكه بر اثر عدم دخالت رسمى وى در متن جريان است؛ نظير آنچه درباره حضرت موسى عليه‌السلام و مصاحب وى يوشع بن نون و حضرت خضر عليه‌السلام آمده است؛ زيرا آن جريان مهم به دو بخش تقسيم مى شود: بخش اول عهده دار قصه موسى و يوشع است كه در آن محور افعال و ضماير به صورت تثنيه ذكر مى شود و مرجع آن موسى عليه‌السلام و يوشع هستند و بخش دوم عهده دار قصه موسى و خضر عليه‌السلام است كه در آن محور افعال و ضماير به صورت تثنيه ذكر مى شود و مرجع آن موسى و خضر هستند؛ مانند:فانطلقا حتى اذا ركبا فى السفينه (1087)،(فانطلقا حتى اذا لقيا غلاما) (1088)،(فانطلقا حتى اذا اتيا اهل قريه) (1089) و هيچ فعل جمع يا ضمير، در آن ياد نشده و اين براى آن است كه محور اصلى در اين بخش حضرت موسى و خضر عليهما‌السلام بوده اند و يوشع سهم موثرى در آن نداشته است.

البته اين استشهاد مبنى بر آن است كه يوشع، حضرت موسى عليه‌السلام را در بخش دوم جريان همانند بخش اول همراهى كرده باشد و چون عنوان دشمنى در متن جريان محل بحث ماخوذ است و بين آدم و حوا هيچ گونه عداوتى نبود، بلكه يكى از اين دو نفر مايه سكون و آرامش ديگرى بود، گرچه برخى از فرزندان آنها كه بالقوه موجود بوده اند نه بالفعل، داراى تعادى و دشمنى متقابل بوده اند، ليكن بالقوه بالفعل، و آنچه مدار عداوت بالفعل بوده رابطه بين آدم و ابليس بوده است، بنابراين، مى توان احتمال داد كه خطاب تثينه در اهبطا متوجه آدم و ابليس بوده است؛ چنان كه دخالت ابليس در خطاب جمع اهبطوا محرز است؛ زيرا آدم و حوا يك سو و ابليس از سوى ديگر سبب تحق چنين عداوت متقابلى هستند و از آن جهت كه امر دوم به هبوط جمعى، همان امر اول به هبوط جمعى، است، پس مخاطب در (اهبطوا) (1090) همان آدم و حوا و ابليس هستند.

### 3 سه راهنمايى و دو هشدار

چنان كه در ابتداى تفسير آيه گذشت پس از هبوط و استقرار آدم و حوا عليهما‌السلام در زمين و رانده شدن شيطان و آشكار شدن عداوت او با انسان، ضرورت وحى و دين مطرح مى شود؛ زيرا انسان با داشتن چنين دشمنى در زمين، بدون راهنما به مقصد نمى رسد و راهنماى او از درون، عقل و از بيرون، وحى است.

با توجه به مختار بودن انسان و امكان تمرد او در برابر وحى، دو آيه محل بحث، هشدارى است به همه انسان ها كه هر كس هدايت الهى را بپذيرد و مطيع رهنمود خدا شود از خوف و حزن مصون مى ماند و كسى كه از آن سرباز زند و راه تكذيب و انكار پيش گيرد، گرفتار عذاب آتش خواهد شد.

اين قاعده كلى كه لازمه اش اختيار انسان در پذيرش هدايت الهى و عدم پذيرش آن است و از اين جهت دو آيه محل بحث به منزله آياتى مانند(انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا) (1091) است كه به صورت هاى مختلفى در قرآن تكرار شده است؛ گاهى بدون آن كه كسى مخاطب قرار گيرد بيان مى شود؛ نظير آنچه در آيات محل بحث آمده و نيز آنچه در سوره طه وارد شده است: (فاما ياتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى (123) و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا) (1092) و گاهى با عنوان يا بنى آدم همه فرزندان آدم مخاطب قرار گيرند: (يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنه) (1093)؛ يعنى اى فرزندان آدم مواظب باشيد كه شيطان نسبت به شما فتنه همان طور كه پدر و مادر شما را از بهشت بيرون برد.

به هبر تقدير، قرآن اين حقيقت را اعلام مى دارد: شما كه به زمين هبوط يافته ايد بايد بدانيد كه مهبط شما با بهشت متفاوت و جايگاه رنج و تعب و مرگ است و دشمنى هاى شما با يكديگر و با شيطان نيز در زمين، ظهور و بروز مى كند و اگر در بهشت، دشمنى شيطان با شما تنها در اين زمينه بود كه از موقعيت بهشتى محرومتان كند، در زمين به اين نحو است كه تلاش ‍ مى كند شما را از سعادت ابدى باز دارد. آن سان كه ديگر راهى براى جبران و ترميم نماند. مشكلات مادى زمين قابل تحمل است، ولى اگر شيطان شما را اغوا كند از سعادت ابدى محروم مى شويد.

آياتى چون آيات محل بحث سه دلالت و راهنمايى دارد:

الف: بشر در زمين بدون دين نخواهد بود و از آغاز استقرار آدم و همسرش ‍ در زمين، همواره مساله هدايت الهى مطرح بوده است و بدانيد كه شما نمى توانيد بدون دين و قانون در زمين زندگى كنيد.

ب: بشر در انتخاب راه آزاد است.

ج: هدايتى جز رهنمود خداوند نيست.

دو هشدار مهم را نيز در بر دارد: نخست اين كه، بدانيد عداوت و درگيرى شيطان با شما تا زمانى كه در زمين زندگى مى كنيد ادامه دارد و ديگر اين كه، آنان كه مغلوب شيطان شوند به عذاب ابدى مبتلا خواهند شد و تنها كسانى خوف و حزنى ندارند كه هر گونه ميل و هواى نفسانى و شخصى خويش را كه گاهى به صورت قانون و دين و هدايت جلوه داده مى شود، كنار بگذارند و تنها تابع هدايت خدا شوند.

### 4 نفى خوف و حزن از هدايت يافتگان

نفى خوف و حزن از پيروان هدايت خدا:فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وعده اى است كه در قيامت به آن وفا مى شود وگرنه در دنيا، مومن بايد بين خوف و رجا به سر ببرد.

توضيح اين كه، هدايت خداوند مجموعه اى از قواعد اعتقادى، اخلاقى و عملى است كه از جمله آن، لزوم ترس از خداوند و اميد به رحمت اوست. هم بايد به رحمت گسترده او اميد داشت و ياس از رحمت خداوند را كفر دانست و هم بايد به رحمت گسترده او اميد داشت و ياس از رحمت خداوند را كفر دانست و هم بايد از عذاب او ترسيد و نسبت به خداوند بى پروا نبود. از اين رو مى فرمايد: (امن هو قانت انأ الليل ساجدا يحذر الاخره و يرجو رحمه ربه قل هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون) (1094)؛ يعنى به كسى كه در طول شب، در حال خشوع و ركوع و سجود به سر مى برد و از آخرت مى ترسد و به رحمت پروردگار خود اميدوار است بگو: آيا دانايان و نادانان برابرند. (1095)

خداوند در آيه محل بحث مى فرمايد:فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون در سوره اعراف نيز مى فرمايد: پروردگارتان را با ابتهال و ترس از درون، بخوانيد؛ (ادعوا ربكم تضرعا و خفيه) (1096) و در سوره سجده كسانى را كه از ترس خدا شب زنده دارى مى كنند با عظمت مى ستايد: (تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا) (1097) و نيز در سوره الرحمن مى فرمايد: (و لمن خاف مقام ربه جنتان) (1098) و در سوره نازعات مى فرمايد (و اما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى (40) فان الجنه هى الماوى). (1099)

پس مقتضاى جمع ميان آن آيات و آيه محل بحث اين است كه وعده لا خوف عليهم ولا هم يحزنون مربوط به معاد است. همان چيزى كه در سوره فاطر از قول بهشتيان ظاهر گشته كه مى گويند: (الحمد لله الذين اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور (34) الذى احلنا دار المقامه من فضله لا يمسنا فيها صنب ولا يمسنا فيها لغوب) (1100) و همان وعده اى كه در قيامت با خطاب (يا عباد لا خوف عليكم اليوم ولا انتم تحزنون) (1101) انجاز مى شود.

نظير اين وعده و انجاز آن، در مسائل دنيا نيز هست؛ چنان كه خداوند به مادر موسى عليه‌السلام فرمود: (ولا تخافى ولا تحزنى انا رادوه اليك وجا علوه من المرسلين) (1102) و سپس به اين وعده وفا كرده، مى فرمايد: (فرجعناك الى امك تقر عينها ولا تحزن) (1103) يا به رزمندگان مومن وعده مى دهد كه: (ولا تهنوا ولا تحزنوا و انتم الاعلون ان كنتم مومنين) (1104) و در باره فتح مكه مى فرمايد: (لتدخلن المسجد الحرام ان شأ الله امنين محلقين روسكم و مقصرين لا تخافون) (1105) وعده اى كه به آن وفا شد و بر اثر آن مسلمانان با پيروزى وارد مكه شدند و رسول مكرم اعلام كرد:لا اله الا الله وحده وحده، انجز وعده و نصر عبده (1106) دعايى كه آن حضرت با توجه به (و ما ينطق عن الهوى) (1107)، از جانب خداوند به آن مامور شده است، يا درباره فرعونيان به موسى وعده مى دهد كه: (فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا لاتخاف دركا ولا تخشى) (1108) كه اين وعده اى است به صورت نفى، بر خلاف لا تخافى كه وعده اى بود به صورت نهى. سپس در آيه فغشيهم من اليم ما غشيهم (1109) وفاى به اين وعده را مطرح مى كند.

به هر حال، اين گونه موارد، وعده هايى است دنيايى كه به آن وفا شده است. وعده هاى اخروى خداوند نيز به همنى صورت است؛ يعنى قطعا به آن عمل مى شود؛ زيرا خلف وعده از جانب خداوند ممكن است: (لا يخلف الله وعده) (1110) و آنچه در آيه محل بحث آمده:فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، مصداق وعده آلهى است؛ يعنى وعده رفع و دفع خوف و حزن اولياى الهى كه در آيات متعدد ديگرى نيز، به آن اشاره شده است؛ چنان كه در سوره احقاف مى فرمايد: تحقيقا كسانى كه گفتند پروردگار ما خداست، سپس استقامت ورزيدند خوف و حزنى بر آنان نخواهد بود؛ (ان الذين قالوا ربنا الله استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون). (1111)

جالب است كه خصوص وفاى به همين وعده (عدم حزن و خوف در آخرت ) در سوره انبيأ آمده است؛ يعنى صريحا به آنان گفته مى شود كه مصونيت از دلهره و فزع بزرگ همان چيزى است كه در دنيا به شما وعده داده شده بود: (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى... لا يحزنهم الفزع الاكبر... هذا يومكم الذى كنتم توعدون). (1112)

انسانى كه از خدا مى ترسد و در دنيا از خوف و خشيت، برخوردار است در آخرت، حزنى و خوفى ندارد و از سلامت محض بهره مند مى شود. كسى كه امروز از هدايت خداوند پيروى مى كند فردا، سلام الهى كه فيض خاص ‍ خداوند است بر او تنزل مى كند: (والسلام على من اتبع الهدى) (1113) و از گزند خوف و حزن سالم است و كسى كه در دنيا مومن باشد و لباس ايمانش ‍ را به ستم آلوده نكند، در آخرت از امن و امنيتى كه جامع بين نفى خوف و نفى حزن است برخوردار مى شود: (الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن) (1114) و آنها در دنيا تقوا پيشه كنند در قيامت در مقام امن و جايگاه امين به سر مى برند: (ان المتقين فى مقام امين) (1115) و چنان كه از پاسخ رسول گرامى به ابن مسعود كه در اواخر عمر شريف آن حضرت پرسيد: متى اجلك يا نبى الله؟ بر مى آيد، در عرش اعلى سكنى مى گزينند و از لذيذترين و سيراب كننده ترين پيمانه و گواراترين زندگى و عيش بهره مند مى شوند:المنقلب الى... العرش الا على والكاس الاوفى والعيش الاهنا. (1116)

### 5 خوف و حزن ممدوح و مذموم

اولياى الهى، چنان كه گذشت، در دنيا خوف ممدوح دارند؛ يعنى خشيت از غضب خدا در صورت ارتكاب گناه و نپيمودن راه راست و خوف از اعراض محبوب و روگردانى آن معشوق حقيقى به همراه رجا و اميد به رحمت او، ليكن خوف و حزن مذموم مربوط به كافرانى است كه اساسا به خداوند ايمان نياورده اند و نيز مومنانى كه در طليعه ايمان قرار دارند و به مقام ولايت و تقوا و استقامت و تقوا نرسيده اند و با مبتلا شدن به حوادثى چون از دست دادن مال، فرزند و...، محزون مى شوند، يا با احتمال حمله دشمن يا روى آوردن فقر يا از دست رفتن اموال، دچار هراس ‍ مى گردند: (ولنبلونكم بشى ء من الخوف والجوع و نقص من الاموال والانفس والثمرات). (1117)

توضيح اين كه، انسان عادى بر اثر اين كه چيزى از دست داده هم اكنون غمگين است و به عذاب درونى حزن مبتلاست و براى چيزى كه در آينده احتمال از دست رفتنش مى رود هم اكنون هراسان است و به عذاب درونى خوف دچار است.

چنين نگرانى و هراس از آينده، يا اندوه از گذشته، مربوط به كسانى است كه اصلا به خدا ايمان نياورده اند يا در صورت ايمان به مقام ولايت و تقوا و استقامت و ثابت در راه حق نرسيده اند. اما آنان كه به مقام اولياى الهى نرسيده و طعم قرب و محبت و ولايت حق را چشيده اند نه از آسيب آينده هراسى دارند و نه از فقدان گذشته اندوهى. بلكه مى تواند گفت نه در آينده آسيبى مى بينند و نه در گذشته چيزى را از دست داده اند؛ زيرا اولياى الهى به چيزى جز خدا دل نمى بندند تا قبل زوال باشد و اگر هم چيزى را بر اثر غفلت و نسيان از دست داده باشند به خداى مدرك كل فوت (1118) و مبدل السيئات بالحسنات (1119) پناه مى برند، تا گذشته ها را تدارك وكمبودها را جبران و بلكه بدى ها را به حسنه تبديل كنند و احساس و حالتى كه اين گروه از آن بر خوردارند همان است كه در آيه (لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم) (1120) به آن اشاره شده است.

تنها اين گروهند كه عدم خوف و حزنشان اختصاص به آخرت ندارد، بلكه شامل دنيا و آخرت، هر دو مى شود و قرآن كريم درباره آنان به طور مطلق مى فرمايد: (الا ان اوليأ الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون) (1121) و بلكه در موردى به عدم خوف و حزن آنان در دنيا اشاره كرده، مى فرمايد: (ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكه الا تخافوا ولا تحزنوا و ابشروا بالجنه التى كنتم توعدون (30) نحن اولياوكم فى الحيوه الدنيا و فى الاخره...) (1122). و ممكن است برخى آيات گذشته، نظير (ان المتقين فى مقام امين) (1123) (والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن) (1124) (وان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) (1125) نيز، اطلاق داشته به طورى كه شامل دنيا و آخرت اين گروه شود.

### 6 آثار پذيرش و رد هدايت الهى

در آيات محل بحث براى كسانى كه از هدايت الهى پيروى نكردند عذاب آتش و براى هدايت يافتگان به هدايت الهى عدم خوف و حزن در آخرت بيان شده است، ليكن در سروه طه كه همين جريان (يعنى عاقبت هدايت يافتگان به هدايت الهى و كافران مكذب آيات الهى ) بيان شده، به فرجام اين دو گروه به نحو مطلق و بدون اختصاص به آخرت، اشاره شده است: (فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى (123) و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا،) (1126) يعنى عاقبت كسانى كه پيرو هدايت الهى شدند، اين است كه از سردرگمى ها، رنج ها، اضطراب، خوف ها و حزن هاى مادى رهايى مى يابند و آنها كه از ياد خداوند اعراض كردند، يعنى هدايت و حزن هاى مادى رهايى مى يابند و آ نها از ياد خداوند اعراض كردند، يعنى هدايت الهى را نپذيرفته، كفر ورزيدند و آياتش را تكذيب كردند (چون جمله و من اعرض عن ذكرى در آيه سوره طه به جاى والذين كفروا و كذبوا... در آيه محل بحث قرار گرفته است ) گرفتار زندگى تنگ شده، آسودگى و آسايشى نداشته، پيوسته نسبت به گذشته محزون و نسبت به آينده هراسناكند.

چون مراد از اين زندگى تنگ: معيشه ضنكا تنها فشار مالى نيست، بلكه كسى كه از ياد حق اعراض كند در تنگناست؛ گرچه متمكن و سرمايه دار باشد، بلكه آن فشارى كه متمكن، متحمل مى شود به مراتب بدتر از فشارى است كه فقيرر به آن مبتلا مى گردد؛ زيرا انسان تهى دست، تنها يك فشار مى بيند، اما انسان متكاثر از دو فشار رنج مى برد؛ فشار و نگرانى نگهدارى مى جودى هايش (چون بخشى از تلاشش صرف آن مى شود كه چگونه ثروت خود را حفظ كند) و نگرانى ديگرى كه از بابت افزودن بر سرمايه اش ‍ پيدا مى كند؛ يعنى بخش ديگر تلاش وى در اين راه صرف مى شود كه چگونه بر آمار ثروت خود بيفزايد. پس هرگز آسوده نيست و چنين است كه هم در دنيا، هم در برزخ و هم در جهنم تحت فشار است و حتى در جهنم در مكانى تنگ به سر مى برد: (و اذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنين). (1127)

با اين بيان روشن مى شود كه، پيروى از هدايت خدا موجب صيانت از خوف و حزن و ضلالت و شقاوت در دنيا و آخرت و در همه موقعيت هاست و تمرد و تكذيب و اعراض از ياد و هدايت الهى، معيشت ضنك و تنگ در همه نشئه ها را به همراه مى آورد.

### 7 هدايت الهى و تعديل رهايى

هدايت الهى خواه به صورت برهان عقلى و خواه به صورت دليل نقلى معتبر ارائه شود رهايى بشر را تعديل مى كند، نه آن كه حريت وى را تعطيل كند؛ زيرا هدايت خدا هماهنگ با فطرت روحى و طبيعت بدنى انسان است و همه نيازهاى صادق او را از حاجت هاى كاذب وى جدا مى كند و همه اسباب و علل حق و صحيح را از ابزار باطل و نادرست ممتاز مى سازد و انسان مالك را از اسراف و اتراف مى رهاند و به احسان و عدل و حيات طيب مى رساند. نشانه آن بررسى و تحليل آياتى است كه خداوند در آنها اثر مثبت اهتداى به هدايت الهى را تبيين مى كند كه به برخى از آنها اشاره مى شود:

1 استقرار در زمين و تمتع از مواهب طبيعى آن بعد از هبوط گاهى به زيبايى آزادى آراسته مى شود و زمانى به زشتى بى بند و بارى و رهايى آلوده مى گردد. هدايت خداوند سهم موثرى در تفكيك حسن آزادى از قبح رهايى دارد. همان طور كه قبلا به اشاره رفت، چنين فرمود: (يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى) (1128)؛ يعنى گرچه در آيه محل بحث اصل تمتع به نحو اطلاق مطرح شده، ليكن در سوره هود همان تمتع به قيد حسن مقيد شد و تحسين تمتع همان تعديل بدون تعطيل آن است و هرگونه لذتى كه در قلمرو طبيعت، مقدور انسان باشد اگر به زيبايى آزادى، تعديل و تحسين شود همان اهتداى به هدايت الهى است وگرنه كفران نعمت و تكذيب ره آورد عقل و نقل خواهد بود.

2 انسان متحركى است كه هدف قطعى را در پيش رو دارد و چنين سالكى براى نجات از كژ راهه نيازمند به هدايت آفريدگار خود است و تابع رهنمود الهى از خطر ضلالت و زيان شقاوت و رنج، در امان است؛ چنان كه خداوند بركت هدايت خود را چنين وصف مى كند:فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى (1129) بنابراين، بشر مهتدى، آينده شفاف را در پيش رو دارد و به آن اميدوار است.

3 بشر منحرف و كجرو كه از رهنمود آفريدگار خود طرفى نمى بندد از زيبايى آزادى محروم و به زشتى رهايى مبتلا مى گردد و هماره در تنگناى طبيعت و قفس تن و قبر اغراض و گور غرايز مهلك، مدفون است و گرفتار فشار قبر زندگى است؛ زيرا خود را زنده به گور كرده است. تعبير قرآن كريم در اين باره چنين است:و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا (1130) همه اين مطالب را خداى سبحان درباره برنامه حيات بخش ‍ بشر پس از هبوط به زمين و ايتاى هدايت و اتيان آن به سوى مردم ارائه مى كند. پس دنياى صادق و صحيح و آزادى زيبا به كام ره يافتگان است و دنياى كاذب و باطل و رهايى زشت، بهره كج روان.

### 8 دركات كفر و تكذيب آيات الهى

آنچه در محل بحث بازگو شده وصف دو گروه ممتاز در ايمان كفر است؛ يعنى تابعان تام، و متمردان تام، و اما گروه هاى ديگر كه گاهى تابع، و زمانى متمردند و پيروى را با كج روى مخلوط كرده اند در اين جا مطرح نشده اند؛ گرچه در آيات ديگر مانند 97 تا 102 سوره توبه از احوال گروه هاى ديگرى مطالبى ارائه شده است؛ نظير: (و اخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و اخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم ان الله غفور رحيم) (1131).

كيفر صعب و حادى كه براى كافران و مكذبان آيات الهى پيش بينى شده براى اوساط از مومنان عاصى و عاصيان مومن در نظر گرفته نشده است؛ مثلا از از اصحاب النار به شمار آمدن و در آتش دوزخ خالد بودن، وعيد تلخ آنها نخواهد بود؛ چنان كه مصونيت از هراس و اندوه چنين مومنان تبهكار و تبه كاران مومن كه صالح و طالح را به هم آميختند و طغوا و تقوا را در هم مخلوط كردند نيست.

كفر و تكذيب آيات الهى گاهى قلبى است و زمانى زبانى. اگر تكذيب، قلبى بود و اقرار، زبانى، چنين اختلاطى نفاق خواهد بود و اگر تصديق، قلبى بود و انكار، زبانى، چنين تركيبى تقيه محسوب مى شود.

به هر تقدير، انكار دين يا پس از علم به صدق مدعى رسالت است، كه چنين جحودى از استكبار ناشى مى شود يا پس از جهل مركب، به صحت آن است و علم به خلاف آن را همراهى مى كند كه در اين حال غير از كفر درونى و جهل مركب، رذيلت ديگرى در درون چنين كافرى نيست و محتمل است كه پس از روشن شدن مطلب، حق را بپذيرد.

نكته اى كه نبايد مورد غفلت قرار گيردت اين است كه، چنان كه در مباحث تفسيرى دو آيه محل بحث گذشت، هرگز تصديق با انكار جمع نمى شود؛ همان طور كه تكذيب نيز با اعتقاد جمع نخواهد شد. البته تكذيب، با علم به صدق و حق بودن دعوى و دعوت مدعى رسالت جمع مى شود، ولى با اعتقاد به صدق و حق بودن آن جمع نمى شود؛ زيرا بين اعتقاد و علم فرق اساسى است. پس آنچه در تعبيرهاى تفسير المنار به چشم مى خورد كه انكار با اعتقاد به حق بودن جمع مى شود نارواست. (1132)

### 9 ترتيب عناصر محورى قصه آدم

عناصر محورى داستان آدم عليه‌السلام را امورى تشكيل مى دهد كه سبق و لحوق برخى از آنها محرز است ولى احراز ترتيب سابق و لاحق در بعض ‍ ديگر آنها آسان نيست، جريان گفتمان و رايزنى مشورت آموز الهى با فرشتگان، پيشاپيش داستان مزبور چونان تابلويى زرين مى درخشد، بخش ‍ آفرينش بدن آدم در محدوده طبيعت قرار گرفته و تاريخمند بوده است و بين مراتب آن، سبق و لحوق زمانى حاكم بود؛ مانند، طين، حمأ مسنون، صلصال كالفخار، تسويه... البته جريان تكامل، ملحوظ است؛ زيرا طفره، محال است، گرچه لازم نيست جريان تكامل بر روال عادى صورت پذيرد؛ چون حفظ اصل تكامل بدون روال عادى نيز ممكن است. نفخ روح پس از تسويه حاصل شد و وجود عقلى روح انسانى مقدم بر عالم طبيعت است، ليكن وجود نفسى او مبتنى بر آرااى متفاوت در اين مبحث است كه آيا روحاينه الحدوث و البقأاست يا جسمانيه الحدوث و روحانيه البقأ.

پس از نفخ روح و پديد آمدن آدم، مساله خلافت به نحو بالقوه محقق شد؛ يعنى موجودى خلق شد كه واجد صلاحيت خلافت الهى است. پس از تعليم اسماى حسناى خدا، آن خلافت از قوه بعيد به قوه نزديك به فعليت رسيد. پس از عرضه اسمأ بر فرشتگان و اظهار عجز آنان از انبأ و صدور دستور انباى آدم به آنان و ظهور گزراش اسمأ توسط آدم براى ملائكه، خلافت شانى مزبور به فعليت، بالغ شد.

پس از تماميت نصاب خلافت بالفعل دستور سجده براى خليفه الله صادر شد. فرشتگان فرمان مزبور را امتثال كردند و ابليس نسبت به آن تمرد كرد.

فرشتگان ممتثل در ظل اطاعت، همچنان در مقام منيع قرب الهى ماندند و كرامت آنان از ناحيه الهى ادامه يافت. شيطان مارد بر اثر تيرگى جهل و تاريكى جهالت، از آن منزلت، هبوط موهون پيدا كرد.

آدم عليه‌السلام به عنوان آزمومن، وارد منطقه اى شد كه در عين رفاه و كمال، از گزند وسوسه ابليس محفوظ نبود. آسيب پذيرى آدم عليه‌السلام از وسوسه شيطان و ابتلاى وى به زلت و لغزش در عين صيانت كرامت و عصمت، سبب هبوط مصلحت آميز وى به زمين شد و جريان وحى و نبوت و رسالت بعد از آن ظاهر شد.

سرد اين داستان و نظم و نضد تاريخى آن به حسب الفاظ قرآنى همين است كه به آن اشارت رفت، ليكن نكته مهم آن است كه آنچه در محدوده طبيعى قرار گرفت زمانمند است و تقدم و تاخر تاريخى آن بدون محذور عقلى است و آنچه در محدوده فرا طبيعى واقع شد گرچه سبق و لحوق خاص ‍خود را داراست، ليكن از اتصاف، به تقدم و تاخر تاريخى و از اتسام به سمه سبق و لحوق زمانى مصون است، گرچه ممكن است تبيين آن به زبان مخاطبان طبيعى در كسوت الفاظ مفيد تاريخى و موهم تزمن آن به زمان خاص و تمكن آن به مكان مخصوص باشد.

## بحث روايى

### 1 مصاديق هدايت الهى

عن جابر قال: سالت ابا جعفر عليه‌السلام عن تفسير هذه الايه فى باطن القرآن: فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون؟ قال: تفسير الهدى على، قال الله فيه: فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. (1133)

اشاره: با اغماض از مرفوع يا موقوف يا مرسل بودن رواياتى كه به عنوان تفسير روايى نقل مى شود لازم است توجه شود كه اولا، اين گونه احاديث به عنوان تطبيق و بيان برخى از مصاديق كامل كه مورد اعراض عده اى و اعتراض گروهى و معارضه جمعى قرار گرفته صادر شده و ثانيا، در حد تمثيل است، نه تعيين؛ زيرا تنها مصداق هدايت، حضرت على بن ابى طالب عليه‌السلام ننيست، بلكه همه معصومى از اهل طاها و ياسين عليهم‌السلام مصاديق كامل آن هستند؛ چنان كه قرآن كه ثقل اكبر است و همتاى عترت طاهرين عليهم‌السلام است مصداق ديگرى از هدايت الهى است.

### 2 آيات تكذيب شده

عن العسكرى عليه‌السلام: والذين كفروا و كذبوا باياتنا الدالات على صدق محمذد على ما جأبه من اخبار القرون السالفه و على ما اداه الى عباد الله من ذكر تفضيله لعلى وآله الطبين خير الفاضلين بعد محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سيد البريات اولئك الرافعون لصدق محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فى انبائه و المكذبون له فى نصب اوليائه على سيد الاوصيأ المنتجبين من ذريه الطاهرين.(1134)

اشاره: همان طور كه در ضمن حديث گذشته بازگو شد، صرف نظر از ضعف سندى اين گونه احاديث كه بر اثر رفع يا قطع يا وقف يا ارسال است از جهت متن نيز عهده دار تبيين معناى آيه نيست، بلكه در صدد تطبيق مفهوم بر مصداق خاص است كه مورد انكار گروهى قرار گرفته است.

## قصه آدم در قرآن و عهدين

در پاين تفسير آيات خلافت برخى از مطالبى كه مربوط به بررسى و تطبيق قصه آدم در قرآن كريم و احاديث ماثور با آنچه از متون دينى عهدين يا تفاسير شارحان آنها آمده ارائه مى شود و داورى نهايى بين آنها مرهون بينش ‍ و فتواى جامع بينى و كلان نگرى مفسير است كه از جوامع الكلم آگاه و از خطوط مشترك بين كتاب هاى آسمانى مطلع و از دخيل و بيگانه مستحضر است، تا بدون افراط و تفريط، حكم عدل را صادر كند.

### 1 راز صعوبت فتوا در قصه آدم

رمز صعوبت فتوا درباره آدم و حوا و ابليس اين است كه بعضى از رخدادهاى كهن هر از چند گاهى مورد مطالعه و بررسى برخى از كارشناسان رشته اختصاصى آن قرار مى گيرد. از اين رو آراى ارائه شده در آن اندك و تضارب آنها كم و جمع بندى بين آنها سهل است، ليكن برخى از رويدادهاى عتيق و قديمى هماره مورد مطالعه و تحليل عده زيادى از علاقمندان و پژوهشگران خصوصى و عمومى قرار گرفته و انبوهى از آراى متضارب را گرد آورده، به طورى كه عصاره گيرى و جمع بندى آنها صعب است و گاهى نيز محصولى جز تحير ندارد.

قصه دراز دامن آدم و حوا و ملائكه و ابليس از سنخ دوم است؛ زيرا آنچه مربوط به دانش زيست شناسى و پديد آمدن آدم به عنوان انسان اولى است همواره در بستر تحقيق زيست شناسان قرار گرفته و مى گيرد و از طرفى با آفرينش آدم عليه‌السلام مخلوط مى شود و آنچه وابسته به متون دينى و اسناد نقلى اسا دائما در معرض استنباط گونه گون مفسران و استظهار متفاوت شارحان واقع شده و مى شود و آنچه مربوط به نقل از مصادر عصمت و منابع امن دينى است هماره در مسير گزارش هاى غث و سمين و داستان سرايى هاى صدق و كذب قرار گرفته و مى گيرد و آنچه مربوط به تحليل هاى عقلى يا يافته هاى شهودى حكيمان و عارفان است هر از چند گاهى با طرح بديع مقبول يا بدعت منحول آميخته شده و مى شود.

اين سرنوشت آشوب زده وقتى غبار غم آن بر قلب يك مفسر سنگين و ثقيل است كه مى بيند بعضى از آيات متشابه بدون ارجاع به محكمات مطرح است و احاديث تفسيرى از حيث مقطوع، موقوف، مرفوع، موهون يا مرسل بودن ضعيف است؛ يعنى هم آيات قرآن كه ثقل اكبر و مرجع نهايى است درست تبيين نشده و هم احاديث ماثور به نصب اعتبار و حجيت نرسيده، تا صلاحى تفسير و شرح آيات قرآن كريم را دارا باشد.

چنان كه دشوارى هاى متون دينى از يهوديت به مسيحيت واريز و از آن جا به اسلام سرزير شده و چون اين ماجرا سردراز دارد آنچه از متون دينى و گزارش هاى مربوط به پيش از يهوديت است به دستگاه تفسيرى دين يهود منتقل شده و سرانجام همه آنچه از آدم عليه‌السلام تا خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گفته شده نمونه اى از آن در حوزه تفسير و تحليل اسلامى راه يافته و اصل ناب قصه آدم عليه‌السلام محفوف به هاله هاى مكروه و ناخواسته و باور نكردنى است كه تنها مفسر بهشتى منش و محقق جنت طلب مى تواند همه مكاره اطراف آن را كنار زنده و همه هاله هاى حريم آن را پشت سر بگذارد و عقل برهانى را چونان وحى قرآنى پس از ارجاع متشابه به محكم و عرضه حديث بر قرآن و همچنين توزين آنچه در كتاب هاى محتمل التحريف آمده با ميزان حق و صدق مطلق، يعنى قرآن، چراغ راه قرار دهد و به اميد افاضه الهى و افازه غيبى گام بردارد و تا مرز يقين يا طمانينه، دم بر نياورد و به مقدار معلوم فتوا دهد و از اظهار نظر در ماوراى آن خود دارى كند؛ زيرا علم به حقايق، روزى تدريجى جوامع بشرى است و براى هر عصر و مصر و نسلى، سهم خاصى تعيين مى شود.

توصيه اساسى در اين محور آن است كه مبادا نقد اسرائيليات از قلمرو خود تعدى كند و به مبتنى از متون دينى اصيل تورات، انجيل، زبور، و مانند آن برسد؛ زيرا همان طور كه در باره نبوت، بايد به عصمت، قداست و سمت الهى همه رسولان الهى معتقد بود: (لا نفرق بين احد من رسله) (1135)، در باره كتاب هاى اصيل و صحيفه هاى غير محرف و متون مصون از نفوذ غير وحى، بايد قداست، طهارت و حجيت آنها را باور داشت: 0 لا نفرق بين شى ءمن كتبه؛ زيرا قرآن كريم ايمان به همه كتاب هاى غير محرف الهى را لازم دانسته است: (امن الرسول بما انزل اليه من ربه و المومنون كل امن بالله و ملائكه و كتبه ورسله). (1136)

### 2 انسان اولى در زيست شناسى و متون دينى

ظاهر هر متنى كه براى تعليم مردم القا شده برپايه فرهنگ محاوره گفتمان جمهورى حجت است، مگر آن كه دليل معتبر عقلى يا نقلى، مايه انصراف از ظهور آن گردد و متون مقدس دينى از اين اصل تعليمى مستثناى نيست. از اين رو ظاهر قرآن كريم به آفرينش آدم را از عناصر ارضى مى داند و او را فرزند كسى نمى داند حجت است.

آنچه درباره انسان اولى در زيست شناسى طرح و بررسى شده و نيز آنچه از فسيل هاى مكشوف، استنباط شده و آنچه از آثار باستانى به دست آمده، مادامى كه از مرز فرضيه ابتدايى عبور نكرده و صبغه تحقيق علمى نگرفته تكيه گاه اعتماد محققن انسان شناس نخواهد شد؛ چنان كه سبب تصرف در ظاهر متون دينى نمى شود و اگر از معبر فرضيه گذشت و به نصاب تئورى تثبيت شده رسيد و تكيه گاه پژوهشگران فنى شد هرگز عهده دار اثبات كيفيت پيدايش آدم عليه‌السلام نيست، تا مايه تصرف در ظاهر متون دينى شود؛ زيرا انسان هاى فراوانى قبل از آدم عليه‌السلام به دنيا آمده و منقرض شده اند، ولى آدم عليه‌السلام از نسل هيچ كدام از آنان نبوده است.

سر ناكار آمد بودن فسيل هاى مكشوف و نيز موثر نبودن تجارب فنى زيست شناسى آن است كه اين گونه از امور تجربى گرچه زبان اثبات دارد ليكن هرگز لسان نفى ندارد؛ چون امتناع خلاف مكشوف خود را نيازموده است، يعنى تجربه مى تواند فتوا دهد كه چنين مطلبى درباره بشر واقع شده است، ولى نمى تواند ادعا كند كه غير آن محال است و تنها راه تحقق بشر همين است كه آثار باستانى همراه با آزمون هاى زيست شناسى ديگر ارائه مى كند.

غرض آن كه، لازم است اولا، جريان تحقيق كيفيت پيدايش آدم عليه‌السلام را كه نسل كنونبى بشر فرزندان او هستند از بررسى پيدايش انسان اولى جدا كرد.

ثانيا، نصاب ارزش دانش تجربى را از ارزش دانش فلسفى يا كلامى كه توان ديد وسيع دو جانبه نفى و اثبات را دارد تفكيك كرد و عدم وجدان تجربى را دليل عدم وجود ماعداى مورد تجربه به حساب نياورد و امتناع عادى را با استحاله عقلى خلط نكرد.

ثالثا، عنوان جعل به معناى خلق كه داراى مفعول واحد است نبايد با جعل به معناى تصيير و تحويل كه داراى دو مفعول است همتا تلقى شود و آيه انى جاعل فى الارض خليفه كه به معناى آفريدن خليفه است و اگر نبايد به معناى قرار دادن و گرداند وضع چيزى به وضع ديگر پنداشته شود.

رابعا، نبايد عنوان خدا را با خليفه نسل قبل مخلوط كرد، گرچه اگر هم آدم، خليفه انسان هاى قبلى باشد باز دليل تحول انواعه يا پديد آمدن وى از نسل پيشين نيست. (1137)

خامسا، عنوان تعليم، گرچه دليل سبق وجود آدم متعلم است، ليكن هرگز دليل پديد آمدن وى از نسل قبلى يا نشانه تحول انواع داروينى نيست. (1138)

بنابر اين، صحت و سقم آرا و انظار زيست شناسان از قبيل: 1 رويش بشر از زمين، 2 خاستگاه كيهانى بشر كه موجب ريزش مواد اولى وى در هوا و انتقال آن به وسيله باران به زمين شده است، 3 ترانسفورميسم يا تكامل انواع، 4 فيكسيسم يا ثبات انواع، هيچ كدام تعيين كننده سر گذشت آفرينش آدم عليه‌السلام نخواهد بود، مگر در صورت انحصار انسان اولى در آدم و ثبوت عدم تحقق بشرى قبل از او؛ در حالى كه طبق برخى از نقل هاى روايى و غير روايى انسان هاى فراوانى پيش از حضرت آدم عليه‌السلام آمدند و سپرى شدند؛ چنان كه عوالم فراوانى معمور و مخروب شد تا نوبت به آدم اخير و عالم كنونى رسيد و هيچ يك از آراى مزبور، عهده دار تعيين سرنوشت آدم عليه‌السلام كه در متون دينى از آن سخن به ميان مى آيد نيست؛ چنان كه هيچ كدام از متون دينى ادعاى حصر آفرينش بشر در آدم و عدم تحقق هيچ انسانى پيش از آدم در ادوار دور تاريخ را ندارد؛ زيرا ظاهر آنها اين است كه: 1 همه بشرهاى كنونى نسل آدمند.

2 حضرت آدم عليه‌السلام نيز فرزند كسى نبوده است. 3 آفرينش انسان در بيرون از زهدان زن ممكن است؛ چنان كه آفرينش انسان بدون پدر نيز ممكن است، ولى سرعت و بطوءاين تحول هرگز به معناى طفره و نپيمودن مراحل متوسط بين جماد و انسان نيست؛ چنان كه تكامل سريع يا بطى به معناى تحول انواع داروينى نخواهد بود؛ زيرا تكامل نطفه به درجه وجودى انسان با اين كه بدون طفره است ولى به نحو تحول انواع داروينى نيست.

خلط مسائل رياضى و تجربى از يك سو و اشتباه حصر عقلى با حصر ناقص ‍ استقرايى از سوى ديگر و اختلاط امتناع عادى با استحاله عقلى از سوى سوم و مرعوب شدن روانى در برابر پيشرفت دانش تجربى از سوى چهارم و شايد علل و عوامل ديگرى كه متراكم شده، موجب جمودى و ركود درباره تحول انواع شده است.

### 3 صفوت ويژه قصه صفى

كتاب تدوينى خداوند همچون كتاب تكوينى او بر اساس نظام احسن پديد آمده است. از اين رو مى فرمايد: (الله نزل احسن الحديث) (1139) ظهور احسن بودن آن در جريان داستان سرايى به اين وضع است كه بهترين قصه با بهترين اقتصاص و قصه گويى در آن ارائه شده و آيه كريمه (نحن نقص‍ عليك احسن القصص) (1140) مى تواند به اين معناى جامع تفسير شود: ما بهترين داستان (مصدر به معناى مفعول ) را به بهترين وجه (احسن القصص، مفعول مطلق نوعى ) اقتصاص مى كنيم؛ يعنى هم زيباترين قصه را بازگو مى كنيم و هم به زيباترين وجه، داستان سرايى مى كنيم. بنابر اين، همه قصه هاى قرآن و نيز همه اقتصاص هاى قرآنى به نحو احسن است.

حسن قصه در حق، صدق، نافع و آموزنده بودن آن است و حسن اقتصاص ‍ در پرهيز از اجمال، اهمال، ابهام، تطويل، ايجاز مخل و مانند آن است. داستان آدم عليه‌السلام از همين جهت احسن القصص است و آنچه در طليعه سوره يوسف آمده ناظر به سنت الهى دراصل اقتصاص است و به هيچ وجه اختصاصى به داستان حضرت يوسف عليه‌السلام ندارد، بلكه هرگونه زيبايى در قصه يوسف و هر گونه هنرمندى در نحوه اقتصاص آن داستان، يافت شود تبلورى از حسن قصه آدم و تجلى اى از كيفيت اقتصاص آن است؛ زيرا همه جمال و جلال يوسف مرهون خلافت انسان كامل و آگاهى وى از اسماى حسناى خدا و مسجود شدن او براى فرشتگان و... است.

از اين جهت همه متون دينى موجود در جهان بايد بر قرآن كه قصه احسن آدم را به بهترين وجه اقتصاص كرده عرضه شود؛ زيرا قرآن بر همه آنها هيمنه و سيطره دارد؛ خواه آن متون به عنوان وحى آسمانى باشد، يا احاديث ماثور و خواه آن احاديث در حوزه يهوديت و مسيحيت و مانند آن صادر شده باشد، يا در حوزه اسلام. گرچه براى لزوم عرضه غير قرآن بر قرآن كريم دليل ديگرى وجود دارد كه در ثناياى بحث گذشته مورد اشاره قرار گرفت.

چون نحوه اقتصاص قرآن راجع به قصه آدم عليه‌السلام احسن است، از اين رو اگر مطلبى در آن اغماض، يا كيفيتى در نحوه آن اهمال شده يا براى آن است كه نقل آن مطلب يا رعايت اين كيفيت، اثر منفى داشته يا براى آن است كه اگر آن نقل يا اين كيفيت، اثر مثبت داشت معادل آن يا مشابه اين، منقول يا ملحوظ شده است.

از آنچه گذشته مى توان چنين استنباط كرد كه خطوط كلى و جامع اصول قرآنى در باره قصه آدم مانند آفرينش آدم از خاك و بدون پدر و مادر بودن و... يا موافق كتاب هاى اصيل آسمانى گذشته است يا مخالف آنها نيست وگرنه متوليان عهديدن و احبار و رهبان كيش يهود و آيين ترسا كه در مرصاد نقد و رصد قدح قرار داشتند به شكار و پيكار مى آمدند و طبل جعل و افترا و دس و وضع مى كوبيدند و آن را اثبات مى كردند يا قرآن را به تناقض، متهم و آن را ثابت مى كردند؛ زيرا قرآن كريم از يك سو داعيه تصديق صحيفه هاى سلف آسمانى را دارد: (مصدقا لما بين يديه) (1141) و از سوى ديگر علنا مخالف آنها سخن مى گويد و مضامين آنها را تصديق نمى كند. در حالى كه چنين اتهامى از ناحيه اهل كتاب نسبت به قرآن كريم مسموع نشده و آنچه به عنوان افترا و جعل و وضع و مانند آن نثار وحى الهى شده از طرف مشركان يا ملحدان بوده است.

البته از اثبات چنين تهمتى عاجز بوده و هستند.

سر وحدت و كثرت، مره و تكرار، اجمال و تفصيل مشهود در قصه هاى قرآنى شايد همين باشد كه احسن بودن هر داستانى با داستان ديگر متفاوت است. از اين رو قصه اعلام خلافت آدم عليه‌السلام يك باز بازگو شده، ولى جريان دستور سجده، براى او و امتثال ملائكه و تمرد ابليس چند بار ذكر شده است.

خلاصه آن كه، قصه آدم صفى يا صفوت ويژه، ارائه شده و از تيرگى جهل و تاريكى كذب و آلودگى تحريف و ناپاكى جعل و دس مصون است.

### 4 موافقت فرشتگان با آفرينش آدم

برخى از متون مستنبط از تورات، مانند تلمود چنين دلالت دارد كه چون اراده الهى بر آفرينش آدم قرار گرفت، فرشتگان به رايزنى فراخوانده شدند. برخى از ايشان به اميد مهر و عطوفتى كه از او ظاهر شد موافقت كردند و برخى از بيم تبه كارى ها و ستيزه هايى كه او برخواهد انگيخت مخالفت ورزيدند.

سرانجام ذات قدوسى بر آن شد كه آدم را بيافريند... (1142)، ليكن چنين تفصيلى از قرآن استظهار نمى شود؛ گرچه نقل معتر از معصوم عليه‌السلام مى واند به منزله شرح متن، تقييد مطلق، تخصيص عام و مانند آن ارائه شود. در غير اين صورت اثبات چنان تفكيكى بين ملائكه، محتاج دليل معتبر خواهد بود.

### 5 آفرينش آدم به صورت خدا

گرچه قرآن كريم درباره كرامت آفرينش انسان عنوان، خلافت، نفخ روح خدا در او و مانند آن را ملحوظ داشته، ليكن از به كارگيرى عنوان صورت، شبيه و نظير آن پرهيز كرده است؛ يعنى در هيچ آيه قرآن مجيد چنين نيامده است كه انسان بر صورت خدايا شبيه خدا آفريده شد. البته در احاديث، چنين عنوانى، با تفكيك بين معناى صواب و خطاى آن، از هم، آمده است؛ زيرا در برخى از اخبار عنوان صورت كه مستلزم تجسيم و تشبيه است از خداوند نفى شده (1143) و در بعضى از احاديث عنوان صورت كه مستلزم اضافه تشريفى انسان به خداوند است اثبات شده است؛ (1144) نظير اضافه تشريفى كعبه به خدا در تعبير طهر بيتى... با نزاهت خداوند از نياز به بيت يا مكان ديگر. ليكن در سفر تكوين تورات و نيز در تلمود و ديگر كتاب هاى تفسير و شرح متون مقدس، عنوان صورت و شبيه كاملا موجود و ملحوظ است.

در تلمود چنين آمده است:

اين اصل كه انسان شبيه خدا آفريده شده است اساس تعليمات دانشمند يهود درباره وجود انسانى است. از اين لحاظ انسان بر همه مخلوقات جهان فضيلت دارد و خود نشان مى دهد كه عالى ترين نقطه در كار آفرينش است. انسان محبوب است؛ زيرا شبيه خدا آفريده شده است... يك انسان با همه عالم آفرينش برابر است.... انسان نخست، يك فرد تنها، آفريده شد، تا به تو بياموزد هر آن كس كه جان انسانى را تباه كند، كتاب مقدس به او اين نسبت را مى دهد كه گويى جهان كامل را نجات داده است.

ميشناسهندرين، 4:5). (1145).

در كتاب الهايت مسيحى چنين آمده است:

كتاب مقدس وضع اولى انسان را چنين بيان مى دارد: به صورت خدا و شبيه خدا. از نظر زبان عبرى ظاهرا تفاوت زيادى بين صورت و شبيه بودن وجود ندارد و نبايد كوشش نماييم كه در ميان اين دو، تفاوت هايى پيدا كنيم، ولى بايد بفهميم مقصود اصلى چيست. (1146)

خدا روح است و انسان هم داراى روح مى باشد. خصوصيات مهم روح عبارت اند از عقل و وجدان و اراده. روح، يك وجود عقلانى و اخلاقى و آزاد است. پس خدا در موقع خلق انسان به صورت خودش اين خصوصيات خود را او قرار داد.... اين شباهت بين خصوصيات خدا و انسان، شرط لازم براى شناختن خداست و پايه ذات دينى ما را تشكيل مى دهد. اگر شبيه خدا نمى بوديم نمى توانستيم او را بشناسيم، بلكه مانند حيوانات فانى مى بوديم. (1147)

خلاصه آن كه، تعبير به آفرينش انسان به صورت خدا و شبيه خدا در اصول تعليمى يهود و در مبادى و منابع تعليم دينى ترسا رايج است. عمده، توجيه آن است، تا معرفت الهى از گزند هر گونه تجسيم و آسيب هر سنخ تشبيه و آفت هر گونه حلول و اتحاد با موجود ممكن، مصون بماند و همان وصف تابناك پاكى و سبحان همچنان از تاراج تحريف و توهم ناروا در جاى اصلى خود قرار گيرد.

محققان يهود و ترسا به ويژه پس از شكوفايى جهان بينى الهى اسلام بر آن شدند تا آنچه در سفر تكوين و نيز اسفار دوم تا پنجم تورات آمده و همچنين در كتاب هاى رسمى مسيحيت مورد پذيرش واقع شده، مورد تامل عميق قرار گيرد، تا از تهاجم نقد ما ديگرى و تجسيم خداى سبحان محفوظ بماند.

عده اى در معناى صورت و شبيه تصرف كردند و به ثمره كار آمد، نزديك شدند و گروهى در معناى انسان و آدم تصرف كردند، ولى از ظلمت تشبيه خارج نشدند، گرچه از ظلمات تجسيم بيرون آمدند.

گروه اول مانند موسى بن ميمون قرطبى اندلس (530-603، مطابق 1132-1205م ) كه تورات آسمانى را براى هدايت اولين و آخرين دانسته و فهم معارف آن را مقدور كسى كه گاهى بر آن مرور مى كند و در لحظه فراغت از خوردن و نوشيدن... به آن مى نگرد ميسور ندانسته، صورت را در زبان عبرى غير از تخطيط و شكل دانسته و آن را به معناى شباهت معنوى تفسير كرده است؛ چنان كه عنوان مثال را نيز به همين تشابه معنوى توجيه كرده و آن را مانند صورت به معناى تشابه جسمى ندانسته و مقصود از صورت و مثال را همان ادراك عقلى دانسته، مى گويد: از اين جهت كه انسان (آدم ) از ادراك عقلى برخوردار است مخلوق بر صورت خدا و شاكله الهى است.

اين ميمون عده اى را كه در معارف دينى خوضى نكرده اند خارج از خانه معرفت الهى مى داند و گروهى را كه در آن خوض كرده اند ولى در همه مبادى تصديقى به برهان ناب بار نيافتند وارد در دهليز خانه معرفت دينى مى داند، نه آشناى كامل با صاحب خانه، وعده اى كه در اين معرفت، سر آمد شده اند و همه مطالب لازم برهاين را فراهم كرده اند آشناى كامل با سلطان خانه دانسته و قله چنين معرفت و صحابت و آشنايى را نصيب پيامبران، و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران و درجات پايين آن را بهره پيروان راستين آنها و حكما مى داند؛ چنان كه پيامبران نيز داراى مراتب متفاوتند؛ برخى از آنان پروردگار خود را از دور مشاهده كرده اند، كما قال من بعيد ترائى لى الرب و بعضى از آنها پروردگار خويش را از نزديك شهود كرده اند. وى مى گويد: كسى كه تحقيقى در معرفت خدا ندارد، بلكه بر اساس تقليد يا ادراك خيالى نام خدا را بر لب جارى مى كند او نزد من بيرون از خانه معرفت و از آن دور است.

به هر تقدير، منظور از صورت و مثال همان معرفت عقلى و آگاهى تعقلى است كه انسان از آن برخوردار است و چنين كمالى همان شاكله الهى است كه آدم بر آن صورت، مثال و شاكله، خلق شده است. (1148)

ابن ميمون قلمرو علوم و درجات علما و دانشوران را چنين ترسيم مى كند: كسى كه در دانش رياضى و منطق كوشش مى كند و به آنها اشتغال دارد از گروهى است كه در بيرون خانه معرفت خدا به سر مى برد و در اطراف آن مى گردد؛ چنان كه به عنوان مثل و نمونه درباره ابن زوما گفته اند: ابن زوما لايزال فى الخارج؛ او همواره در بيرون قصر معرفت خدا به سر مى برد. كسى كه در دانش طبيعى مى كوشد و به آن اشتغال دارد و آن را تكميل كرده باشد، وارد خانه معرفت الهى مى شود، ولى در دهليزهاى آن حركت مى كند. كسى كه طبيعيات را به كمال رسانده و علوم الهى را فهميده باشد به اندرون قصر با سلطان، به سر برده و اين مقام، درجه علماست و آنان نيز در مراحل كمال سلطان رسانده و علوم الهى را فهميده باشد به اندرون قصر با سلطان، به سر برده و اين مقام، درجه علماست و آنان نيز در مراحل كمال متفاوتند. كسى كه تمام هستى خود را متوجه خدا كند و همه كارهاى عقلى خود را مصروف بررسى موجودات براى استدلال به آنها بر خداى تعالى كند راه تدبر آنها را آگاه گردد به جاى سلطان قصر معرفت نشسته و اين مقام، درجه انبياست.(1149)

مفسران و شارحان و متكلمان و دين پژوهان ديگرى بوده و هستند كه چونان ابن ميمون حكيم، معناى صورت مثال را از محدوده تجسيم برتر دانسته و آن را به شاكله معنوى توجيه كرده اند. خلاصه آراى اين گروه تبيين معناى صورت، مثال و شباهت، و تنزيه آن از تجسيم است.

گروه دوم در معناى انسان (آدم ) كه مصور به صورت خدا و ممثل به مثال الهى و مشبه به شباهت خداست تصرف كرده، آن را از محذر تجسيم و مفسده ماديت، رهايى بخشودند، ليكن خطر تشبيه، همچنان اين گروه را تهديد مى كند؛ مگر آن كه با يك توجيه برتر از آن نجات يابند؛ چنان كه گروه اول نيز ناچار از آن سخن برترند. گروه دوم گاهى مقصود از انسان را همان جنبه روح مجرد او توجيه مى كنند، نه خصوص پيكر يا مجموع روح و پيكر او، و زمانى منظور از انسان را وصف انديشه و خرد او تقرير مى كنند و گاهى مقصود از انسان (آدم ) را آدم روحانى و قديم كه در برابر آدم جسمانى و حادث است وجيه مى كنند. آنچه از حزقيال در عروج وى به آسمان و مشاهده عوالم روحانى نقل شده اين است كه وى از صورتى مثل صورت انسان سخن مى گويد. فيلون اسكندرانى فيلسوف يهودى (نيمه اول سده اول م ) نيز به وجود آدم علوى و سفلى قائل است و مى گويد: آن كه از بهشت خارج شد آدم سفلى بود و آدم علوى همچنان در بهشت باقى است. (1150)

عصاره اين توجيه ها رهايى از محذور تجسيم است، ليكن خطر تشبيه به حال خود باقى است؛ زيرا خداى سبحان موجودى است كه هيچ موجودى نظير، مثيل و شبيه او نيست. (ليس كمثله شى ء) (1151) تنها چيزى كه مى تواند دشوارى عنوان صورت، مثال، شباهت و تعابير ديگر را حل كند همان است كه عنصر محورى قرآن را تشكيل مى دهد؛ چون قرآن كريم واژه آيت و نشانه را وصف عمومى همه مخلوق ها مى داند و هر موجودى كه سهم وى از هستى بيشتر باشد صبغه آيت بودن وى قويتر است، به طورى كه برخى از موجودهاى امكانى، آيت روشن خداست، مانند روز و بعضى از آنها آيت تاريك الهى است، مانند شب: (و جعلنا الليل و النهار ايتين و محونا ايه الليل و جعلنا ايه النهار مبصره). (1152)

گرچه همه موجودهاى امكان مظهر و آيت الهى است، ليكن انسان بر اثر جامعيت، از نحوه خاص مظهريت بر خوردار است. از اين جهت درباره او وارد شده كه خداوند انسان را به صورت، مثال و شباهت خود آفريد. اين توجيه در مكتب عرفانى متاخر يهود مشهور است و احتمال تاثير ره آورد اسلامى بر آن را نمى توان نفى كرد؛ گر چه رمى اهل كتاب به تجسيم و تشبيه و مانند آن آسان نيست، مگر آنچه قرآن درباره گروهى از آنان راجع به تثنيه تثليت در برابر توحيد، نقل كرده كه آن نقل، حق و صدق خواهد بود؛ هر چند منقول، باطل و كذب است.

تذكر: برخى از تحليل گران بر آنند كه آنچه در بعضى از تفاسير عهدين راجع به آفرينش آدم آمده است كه انسان عقلى قبل از انسان جسمانى آفريده شده، متاثر از راى افلاطون است، ليكن جزم به اين داورى آسان نيست؛ زيرا ممكن است منشا هر دو يعنى هم راى افلاطون و هم تفسير برخى از مفسران عهدين، روايات دينى هم راى افلاطون و هم تفسير برخى از مفسران عهدين، روايات دينى كه همزمان با نزول تورات بين صحابه موساى كليم عليه‌السلام از ناحيه خود آن حضرت يا از حضرت هارون عليه‌السلام مطرح بوده است باشد دنظير آنچه در احاديث اسلامى آمده است كه ارواح، قبل از ابدان آفريده شده اند و راى افلاطون كه مبتنى بر تقدم ارواح نسبت به ابدان اس با آن مطابق است.

البته رواج مكتب افلاطون در محدوده خاص زمانى يا مكانى از يك سو و انطباق اصطلاح و نحوه تعبير، با مصطلحات افلاطونى ازسوى ديگر، زمينه چنان تحليلى را فراهم مى كند. نظير آنچه يهوديان مى گويند كه خداوند جهان، هستى را بر اساس تورات آفريد و معارف تورات، نقشه آفرينش ‍ جهان امكان است (1153). كه چنين حكمى مطابق برخى از آراى حكماى يونان است.

6 نقد حدسيان يك متفكر يهودى

آدم عليه‌السلام بر اثر ارتكاب منهى عنه و خوردن از درخت ممنوع از بهشت خارج شد و اگر آن را مرتكب نمى شد چه حالى پيدا مى كرد و تا چه مقدار وجودى يا امتداد كمى در آن جا مى ماند معلوم نيست و دليل معتبر عقلى يا نقلى بر آن اقامه نشده، ليكن برخى از متفكران يهود درايت حدسى خود را همسان روايت حسى تلقى كرده و آن را به صورت گزارشى قابل اعتماد براى ديگران بازگو كرده اند كه اگر آدم گناه نكرده بود تمامى تورات بر او نازل مى شد؛ چنان كه برخى از احكام و قوانين پيش از ظهور شريعت موسى عليه‌السلام به آدم عليه‌السلام داده شده بود. مراعات روز سبت (شنبه ) از زمان او واجب شد و نخستين كسى كه اداى قربانى كرد او بود. (1154)

به عقيده يهودا هلوى (534-478 ه ق 1140-1085م ) پزشك و فيلسوف يهودى اندلسى هر يك از انواع يا اقانيم چهار گانه طبيعت (جماد، نبات، حيوان و انسان ) داراى جزئى است كه از ساير اجزا، برتر و كامل تر است. در نوع آدمى اين كمال در افرادى تحقق مى يابد كه از روح نبوت و نيروى الهى برخوردار باشند و اين نيروست كه انسان را توانا مى سازد تا با خداوند، پيوند استوار برقرار كند. اين نيرو از آدم به فرزندان يعقوب (اسرائيل ) به ارث رسيد و همين ويژگى است كه يهوديان را از همه اقوام ديگر ممتاز و جدا ساخته است، ولى اين نيرو تنها زمانى تحقق و فعليت مى پذيرد كه از احكام الهى تورات سيراب شود و در ارض موعود پرورش يابد. (1155)

اين مطلب، سندى جز حدس متفكر مزبور ندارد و گاهى باور روانى به صورت باور منطقى اشتباه مى شود و چنين پندارى صبغه باور منطقى به خود مى گيرد؛ مانند آن را تاييد نمى كند.

زيرا اولا، درجات انبيا و مرسلين متفاوت است و مراتب صحيفه ها و كتاب هاى آنان نيز يكسان نيست و اثبات اين كه اگر آدم عليه‌السلام مورد نهى را مرتكب نمى شد حامل چه صحيفه و كتاب مى بود معلوم نيست و دليل معتبرى كه چنان حدسى را تثبيت كند ارائه نشده است.

ثانيا، خداى سبحان، هستى صرف و حق محض است و هر گونه درجه وجودى به لحاظ حكمت نظرى، و هر گونه مرتبه ارزشى و اخلاقى به لحاظ حكمت عملى، بخواهد ارزيابى شود بايد در ارتباط با خدايى كه حق محض است بررسى شود و خداوند، معيار كرامت انسان را پرهيز كارى او دانسته است: ان اكرمكم عند الله اتفيكم (1156) و نيل هر گونه عهد الهى به او را مشروط به عدل و صلاح، و ممنوع به ظلم و طلاح، اعلام كرده است: (لاينال عهدى الظالمين). (1157) فرزندان ابراهيم خواه بنى اسماعيل و خواه بنى اسحاق هر كدام بر اساس صلاح و طلاح خود به آن فائز يا از آن محرومند و هيچ نژادى از آن جهت كه قوم ويژه و قبيله خاص است از كرامت مخصوص برخوردار نخواهد بود. هر كس پيروى از دين الهى و كتاب آسمانى آن عصر، بهتر و بيشتر باشد كاميابى وى از فيض خدا و فوز او كامل تر خواهد بود.

### 7 تساوى زن و مرد در آفرينش بر صورت الهى

گرچه برخى از تعبيرهاى مفسران و شارحان عهدين، موهم تقدم مرد بر زن و رجحان جنسيت يكى بر ديگرى است، ليكن در بعضى از اصول اولى و مهم آنان، تساوى زن و مرد از جهت آفرينش هر كدام بر صورت الهى، مطرح شده است و چون عنوان صورت، مثال و شباهت به معناى آيت و مظهريت توجيه شده است، تا از آفت تجسيم و آسيب تشبيه مصون بماند در اين مبنا فرقى بين آفرينش آدم بر صورت خدا و نيز آفرينش حوا بر صورت خدا نيست. گوشه اى از اين تساوى در آفرينش بر صورت الهى را مى توان در سفر تكوين (1158) و در پاره اى از تفاسير درباره اسفار عهده قديم مشاهده كرد (1159)

تذكر: لازم است در اسناد مطالب به پيروان كتاب هاى آسمانى بين صاحب نظران ژرف انديش آنان و افراد عادى فرق گذاشت؛ زيرا برخى از آنچه در نوشته هاى اوساط از نويسندگان آنان مشهود است مورد نقد اوحدى از آنها قرار گيرد. قرآن كريم كه بر محور عدل و قسط نازل و بر مدار حق و صدق سخن مى گويد، در حال نقد از مبتلايان به تثنيه و تثليث، از پيروان راستين اهل كتاب به نيكى ياد مى كند و در اين باره چنين مى فرمايد: (ليسوا سوأ من اهل الكتاب امه قائمه يتلون ايات الله انأ الليل و هم يسجدون). (1160)

### 8 پدر معنوى آدم

همان طور كه در تعابير عارفان، حكيمان و متالهان اسلامى آمده است كه رسول گرامى اسلام هر چند به حسب ظاهر فرزند آدم ابو البشر است ولى به حسب معنا پدر اوست؛ زيرا در وى معارف و كمالات برترى است كه شاهد پدرى او نسبت به حضرت آدم عليه‌السلام خواهد بود، كه نمونه اى از اين طرز تفكر عرفانى در اشعار ابن فارض مصرى آمده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| انى و ان كنت ابن آدم صوره |  | ولى فيه معنى شاهد بابوتى |

(1161). در تعابير مفسران، شارحان و عرفاى مسيحيت نيز مشابه اين مدح و ثنا مشهود است. (1162)

آنان بر اين باورند كه عيسى بن مريم گر چه از نظر بدن خاكى از راه مادر فرزند ظاهرى آدم صفى است؛ ليكن معارف الهى وى شاهد پدر معنوى بودن او نسبت به حضرت آدم است؛ چنان كه آنچه در كتاب هاى اسلامى به صورت ماثور و غير ماثور درباره رسول گرامى اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مضبوط است كه آن حضرت صادر اول يا ظاهر اول است و موجودها و مظاهر امكانى توسط آن حضرت صادر يا ظاهر شده اند، در كتاب هاى مسيحيت نيز به صورت هاى گونه گون درباره مسيح عليه‌السلام چنين مشهود است كه آن حضرت اولين كلمه و اولين مخلوق الهى است.

گاهى از او به عنوان مولود الهى به جاى مخلوق الهى ياد مى شود.

شايد مشابه اين تعبير ثناآميز را پيروان موساى كليم عليه‌السلام و صحابه حضرت ابراهيم خليل عليه‌السلام درباره آن ذوات مقدس داشته باشند؛ يعنى درباره هر كدام از آنها نيز وصف صادر اول يا ظاهر نخست گفته شده و پدر معنوى آدم عليه‌السلام بودن آنان، تلقى و مقبول شده است.

اين مطلب گذشته از نيازمندى به بررسى نقلى و ارزيابى صحت و سقم سند و متن، بايد مورد تحليل عقلى قرار گيرد؛ زيرا ابوت معنوى همانند نبوت و رسالت و خلافت و ساير شوون كمالى مقول به تشكيك بوده، داراى مراتب گونه گون است. از اين رو ممكن است با توجه به مقام والاى شخص آدم صفى عليه‌السلام مراحل برتر از او را به حساب صادر يا ظاهر مقدم از يك سو و پدر معنوى از سوى ديگر محسوب داشت، نه هر مقام و مرتبه اى را بر او مقدم دانست.

9 نخستين انسان در آيين زردشت

از آيين برجاى مانده زردشتى مطلبى راجع به خلافت انسان، تعليم اسمأ، انباى فرشتگان، دستور سجده، امتثال همگان جز ابليس و بالاخره معارف فراوانى كه در كتاب هاى آسمانى به ويژه قرآن كريم مشهود است. يافت نمى شود.

نخستين انسان در اين آيين كيومرث است. اين نام به معناى زندگى ميرا در برابر زندگى ناميرا كه مخصوص خداست آمده است. در اين آيين براى سعادت انسان و كمال وى اوصافى از قبيل انديشه نيك، گفتار نيك و كردار نيك، به عنوان اصول اخلاقى مطرح است و اوصاف ديگرى نيز در راستاى اصول ياد شده بازگو مى شود، كه بسيارى از آنها يا همه آنها به صورت هاى گونه گون در متون مقدس متدينان جهان، مشهود است، ليكن بحث هاى محورى خلافت و تعليم اسمأ و نظاير آن ديده نمى شود.

پاورقی ها

1) تفسير طبرى ، ج 1، ص 153154.

2) تفسير كبير، ج 2، ص 159.

3) الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 262.

4) البحر المحيط، ج 1، ص 137.

5) تفسير تبيان ، ج 1، ص 137.

6) سوره مريم ، آيه 16 و 23.

7) آلاه الرحمن ، ص 82.

8) سوره احقاف ، آيه 21.

9) سوره ص ، آيه 17.

10) سوره يس ، آيات 1314.

11) تفسير كبير، ج 2، ص 174.

12) البرهان فى علوم القرآن ، ج 1، ص 39.

13) تفسير طبرى ، ج 1، ص 155156، با تلخيص .

14) التحرير والتنوير، ج 1، ص 384.

15) سوره حج ، آيه 75.

16) سوره دخان ، آيه 32.

17) تفسير تبيان ، ج 1، ص 130.

18) مجمع البيان ، ج 1، ص 142.

19) سوره فاطر، آيه 1.

20) كشاف ، ج 1، ص 271.

21) تفسير كبرى ، ج 3، ص 271.

22) سوره نحل ، آيه 57.

23) التحرير والتنوير، ج 1، ص 383.

24) البحر المحيط، ج 1، ص 284.

25)نهج البلاغه ، خطبه 192، بند 11.

26) سوره صافات ، آيه 158.

27) كشاف ، ج 1، ص 124.

28) البحر المحيط، ج 1، ص ص 288.

29) همان .

30) سوره مائده ، آيه 20.

31) انعام ، 1.

32) سوره ص ، آيه 71.

33) سوره ص ، آيه 71.

34) اضواء البيان فى ايضاح القرآن بالقرآن ، ج 1، ص 57.

35) ر.ك ص 108.

36) سوره قيامت ، آيات 1415.

37) سوره مزمل ، آيه 7.

38) مفردات راغب ، ماده .

39) مفردات راغب ، ماده .

40) تفسير تبيان ، ج 1، ص 135.

41)تفسير تبيان ، ج 1، ص 135.

42) تفسير القرآن الكريم ، ج 1، ص 37.

43) تفسير تبيان ، ج 1، ص 134.

44) معجم الفروق اللغويه ، ص 125.

45) صحيفه سجاديه ، دعاى يكم .

46) سوره جاثيه ، آيه 13.

47) تفسير تبيان ، ج 1، ص 133.

48) و اذ قال ربك للملائكه الذين كانوا فى الارض مع ابليس وقد طردوا عنها الجن بين الجان و خففت العباده (تفسير صافى ، ج 1، ص 92). ظاهرا مقصود از خففت العباده به قرينه روايت بعدى از امام صادق عليه السلام كه مى گويد: عبادت فرشتگان پس از بازگشت آنان به آسمان سنگين تر شد اين است كه عبادت در زمين بر فرشتگان كمتر و سبكتر شد.

49) تفسير صافى ، ج 1، ص 93).

50) منهج الصادقين ، ج 1، ص 219.

51) اگر بالوضع دلالت كند بايد كلمه الدماء در جمله ويسفك الدماء نيز چنين باشد؛ گر چه مى توان گفت در اين موارد با قرائن حال و مانند آن مقرون است .

52) كفايه الاصول ، ص 217.

53) تفسير كبير، ج 2، ص 179، ذيل آيه 30 از سوره بقره .

54) تفسير موضوعى ، ج 6، ص 126.

55) سوره ص ، آيه 26.

56) سوره قدر، آيه 1.

57) سوره حجر، آيه 22.

58) سوره اعراف ، آيه 27.

59) سوره مريم ، آيه 83.

60) سوره ص ، آيه 26.

61) مگر همان تعظيم و تفخيمى كه به آن اشاره شد؛ چنان كه در آيه 34 به جاى قلت تعبير به قلنا شده است ، با آن در آن جا نيز واسطه اى در كار نيست ؛ چون همه فرشتگان مامور به سجده شدند.

62) سوره طه ، آيه 14.

63)سوره طه ، آيه 14.

64) ص 94.

65) كشاف ، ج 1، ص 124.

66) مجمع البيان ، ج 1، ص 176؛ جوامع الجامع ، ج 1، ص 41.

67) ج 1، ص 80.

68) ج 1، ص 258.

69) سوره اعراف ، آيه 11.

70) تفسير موضوعى ، ج 6، ص 205.

71) سوره طه ، آيه 117.

72) سوره اعراف ، آيه 27.

73) سوره اعراف ، آيه 69.

74) سوره يونس ، آيه 14.

75) سوره نمل ، آيه 62؛ الميزان ، ج 1، ص 16.

76) سوره ص ، آيه 26.

77) ر.ك . ص 92.

78) تفسير برهان ، ج 1، ص 73، ح 2.

79) نور الثقلين ، ج 1، ص 52، ح 80.

80) تفسير برهان ، ج 1، ص 75، ح 13.

81) سوره نساء، آيه 41.

82) سوره نساء، آيه 41.

83) نور الثقلين ، ج 1، ص 58، ح 103.

84) همان ، ح 102.

85) سوره اعراف ، آيه 11.

86) تفسير صافى ج 1، ص 78.

87) سوره نساء، آيه 28.

88) سوره نحل ، آيه 78.

89) نهج البلاغه ، خطبه 1، ص بند 37.

90) سوره طه ، آيه 50.

91) سوره تين ، آيه 4.

92) المنار، ج 1، ص 259 260، با تلخيص و توضيح .

93) سوره ص ، آيه 26. 94) بحار، ج 24، ص 361.

95) سوره انفال ، آيه 17.

96) سوره توبه ، آيات 1415.

97) ر.ك . تفسير صافى ، ج 1، ص 9293.

98) ر.ك . ص 34.

99) تفسير صافى ، ج 1، ص 93.

100) سوره انبياء آيات 2627.

101) سوره اسراء، آيه 95.

102) تفسير تبيان ، ج 1، ص 131.

103) تفسير صافى ، ج 1، ص 78.

104) همان ، ص 93.

105) نور الثقلين ، ج 1، ص 59.

106) ر.ك . ص 39.

107) ر.ك . اشاره هاى 3، 7، 10، 12، 13، 21.

108) سوره فصلت ، آيه 54.

109) سوره فصلت ، آيه 53.

110) سوره فرقان ، آيه 44.

111) سوره انعام ، آيه 112.

112) سوره بقره ، آيه 74.

113) ر.ك . الميزان ، ج 1، ص 115.

114) چنان كه برخى روايات دلالت بر آن دارد؛ ر.ك . تفسير برهان ، ج 1، ص 76، ح 5 و ص 73، ح 3، و ح 6 و 7.

115) اين كه عصاره بركات قوه عقليه در حمد و تقديس و تسبيح الهى خلاصه مى شود و امتياز انسان از حيوان نيز همين است ، از بيان نورانى امام سجاد استفاده مى شود: والحمد لله الذى لو حبس عن عباده معرفه حمده على ما ابلاهم من مننه المنتابعه و اسبغ عليهم من نعمه المتظاهره لتصرفوا فى مننه فلم يحمدوه و توسعوا فى رزقه فلم يشكروه ولو كانوا كذلك لخرجوا من حدود الانسانيه الى حد البهيمه فكانوا كما وصف فى محكم كتابه : ان هم الا كانعام بل هم اضل سبيلا. (صحيفه سجاديه ، دعاى يكم (سوره فرقان ، آيه 44)؛ ر.ك . منهج الصادقين ، ج 1، ص 223.

116) سوره حجر، آيات 28 29.

117) ر.ك . الميزان ، ج 1، ص 115.

118) المنار، ج 1، ص 261.

119) تفسير موضوعى ، ج 6، ص 235.

120) سوره بقره ، آيه 247.

121) سوره انبياء، آيات 2627.

122) سوره نبا، آيه 38.

123) سوره نساء، آيه 172.

124) سوره اعراف ، آيه 206.

125) سوره نحل ، آيه 50.

126)ر.ك . تفسير موضوعى ، ج 6، ص 234235.

127) نور الثقلين ، ج 1، ص 49، ح 74.

128) همان ، ص 50، ح 77.

129) همان ، ح 78.

130) همان ، ص 51، ح 80؛ علل الشرايع ، ج 1، ص 129، باب 960.

131) همان ، ص 52، ح 81.

132) همان ، ص 53، ح 83؛ نيز ر.ك . روايت 82، 85 و 86.

133) الاء الرحمن ، ص 83.

134) بحار، ج 25، ص 205، بيان .

135) سوره انبياء، آيات 2627.

136) سوره نحل ، آيه 50.

137) سوره تحريم ، آيه 6.

138) سوره انبياء، آيه 27.

139) المنار، ج 1، ص 264.

140) سوره بقره ، آيه 31.

141) ر.ك . ص 157.

142) كه تنها به مبدا اعلى منتسب است و افاضله آن از حد وجود ملائكه و حوزه فعاليت آنان خارج بوده و مستقيما از جانب خداوند تحقق مى يابد و شايد به همين لحاظ باشد كه هم در آيه محل بحث جعل چنين را به خود استناد مى دهد: انى جاعل ... و هم در آيه نفخ روح : و نفخت فيه من روحى . (سوره ص ، آيه 72.

143) ممكن است چنان كه مولى عبدالرزاق كاشانى گفته ، جمله من يفسد فيها ناظر به قوه شهويه باشد كه وقتى تجاوز مى كند سبب فساد مى شود، همانند حيوان كه با فوران شهوت شكم ، به درخت و مزرع و مرتع مى تازد و آنها را فاسد و خراب مى كند، و جمله و يسفك الدماء ناظر به قوه غضبيه باشد كه با فوران آن ، چون درندگان مى درد و خون مى ريزد (تاويلات ، ج 1، ص 36).

144) توضيح اين نكته در تفسير جمله (انى اعلم ما لاتعلمون ) خواهد آمد (ر.ك . ص 80.

145) غرائب القرآن ، ج 1، ص 220؛ الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 263.

146) استعانت به يكى از دو معنايى است كه ابن هشام براى آيه فسبح بحمد ربك ذكر كرده است (مغنى اللبيب ، ص 54، معناى پنجم باء).

147) اين معنا را نيز ابن هشام براى آيه (فسبح بحمد ربك ) ذكر مى كند (مغنى اللبيب ، ص 54).

148) ر.ك . مغنى اللبيب ، حرف باء معناى اول ، به ضميمه آنچه در حاشيه آن از سيبويه نقل شده است .

149) سوره اسراء، آيه 44.

150) سروه صافات ، آيه 159.

151) پرتوى از قرآن ، ج 1، ص 117.

152) البحر المحيط، ج 1، ص 291.

153) البحر المحيط، ج 1، ص 291.

154) التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ج 9، ص 211، ق دس .

155) سوره فصلت ، آيه 38.

156) سوره نور، آيات 3637.

157) التحقيق فى كلمات القرآن ، الكريم ، ج 5، ص 26، س ب ح .

158) ر.ك . تفسير جلالين ، حاشيه الصاوى على تفسير الجلالين ، ج 1، ص 29.

159) ر.ك . تفسير جلالين ، حاشيه الصاوى على تفسير الجلالين ، ج 1، ص 29.

160) تفسير تبيان ، ج 1، ص 135.

161) تفسير تبيان ، ج 1، ص 135.

162) المنار، ج 1، ص 261.

163) نور الثقلين ، ج 1، ص 51، ح 80.

164) نور الثقلين ، ج 1، ص 51، ح 80.

165) سوره صافات ، آيه 146. 166) بحار، ج 8، ص 6، ح 9.

167) بحار، ج 25، ص 88، ح 3.

168) ر.ك . الميزان ، ج 1، ص 116.

169) سوره مريم ، آيه 16.

170) سوره ص ، آيه 41.

171) سوره احقاف ، آيه 21.

172) سوره اعراف ، آيه 69.

173) سوره اعراف ، آيه 86.

174) سوره انفال ، آيه 26.

175) ر.ك . منهج الصادقين ، ج 1، ص 220.

176) ر.ك . منهج الصادقين ، ج 1، ص 220.

177) المنار، ج 1، ص 254255.

178) همان ؛ اشاره به آيه و ما اوتيتم من العلم الا قليلا (سوره اسراء، آيه 74).

179) ر.ك . المنار، ج 1، ص 255.

180) ر.ك . الكاشف ، ج 1، ص 8180.

181) سوه ص ، آيه 76.

182) نهج البلاغه ، خطبه 216، بندهاى 2225.

183) سوره الرحمن ، آيات 14.

184) سوره آل عمران ، آيه 159.

185) سوره شوروى ، آيه 38.

186) نهج البلاغه ، حكمت 161.

187) كشف الاسرار، ج 1، ص 132.

188) سوره آل عمران ، آيه 81.

189) سوره صف ، آيه 6.

190) سوره فتح ، آيه 29.

191) سوره صافات ، آيه 165166.

192) كشف الاسرار، ج 1، ص 132141، با تغيير اندك .

193) چنان كه در دعاى افتتاح آمده است : اسئلك مستانسا لا خائفا ولا وجلا مدلا عليك فيما قصدت فيه اليك .

194) سوره ص ، آيه 26.

195) سخن علامه طباطبايى (قدس سره ) در الميزان و كلام صاحب فصوص الحكم در فص داوودى كه خلافت مطلق را از اين آيه برداشت كرده اند، تام نيست . البته ممكن است براى حضرت داوود عليه السلام مقام برتبر بوده است ، ليكن مستفاد از آيه مزبور چنان خلافت مطلقى نيست .

196) نهج البلاغه ، خطبه ، بند 4.

197) ديوان حافظ، غزل 485.

198) سوره نجم ، آيات 89.

199) الانسان الكامل فى معرفه الاوخر والاوائل ، ج 1، باب 25، فى الكمال .

200) سوره بقره ، آيه 106.

201) سوره حاقه ، آيه 4447و

202) نهج البلاغه ، خطبه 192 (قاصعه )، بند 1.

203) بحار، ج 70، ص 270، ح 22.

204) نهج البلاغه ، نامه 53 (عهد نامه مالك ).

205) سوره فتح ، آيه 29. 206) مفاتيج الجنان ، دعاى افتتاح .

207) استاد گرانقدر عرفان جناب محمد بن اسحاق بن محمد بن يوسف بن على ، معروف به صدر الدين قونوى (م 673 ه .ق ) آن را تدريس و شرح كرده و تقرير درس وى را شارح ديوان ، جناب سعيد الدين بن احمد فرغانى (م 700 ه . ق ) تحرير و ارائه كرده 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 زيارات 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 ، آيه 33.

227) تفسير ابن عربى ، ج 3، ص 418.

228) سوره ابراهيم ، آيه 24.

229) سوره انبياء، آيه 8.

230) چون مراد از فقه ، فقه در برابر اصول نيست ، بلكه مراد همه علوم الهى اعم از احكام فرعى و حكم اصلى است .

231) اصول كافى ، ج 1، ص 302، كتاب الحجه ، باب النص على الحسين بن على عليه السلام .

232) سوره نحجم ، آيه 42.

233) سوره نحل ، آيه 44.

234) سوره بقره ، آيه 33.

235) بحار، ج 24، ص 88، ح 3.

236) كشف الغايات فى شرح ما اكتنف عليه التجليات ، ص 379381، با تحرير و اضافه .

237) بحار الانوار، ج 94، ص 251 و ج 87، ص 154.

238) التجليات الالهيه ، ص 376؛ رحيق مختوم ، بخش پنجم از ج دوم ، ص 127.

239) تفسير صدر المتالهين ، ج 2، ص 300.

240) سوره بقره ، آيه 117.

241) توحيد صدوق ، باب ما جاء فى الرويه ، ص 109، ح 6.

242) نهج البلاغه ، خطبه 189 بند 5.

243) بحار، ج 23، ص 206. 244) سوره فجر، آيات 2930.

245) سوره فرقان ، آيه 7.

246) سور نجم ، آيه 89.

247) سوره ص ، آيه 71.

248) سوره ص ، آيه 72.

249) بحار، ج 68، ص 226.

250) براى تتميم اين اشاره ر.ك . ص 192.

251) زيارت جامعه .

252) زيارت اول از هفت زيارت مطلق امام حسين عليه 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.ك . ص 75، ح 13.

258) سوره ص ، آيه 26.

259) سوره مائده ، آيه 55.

260) سوره مائده ، آيه 67.

261) سوره نور، آيه 55.

262) منهج الصادقين ، ج 1، ص 221؛ نيز ر.ك . اشاره 19 و 21.

263) منهج الصادقين ، ج 1، ص 219.

264) سوره انعام ، آيه 9.

265) ر.ك . منهج الصادقين ، ج 1، ص 219220.

266) سوره فصلت ، آيه 54.

267) سوره حج ، آيه 17.

268) بحار، ج 95، ص 379.

269) بحار، ج 94، ص 251 و ج 87، ص 154.

270) سوره طه ، آيه 122.

271) سوره طه ، آيه 121. 272) سوره مجادله ، آيات 19 و 22.

273) نهج البلاغه ، خطبه 7.

274) سوره اسراء، آيه 84.

275) نهج البلاغه ، خطبه 193 بند 29.

276) سوره انعام ، آيه 112.

277) سوره انعام ، آيه 124.

278)وسائل ، كتاب الحج ، ابواب النيابه فى الحج ، باب 26، با اندك تحرير و تفسير.

279) همان ، ايواب الطواف ، باب 51.

280) همان ، ابواب النبايه فى الحج ، باب 25.

281) سوره صافات ، آيه 110.

282) بحار، ج 2، ص 245.

283) بحار، ج 39، ص 240، ح 28.

284) اصول كافى ، ج 2، ص 601؛ كنزل العمال ، ج 1، ص 520، ح 2330.

285) بحار، ج 87، ص 199.

286) سوره طلاق ، آيه 12.

287) سوره انبياء، آيه 27.

288) بحار، ج 72، ص 142.

289) حديقه سنايى ، ص 131132.

290) همان .

291) مثنوى هاى حكيم سنايى ، ص 105106.

292) سوره اعراف ، آيه 12.

293) سوره اعراف ، آيه 179.

294) سوره توبه ، آيه 3.

295) نهج البلاغه ، حكمت 320.

296) سوره بقره ، آيه 34.

297) سوره حجر، ايه 30.

298) سوره بقره ، آيه 32.

299) سوره هود، آيه 47.

300) سوره حديد، آيه 3.

301) سوره انبياء، آيه 23.

302) سوره انفال ، آيه 17.

303) سوره صافات ، آيه 164.

304) سوره فجر، آيات 27 و 28.

305) سوره نجم ، آيه 42.

306) بحار، ج 25، ص 337، از حضرت حجت (سلام الله عليه ).

307)سوره تكوير، آى 29.

308) مفاتيح الجنان ، زيارت اول از زيارت هاى مطلقه امام حسن عليه السلام .

309) تفسير صدر المتالهين ، ج 2، ص 299.

310) ر.ك . تسنيم ، ج 1، ص 126128.

311) تفسير عياشى ، ج 1، ص 31، ح 8؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 75، ح 7.

312) تفسير برهان ، ج 1، ص 76، ح 5؛ نور الثقلين ، ج 1، ص 51، ح 80.

313) تفسر عياشى ، ج 1، ص 29، ح 4؛ تفسير برهان ، ح 1، ص 74، ح 3.

314) تفسير 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 نورالثقلين ، ج 1، ص 48، ح 73.

319) نور الثقلين ، ج 1، ص 48، ح 76.

320) تفسير برهان ، ج 1، ص 75، ح 13.

321) نهج البيان عن كشف معانى القرآن ، ج 1، ص 116.

322) نور الثقلين ، ج 1، ص 49، ح 74.

323) همان ، ص 50، ح 77.

324) تفسير عياشى ، ج 1، ص 30، ح 6؛ تفسير 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 الثقلين ، ج 1، ص 53، ح 84.

331) سوره نور، آيه 64.

332) سوره انعام ، آيه 28.

333) سوره انبياء، آيه 22.

334) در المنثور، ج 1، ص 113.

335) تفسير برهان ، ج 1، ص 73، ح 1.

336) در المنثور، ج 1، ص 112.

337) البحر المديد، ج 1، ص 94.

338) تفسير عياشى ، ج 1، ص 32، ح 9؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 75، ح 8.

339) سوره مريم ، آيه 4.

340) ر.ك . ص 35.

341) الميزان ، ج 1، ص 117.

342) مفاتيح الجنان ، دعاى كميل .

343) تفسير موضوعى ، ج 6، ص 167.

344) سوره ص ، آيه 67.

345) سوره نباء، آيات 12.

346) سه راه مزبور همان است كه در آيه 51 سوره شورى و به صورت منفصله مانعه الخلو مطرح شده است .

347) سوره نجم ، آيه 23.

348) جوامع الجامع ، ج 2، ص 539.

349) ر.ك . المنار، ح 1، ص 262.

350) سوره انعام ، آيه 59.

351) سوره حجر، آيه 21.

352) سوره نحل ، آيه 96.

353) سوره اسراء، آيه 44.

354) ر.ك . مجمع البيان ، ج 1، ص 180؛ جوامع الجامع ، ج 1، ص 42.

355) سوره يوسف ، آيه 4.

356) سوره اعراف ، آيه 180.

357) سوره نجم ، آيه 23.

358) الاء الرحمن ، ص 84.

359) ر.ك . بحث روايى ، بحث مراد از اسماء، ص 232.

360) ر.ك . الميزان ، ج 1، ص 116117.

361) برخى از اين مطالب را مى توان در الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال يافت . اين كتاب اثر احمد بن محمد بن منيز اسكندرى مالكى ، در نقد كشاف محمود بن عمر زمخشرى خوارزمى است . (كشاف ، ج 1، ص 272)، ليكن بخشى از نقدهاى ناقد بر پايه اتحاد اسم و مسما استوار است كه وى چونان ساير همفكران خويش بر آن باور است و زمخشرى از آن گريزان است و سعى مى كند تا آيه را از مسير وحدت اسم و مسما به دور دارد.

آنچه درباره حقيقت اسم و اين كه منظور آن ، اسماى حسناى الهى است بازگو شده يا مى شود، به نزاع بين احمد مالكى و محمود معتزلى و همفكرانشان خاتمه مى دهد و ارجاع ضمير جمع مذكر سالم را تصحيح مى كند.

362) تفسير طبرى ، ج 1، ص 170.

363) ج 1، ص 136137.

364) كشف الاسرار، ج 1، ص 253254.

365) سوره الرحمن ، آيات 34.

366) سوره زخرف ، آيه 4.

367) تفسير موضوعى ، ج 6، ص 167.

368) الميزان ، ج 1، ص 32.

369) مفاتيح الجنان ، مناجات شعبانيه .

370) سوره صافات ، آيه 164.

371) سوره مزمل ، آيه 5.

372) ر.ك . ص 176؛ ج 1، ص 170.

373) ر.ك . تسنيم ، ج 2، ص 410.

374) سوره صافات ، آيات 153157.

375) سوره تغابن ، آيه 6.

376) سوره انعام ، آيه 124.

377) ر.ك . مجمعل البيان ، ج 1 و 2، ص 181.

378) الميزان ، ج 1، ص 116.

379) نور الثقلين ، ج 1، ص 54.

380) تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 112.

381) سوره بقره ، آيه 99.

382) سوره بقره ، آيه 111.

383) روح المعانى ، ج 1، ص 207، با اندك تغيير.

384)بحار، ج 22، ص 470.

385) شرح اصول كافى ، مولى صالح مازندرانى ، ج 2، ص 367.

386) سوره غافر، آيه 83.

387) سوره قصص ، آيه 88.

388) سوره يوسف ، آيه 106.

389) از امام صادق عليه السلام سوال شد: چگونه بيشتر مومنان مشركند؟ فرمود: همين كه مى گويند اگر فلان كس نبود تا نبود مى شودم ، لولا فلان لهلكت (نور الثقلين ، ج 2، ص 476).

390) سوره توبه ، آيه 126.

391) سوره نحل ، آيه 53.

392) بحار، ج 39، ص 2، ح 1.

393) سوره اعراف ، آيه 13.

394) سوره نحل ، آيه 53.

395) سوره فاطر، آيه 10.

396) سائق كسى است كه متحرك را از پشت سر مى راند و قائد كسى است كه پيشاپيش متحرك حركت ، و وى را رهبرى مى كند.

397) مفاتيح الجنان ، دعاى سحر.

398) مفاتيح الجنان ، دعاى سحر.

399) سوره اسراء، آيه 79.

400) سوره بقره ، آيه 151.

401) سوره انفال ، آيه 37.

402) ديوان حافظ، غزل 146.

403) سوره هود، آيه 61.

404) روح البيان ، ج 1، ص 100.

405) سوره طه ، آيه 39.

406) سوره ممتحنه ، آيه 1.

407) سوره انفال ، آيه 60.

408) سوره بقره ، آيه 98.

409) سوره يوسف . آيه 5.

410) كشف الاسرار، ج 1، ص 137.

411) مفاتيح الجنان ، دعاى عديله .

412) سوره صافات ، آيه 164.

413) سوره انشقاق ، آيه 6.

414) سوره مريم ، آيه 9.

415) بحار، ج 25، ص 4، ح 7.

416) سوره ص ، آيه 71.

417) سوره فجر، آيه 27.

418) سوره هود، آيه 61.

419) سوره توبه ، آيه 18.

420) سوره بقره ، آيه 205.

421) سوره ابراهيم ، آيه 6.

422) سوره آل عمران ، آيه 21.

423) سوره نمل ، آيه 34.

424) سوره بقره ، آيه 161.

425) سوره محمد صلى الله عليه و آله و سلم ، آيه 27.

426) سوره حاقه ، آيات 3032.

427) سوره انعام ، آيه 124.

428) سوره بقره ، آيه 124.

429) سوره بقره ، آيه 124.

430) سوره محمد صلى الله عليه و آله و سلم ، آيه 11.

431) سوره كهف ، آيه 110.

432) سوره فرقان ، آيه 7.

433) بحار، ج 1، ص 144، ح 4.

434) بحار، ج 1، ص 164.

435) ر.ك . الميزان ، ج 1، ص 120.

436) سوره انعام ، آيه 56.

437) سوره حجر، آيه 21.

438) الميزان ، ج 1، ص 118.

439) تفسير صافى ، ج 3، ص 105.

440) نهج البلاغه ، خطبه 175.

441) سوره صافات ، آيه 164.

442) قبسات ، ص 479. بحث توقيفى بودن اسماء الله مبسوطا در ذيل آيه ولله الاسماء الحسنى (سوره اعراف ، آيه 180) خواهد آمد.

443) سوره الرحمن ، آيه 78.

444) سوره اعلى ، آيه 1.

445) سوره صافات ، آيات 159160.

446) سوره شورى ، آيه 11.

447) سوره صافات ، آيات 127128.

448) سوره صافات ، آيات 159160.

449)سوره صافات ، آيا 127128.

450) سوره يوسف ، آيه 106.

451) كافى ، ج 2، ص 352.

452) سوره ، زخرف ، آيات 34.

453) سوره ص ، آيه 72.

454) نجم الدين رازى در مرصاد العباد، باب 2، ص 5، ص 8996.

455) سوره ص ، آيه 72.

456) سوره مومنون ، آيه 14.

457) سوره اسراء، آيه 44.

458) سوره آل عمران ، آيه 83.

459) سوره نحل ، آيه 49.

460) سوره فصلت ، آيه 11.

461) سوره بقره ، آيه 74.

462) ر.ك . ص 286.

463) المنار، ج 1، ص 252.

464)همان ، ص 264.

465) سوره نجم ، آيه 28.

466) اسفار، ج 7، ص 243.

467) سوره بقره ، آيه 26؛ ر.ك تسنيم ، 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) تفسير قرطبى ، ج 1، ص 272.

497) غرائب القرآن ، ج 1، ص 223.

498) تفسير ابى السعود، ج 1، ص 104.

499) سوره مزملت آيه 7.

500) ر.ك . جوامع الجامع ، ج 1، ص 37.

501) همان .

502) المنار، ج 1، ص 264.

503) تعبير به سبحانك كه تاكيدى معنوى است . 2 نفى علم ذاتى از خودشان و حصر علمشان در آنچه خداوند به ايشان عطا فرموده . 3 تاكيد به ان . 4 آوردن جمله اسميه .

5 آوردن ضمير فصلت انت . 6 آوردن دو صيغه مبالغه عليم و حكيم .

504) سوره اعراف ، آيه 143.

505) سوره انبيا، آيه 87.

506) تفسير كبير، ج 2، ص 226، ذيل آيه 31 از سوره بقره ، مساله نهم .

507) نهج البلاغه ، خطبه 91، بند 10.

508) سوره صافات ، آيه 164.

509) سوره صافات ، آيه 164.

510) ر.ك . ص 205.

511) سوره نور، آيه 35.

512) همان ، ص 272.

513) همان ، ص 272.

514) نهج البلاغه ، خطبه 93.

515) كافى ، ج 1، ص 403.

516) كشف الاسرار، ج 1، ص 138.

517) سوره فصلت ، آيه 12.

518) سوره ذاريات ، آيه 22.

519) سوره انعام ، آيه 59.

520) سوره حجر، آيه 21.

521) الميزان ، ج 1، ص 1118، با اندك تغيير اصلاحى .

522) سوره انبياء آيه 27.

523) الميزان ، ج 1، ص 122؛ مراد روايت عياشى از امام صادق عليه السلام است كه مى فرمايد: لما ان خلق الله آدم امر الملائكه ان يسجدواله . فقالت الملائكه فى انفسها: ما كنا نظن ان الله خلق خلقا اكرم عليه منا. فنحن جيرانه و نحن اقرب خلقه اليه . فقال الله : الم اقل لكم انى اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون فيما ابدوا من امر بنى الجان و كتموا ما فى انفسهم . فلاذت الملائكه الذين قالوا ما قالوا بالعرش (تفسير عياشى ، ج 1، ص 33.

524) الميزان ، ج 1، ص 124.

525) ر.ك . ص 275.

526) سوره بقره ، آيه 284.

527) امالى ، ج 2، ص 75.

528) مجمع البيان ، ج 1، ص 185، ذيل آيه 33 از سوره بقره .

529) تفسير صدر المتالهين ، ج 2، ص 370.

530) نهج البلاغه ، حكمت 184.

531)سوره بقره ، آيه 282.

532) سوره فصلت ، آيه 54.

533) خزى و رسوايى در قيامت ، به قدرى مهم است كه خداى سبحان مصونيت از آن را به پيامبر و رهروان راهش وعده مى دهد: يوم لا يخزى الله النبى الله والذين امنوا معه سوره تحريم ، آيه 8.

534) سوره بقره ، آيه 114؛ سوره مائده ، آيه 41.

535) سوره بقره ، آيه 77.

536) سوره بقره ، آيه 72.

537)سوره محمد صلى الله عليه و آله و سلم ، آيه 37.

538) سوره محمد صلى الله عليه و آله و سلم ، آيه 29.

539) سوره بقره ، آيه 72.

540) سوره طه ، آيه 7.

541) كشف الاسرار، ج 1، ص 139.

542) تفسير ابن عربى ، ج 1، ص 114.

543) سوره زمر، آيه 9.

544) كافى ، ج 2، ص 352.

545) تفسير صدر المتالهين ، ج 2، ص 367، با اندك تغيير.

546) تفسير برهان ، ج 1، ص 73، ح 1.

547) تفسير برهان ، ج 1، ص 73، ح 6.

548) همان ، ح 12.

549) درالمنثور، ج 1، ص 111.

550)همان ، ص 122.

551) همان .

552) تفسير عياشى ، 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 اين عموم ، هم از جمع محلى به الف و لام بودن الملائكه به دست مى آيد، زيرا فرشتگان خاص معهود نبودند و هم از تاكيد به كلهم اجمعون در آيه فسجد الملائكه كلهم اجمعون (سوره حجر، آيه 30) كه صراحت به آن دارد؛ گرچه برخى مفسران ، فرشتگان ملا اعلى را مشمول ندانسته و براى اختصاص ، شاهدى اقامه كرده اند.

557) سوره حجر، آيه 22.

558) نهج البلاغه ، خطبه 192 (قاصعه )، بند 4.

559) سوره يوسف : آيه 100.

560) الميزان ، ج 1، ص 122.

561) ر.ك . آلاء الرحمن ، ص 85.

562) سوره يوسف ، آيه 100.

563) غرائب القرآن ، ج 1، ص 241.

564) ر.ك . تفسير قرطبى ، ج 1، ص 277278.

565) ر.ك . غرائب القرآن ، ج 1، ص 240.

566) ر.ك . الميزان ، ج 1، ص 124.

567) ر.ك . ص 286.

568) سوره اسراء، آيه 78.

569) تفسير ابن عربى ، ج 2، ص 454، ذيل آيه 29 سوره حجر.

570) سوره نحل ، آيات 4849.

571) سوره ص ، آيه 72 .

572) ر.ك . غرائب القرآن ، ج 1، ص 240.

573) فقوله تعالى : واذ قلنا للملائكه اسجدوا الادم ، كالجمله المستخرجه من بين الجعل ليتخلص بها الى قصه الجنه . فان هذه الايات كما عرفت انما سيقت لبيان كيفيه خلاقه الانسان و موقعه و كيفيه نزوله الى الدنيا و ما يوول اليه امره من سعاده و شقاء.

574) سوره اسراء، آيه 61؛ سوره كهف ، آيه 50.

575) سوره ص ، آيات 7172؛ نيز سوره حجر، آيات 2829، با تفاوت اندك .

576) روح المعانى ، ج 1، ص 369، ذيل آيه 34.

577) سوره انبياء، آيه 87.

578) سوره صافات ، آيه 141.

579) سوره صافات ، آيه 142.

580) سوره كهف ، آيه 50 .

581) سوره كهف ، آيه 50 .

582) سوره نساء، آيه 157.

583) سوره صافات ، آيه 164

584) سوره احزاب ، آيه 72.

585) سوره اعراف ، آيه 11.

586) نهج البلاغه ، خطبه 192.

587) ر.ك . المنار، ج 1، ص 266.

588) الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 281.

589) سوره احزاب ، آيه 72.

590) سوره نحل ، آيه 22.

591) عصاره مضمون آيه 172173 سوره اعراف .

592) سوره نحل ، آيه 78.

593) بيان السعاده ، ج 1، ص 78.

594) سوره نمل ، آيه 27.

595) سوره نمل ، آيه 27.

596) سوره حجر، آيه 31.

597) سوره بقره ، آيه 43.

598) سوره فصلت ، آيه 11.

599) سوره يس ، آيه 84.

600) نهج البلاغه ، خطبه 186، بند 17.

601)سوره فصلت ، آيه 11.

602) ر.ك . تفسير موضوعى ، ج 6، ص 182.

603) سوره ذاريات ، آيه 56.

604) سوره اعراف ، آيه 12.

605) سوره حشر، آيه 21.

606) سوره احزاب ، آيه 72.

607) سوره روم ، آيه 58.

608) سوره فصلت ، آيه 11. 609) فلسفه الميثاق والولايه ، ص 3.

610) سوره اسراء، آيه 44.

611) سوره اعراف ، آيه 11.

612) سوره اسراء، آيه 61.

613) سوره كهف ، آيه 50.

614) سوره طه ، آيه 116.

615) سوره حجر، آيه 29.

616) سوره ص ، آيه 72.

617) سوره يوسف ، آيه 100.

618) سوره مريم ، آيه 58.

619) سوره اعراف ، آيه 120.

620) سوره اعراف ، آيه 11.

621) سوره فرقان ، آيه 44.

622) سوره انعام ، آيه 112.

623) سوره بقره ، آيه 74.

624) اصول كافى ، ج 1، ص 34، باب ثواب العالم و المتعلم .

625) سوره اعراف ، آيه 16.

626) سوره حجر؛ آيه 39.

627) بحار، ج 2، ص 262.

628) سوره اسراء، آيه 62.

629) سوره ص ، آيه 76.

630) سوره ص ، آيه 76.

631) سوره كهف ، آيه 50.

632) سوره ذاريات ، آيه 56.

633) سوره الرحمن ، آيه 13.

634) سوره كهف ، آيه 50.

635) سوره تحريم ، آيه 6.

636) سوره فاطر، آيه 1.

637) تبيان ، ج 1، ص 152.

638) اين نحوه بيان ، يعنى تقابل واحد بودن خبر و صحت آن ، دليل بر عدم صحت و اعتبار آن در نظر شيخ طوسى رحمة الله عليه است . از اين رو، چنان كه در اصول فقه بيان شده ، نمى توان به مثل شيخ الطائفه نسبت داد كه به نحو اطلاق قائل به اعتبار خبر واحد ثقه است .

639) تفسير تبيان ، ج 1، ص 153.

640) سوره كهفت ، آيه 50.

641) سوره تحريم ، آيه 6.

642) سوره حج ، آيه 75.

643) تفسير تبيان ، ج 1، ص 152 153.

644) سوره انبياء، آيات 26-27.

645) سوره انعام ، آيه 61.

646) سوره عبس ، آيه 15-16.

647) سوره ص ، آيه 76.

648) نهج البلاغه ، خطبه 192.

649) نهج البلاغه ، خطبه 192، بند 5.

650) سوره اعراف ، آيه 12.

651) سوره نحل ، آيه 49.

652) سوره اعراف ، آيه 206./

653) بحار، ج 70، ص 157.

654) سوره قمر، آيه 55.

655) سوره سجده ، آيه 7.

656) ديوا حكيم سنائى ، آغاز غزل :

657) ديوان حافظ، ص 230.

658) تفسير برهان ، ج 1، ص 79، ح 17 و ص 76، ح 2؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص 34، ح 19؛ نور الثقلين ، ج 1، ص 57، ح 99.

659) تفسير برهان ، ج 1، ص 79، ح 15؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص 34، ح 17.

660) تفسير برهان ، ج 1، ص 76، ح 3.

661) تفسير برهان ، ج 1، ص 77، ح 5.

662) همان .

663) درالمنثور، ج 1، ص 119.

664) سوره جاثيه ، آيه 23.

665) سوره اعراف ، آيه 12.

666) نور الثقلين ، ج 1، ص 58، ح 100.

667) همان ، ح 101.

668) در المنثور، ج 1، ص 123.

669) تفسير برهان ، ج 1، ص 81، ح 6.

670) نور الثقلين ، ج 1، ص 58، ح 103.

671) سوره صافات ، آيه 164.

672) سوره انفال ، آيه 4.

673) سوره آل عمران ، آيه 163.

674) تفسير برهان ، ج 1، ص 76، ح 4؛ نور الثقلين ، ج 1، ص 56، ح 93.

675) تفسير برهان ، ج 1، ص 78، ح 7.

676) در المنثور، ج 1، ص 112.

677) همان ، ص 119.

678) سوره اعراف ، آيه 12.

679) تفسير عياشى ، ج 1، ص 34، ح 18.

680) نور الثقلين ، ج 1، ص 56، ح 93.

681) همان ، ح 94.

682) تفسير برهان ، ج 1، ص 79، ح 13.

683) نور الثقلين ، ج 1، ص 57، ح 97.

684) همان ، ح 106.

685) تفسير برهان ، ج 1، ص 78، ح 12.

686) نور الثقلين ، ج 1، ص 59، ح 109.

687) تفسير برهان ، ج 1، ص 78، ح 8.

688) همان ، ح 11.

689) در المنثور، ج 1، ص 111.

690) همان ، ص 112.

691) در المنثور، ج 1، ص 119.

692) جامع البيان ، ج 1، ص 264؛ المنار ج 1، ص 265).

693) سوره كهف ، آيه 50.

694) سوره صافات ، آيه 158.

695) سوره ناس ، آيه 6.

696) تفسير كبير، ج 1، ص 232.

697) تفسير برهان ، ج 1، ص 78، ح 6.

698) درالمنثور، ج 1، ص 123.

699) در المنثور، ص 124.

700) همان .

701) همان .

702) همان ، ص 125.

703) همان .

704) نور الثقلين ، ج 1، ص 66، ح 137.

705) تفسير برهان ، ج 1، ص 86، ح 17.

706) همان ، ص 77، ح 5.

707) سوره انعام ، آيه 152.

708) سوره توبه ، آيه 103.

709) سوره اعراف ، آيه 189.

710) سوره اعراف ، آيه 161.

711) سوره شورى ، آيه 33. 712) الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 299، با تغيير و اضافه اندك .

713) سوره صف ، آيه 12.

714) جامع البيان ، ج 1، ص 182.

715) التحرير و التنوير، ج 1، ص 414.

716) سوره بقره ، آيه 25.

717) بحار، ج 10، ص 13؛ ج 11، ص 100 و 156؛ ج 60، ص 265.

718) روح المعانى ، ج 1، ص 373؛ تفسير ماوردى ، ج 1، ص 105.

719) مقاييس اللغه ، رغ د.

720) التحقيق فى كلمات القرآن الكريم ، ر غ د.

721) مصباح اللغه ، ر غ د.

722) مقاييس اللغه ، ر غ د.

723) سوره اعراف ، آيه 182؛ سوره قلم ، آيه 44.

724) سوره يوسف ، آيه 68.و

725) الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 287.

726) التحرير والتنوير، ج 1، ص 413418.

727) سوره طور، آيه 23.

728) سوره اعراف ، آيه 43.

729) سوره آل عمران ، آيه 14.

730) سوره كهف ، آيه 35.

731) سوره طه ، آيات 118-119.

732) سوره بقره ، آيه 36.

733) سوره اعراف ، آيه 189.

734) بحار، ج 13، ص 428.

735) سوره طور، آيه 23.

736) سوره حجر، 47.

737) سوره انفال ، آيه 27.

738) التحرير والتنوير، ج 1، ص 413418، با تغيير اندك .

739) ر.ك . تفسير تبيان ، ج 1، ص 135.

740) سوره بقره ، آيه 188.

741) سوره اعراف ، آيه 22.

742) سوره اعراف ، آيه 19.

743) سوره طه ، آيات 118-119.

744) سوره انعام ، آيه 152.

745) سوره اعراف ، آيه 22.

746) سوره طه ، آيه 121.

747) سوره اعراف ، آيه 19.

748) تفسير ابن عربى ، ج 1، (ص ) 118.

749) سوره اعراف آيه 22.

750) سوره طه ، آيه 121.

751) سوره نساء، آيه 43.

752) سوره انعام ، آيه 151و

753) سوره انعام ، آيه 152.

754) سوره اسراء، آيه 32.

755) تفسير تبيان ، ج 1، ص 159.

756) سوره طه ، آيه 123.

757) سوره بقره ، آيه 38.

758) سوره طه ، آيه 117.

759) سوره طه ، آيات 118-119.

760) سوره طه ، آيه 121.

761) با اين تفاوت كه ضلالت در مورد كسى به كار مى رود كه هدف را به ياد دارد و فقط را گم كرده است ، اما غوايت در مورد كسى است كه هم هدف را از ياد ببرد و هم راه را گم كند.

762) نهى مزبور تكوينى نيز نيست ؛ چون نهى تكوينى خداوند عبارت از امسكاك تكوينى است و چنان كه امر تكوينى خداوند نسبت به يك شى ءت ايجاد آن شى ء در خارج است : انما امره اذ اراد شيئا يقول له كن فيكون ، (سوره يس ، آيه 82.) نهى تكوينى خداوند نسبت به يك شى ءنيز، جداى از امساك آن نيست : وما يمسك فلا مرسل له . (سوره فاطر، آيه 2.) نه امر تكوينى قابل تخطى است و نه نهى تكوينى قابل عصيان .

763) روح المعانى ، ج 1، ص 213.

764) جامع البيان ، ج 1، ص 185.

765) تفسير صافى ، ج 1، ص 102.

766) همان .

767) سوره اعراف ، آيه 23.

768) سوره طه ، آيه 118.

769) سوره كهف ، آيه 33.

770) سوره كهف ، آيه 33.

771) سوره طه ، آيه 121.

772) نهج البلاغه ، خطبه 109، بند 35.

773) سوره مريم ، آيات 2426؛ سوره قصص ، آيه 7.

774) سوره بقره ، آيه 33.

775) الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 290.

776) سوره قصص ، آيه 7.

777) نور الثقلين ، ج 1، ص 328، ح 98.

778) سوره طه ، آيه 115.

779) روح المعانى ، ج 1، ص 213216.

780) سوره طه ، آيه 115.

781) تفسير تبيان ، ج 1، ص 159؛ مجمع البيان ، ج 1، ص 165169.

782) ر.ك . زن در آئينه جلال و جمال ، ص 357.

783) سوره بقره ، آيه 36.

784) سوره اعراف ، آيات 21-22.

785) سوره طه ، آيات 115-122.

786) سوره مريم ، آيه 16.

787) تفسير برهان ، ج 1، ص 80، ح 2؛ نور الثقلين ، ج 1، ص 62، ح 117.

788) نور الثقلين ، ج 1، ص 62، ح 122.

789) همان ، ح 129.

790) تفسير برهان ، ج 1، ص 82، ح 10؛ نور الثقلين ، ج 1، ص 62، ح 120.

791) تفسير برهان ، ج 1، ص 82، ح

792) تفسير برهان ، ج 1، ص 83، ح 13؛ نور الثقلين ، ج 1، ص 60، ح 112.

793) نور الثقلين ، ج 1، ص 60، ح 113.

794) ذيل روايت در بحار، ج 8، ص 179 و تفسير برهان ، ج 1، ص 79، ح 1 آمده است .

795) در المنثور، ج 1، ص 129.

796) تفسير برهان ، ج 4، ص 367 و ص 368، ح 1 و 2.

797) بحار، ج 9، ص 339.

798) تفسير برهان ، ج 4، ص 368.

799) سوره زخرف ، آيه 4.

800) سوره نمل ، آيه 6.

801) سوره زخرف ، آيه 3

802) نظير آنچه درباره امير مومنان على عليه السلام نقل شده كه پس از دعاى رسول اكرم صلى الله عليه و آله و سلم احساس رنج سرما و گرما نمى كرد و در زمستان و تابستان با يك لباس به سر مى برد (بحار، ج 89، ص 86).

803) تفسير صافى ، ج 1، ص 102.

804) اين بيان از حديث معروف لولاك ما خلقت الافلاك (بحار، ج 15، ص 28) نيز بالاتر است ؛ زيرا در آن در آن حديث تنها افلاك مطرح شده ، ولى در اين عبارات همه موجودات مطرح است .

805) به معناى غبطه ، زيرا آدم مى خواست كه او هم به آن مقام برسد، نه اين كه مقام منيع از آنها سلب شود و به او برسد و اين غبطه اى ممدوح است و نظير همان نزاعى است كه در ملا اعلى بين ملائكه يافت مى شود. شاهد اين ادعا، جمله بعد است كه مى فرمايد: و تمنى منزلتهم ؛ يعنى آدم آرزوى مقام آنها را كرد، نه اين كه زوال مقام آنان را آرزو كرد تا از آنها مسلوب شود و به او برسد.

806) تفسير صافى ، ج 1، ص 102103.

807) بحار، ج 82، ص 243.

808) تفسير صافى ، ج 1، ص 103.

809) بحار، ج 2، ص 293.

810) سوره بقره ، آيه 253.

811) سوره اسراء، آيه 55.

812) امالى مفيدت مجلس اول ؛ بحار، ج 6، ص 179.

813) سوره اعراف ، آيه 22.

814) همان ، آيه 143.

815) سوره اعراف ، آيه 20.

816) ر.ك . ص 393، 400.

817) سوره طه ، آيه 123.

818) ر.ك ص 392.

819) سوره طه ، آيه 120.

820) سوره اعراف ، آيه 20.

821) سوره اعراف ، آيه 21.

822) سوره طه ، آيه 117.

823) سوره اعراف ، آيه 13.

824) آلاء الرحمان ، ص 87.

825) جوامع الجامع ، ج 1، ص 44.

826) سوره بقره ، آيه 38. 827) سوره فتح ، آيه 29.

828) كشاف ، ج 1، ص 128.

829) تفسير صدر المتالهين ، ج 3، ص 109.

830) ر.ك . الميزان ، ج 1، ص 132.

831) سوره اعراف آيه 13.

832) سوره طه ، آيه 123.

833) سوره طه ، آيات 118-119.

834) سوره مائده ، آيه 91.

835) سوره كهف ، آيه 50.

836) ج 1، ص 278 و...

837) جوامع الجامع ، ج 1، ص 39.

838) سوره اعراف ، آيه 25.

839) سوره طه ، آيه 55.

840) سوره ابراهيم ، آيه 22.

841) سوره قيامت ، آيه 12.

842) سوره فرقان ، آيه 24.

843) سوره مزمل ، آيه 5.

844) فكوك ، ص 281.

845) سوره هود، آيه 108.

846) فكوك ، ص 281.

847) سوره آل عمران ، آيه 155.

848) سوره نحل ، آيه 94.

849) سوره آل عمران ، آيه 155.

850) سوره حج ، آيه 4.

851) سوره يس ، آيه 62.

852) سوره ابراهيم ، آيات 35-36.

853) كشف الاسرار، ج 1، ص 149.

854) آلاء الرحمن ، ص 86.

855) جامع البيان ، ج 1، ص 274.

856) سوره نساء، آيه 119.

857) كشف الاسرار، ج 1، ص 149.

858) جامع البيان ، ج 1، ص 275.

859) سوره صافات ، آيه 47؛ تفسير كبير، ج 2، ص 15.

860) الاء الرحمن ، ص 86.

861) سوره زخرف ، آيه 36.

862) همان ، آيه 38.

863) سوره اعراف ، آيه 17.

864) سوره نساء، آيه 119.

865) سوره حجر، آيه 39.

866) سوره حجرات ، آيه 7.

867) سوره كهف ، آيه 7.

868) سوره آل عمران ، آيه 112.

869) سوره اعراف ، آيه 179.

870) سوره كهف ، آيه 63.

871) البته اسناد نسيان و غفلت به شيطان ، اسنادى بالعرض است ؛ زيرا نسيان يا غفلت امرى عدمى است (زوال صورت ذهنيه ) و آنچه حقيقتا در مورد نسيان يا غفلت ، كار شيطان است زنده نگه داشتن صورت چيز ديگرى در خاطره انسان و سرگرم كردن او به آن خاطره است .

872) سوره نمل ، آيه 24.

873) سوره محمد صلى الله عليه و آله و سلم ، آيه 25.

874) سوره كهف ، آيه 104.

875) سوره طه ، آيه 115.

876) سوره اعراف ، آيه 20.

877) سوره اعراف ، آيه 20.

878) سوره طه ، آيه 12.

879) سوره اعراف ، آيه 21.

880) سوره اعراف ، آيه 22.

881) سوره ص ، آيه 26.

882) سوره احزاب ، آيه 41.

883) سوره آل عمران ، آيه 102.

884) سوره تغابن ، آيه 16.

885) سوره اعراف ، آيه 27.

886) همان ، آيه 27.

887) همان ، آيه 205.

888) سوره حج ، آيه 38.

889) سوره اعراف ، آيه 200.

890) سوره طه ، آيه 120.

891) سوره اعراف ، آيه 21.

892) سوره بقره ، آيات 3538.

893) سوره اعراف ، آيات 1925.

894) سوره طه ، آيات 116123.

895) سوره اعراف ، آيه 22.

896) سوره اعراف ، آيه 20.

897) سوره اعراف ، آيه 27.

898) سوره اعراف ، آيه 26.

899) سوره طور، آيات 22-23.

900) سوره اعراف ، آيه 43.

901) سوره طور، آيه 23.

902) سوره ص ، آيه 69.

903) سوره انبياى ، آيات 26-27.

904) سوره تين ، آيات 45.

905) معناى احسن تقويم اين نيست كه انسان از نظر زيبايى بدن داراى بهترين قوام است ؛ زيرا اين تعبير نسبت به كسانى مانند بلال حبشى كه ظاهر زيبايى نداشتند نيز، صادق است .

906) سوره نساء، آيه 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 ، آيات 62-65.

913) سوره طه ، آيه 15.

914) سوره بقره ، آيه 35.

915) سوره طه ، آيه 117.

916) سوره اعراف ، آيه 172.

917) سوره احزاب ، آيه 7.

918) سوره اعراف ، آيه 20.

919) الميزان ، 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) تفسير برهان ، ج 1، ص 83، ح 12؛ نور الثقلين ، ج 1، ص 59، ح 110.

927) تفسير برهان ، ج 1، ص 83، ح 13.

928) نور الثقلين ، ج 1، ص 60، ح 112.

929) تفسير برهان ، ج 1، ص 79، ح 1.

930) تفسير كبير، ج 3، ص 715.

931) تفسير القرآن الكريم ، ج 3، ص 111125.

932) تفسير كبير، ج 3، ص 12، ذيل آيه 36 از سوره بقره .

933) نور الثقلين ، ج 1، ص 60، ح 111.

934) تفسير قمى ، ج 1، ص 43؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 81، ح 4؛ نور الثقلين ، ج 1، ص 61، ح 114.

935) نور الثقلين ، ج 1، ص 64، ح 126.

936) همان ، ح 128.

937) همكان ، ح 131.

938) همان ، ح 132.

939) درالمنثور، ج 1، ص 135.

940) همان .

941) همان ، ج 1، ص 139.

942) تفسير عياشى ، ج 1، ص 40، ح 22.

943) نهج البلاغه ، خطبه 91، (اشباح )، بند 82؛ نور الثقلين ، ج 1، ص 62، ح 121.

944) نور الثقلين ، 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، آيه 10.

948) ر.ك تفسير صافى ، ج 1، ص 105.

949) سوره اعراف ، آيه 23.

950) سوره فصلت ، آيه 10.

951) سوره نحل ، آيه 15.

952) سوره بقره ، آيه 14.

953) سوره كهف ، آيه 110.

954) سوره انفال ، آيه 15.

955) سوره انبياء، آيه 103.

956) سوره نساء، آيه 171.

957) سوره مزمل ، آيه 5.

958) سوره زخرف ، آيات 34.

959) سوره مزمل ، آيه 1.

960) سوره مدثر، آيه 1.

961) سوره مائده ، آيه 64.

962) سوره طه ، آيه 36.

963) سوره انسان ، آيه 11.

964) سوره ق ، آيه 24.

965) سوره كهف ، آيه 109.

966) ر.ك تفسير صافى ، ج 1، ص 106.

967) تفسير صافى ، ج 1، ص 106.

968) ر.ك ص 443.

969) سوره كهف ، آيه 5.

970) سوره آل عمران ، آيه 45.

971) سوره اعراف ، آيه 137.

972) سوره يونس ، آيه 34.

973) سوره يونس ، آيه 64.

974) سوره انعام ، آه 115.

975) سوره آل عمران ، آيه 64.

976) بحار، ج 8، ص 38.

977) سوره توبه ، آيه 40.

978) نهج البلاغه ، خطبه 221، بند 17.

979) همان ، خطبه 222، بند 3.

980) همان ، خطبه 1، بند 33.

981) الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 323327.

982) نهج البلاغه ، حكمت 147.

983) نهج البلاغه ، خطبه 1، بند 33.

984) سوره شورى ، آيه 51.

985) سوره بقره ، آيه 30.

986) سوره توبه ، آيه 104.

987) سوره نور، آيه 10.

988) سوره قلم ، آيات 49-50.

989) سوره اعراف ، آيه 23.

990) سوره توبه ، آيه 62.

991) سوره كهف ، آيه 71.

992) ر.ك ص 353.

993) سوره اعراف ، آيه 23.

994) سوره اعراف ، آيه 23.

995) الميزان ، ج 1، ص 123.

996) كشف الاسرار، ج 1، ص 155؛ روح المعانى ، ج 1، ص 217.

997) سوره توبه ، آيه 118.

998) ر.ك . تفسير صافى ، ج 1، ص 105.

999) سوره نحل ، آيه 53.

1000) نهج البلاغه ، خطبه 223. بخواهد بيدار شود و

1001) بحار، ج 68، ص 221.

1002) تفسير كبير، ج 3، ص 22.

1003) صحيفه سجاديه ، دعاى 31.

1004) تفسير كبير، ج 3، ص 25، ذيل آيه 37 سوره بقره .

1005) الجامع لاحكام القرآن ، ج 1، ص 323327.

1006) تفسير كبير، ج 3، ص 22.

1007) سوره غافر، آيه 7.

1008) مجمع البيان ، ج 8، ص 515.

1009) سوره بقره ، آيه 286.

1010) تفسير صدر المتالهين ، ج 3، ص 150، با تحرير اندك .

1011) تفسير صدر المتالهين ، ج 3، ص 148149، با تحرير اندك .

1012) تفسير صدر المتالهين ، ج 3، ص 148149.

1013) تفسير برهان ، ج 1، ص 86، ح 1؛ نورالثقلين ، ج 1، ص 67، ح 142.

1014) نور الثقلين ، ج 1، ص 67.

1015) نور الثقلين ، ج 1، ص 67.

1016) همان ، ح 148.

1017) همان ، ص 69، ح 151.

1018) تفسير برهان ، ج 1، ص 87، ح 8؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص 41، ح 25.

1019) تفسيران برهان ، ج 1، ص 87، ح 10؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص 41، ح 27.

1020) تفسيران برهان ، ج 1، ص 87، ح 11؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص 41پ ، ح 27.

1021) تفسيران برهان ، ج 1، ص 87، ح 5.

1022) در المنثور، ج 1، ص 144.

1023) بحار، ج 5، ص 58 و ج 50، ص 51؛ تفسير برهان ، ج 1، ص 87.

1024) نور الثقلين ، ج 1، ص 64، ح 127.

1025) تفسيل عياشى ، ج 1، ص 40، ح 24.

1026) تفسير قمى ، ج 1، ص 43.

1027) در المنثور، ج 1، ص 145.

1028) بحار، ج 26، ص 326، ح 9.

1029) جوامع ، ج 1، ص 45، ذيل آيه 38 سوره بقره .

1030) سوره بقره ، آيه 120.

1031) سوره احزاب ، آيه 39.

1032) سوره انفال ، آيه 58.

1033) تبيان ، ج 1، ص 173179.

1034) تفسير كبير، ج 2، ص 2730.

1035) تفسير صدر المتالهين ، ج 3، ص 158160.

1036) همان .

1037) جوامع الجامع ، ج 1، ص 45، ذيل آيه 38 سوره بقره .

1038) سوره هود، آيه 3.

1039) سوره انفال ، آيه 17.

1040) روح المعانى ، ج 1، ص 218، با تحرير كوتاه .

1041) تفسير صدر المتالهين ، ج 3، ص 160164.

1042) كشاف ، ج 1، ص 129.

1043) سوره انبياء، آيات 2224.

1044) كشاف ، ج 1، ص 274275، ذيل آيه 38 سوره بقره .

1045) سوره اعراف ، آيه 49.

1046) سوره يونس ، آيه 62.

1047) سوره بينه ، آيات 12.

1048) سوره انعام ، آيه 54.

1049) سوره نساء، آيه 165.

1050) كشاف ، ج 1، ص 274275.

1051) التحرير والتنوير، ج 1، ص 425432.

1052) تفسير صدر المتالهين ، ج 3، ص 164165.

1053) تفسير كبير، ج 2، ص 28.

1054) سوره بقره ، آيه 128.

1055) سوره فصلت ، آيه 11.

1056) ج 1، ص 284.

1057) ج 1، ص 174.

1058) ج 1، ص 90.

1059) سوره اعراف ، آيه 35.

1060) سوره انعام ، آيه 90.

1061) سوره حج ، آيه 2.

1062) سوره الرحمن ، آيه 46.

1063) سوره نازعات ، آيه 40.

1064) سوره بقره ، آيه 40.

1065) نهج البلاغه ، خطبه 193.

1066) سوره زخرف ، آيه 68.

1067) سوره احقاف ، آيه 13.

1068) سوره طه ، آيه 47.

1069) روح المعانى ، ج 1، ص 381.

1070) سوره عبس ، آيه 37.

1071) سوره يوسف ، آيه 13.

1072) سوره انبياء، آيه 103.

1073) سوره فاطر، آيه 34.

1074) سوره بقره ، آيه 277.

1075) تفسير صدر المتالهين ، ج 3، ص 168، تفسير بيضاوى ج 1، ص 51.

1076) ر.ك بحار، ج 22، ص 126.

1077) تبيان ، ج 1، ص 173 179.

1078) تفسير حاج آقا مصطفى خمينى ، ج 5، ص 512، با تحريرى اندك .

1079) سوره نمل ، آيه 14.

1080) سوره اسراء، آيه 102.

1081) المنار، ج 1، ص 287.

1082) سوره اعراف ، آيه 18.

1083) سوره اعراف ، آيه 13.

1084) سوره طه ، آى 123.

1085) سوره بقره ، آيه 36.

1086) همان ، آيه 38.

1087) سوره كهف ، آيه 71.

1088) همان ، آيه 74.

1089) همان ، آيه 77.

1090) سوره بقره ، آيه 38.

1091) سوره انسا، آيه 3.

1092) سوره طه ، آيات 123-124.

1093) سوره اعراف ، آيه 27.

1094) سوره زمر، آيه 9.

1095) جمله 0 يحذر الاخره مى تواند مفسر خوف از خدا باشد و اين كه مقصود از خوف از خدا، خوف از آخرت كار خويش است وگرنه خدايى كه رحمت مطلق و جمال محض است ترسى ندارد. آنچه باعث مى شود كه مومن خائف و هراسان باشد احتمال ترك وظيفه و محروميت از انجام دستور الهى است .

1096) سوره اعراف ، آيه 55.

1097) سوره سجده ، آيه 16.

1098) سوره الرحمن ، آيه 46.

1099) سوره نازعات ، آيات 4041.

1100) سوره فاطر، آيات 34-35.

1101) سوره زخرف ، آيه 68.

1102) سوره قصص ، آيه 7.

1103) سوره طه ، آيه 40.

1104) سوره آل عمران ، آيه 139.

1105) سوره فتح ، آيه 27.

1106) بحار، ج 88، ص 63.

1107) سوره نجم ، آيه 3.

1108) سوره طه ، آيه 77.

1109) همان ، آيه 78.

1110) سوره روم ، آيه 6.

1111)سوره احقاف ، آيه 13.

1112)سوره طه ، آيه 47.

1113) سوره طه ، آيه 47.

1114) سوره انعام ، آيه 82.

1115) سوره دخان ، آيه 51.

1116) بحار، ج 22، ص 455.

1117) سوره بقره ، آيه 155.

1118)بحار، ج 94، ص 332.

1119) بحار، ج 86، ص 64.

1120) سوره حديد، آيه 23.

1121) سوره يونس ، آيه 62.

1122) سوره فصلت ، آيات 30-31، به لحاظ جمله نحن اولياوكم فى الحيوه الدنيا....

1123) سوره دخان ، آيه 51.

1124) سوره انعام ، آيه 82.

1125) سوره احقاف ، آيه 13.

1126) سوره طه ، آيات 123-124.

1127) سوره فرقان ، آيه 13.

1128) سوره هود، آيه 3.

1129) سروه طه ، آيه 123.

1130) سروه طه ، آيه 124.

1131) سوره توبه ، آيه 102.

1132) ر.ك بحث تفاوت علم با اعتقاد ص 486.

1133) تفسير برهان ، ج 1، ص 89، ح 1؛ تفسير عياشى ، ج 1، ص 41، ح 29.

1134) تفسير برهان ، ج 1، ص 89، ح 1.

1135) سوره بقره ، آيه 285.

1136) سوره بقره ، آيه 285.

1137) ر.ك پرتوى از قرآن ، ج 1، ص 113.

1138) همان .

1139) سوره زمر، آيه 23.

1140) سوره يوسف ، آيه 3.

1141) سوره آل عمران ، آيه 3.

1142) دائره المعارف بزرگ اسلامى ، ج 1، ص 174.

1143) توحيد صدوق ، باب 2، ص /80

1144) توحيد صدوق ، باب 12، ص 152.

1145) تلمود، فصل سوم ، انسان ، ترجمه از متن انگليسى ، امير فريدون گرگانى ، ص 87 و... .

1146) الهيات مسيحى ، ص 145150.

1147) الهيات مسيحى ، ص 145150.

1148) دلاله الحائرين ، تحقيق حسين آتاى ، ص 25؛ 9293؛ 716717، با تحرير و تلخيص .

1149) همان ، ص 716.

1150) دائره المعارف بزرگ اسلامى ، ج 1، ص 177.

1151) سوره شورى ، آيه 11.

1152) سوره اسراء، آيه 12.

1153) بخش از نبوت اسرائيلى و مسيحى ، محمود راميار، ص 235.

1154) دائره المعارف بزرگ اسلامى ، ج 1، ص 175.

1155) دائره المعارف بزرگ اسلامى ، ج 1، ص 176.

1156) سوره حجرات ، آيه 13.

1157) سوره بقره ، آيه 124.

1158) نشيد الخلق التقليد الكهنوتى ، الفصل الاول ، ص 38.

1159) السنن القويم فى تفسير اسفار العهد القديم ، ج 1، ص 34.

1160) سوره آل عمران ، آيه 113.

1161) ديوان ابن فارض .

1162) الهيات مسيحى ، ص 149150؛ 108200.