

## آدم

آدم، یا آدم ابوالبشر، نخستین انسان و پدر همه مردمان. درباره آفرینش و زندگانی او در دینهای سه گانه یهود و مسیحیت و اسلام، روایات و داستانهای همسان و همانند آمده است، و این همسانی و همانندی از آن رو است که مبدء وحی در این ۳ دین یکی است. از این رو، پیش از پژوهش درباره آفرینش آدم و سرگذشت او در فرهنگ اسلامی، بررسی مختصری درباره چگونگی آن در دین یهود و مسیحیت و نظری کوتاه به انسانشناسی این ادیان، سودمند خواهند بود.

اشتقاق: واژه آدم از ادم عبری گرفته شده است، ولی ریشه اصلی آن در زبان عبری به درستی معلوم نیست. کلمه مؤنث آن ادمه در عبری به معنی زمین یا خاک است. کاربرد دو صورت مذکر و مؤنث آن، «آدم» و «ادمه» با هم در سفر پیدایش (۷:۲) معنی خاکی (ساخته شده از خاک) را القا می کند. ریشه ادم همچنین با رنگ «سرخ» پیوند دارد، و این شاید اشاره به رنگ خاک باشد که آدم از آن آفریده شده است. در زبان اکدی ادمو به معنی خون است و ادمتو به معنی «خون سیاه» (در حالات بیماری)، و جمع آن ادماتو به معنی خاک سرخ و تیره ای است که در رنگرزی به کار

می رفته. ظاهراً واژه ادمو و اتمو (به معنی کودک) پیوندی با «آدم» ندارد، بلکه با ریشه و ت م و واژه عبری یتوم (به معنی یتیم) مربوط است. در عربی جنوبی کهن ریشه ادم به معنی خادم و برده است. در یکی از فهرستهای مترادفات زبان اکدی، واژه «ادمو» به معنی «شخص مهم و شریف» آمده است. در اکدی کهن و بابلی کهن نیز به نامهای خاصی بر می خوریم از قبیل ا-د-مو، ا-دم-او، ا-د-مو (جودائیکا، ۲/۲۳۵؛ و نیز نک: هیستینگز، ۱/۸۴). اما شواهدی در دست است که

اشتقاق این کلمه را از «ادمه» به معنی خاک، تأیید می کند. در اغلب اسطوره‌های بین‌النهرین و آسیای غربی، انسان از خاک یا خاک آغشته به خون خدایان آفریده شده است. در میان کنعانیان قدیم «آدم» هم به معنی انسان بوده، هم نام خدای زمین (نک: ویدن گرن، ۱۷۴)، و جزء «ادم» در بعضی اسامی چون «عبدادم» در کتاب دوم سموئیل (۶:۱۰ به بعد؛ جودائیکا، ۲/۲۳۵) نیز ظاهر آن نام همین خداست.

در زبان عربی نیز ریشه «ادم» کاربردی گسترده دارد؛ از مفردات این ریشه است: «أدمه» به معنی وسیله آمیزش، «ادمه» در شتر سپیدی است با سیاهی چشمان، و در مردم گندم‌گونی است (جوهری؛ ازهری؛ زبیدی). در وجه تسمیه پدر مردمان به «آدم» «ازهری از قول زجاج گوید که

اشتقاق کلمه از «ادیم الارض» است، زیرا انسان از خاک آفریده شد. راغب اصفهانی تفصیل بیش‌تری می‌آورد و ۴ وجه بر می‌شمرد: ۱. چون جسم آدم از خاک روی زمین (ادیم) گرفته شده است؛ ۲. چون پوست او گندمگون (آدم) بوده است؛ ۳. چون او از درآمیخته شدن عناصر گوناگون و نیروهای مختلف آفریده شده است (أدمه: الف ت و اختلاط)؛ ۴. چون او از دمیده شدن روح الهی عطرآگین شده است (ادام: آنچه طعام را خوشبو گرداند) (۱/۳۸-۳۹).

## I. آدم در یهودیت

در عهد عتیق: دوبار و به دو بیان در عهد عتیق از آفرینش آدم سخن رفته است: یک بار در باب اول سفر پیدایش و بار دیگر در بابهای دوم تا پنجم آن، و تحقیقات در متون کتاب مقدس نشان داده است که سرچشمه آنها دو روایت مختلف بوده است (نک: کتاب مقدس، مقدمه سفر پیدایش، و نیز ص 3، زیرنویس). در باب اول از تکوین عالم هستی در ۶ روز، و از آفرینش آدم، که نقطه

کمال خلقت و مهر پایانی آن است، سخن می‌رود. پس از آنکه خدا آسمانها و زمین را آفرید، و با اراده و کلام خود روشنایی را پدید آورد، آبهای زیر فلک را از آبهای بالای فلک جدا ساخت، روی زمین را از گیاهان گوناگون و انواع جانوران و پرندگان پر ساخت و اجرام فلکی را در آسمان قرار داد، در روز ششم گفت: «آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهائم و بر تمامی زمین و همه حشراتی که بر زمین می‌خزند، حکومت نماید. پس خدا آدم را به صورت خود آفرید. او را به صورت خدا آفرید، ایشان را نر و ماده آفرید. و خدا ایشان را برکت داد، و خدا بدیشان گفت بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و در آن تسلط نمائید.» (سفر پیدایش، ۱).

در بابهای دوم تا پنجم داستان خلقت آدم، با تفصیل بیش‌تر و تقریباً با بسیاری از جزئیاتی که در روایات مسیحی و اسلامی نیز دیده می‌شود، آمده است. آدم، زن وی حوا، باغ عدن، درخت ممنوع، اغوای حوا و خوردن از میوه آن درخت (نخستین گناه)، رانده شدن از باغ بهشت، زندگی بر روی زمین، زناشویی و آوردن فرزندان و جز آن در این قسمت ذکر شده است. پس از پیدایش آسمانها و زمین، خداوند آدم را خلق کرد تا بر روی زمین کار کند. آفرینش آدم از خاک زمین بود، و خداوند در بینی او روح حیات دمید، و از نفخه الهی آدم «نفس زنده» شد. سپس باغی پر از درختان گوناگون در عدن به طرف شرق غرس نمود. «درخت حیات» و «درخت معرفت نیک و بد» را در میان آن قرار داد، و آدم را در آنجا نهاد تا به کار زمین پردازد و باغ را نگهداری کند، ولی او را از خوردن میوه «درخت معرفت نیک و بد» منع کرده، و به او گفت که اگر از آن بخوری «هر آینه خواهی مرد». آنگاه خداوند همه جانداران و پرندگان زمین و آسمان را که

از خاک سرشته بود، نزد آدم آورد تا وی آنان را نام بگذارد، و نامی که آدم بر هر یک از آنان نهاد، همان نام او شد. آدم تنها بود و خداوند خواست تا برای او جفتی و معاونی بیافریند، پس خوابی گران بر او مستولی کرد، یکی از دنده‌های او را برداشت و از آن حواری خلق کرد. این که مردان پدر و مادر خویش را ترک می‌کنند و با همسران خود انس و الفت می‌گیرند، از آن روست که زن پاره تن مرد است. مار، که هوشیارتر از جانوران دیگر بود، نزد حوا آمد و او را به خوردن میوه «درخت معرفت نیک و بد» ترغیب و اغوا کرد، و گفت این که خداوند شما را از آن منع کرده است از آن روست که اگر از آن بخورید. چشمانتان باز می‌شود و چون خداوند بر نیک و بد معرفت خواهید یافت. حوا از میوه آن درخت بخورد و پاره‌ای از آن را به آدم داد، و او نیز بخورد. در همان حال چشم هر دو به نیک و بد باز شد و از برهنگی خود باخبر شدند و از شرم اندامهای خود را با برگهای انجیر پوشاندند.

خداوند که از نافرمانی آنان به خشم آمده بود، حوا را محکوم کرد که گرفتار بار حمل و درد زائیدن شود و تا ابد زیر فرمان شوهر باشد، و آدم را گفت که «زمین به سبب تو ملعون شد» و تو در تمامی ایام عمرت با رنج و عذاب از زمین نان خواهی خورد و خار و خس برایت خواهد رویاند، و سرانجام به خاک بازخواهی گشت و مار نیز از اینکه حوا را اغوا کرده بود ملعون و محکوم شد که تا ابد بر شکم خود راه برود و خاک بخورد و میان او و آدمیان دشمنی برقرار باشد. و خداوند گفت که «همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده» و مبدا که از میوه «درخت حیات» نیز بخورد و جاودان زنده و بی‌مرگ بماند. پس خداوند آدم را از باغ عدن بیرون کرد تا بر روی زمین، که خود از آن آفریده شده بود، کار و زندگی کند، و

کروبیان را در سمت شرقی عدن مسکن داد، و شمشیر آتشباری را در اطراف درخت حیات به گردش درآورد تا آن را محافظت کند. آدم و حوا زندگانی بر روی زمین را آغاز کردند. نخست قائن (قایل) و سپس هابیل از ایشان ولادت یافتند. قائن به زراعت مشغول شد و هابیل گله‌داری پیشه کرد 130 سال بعد، شیث به دنیا آمد، و پس از او نیز پسران و دختران دیگر آوردند. مدت عمر آدم ۹۳۰ سال بود (نک: سفر پیدایش، بابهای ۲-۵). در اسفار عهد عتیق از دوران ۸۰۰ ساله زندگانی آدم بعد از ولادت شیث، جز اینکه «پسران و دختران آورد» خبر دیگری روایت نشده است، ولی درباره انسان به معنی عام آن («آدم» به زبان عبری) در بعضی از کتب عهد عتیق مطالبی آمده است که به گونه‌ای با نکاتی که در ۴ باب اول سفر پیدایش دیده می‌شود ارتباط دارند، چنانکه در مزامیر داوود گنهکاری انسان و رحمت و محبت پروردگار اشاره شده (بابهای ۹۰ و ۱۳۰) و آمده است که خداوند «تاج جلال و اکرام» بر سر انسان نهاده و او را بر تمامی آفریدگان خود فرمانروا کرده است (باب ۸)، و سرانجام او را به خاک بازمی‌گرداند و می‌گوید «ای بنی آدم، رجوع نمایید» (باب ۹۰). (در سفر ایوب از کوتاهی و تلخی عمر آدمی در این جهان و بی‌ثباتی هستی او، و نیز از آرزوی بازگشت به مقام قرب‌الهی و بازیافت سعادت و نیکبختی از دست رفته سخن به میان آمده است.

در کتب غیررسمی و ادبیات بین‌النهرین: اشاراتی که در این نوشته‌ها به آدم و سرگذشت او رفته کلاً مبتنی بر مطالبی است که در سفر پیدایش آمده است، ولی نویسندگان این کتابها از عقاید و روایات دیگری که در طول زمان در اطراف این موضوع پدید آمده بود نیز بهره گرفته، و گاهی تأویلات و دریافتهای شخصی خود را در آنها وارد کرده‌اند. در کتاب حکمت یسوع بن سیراخ

(۲۳:۲۵ به بعد) گناه کردن آدم و گرفتار مرگ شدن او ناشی از گناه حوا دانسته شده، و در حکمت سلیمان (۲۳:۲) آمده است که خداوند انسان را برای بی‌مرگی آفرید و او را به صورت جاودانگی خود خلق کرد، اما ابلیس بر آدم حسد برد و او را به نافرمانی و گناه کشید و از این روی مرگ به جهان راه یافت. بدین سان در اینجا ابلیس جای «مار» را می‌گیرد و سقوط آدم به حسد ابلیس نسبت داده می‌شود. در کتاب دوم اسدرا (۲۱-۴:۳) آمده است که آدم با گناهی که مرتکب شده تنها خود را گرفتار عقوبت کرد و از بهشت رانده شد، بلکه تمامی نوع بشر را با خود به سقوط کشید. در همان کتاب (۵۹-۴۶:۷) نویسنده از اینکه تمامی آدمیزادگان باید به گناه آدم مجازات شوند و به کیفر مرگ برسند شکوه و زاری می‌کند. بدین سان مسأله «گناه اولیه» که در دوره‌های بعد از مهم‌ترین مسائل علم کلام مسیحیت به شمار می‌رود، ظاهراً نخستین بار در این کتاب مطرح می‌شود. در کتاب مکاشفات باروخ (15:54) گرچه از گناه و سقوط آدم و ادامه آن در فرزندان او سخن می‌رود، لیکن از سوی دیگر موضوع اختیار و آزادی انسان در انتخاب خیر و شر نیز مطرح می‌شود و عبارت معروف «هر کس آدم نفس خود است» در این کتاب اشاره به همین معنی است و گویای این نکته که سعادت و شقاوت هر کس در خود او و با خود اوست (هیستینگز، ۷۰۳/۵). در کتاب اسرار خنوخ آمده است که اجزاء وجود آدم از ۷ جوهر آفریده شد: گوشتش از خاک، خونش از قطره‌های شبنم، چشمانش از خورشید، استخوانش از سنگ، رگها و موهایش از گیاهان، اندیشه‌اش از ابرها و از سرعت سیر فرشتگان، روحش از روح خدا و از باد، و نامش از چهار حرف (a, d, a, m) حروف اول نامهای جهات چهارگانه به زبان یونانی) ساخته شده است. آدم از دو عالم روحانی و جسمانی آفریده شد، و چون فرشتگان از حکمت الهی

بهره‌ور بود، و خداوند راه نور و راه ظلمت را به او نشان داده و نیروی تمیز میان نیک و بد و انتخاب آن دو را به او ارزانی داشته بود، لیکن از آن روی که حقیقت خود را نمی‌شناخت و از اصل خویش بی‌خبر بود، سقوط کرد (۱۳:۳۰ به بعد). آنچه در کتاب اسرار خنوخ دربارهٔ آفرینش آدم آمده است بیان دیگری است از تقابل و تناظر میان عالم صغیر و عالم کبیر که در برخی از ادیان قدیم و بعضی از مکاتب فلسفی دوره‌های بعد نیز دیده می‌شود. نویسنده در این بخش از کتاب خواسته است که برای سقوط آدم نیز وجهی پیدا کند و علت آن را در وجود خود او جستجو نماید. در کتاب یوبیل برای آنکه تصور تشبیه و تجسیم از ذات خداوند دور باشد، اعمال آفرینش به ارادهٔ خداوند، ولی به کارگزاری فرشتگان، صورت می‌گیرد (نک: آلبرایت، ۳۴۸)، چنانکه در کتاب اسرار خنوخ (10:30) نیز خداوند به «حکمت» خود امر می‌کند که آدم را از گوهرهای هفتگانه یاد شده به وجود آورد. از کتب متأخر بین‌العهدین چند کتاب زندگانی آدم و حوا بوده است که غالباً مسیحیان در آنها مطالبی دربارهٔ ظهور مسیح و بازگشت او وارد کرده‌اند، و اکنون ترجمه‌ها و روایت‌هایی از آنها به زبانهای یونانی، لاتینی، اسلاوی، عربی، سریانی و حبشی موجود است. این کتابها در عین اینکه همگی شرح احوال آدم و حوا را بعد از اخراج از بهشت باز می‌گویند با هم اختلافات بسیار دارند، و هر یک به جنبهٔ دیگری از رویدادهای زندگانی آنان و فرزندانشان بر روی زمین اشاره می‌کنند. پشیمان شدن آدم و حوا از نافرمانی، وعدهٔ بخشایش الهی و بازگرداندن نیکوکاران از فرزندان آدم به بهشت، کشاکش آنان با شیطان و پایداریشان در برابر دسیسه‌های او، ستیزه‌جویی قایل و هابیل، ولادت شیث، مرگ آدم و مراسم تدفین او، فریفته شدن فرزندان شیث بر دختران قایل... اینها ماجراهایی است که در این کتابها نقل شده و نمودار دامنه

داستانهایی است که درباره این موضوع به طور شفاهی از دیرباز میان یهودیان رواج داشته است

(نک: جودائیکا، ۲/۲۴۵-۲۴۷؛ اندروز، ۷۳-۷۴؛ «کتابهای گمشده کتاب مقدس»، ۳-۸۱).

در تلمود: در بخشی از تلمود که هگادا (=روایت) نام دارد و شامل قصص و روایات شفاهی و

تمثیلات دینی و اخلاقی است، غالباً موضوعات و مسائل عقیدتی مورد تفسیر و تأویل قرار

می گیرد، و برای روایات و رویدادهایی که در کتاب مقدس نقل شده است توجیحات جدید

عرضه می گردد. در این بخش از تلمود مطالبی که در چند باب اول سفر پیدایش درباره آدم و حوا

و آفرینش آنان آمده است نیز به تفصیل مورد تفسیر و تأویل قرار گرفته و روایات و اشارات

گوناگون بر آن افزوده شده است.

در تفسیر این عبارت که «خدا آدم را به صورت خود آفرید»، کوشش شده است که از تصور

همانندی انسان با خدا یا برعکس پیشگیری شود، و گفته اند که این بدان معنی است که انسان از

عزت و عظمت الهی برخوردار است و قابلیت وصول به این شان و مقام را دارد.

در ترتیب آفرینش، هر چه دیرتر پدید آمد، از آنچه پیش از او بود برتر و والاتر بود. آدم و حوا

که پس از همه چیز آفریده شدند، بر همه چیز برتری و فرمانروایی یافتند. آدمی از آن روی در

پایان دوره آفرینش آفریده شد، که آفریدگان دیگر همگی برای او و برخورداری او به وجود

آمده اند (چنانکه در مهمانسرای خوانی چیده شود و مهمان بی تأخیر و انتظار بر سر خوان حاضر

شود) و نیز آدمی از آن روی پس از چیزهای دیگر آمد که اگر احیاناً گرفتار خودبینی و

خودپسندی گردد، بر او بانگ زند که: حتی پشه پیش از تو آفریده شد.

از میان همه جانداران، تنها آدمی است که می تواند راست بایستد و استوار بخرامد و او از این رو



همسان فرشتگانی است که کار گزاران جهان اند. آدم کامل و رشد یافته آفریده شد. او و حوا به صورت جوانان ۲۰ ساله پدید آمده اند. «پاشنه پای آدم از جلال خورشید پرشکوه تر بود، تا چه رسد به چهره او، زیرا آدم برای آن آفریده شد تا خداوند را خدمت کند، و قرص خورشید برای آن است که خدمت گزار انسان باشد.»

آدم در نخستین روز سال نو، روز اول تشرین، آفریده شد و هر چه وابسته به وی بود، در همان روز روی داد. در ساعت اول خاک او گرد آمد، در ساعت دوم گل او سرشته و آماده شد، در ساعت سوم اندامهای او بر هم قرار گرفتند، در ساعت چهارم جان در او دمیده شد، در ساعت پنجم او برخاست و راست ایستاد، در ساعت ششم بر همه چیز نام نهاد، در ساعت هفتم حوا را به نزد او

آوردند، در ساعت هشتم آنها قایل و هایل را به وجود آوردند، در ساعت نهم هشدار داده شدند که از درخت معرفت نیک و بد نخورند، در ساعت دهم مرتکب نافرمانی شدند، در ساعت یازدهم فرمان محکومیت بر ایشان فرود آمد و در ساعت دوازدهم آنان را از باغ عدن بیرون راندند.

چون اراده الهی بر آفرینش آدم قرار گرفت، فرشتگان به رایزنی فراخوانده شدند. برخی از ایشان به امید مهر و عطفی که از او ظاهر خواهد شد موافقت کردند، و برخی از بیم تبهکاریها و

ستیزه‌هایی که او بر خواهد انگیخت، مخالفت ورزیدند. سرانجام، ذات قدوسی بر آن شد که آدم را بیافریند، و چون فرشتگان هیبت و شکوهمندی آفرینش آدم را دیدند به هراس افتادند و

خواستند که او را پرستش کنند، لیکن آدم در این وقت به بالا اشاره کرد (یعنی پرستش از آن خداوند است)؛ و نیز گفته شده است که در این هنگام خدا خوابی گران بر آدم جیره کرد تا

فرشتگان محدودیتها و ناتوانیهای او را ببینند. روایت دیگری می گوید که خدا به فرشتگان فرمان داد

که در برابر آدم سجده کنند، و همگی چنین کردند جز شیطان که سرپیچی کرد و به ژرفای دوزخ پرتاب گشت و از آنجا کینه‌ای پایدار از آدم در دل گرفت.

چنانکه قبلاً گفته شد، در سفر تکوین شرح آفرینش آدم و سرگذشت او تا هنگام رانده شدن از

باغ بهشت گزارش شده است، و از احوال او پس از آن زمان و از اینکه بر روی زمین چگونه

زندگانی خود را با شرایط تازه سازگاری داد، نه در این سفر و نه در اسفار دیگر عهد عتیق سخنی

رفته است، لیکن در روایاتی که در هگادا نقل شده است در این باب اشارات فراوان دیده می‌شود.

گفته‌اند که چون خورشید غروب کرد و جهان تاریک شد، آدم را هراس فرو گرفت و اندیشید

که اینک مار می‌آید و مرا هلاک می‌کند. خداوند دوپاره سنگ به وی داد تا آنها را به هم بکوبد

و آتش و روشنایی پدید آورد.

هنگامی که آدم گناه کرد، شکوه خود را از دست داد، و با گناه او چیزهای دیگر نیز از شکوه

افتادند. «گرچه همگی به کمال خود آفریده شده بودند» و با گذشت نسلها زیبایی آدمیان رو به

کاهش نهاد.

شیطان از آن رو مار را افزار کار خود ساخت که از جانوران دیگر زیرک‌تر و تیزبین‌تر بود و چون

خدا او را دست و پا بخشیده بود بیش از دیگران به آدمی شباهت داشت. درخت معرفت نیک و بد

را بعضی تاک، و بعضی دیگر گندم، لیمو و یا انجیر گفته‌اند. درباره درخت انجیر آمده است که

چون آدم و حوا پس از ارتکاب گناه از برهنگی خود احساس شرم کردند و با برگ این درخت

اندامهای خود را پوشاندند، پس باید میوه‌ای که از خوردن آن منع شده بودند، انجیر بوده باشد.

اینکه باغ عدنی که آدم از آن رانده شد در این جهان بوده یا در جهان دیگر، سخنی است که مورد

اختلاف است. قابیل به آدم گفت: «من توبه کردم و آمرزیده شدم». آدم از این سخن در شگفت شد و تپانچه‌ای بر روی قابیل زد و گفت: «توبه را نیرو و اثری چنین بزرگ بوده است و من نمی‌دانستم»، ولی در کتاب آدم و حوا شرح توبه آدم پس از رانده شدن از باغ عدن به تفصیل بیان شده است. احکام و قوانین پیش از ظهور شریعت موسی به آدم داده شده بود. مراعات روز سبت از زمان او واجب شد و نخستین کسی که اداء قربانی کرد او بود، و اگر وی گناه نکرده بود، تمامی تورات بر او نازل می‌شد (برای مأخذ مربوط به بخش ج نک: جودائیکا، ۲/۲۳۶-۲۳۸).

در فلسفه دینی و عرفان یهود: در عصر هلنیستی، که دوران رواج فرهنگ یونانی و غلبه آن بر افکار مردم اروپا و بخشهایی از آسیای غربی بود، متفکران یهودی غالباً به تأویل و تفسیر تمثیلی ابواب اولیه سفر پیدایش می‌پرداختند، و آدم را نمونه اصلی و اولیه نوع بشر، و سرنوشت و سرگذشت او را بیان تمثیلی وضع انسان در جهان می‌شمردند، ولی در عین حال غالباً واقعیت تاریخی گزارش سفر پیدایش را نیز پذیرفته بودند و آن را دارای ۲ جنبه تاریخی و تمثیلی می‌دانستند. فیلون اسکندرانی (نیمه اول سده اول م)، که به فلسفه افلاطون نظر داشت می‌گفت که خداوند دو گونه انسان آفرید: انسان آسمانی «به صورت خدا» (سفر پیدایش، ۱:۲۷) و انسان زمینی که از خاک سرشته شد (۲:۷). انسان آسمانی غیرمادی است و انسان زمینی ترکیبی است از عناصر مادی و معنوی - پیکر و خرد و اندیشه - این خرد و اندیشه آدمی است که «به صورت خدا» آفریده شده است نه پیکر او. آدم زمینی هم از لحاظ توانایی عقلانی از همه آدمیان آینده برتر بود و هم از لحاظ صورت جسمانی، و به کمال سعادت نایل شد، ولی در این مقام باقی نماند. وی با خوردن از درخت معرفت نیک و بد جاودانگی و نیکبختی خود را از دست داد و گرفتار مرگ و تیره‌روزی

شد. از دیدگاه فیلون خوردن از درخت ممنوع تمثیل و کنایه‌ای است از تسلیم شدن در برابر لذات و شهوات جسمانی. چون آدم در برابر خواسته‌های جسمانی خود سر فرود آورد، فهم او از سطح فراتر دانش به سطح فروتر اندیشه فرو افتاد.

فیلون در مواردی معنای لفظی عبارات سفر پیدایش را می‌پذیرد و آنها را به صورت ظاهری تفسیر می‌کند، ولی عموماً می‌کوشد که برای همه عناصر معنایی تمثیلی بیابد. از این روست که در فلسفه او آدم نمودگار خرد می‌گردد، حوا نمودگار دریافت حسی، مار نمودگار هوای نفسانی و درخت معرفت نمودگار اندیشه و تدبیر.

روش تفسیر و تأویل تمثیلی و مجازی دوره هلنیستی در سده‌های میانه از رونق و اعتبار افتاد، و متکلمان یهودی در نتیجه آشنایی با آراء کلامی اسلامی به نص کتاب مقدس اتکا کردند و به تفسیر روایات و عبارات آن، به صورتی که نقل شده بود، پرداختند. از دیدگاه سعیدیه قیومی (۲۷۹-۳۳۰ یا ۳۳۱ق/۸۸۲-۹۴۲م) انسان نقطه کمال آفرینش و مورد عنایت و رحمت خاص الهی است. خداوند به موجب همین عنایت خاص به آدمی روح و نیروی تمیز بخشیده و آزادی اراده به او ارزانی داشته است تا میان نیک و بد انتخاب کند و معیار و میزان او در این انتخاب احکام الهی

(تورات) است، و سعادت و شقاوت او بر این انتخاب مبتنی است (اپستاین، 201-200)

در این میان، در اینجا نیز افسانه «قوم برگزیده» از یاد نمی‌رود. به عقیده یهودا هلوی

(۴۷۸-۵۳۴ق/۱۰۸۵-۱۱۴۰م) پزشک و فیلسوف یهودی اندلسی، هر یک از انواع یا اقانیم چهارگانه

طبیعت (جماد، نبات، حیوان، انسان) دارای جزئی است که از سایر اجزاء برتر و کامل‌تر است. در

نوع آدمی این کمال در افرادی تحقق می‌یابد که از روح نبوت و نیروی الهی (القوه الالهیه)

برخوردار باشند، و این نیروست که انسان را توانا می‌سازد تا با خداوند پیوند استوار برقرار کند.

این نیرو از آدم به فرزندان یعقوب (اسرائیل) به ارث رسید، و همین ویژگی است که یهودیان را از

همه اقوام دیگر ممتاز و جدا ساخته است، ولی این نیرو تنها زمانی تحقق و فعلیت می‌پذیرد که از

احکام الهی (تورات) سیراب شود و در «ارض موعود» پرورش یابد (جودائیکا، ۲/۲۳۶-۲۳۸؛

اپستاین، ۲۰۵-۲۰۶).

موسی بن میمون (۵۲۹-۶۰۰ یا ۶۰۱ ق/۱۳۵-۱۲۰۴م) نیز، که در بسیاری از موارد مضامین کتاب

مقدس را تأویل و تفسیر تمثیلی می‌کند، درباره آدم می‌گوید که آفریده شدن وی «به صورت

خدا» اشاره به کمال عقلانی اوست نه همانندی جسمانی. پیش از ارتکاب گناه، خرد وی به

کامل‌ترین حد خود رسیده بود و همواره با تمامی وجود خویش به تفکر و تأمل درباره حقایق

طبیعی و ماورای طبیعی مشغول بود. گناه کردن وی در حقیقت روی آوردنش به سوی لذات

جسمانی بود. کوشش در ارضاء شهوات او را از تفکر درباره حقایق الهی بازداشت و عقل عملی او

را که تا آن زمان خفته بود، بیدار و فعال کرد. به جای تعقل نظری به تجربه‌های عملی پرداخت، به

جای حقایق به ارزشها و امور اعتباری توجه یافت، و به جای شناخت حق و باطل به تمیز نیک و بد

و سود و زیان سرگرم شد، و به جای تفکر در طبیعت و ماوراءطبیعت به مسائل اخلاقی و سیاسی

روی آورد. روشن است که در نظر موسی بن میمون، عقل عملی منزلتی فروتر از عقل نظری دارد،

و کیفی که آدم دید از آن روی بود که از عقل نظری و تفکر در حقایق الهی روی گرداند و به

عقل عملی و خواهشهای جسمانی روی آورد، و بر همین اساس اشاراتی که در مدارشها و

بخشهای تلمود به داستان آدم رفته است نیز تفسیر مجازی و تمثیلی می‌کند. در مدارشها «مار» به

صورت شتری توصیف شده است که «سمائل» (ابلیس) سوار بر آن است. موسی بن میمون در این باره می گوید که «مار» نمودگار قوه موهمه است و سمائل نمودگار قوه شهویه، و درخت حیات که در مدارشها توصیف شده نمودگار طبیعت است و شاخه های آن نمودگار ماوراءطبیعت، در حالی که درخت معرفت نیک و بد نمودگار عقل عملی است. آدم به جای آنکه از میوه حیات بخورد و به جاودانگی نایل شود، از میوه درخت معرفت نیک و بد، که از آن منع شده بود، خورد و از تعقل در حقایق برتر بازماند و در پی تسلیم شدن به خواهشهای جسمانی به عقل عملی روی آورد.

تفسیر تمثیلی سرگذشت آدم در دوره های بعد ادامه داشت. یوسف البو فیلسوف یهودی اندلسی

(سده ۹ق/سده ۱۵م) می گفت که آدم نمونه نخستین نوع انسان است و برترین و کاملترین مخلوقات این جهان است و مقصود از آفرینش عالم وجود اوست و موجودات دیگر برای خدمت او آفریده شده اند. او نیز سرگذشت آدم را بیانی تمثیلی از وضع انسان در این جهان می دانست. به نظر او باغ عدن کنایه از این عالم، آدم کنایه از نوع بشر، درخت حیات عبارت از شریعت (تورات)، و مار نمودگار شهوات است. قرار گرفتن آدم در باغ عدن، که درخت حیات در میان

آن جای دارد، کنایه از آن است که انسان در این جهان باید به احکام شریعت پای بند باشد، و بیرون شدن وی از باغ عدن پس از نافرمانی، کنایه از کیفری است که نافرمانی و غفلت از احکام

الهی در پی دارد (جودائیکا، ۲/۲۳۸-۲۴۰؛ اپستاین، فصل ۱۸).

در مکتب عرفانی متأخره یهودی موسوم به قبلا آدم مجمع و مظهر جمیع صفات و افعال الهی است، و از این روی، واسطه آفرینش و اساس عالم هستی است. بنابر نظریات این مکتب در کتاب

زهر ذات الهی دارای ۲ وجه است: وجه عدمی، که نامحدود و بحث و بسیط و ناشناختنی است و «نهان‌ترین نهانها» است، و از آن به این سوف (نامتناهی) تعبیر می‌شود، و وجه وجودی که شامل صفات اسماء و افعال بی‌شمار و بی‌نهایت اوست. وجه وجودی در ۱۰ اصل روحانی یا ۱۰ جلوه نور) که سفیروت نامیده می‌شود) از وجه عدمی (این سوف) صادر می‌گردد. مجموعه این جلوه‌ها (سفیروت) در ترتیب عمودی به ۳ گروه: عمود یمین، عمود وسطی، عمود شمال، و در ترتیب افقی به ۳ گروه عقلی، حسی، طبیعی تقسیم می‌شوند:

در میان این جلوه‌ها نوعی ثنویت «جنسی» (کنایه از ۲ جنبه فعاله و منفعله آنها) برقرار است، بدین معنی که دیهیم، و حکمت و قدرت و نصرت «مذکر» اند، و تمیز و محبت و جلال و ملکوت «مؤنث». از پیوستن حکمت و تمیز، علم (که به دلایلی در شمار سفیروت نیست)، و از ۲ زوج دوم، رحمت، و از 2 زوج سوم بنیاد پدید می‌آید. آنچه در حکمت و تمیز است در علم، آنچه در قدرت و محبت است در رحمت، و آنچه در نصرت و جلال است در بنیاد تحقق و فعلیت می‌پذیرد. دیهیم و ملکوت آغاز و انجام این مجموعه است. دیهیم نمودار وجه عدمی در عالم صفات و تجلیات است، و ملکوت، که از آن به شکینا (حضور الهی) نیز تعبیر می‌شود، نمودار حضور و وجود صفات خداوند در عالم خلقت است. وجه وجودی که عالم صفات و اسماء و افعال الهی است، وجه ایجاد و «کلمات» خلاقه خداوند است. این عالم گاهی به صورت درخت (شجره الهی) «»، که ریشه‌های آن در وجه عدمی (این سوف) است تصور می‌شود، و گاهی به صورت انسانی که دیهیم بر بالای سر و ملکوت در زیر پای اوست و جلوه‌های دیگر اندام‌های او را تشکیل می‌دهند. این صورت انسانی، که جامع اسماء و صفات الهی است آدم قدیم نام دارد (که

گاهی آدم علوی « نیز نامیده می شود، و واسطه و وسیله آفرینش عالم است. عالم خلقت در حقیقت عالم ظهور و تجلی صفات و افعال در قالب اشکال و صور است، و از این روی «عالم تفریق» نامیده می شود (در مقابل عالم صفات و تجلیات که عالم توحید است). عالم خلقت

براساس عالم صفات آفریده شده، و هرچه در عالم خلقت روی می دهد هستی و حیات خود را از عالم صفات و تجلیات، یعنی از «آدم قدیم» می گیرد، و اوست که اساس این عالم است و اجزاء و عناصر این عالم اجزاء و عناصر پیکر اوست. به این اعتبار عالم آدم کبیر است و آدم عالم صغیر. آدم، یعنی انسان اول در این عالم، که مظهر «آدم قدیم» است، عالی ترین و کامل ترین مصداق و مجلای صفات و اسماء خدایی است، و جمیع عوالم و مراتب وجود (عقلی و حسی و طبعی) را در

بر دارد. در این مکتب مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا، که در سفر پیدایش آمده است، اشاره به همین مظهریت و جامعیت اوست. جهان خلقت در آغاز غیرمادی و روحانی بود، ولی آدم، که در عالم تفریق مجذوب آفرینش شده و از اصل خود غافل مانده بود، نافرمانی کرد، و با گناه و سقوط او تمامی عالم خلق روحانی سقوط کرد و مادی و جسمانی شد (و بیرون شدن آدم از بهشت کنایه از این امر است). در نتیجه این سقوط وحدت و همبستگی اولیه آفرینش در هم

شکست، عالم جسمانی از عالم روحانی جدا افتاد، و شکینا (حضور الهی) غریب ماند و شر و فساد و ظلم جهان را فرا گرفت؛ لیکن انسان، از آنجا که اصل الهی دارد و مظهر اعلا و مجلای کامل صفات خداوند است، سرانجام از راه تقوی و عبادت و با پیروی از شریعت (تورات) به کمال

عقلانی و اخلاقی خود باز خواهد رسید، و به یاری «مسیحا» به اصل خود باز خواهد گشت، و عالم هستی وحدت و همبستگی اولیه را باز خواهد یافت، چنانکه زکریای نبی گفته است «(9:14) در



آن روز یَهُوَه واحد خواهد بود و اسم او واحد» (شولم، ۲۱۱-۲۴۳؛ اپستاین، فصل ۱۹؛ سرویا، ۷۰-۸۹).

در کتاب عهد عتیق نیز به وجود یک «آدم روحانی» قدیم و ازلی در برابر آدم جسمانی اشاراتی هست، زیرا حزقیال (۲۶:۱) در عروج به آسمان و مشاهده عوالم روحانی از صورتی «مثل صورت انسان» سخن می گوید؛ فیلون اسکندرانی، فیلسوف یهودی (نیمه اول سده اول م) نیز به وجود ۲ آدم «علوی» و «سفلی» قائل است، و می گوید: آنکه از بهشت رانده شد آدم سفلی بود، و آدم علوی همچنان در بهشت باقی است) نک: هیستینگز، ۸۶/۱، زیرنویس).

مآخذ: نک: ذیل آدم در مسیحیت (همین مقاله).

فتح الله مجتبائی

### II. آدم در مسیحیت

اساس نظریاتی که در انجیلها و سایر بخشهای کتاب عهد جدید درباره آدم دیده می شود، کلاً همان مطالبی است که در چند باب اول سفر پیدایش درباره خلقت آدم، نافرمانی او، و بیرون

شدنش از بهشت آمده است، ولی از آن روی که چند مبحث از مهم ترین مباحث کلامی مسیحیت، چون مسأله شخصیت و طبیعت مسیح، مسأله «گناه اولیه» و موضوع عنایت و بخشایش الهی با آفرینش آدم و سرگذشت او بستگی بسیار نزدیک دارد، متکلمان مسیحی از آغاز به این موضوع توجه خاص داشته اند.

در انجیل لوقا (۳:۳۸) ضمن بیان نسب نامه عیسی، آدم «ابن الله» خوانده شده، و در همین انجیل، آن

جایی که از تعمید عیسی به دست یحیی و از فرود آمدن روح القدس بر او سخن می‌رود (۳:۲۱-۲۲؛ و نیز مرقس، ۱:۱۱؛ متی، ۳:۱۶؛ یوحنا، ۱:۳۱-۳۴) آمده است که آوازی از آسمان بدو رسید که «تو فرزند حبیب من هستی که به تو خوشنودم». در اینجا عیسی و آدم هر دو فرزند خدا خوانده شده‌اند، و این «فرزندی» به هر معنی که باشد از نوعی مناسبت میان این دو حکایت دارد. این مناسبت در نامه‌های پولس رسول با مقایسه آدم و مسیح تا حدود قابل ملاحظه‌ای روشن می‌شود. بنابر گفته پولس در نامه به رومیان (۵:۱۲-۲۲) و نامه اول به قرنتیان (۱۵:۲۱-۲۲)، همچنان که با نافرمانی و گناه یک انسان (آدم) گناه و مرگ به جهان راه یافت و همه گناهکار و مرگ پذیر شدند، با فرمانبرداری و بی‌گناهی یک انسان دیگر (عیسی) و مرگ و رستاخیز او همه از گناه پاک شدند و زندگی یافتند: «و چنانکه در آدم همه می‌میرند، در مسیح همه زنده خواهند گشت» (نامه اول به قرنتیان، ۱۵:۲۲). به مقایسه آدم و مسیح در گفته دیگری از پولس با اشاره به عبارت سفر پیدایش (۲:۷) بدین صورت مطرح می‌شود: «انسان اول یعنی آدم نفس زنده گشت، اما آدم آخر روح حیات بخش شد... انسان اول از زمین است خاکی، انسان دوم خداوند است از آسمان... و چنانکه صورت خاکی را گرفتیم صورت آسمانی را نیز خواهیم گرفت» (نامه اول به قرنتیان ۱۵:۴۵-۴۹). بدین سان مسأله گناه اولیه، یعنی نافرمانی آدم در آغاز خلقت، و کیفر دیدنش، و ادامه گناه و کیفر او در نوع بشر، که در نوشته‌های بین‌العهدین مطرح شده بود (نک: بخش I همین مقاله) در نامه‌های پولس با ظهور عیسی و مصلوب شدن و رستاخیز او پیوند می‌یابد. مسیح قربان می‌شود و با خون خود گناه آدم را می‌خرد و ذریت آدم را از گناهی که او مرتکب شده بود پاک می‌سازد. مسیح شبانی است که جان خود را فدای گوسپندانش می‌کند (یوحنا، ۱۱:۷)، مسیح

دروازه نجات است و هر کس که از این دروازه به درون آید نجات خواهد یافت) یوحنا، ۱۰:۸  
(۹-، مسیح پیکری است که همه کسانی که به او ایمان آورده و غسل تعمید یافته‌اند با آن یکی شده و با پیوستن به «فرزند خدا» همگی فرزند خدا شده‌اند (نامه اول به قرنتیان، ۱۲:۱۲؛ نامه به غلاطیان، ۳:۲۵-۲۷).

موضوع دیگری که در برخی از بخشهای کتاب عهد جدید مطرح می‌شود، ازلیت مسیح و تقدّم وجودی او بر آدم است. گرچه طبیعت ناسوتی مسیح بعد از آدم و از نسل آدم است، لیکن وجود و طبیعت لاهوتی او به عنوان کلمه و روح‌الله، ازلی است و پیش از خلقت عالم بوده است. همه چیز در او آفریده شده و آنچه در آسمان و بر زمین است، و آنچه دیدنی و نادیدنی است همه به وسیله او و برای او هستی یافت، و او قبل از همه است و همه چیز در او قیام دارد (نک: یوحنا، ۱:۱-۱۴؛ نامه پولس به کولسیان، ۱:۱۵-۱۸). به گفته پولس (نامه به رومیان، ۵:۱۴) آدم شبیه و نمونه مسیح آینده است. بدین سان مسیح اصل و آدم شبیه و نمونه آن اصل است، و چون اصل بر شبیه و نمونه مقدم است، مسیح بر آدم تقدم دارد (نک: بارت، ۴۶-۴۷). بنا بر مفاد نامه پولس به رومیان، بخشایشی که با مسیح همراه است نیز بر گناه آدم مقدم است (همو، ۱۰۷). آدم نمودار تمامیت و کمال انسان نیست، زیرا تمامیت انسان در جاودانگی و قرب الهی و برابری با فرشتگان است، که آدم با گناه خود آن را از دست داد. نمودار تمامیت انسان، مسیح است که آنچه را که خداوند در آغاز برای آدم و نوع بشر خواسته بود، تحقق بخشید (همو، ۷۴-۷۵، ۱۱۵؛ مکاری، ۱۲۹-۱۳۰).

در کلام مسیحی: مسأله گناه اولیه به گونه‌ای که در نامه‌های پولس مطرح است، نخستین بار به

وسیله اوگوستین (۳۵۴-۴۴۰م) مورد بحث و بررسی کلامی قرار گرفت. پیش از او ظاهراً این نظریه در نظام اعتقادی کلیسا به صورت قطعی و رسمی در نیامده بود. ایرنائیوس (سده ۲م) از آباء اولیه کلیسا، گناه اولیه را نه در آدم، بلکه در نسل قابیل و نتیجه لعن خدا بر او می دانست (هیستینگز، ۵۶۰/۹). کلمنت اسکندرانی (۱۵۰-۲۲۰م) در این باره سخنی نگفته، و حتی مرگ را نتیجه سقوط آدم ندانسته است (هیستینگز، ۵۶۱/۹). اوریگن (185-۲۵۴م) در اوایل عمر سرگذشت آدم در سفر پیدایش را تمثیلی مجازی از سقوط ارواح از عالم روحانی به عالم جسمانی می دانست، ولی در دوره های بعد نظر پولس را پذیرفت (همو، ۵۶۰/۹). آباء اولیه کلیسا غالباً گناه آدم را موجب سقوط خود او و زایل شدن « موهبت های اضافی » (نک: سطرهای آینده) در شخص او می دانستند، و به مسأله ادامه و انتقال گناه و آثار آن در فرزندان آدم و نسل های بعد توجهی نداشتند؛ اما برخی دیگر از آباء اولیه کلیسا، در تفسیر سخنان پولس می کوشیدند که چگونگی این نظر را به روش خود توجیه و بیان کنند. برخی از آباء اولیه کلیسا انتقال گناه را تنها در جسم می دانستند، و روح را از آن مبرا می شمردند و می گفتند که ارواح جدا از اجساد خلق می شوند و پس از انعقاد نطفه به ابدان خاص خود می پیوندند، و از این روی در ارتکاب گناه دخالتی ندارند. گناه در جسم، که محل شهوات است ادامه می یابد و در عمل زناشویی از پدر به فرزند منتقل می شود. این اعتقاد که به نظریه آفرینشی مشهور است، نظریه رائج در کلیسای ارتودکس شرقی شد، ولی کلیسای کاتولیک روم آن را نپذیرفت. در آغاز سده ۳ تر تولین، متکلم مسیحی، نظریه دیگری مطرح کرد که در حقیقت استنتاج از گفته های پولس بود، و در دوره های بعد با گسترشی که در آثار اوگوستین یافت اساس اعتقاد کلیسا در این باب شد. بنابر گفته تر تولین، که به «نظریه انتقال»

شهرت یافت، روح چون جسم در نطفه از پدر به فرزند منتقل می‌شود، و گناه نه تنها در جسم، بلکه در روح نیز موجود و مضر است و در طی توالد و تناسل از نسلی به نسل دیگر می‌رسد (پرایس، ۹۴-۹۵). اوگوستین در مشاجراتی که با متکلم معاصر خود پلاگیوس در این باره داشت، سخنان پولس و نظریات اورینگن و ترتولین را بسط داد، و موضوع را به نوعی که در افکار آباء و متکلمان پیش از او سابقه نداشت با مسأله آزادی اراده انسان مرتبط ساخت. پلاگیوس انسان را در اعمال خود و در پیروی از احکام شریعت آزاد و مختار می‌دانست و می‌گفت که هر کس مسئول کارهای خویش است. اوگوستین می‌گفت که آدم پیش از سقوط در انتخاب خیر و شر آزاد بود، ولی پس از نافرمانی و سقوط آزادی اراده را از دست داد، و این کیفیت، یعنی فساد طبیعت، از او به فرزندانش انتقال یافته، و انسان ساقط اسیر شهوت و گناه است و از آن گزیری ندارد.

اوگوستین نیز چون ترتولین ادامه گناه را در نوع بشر نتیجه نزدیکی زن و مرد و انتقال فساد و در روح فرزند می‌دانست. پلاگیوس می‌گفت که کودکان مانند آدم پیش از سقوط پاک و معصوم‌اند، ولی اوگوستین که تأثیر سقوط آدم را کلی و همگانی می‌پنداشت و می‌گفت که کودکان میراث آدم را از پشت پدر با خود می‌آورند، و با استناد به گفته پولس (نامه به رومیان، ۷: ۱۵-۲۴) انسان را حتی در انتخاب خیر و اراده به سوی آن آزاد و مختار نمی‌دانست. به گفته او تنها لطف و عنایت الهی است که انسان را به سوی خیر هدایت می‌کند، و این به سبب لیاقت انسان نیست، بلکه بخشایش و اراده خداوند چنین ایجاب می‌کند، حتی دعا و نیاز انسان نیز موهبت الهی و تابع مشیت خداوند است، و از این روی کسی که به خیر رو می‌کند نباید آن را به خود نسبت دهد، بلکه باید خداوند را فاعل و موجب گرایش خود به سوی رستگاری بداند (ولفسون، ۱۶۲-)

۱۶۴، ۱۶۸). این نظریه در طول قرون وسطی در کلیسا مطرح بود، و به عبارات مختلف بیان می شد.

توماس اکویناس گناه اولیه را عبارت از درهم ریختن نظم و هماهنگی اخلاقی و عاطفی اولیه می دانست، ولی برخلاف او گوستین تأثیر آن را کلی نمی دانست. در نظر او سقوط آدم عقل و

اراده به سوی خبر را یکسر در او و نسل او تباه نکرد، شهوت را نیز عین گناه نباید دانست، زیرا شهوت میل و اشتیاق شدید است و طبیعت و ماهیت آن با عشق یکی است، و می تواند انسان را به سوی کمال خیر که شناخت ذات الهی است هدایت کند (هیستینگز، ۹/۵۶۱؛ ژیلسون، ۲۸۰-۲۸۱).

نظریات اکویناس و متکلمان پیرو او، اساس اعتقاد کلیسای کاتولیک در این باب شد و در شورای ترنت (۱۵۴۵-۱۵۶۳م) رسمیت یافت. ولی بنیانگذاران نهضت اصلاح کلیسا که این نظریات را با

دیدگاه او گوستین و گفته های پولس ناسازگار می دانستند، آن را نپذیرفتند.

به طور کلی کلیسا معتقد بود که در آغاز آفرینش خداوند ۲ گونه موهبت به آدم ارزانی داشت: ۱.

موهبت های ذاتی یا طبیعی؛ ۲. موهبت های اضافی یا فوق طبیعی، موهبت های ذاتی عقل و اراده بود، که

وی به یاری آنها می توانست آفریدگار خود را بشناسد و از خواست و اراده او پیروی کند؛ اما این

موهبت ها برای آنکه آدم به کمال غائی خود برسد بسنده نبود. پس خداوند موهبت های دیگری چون

ایمان، امید و محبت بدو بخشید، و علم بر حقایق امور، جاودانگی، قدرت غلبه بر شهوات، آزادی

از درد و بیماری را نیز بر آنها افزود؛ لیکن آدم از عقل و آزادی اراده خود چنانکه باید بهره

نگرفت و نافرمانی کرد، و از این روی گناهکار شد و از مقامی که داشت فرو افتاد. اعتقاد کلیسای

کاتولیک بر آن است که آدم پس از سقوط تنها موهبت های اضافی را از دست داد، و موهبت های

ذاتی و طبیعی، یعنی عقل و آزادی اراده را همچنان با خود حفظ کرد، ولی کلیسای پروتستان

سقوط آدم را موجب فساد تمامی موهبت‌های او می‌داند. در هر حال با ایمان به مسیح و یکی شدن با او تمامی موهبت‌ها قابل بازگشت‌اند: برخی با غسل تعمید و یا با توبه (در مورد مسیحیانی که بعد از غسل تعمید مرتکب گناهی شده‌اند)، و برخی دیگر، یعنی ۴ موهبت علم به حقایق امور، جاودانگی، غلبه بر شهوات و آزادی از درد و بیماری، پس از رستاخیز همگانی و داوری نهایی (نک : هیستینگز، ۳۶۷/۶-۳۶۸).

البته این گونه عقاید و تصورات درباره گناه اولیه و انتقال و ادامه آن در نوع بشر و سایر نظریات مربوط به آن که در آثار او گوستین و متکلمان بعد از او دیده می‌شود، در سخنان عیسی (ع) نیست، و اساس آن در گفته‌های پولس است. پولس این اندیشه‌ها را از عقاید گنوسیان گرفته، با آنچه در سفر پیدایش درباره آدم آمده است. در هم آمیخت (بولتمان، ۹۰-۹۱)، و پس از او متکلمان دیگر مخصوصاً او گوستین به بسط و توجیه و تفصیل آن پرداختند، و موضوع را به صورت یکی از معضلات کلام مسیحی درآوردند. گرچه کلیسای غرب ناگزیر به قبول و توجیه و تبلیغ این آراء بود، لیکن جامعه مسیحی همواره بدان به دیده تردید می‌نگریسته است؛ حتی کلیسای ارتودکس شرقی آن را نپذیرفت، و در میان آباء اولیه کلیسا، کسانی چون پلاگیوس، و در سده‌های میانه متفکرانی چون آبلار، و در سده ۱۷م اشخاصی چون تیلور از قبول آن امتناع داشتند (هیستینگز، ۵۶۲/۹). در دوره‌های اخیر نیز مسیحیانی که آزاداندیش‌تر بودند، آن را با وجدان و عواطف انسانی ناسازگار می‌دیدند، و حتی هارناک متفکر و مورخ مشهور مسیحی سده ۱۹م به انتقاد از آن پرداخت (III/204)، ولی در نیمه اول سده حاضر، بعد از ویرانیه‌ها و کشتارهای دو جنگ جهانی، موضوع فساد فطری انسان به شدت مورد توجه قرار گرفت، و متفکرانی چون بارت، بولتمان و

برونر که از فلسفه اگزیستانسیالیستی رایج در آن روزگار متأثر بودند، موضوع را بار دیگر به روش فکری و فلسفی خاص خود مطرح کردند (مکاری، ۹۵-۱۰۵).

مآخذ: ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغه؛ جودائیکا، ج ۲؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغه؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات القرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، دارالکتاب العربی؛ زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس؛ کتاب مقدس، (عهد عتیق و عهد جدید)؛ هیستینگز، ج ۱، 5، 6، 9؛ نیز:

Albright, William Foxwell, From the Stone Age to Christianity, New York, 1957; Andrews, H. T., An Introduction to the Apocryphal Books, Michigan, 1964; Barth, Karl, Christ and Adam, Man and Humanity in Romans 5, Translated by T. A. Smail, New York, 1962; Bultmann, Rudolf, Primitive Christianity, Translated by R. H. Fuller, New York, 1958; Epstein, I., Judaism, A His Torical Presentation, London, Penguin Books, 1960; Gilson, Etienne, Elements of Christian philosophy, New York, 1963; Harnack, A., History of Dogma, London, 1898, vols. III; The Lost Books of the Bible and the Forgotten Books of Eden, Cleveland, 1963; Macquarrie, J., An Existentialist Theology, London, Penguin Books, The Oxford Annotated Bible with the Apocrypha, ed. Herbert G. May & Bruce M. Metzger, Oxford, 1965; 1973; Price, Charles p, The Principles of Christian Faith and Practice, New Delhi, 1977; Scholem, G. G., Mojour Trends in Jewish Mysticism, New York, 1967; Sérouya, Henri, La Kabbale, Presses Universitaires de France,



1967; Widengren, G., «Early Hebrew Myths and Their Interpretation», Myth, Ritual, and Kingship, ed. S. H. Hooke, Oxford, 1958; Wolfson, Harry Austryn, «St. Augustine and the Pelagian Controversy», Religious Philosophy: A Group of Essays, New York, 1965.

فتح الله مجنبائی

آدم در آیین زردشتی

بنابر عقاید زردشتیان «نخستین انسان» کیومرث (در پهلوی گیومرت یا گیومرُد، به فارسی گیومرث یا کیومرث، در عربی جیومرت، در اوستا گیِه مَرْتَن ( نام دارد. این نام در اصل به معنی «زندگی میرا» است و در برابر «زندگی نامیرا» «که خاص توصیف خدایان است، در تسمیه «نخستین انسان» به کار رفته است. کیومرث ششمین مخلوق از آفریدگان ششگانه (گاهی هفتگانه) اورمزد (= اهورَمَزدا) است (نک: خلقت). چگونگی آفرینش او در کتابهای پهلوی زردشتی و نیز در منابع دوران اسلامی که اطلاعات آنها اساساً مبتنی بر ترجمه خداینامه پهلوی به عربی بوده، آمده است. بنابر اسطوره خلقت زردشتی، اورمزد کیومرث را در مدت ۷۰ روز آفرید (بند هس، فصل یک الف، بند ۲۱). خلقت او در ۳ هزاره دوم از عمر ۱۲، ۰۰۰ ساله عالم انجام پذیرفت. نخست اورمزد از روشنی بی آغاز (= ازلی) «هبات آتش» (در پهلوی «آسرو کرب») را آفرید و کیومرث را به این شکل خلق کرد (دادستان دینیک، پرسش ۶۳، بند ۳) و گرمی این نور ازلی است که در نطفه آدمیان وجود دارد (بند هس، فصل یک الف، بند ۱۳)، اما تن او از گِل (روایات پهلوی، ص ۱۳۶، بند ۳۶) یا از زمین آفریده شد (بند هس، فصل یک الف، بند ۱۳). شاید از این روست که کیومرث

در کتابهای پهلوی (دینکرد، ۲۹، س ۱) و منابع دوران اسلامی (مسعودی، ۸۵؛ اصفهانی، ۱۶، ۵۶؛ بیرونی، ۹۹) لقب گِلشاه (ملک الطین) دارد. این لقب در بعضی منابع اسلامی به صورت گرشاه (ملک الجبال، شاه کوه) نیز آمده، و این ابهام از خط پهلوی ناشی شده است (کریستن سن، ۸۵-۱۲۳). کیومرث همچون دیگر آفریدگان این جهانی («گیتی» در اصطلاح کتابهای پهلوی) به مدت ۳،۰۰۰ سال بی حرکت ماند. در آغاز ۳ هزاره سوم اهریمن به جهان حمله کرد، و از این زمان دوران اختلاط خیر و شر آغاز گشت. اهریمن بر آسمان و آب و زمین و گیاه و گاو «یکتا آفریده» (پیش نمونه حیوانات مفید) تاخت و همه را با بدی آلوده کرد، اما نتوانست کیومرث را بلافاصله بکشد، زیرا مقدر شده بود که وی به مدت ۳۰ سال آستو ویداد، دیومرگ، توانست او را از میان ببرد. در هنگام مرگ نطفه او بر زمین ریخت؛ بخشی از آن را ایزد نرئوسنگ بر گرفت و بخشی دیگر به اسپندارمذ، ایزد بانوی زمین، سپرده شد. پس از ۴۰ سال از این نطفه نخستین زوج بشر به نامهای مشی و مشیانه (یا مهلی و مهلیانه و غیره) به صورت ریواسی از زمین رویدند، همانند و هم بالا و به یکدیگر پیوسته بودند. سپس آفریدگار در آنها جان دمید و از یکدیگر جدا گشتند و به صورت انسان درآمدند (همان، فصل ۱۴؛ اصفهانی، ۵۷؛ بیرونی، ۱۰۰). نخست به خدایی اورمزد معترف شدند، اما بر اثر اغوای اهریمن، وی را آفریدگار جهان دانستند. این اندیشه و گفتار دروغ سبب شد که هر دو گناهکار شدند به گونه‌ای که روانانان تا پایان جهان دوزخی شد. ۳۰ روز بدون غذا گذرانیدند و با گیاهان خود را پوشانیدند. سپس در بیابان بزی یافتند و شیر آن را دوشیدند و خوردند. بعد از گذشت ۳۰ روز دیگر به گوسفندی برخوردند و آن را کشتند و کباب کردند و خوردند. بعد از آن بافتن جامه، استخراج آهن و ساختن افزارهای آهنین را آموختند. پس

از گذشت ۵۰ سال دارای ۷ جفت فرزند توأمان شدند و از آنان نسل بشر به صورت نژادهای گوناگون ادامه یافت (بندهش، فصل ۱۴).

در این اسطوره کیومرث در واقع «پیش نمونه» انسان به شمار می‌رفته است، به همین جهت

توصیفی که از او شده توصیف انسان واقعی نیست؛ گفته شده است که بالا و پهنای او مساوی و به

اندازه ۴ نای بود و همچون خورشید می‌درخشید (همان، فصل یک الف به بعد). (نخستین جفت

واقعی بشر مَشی و مَشیانه بوده‌اند. نویسندگان دوران اسلامی که به شرح تاریخ و عقاید دینی ایران

پیش از اسلام می‌پردازند، غالباً در مقام مقایسه، کیومرث را با آدم بشر یکی می‌دانند (قدامه‌بن

جعفر، ۲۳۴؛ طبری، ۱۷/۱، ۱۴۷؛ بلعمی، ۴؛ اصفهانی، ۱۴؛ ثعالبی، ۱، ۳)؛ اما در بعضی روایتهای

دیگر مَشی و مَشیانه را قرینه آدم و حوا دانسته‌اند (بیرونی، ۹۹؛ بلعمی، ۱۱۳).

در میان اقوام قدیم ایرانی اشخاص دیگری نیز مانند هوشنگ، تهمورث، جمشید و متو (که نامش

در منوچهر باقی است) (در اصل نخستین انسان به شمار می‌رفته‌اند، اما اینان بعدها این مقام خود را

از دست داده و در میان قهرمانان و شاهان اساطیری جای گرفته‌اند، چنانکه کیومرث نیز در تاریخ

حماسی ایران نخستین شاه روی زمین به شمار آمده و نقش «نخستین انسان» بودن او فراموش شده

است.

مآخذ: اصفهانی، حمزه، سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، دارمکتبه الحیاه، ۱۹۶۱م؛ بلعمی،

محمد بن محمد، ترجمه تاریخ طبری، به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران،

زوار، ۱۳۵۳ش؛ بندهش، به کوشش تهمورث دینشاه انکلساریا، بمبئی، ۱۹۰۸م؛ بیرونی ابوریحان،

آثار الباقیه، به کوشش ادوارد زاخائو، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، تاریخ غرر السیر، به کوشش هرمان زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ دینکرد، به کوشش مدن، بمبئی، ۱۹۱۱م؛ روایات پهلوی، به کوشش دابار، بمبئی، ۱۹۱۳م؛ طبری، محمد بن جریر، تاریخ، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۸۱-۱۸۷۹م، ج ۱؛ قدامه بن جعفر، ابوجعفر، کتاب الخراج، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ کریستن سن، آرتور، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تارخ افسانه‌ای ایرانیان، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، نشر نو، ۱۳۶۴ش؛ مسعودی، علی بن حسین، التنبیه و الاشراف، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۹۴م؛ منوچهر جوان جم، «دادستان دینیک»، متون اوستایی و پهلوی (ک ۳۵)، به کوشش آرتور کریستن سن، کپنهاک، ۱۹۲۴م.

احمد تفضلی

IV. آدم در اسلام.

موضوع آدم و آفرینش وی، در دین اسلام، از اهمیت بسیاری برخوردار است. آدم از دیدگاه اسلام نخستین پیامبر است و چون مسلمانان بخواهند آغاز و پایان نبوت را نشان دهند عبارت «از آدم تا خاتم» را به کار می‌برند. آنچه درباره آدم در کتب تفسیر، حدیث، تاریخ و ادب آمده است همه مبتنی بر آیات قرآنی است. در قرآن کریم ۲۵ بار نام آدم آمده، ولی تفصیل آفرینش او در ۶ سوره است. این آیات فشرده و پرمعنی است و مفسران و صاحب نظران در تبیین و تفسیر آنها احتمالات بسیار داده‌اند. از این رو ترجمه همه آیات مربوط به آدم از این رو ۶ سوره آورده می‌شود، زیرا تنوع مطلب چنان بسیار است که ملاحظه نکات موجود در هر سوره پژوهنده را از نکات دیگر سوره‌هایی نیاز نمی‌کند. اینک ترجمه این آیات با اندکی تصرف از کشف الاسرار

میبدی نقل می شود:

الف - بقره ۳۰/۲ - ۳۹: نبوش تا گویم ای محمد آنکه که گفت خداوند تو فرشتگان را، من کردگار و آفریدگارم اندر زمین خلیفه‌ای. گفتند می‌خواهی آفرید در زمین کسی را که در آن تباہکاری کند، و خونها ریزد، و ما به ستایش تو را می‌ستاییم و به آفرینهای نیکو تو را یاد می‌کنیم. خداوند گفت فرشتگان را: من آن دانم که شما ندانید. آنکه به آدم آموخت نامهای همه چیز. آنکه نمود آن چیزها همه فرا فرشتگان، و گفت ایشان را خبر کنید مرا به نامهای آن چیزها که چیست، اگر راست می‌گویید که به خلافت، شما سزاوارترید از وی. فرشتگان گفتند پاکی و بی‌عیبی تو راست، ما را دانش نیست مگر آنچه تو آموختی ما را، تویی دانای راست دانش راست کار. الله گفت ای آدم، خبر گوی فرشتگان را از نامهای ایشان. چون آدم فرشتگان را خبر کرد آن نامهای ایشان. گفت الله فرشتگان را: نگفتم شما را که من دانم نهانها و پوشیده‌ها در آسمان و زمین، و می‌دانم آنچه می‌نماید و پیدا می‌کنید و آنچه نهان می‌داشتید؛ و گفتیم فرشتگان را: سجود کنید آدم را، سجود کردند فرشتگان مگر ابلیس، سر و ازد و برتری جست و در علم خدا خود از کافران بود؛ و گفتیم ای آدم با جفت خویش در بهشت بنشین، و خورید از آن فراخ و به ناز و خوش و آسان، هر جا که خواهید، و نزدیک این یک درخت مگردید، که اگر از آن بخورید از ستمکاران باشید بر خویش. پس بیفکند شیطان ایشان را، هر دو، از بهشت و بگردانید از طاعت، پس ایشان را بیرون آورد از آنچه در آن بودند از شادی و ناز؛ و گفتیم فرو روید یکدیگر را دشمن و بر یکدیگر گماشته، و شما راست در زمین آرامگاهی، و نیز برخورداری هر کس را تا مرگ و خلق را تا رستاخیز. آنکه فرا گرفت آدم از خداوند خویش سخنانی، توبه داد او را و باز پذیرفت و با

خود آورد، که اوست خداوند توبت پذیر عذر نیوش مهربان. گفتیم فرو روید همگنان از بهشت، همگنان بهم، اگر به شما آید از من پیغامی و نشانی، هر که پی برد به پیغام و نشان من، بیمی نیست بر ایشان، و فردا هیچ اندوهگن نباشند. ایشان که کافر شدند و سخنان و نشان ما دروغ شمردند، ایشان آتشیانند و دوزخیان، ایشان در آند جاودان.

ب - اعراف / ۱۷ - ۲۵: شما را بیافریدیم، آنگه شما را چهره‌ها نگاشتیم، آنگه فرشتگان را گفتیم: سجود کنید آدم را، سجود کردند مگر ابلیس که وی از سجود کنندگان نبود. الله گفت وی را چه باز داشت تو را که سجود نکردی آنگه که فرمودم تو را؟ ابلیس گفت من به ام از و. مرا که بیافریدی، از آتش بیافریدی و وی را از گل آفریدی. گفت اکنون پس فرو شو از آسمان، که نیاید

تو را و نرسد که گردن کشی کنی و در آسمان باشی. از بهشت بیرون شو، تو از کم آمدگانی خوار و از پسان. ابلیس گفت درنگ ده مرا تا آن روز که آدم و فرزندان را برانگیزانند پس مرگ. الله گفت تو از درنگ دادگانی. ابلیس گفت پس اکنون به آنچه مرا بپراه کردی، ایشان را در راه راست تو نشینم و در گذر ایشان. آنگه در آیم به ایشان از پیش ایشان و از پس ایشان و از راست ایشان و از چپ ایشان، و بیش تر ایشان را سپاس دار و منعم شناس نیابی. الله گفت بیرون شو از

بهشت و آسمان، نکوهیده و ناشایست کرده، رانده و دور کرده. هر که بر پی تو بیاید از ایشان، ناچاره پُر کنم دوزخ را از شما همگان [از کفره جنّ و انس]. ای آدم، آرام گیر و بنشین تو و جفت تو در بهشت و خورید هر دو از هر جایی که خواهید، و نزدیک این یک درخت مگردید، که آنگه از ستمکاران باشید بر خود. در دل داد ایشان را دیو، و بایست گشت در ایشان و بر ایستاد کرد بر اندیشه ایشان، تا ایشان را به آن روز آورد که پدید کرد ایشان را آنچه پوشیده بود از

عورت‌های ایشان؛ و گفت ابلیس ایشان را، هر دو، باز نزد خداوندِ شما از خوردنِ این درخت مگر که تا شما دو فرشته نباشید که مرگِ نچشید و اینجا جاوید نباشید. و سوگند خورد ایشان را، هر دو، که من شما را از نیک خواهانم. فرو هشت ایشان را از بالای بهشت در زمین به فریب؛ چون بچشیدند از درخت، پدید آمد ایشان را عورت‌های ایشان، و در ایستادند و بر هم می‌نهادند بر عورت خویش از برگِ درختِ بهشت؛ باز خواند الله ایشان را: نه شما را باز زدم از آن یک درخت، و گفتم شما را که شیطان شما را دشمنی است آشکار؟ گفتند هر دو، آدم و حوا، خداوندِ ما، ستم کردیم بر خود و اگر نیامرزی ما را و ببخشایی بر ما ناچاره از زیانکاران باشیم. الله گفت فرو روید از آسمان، یکدیگر را دشمن، و شما را در زمین آرامشگاهی و روزگار گذاشتی و برخورداری تا روز رستاخیز. گفت در زمین زنده می‌باشید و در زمین می‌میرید و شما را از زمین بیرون آرند.

ج - حجر / ۱۵-۲۸-۴۲: و گفت خداوندِ تو فرشتگان را، من خواهم آفرید بشری از گلی خشک، از گلی سیاه بوی بگردیده، چون من بالا و نگاشت وی راست کنم، و درو آرم از روح خویش، همه او را به سجود افتید. سجود کردند فرشتگان همه به یک بار بهم، مگر ابلیس که سرباز زد که با ساجدان سجود کند. [الله] گفت ای ابلیس، چه بود تو را که با ساجدان نبودی؟ گفت [ابلیس] نیستم آن را که سجود کنم بشری را، که بیافریدی او را از گل خشک خام، از گلی بگردیده سیاه.

گفت [الله] پس بیرون شو از آسمان، که تو انداخته و رانده و بیرون کرده منی، و نفرین بر تو تا روز رستاخیز. گفت: خداوندِ من، مرا درنگ ده تا روزی که ایشان را برانگیزانند. گفت پس تو از درنگ دادگانی تا آن روز که هنگام آن در رسد و آن هنگام دانسته من است. گفت: خداوندِ ما به آن که مرا گمراه کردی، زشتی‌های ایشان را بر آرم در زمین و ایشان را از راه گم کنم همگان، مگر

آن بندگان تو از ایشان که تو را یکتا خوانانند و تو را گزیدگان. الله گفت این راهی است بر من راهی راست [هموار]، تو را بر بندگان گرویده من دسترسی نیست و توانی، مگر کسی که از پی تو بیاید از گمراهان.

د - اسراء / ۱۷ / ۶۰ - ۶۵: و فرشتگان را گفتیم که سجود کنید آدم را. سجود کردند او را مگر ابلیس. گفت آیا سجود کنم اکنون کسی را که بیافریدی از گل؟ و گفت بینی این را که برگزیدی بر من، اگر بازداری مرا تا روز رستاخیز، از بیخ کنم من نژاد او را مگر اندکی. الله تعالی گفت شو، هر که از پی تو بیاید از ایشان، دوزخ پاداش شما همه، پاداشی است تمام و سپری کرده، و بخیزان هر که توانی از ایشان به بانگ خویش، و بر ایشان انگیزان سواران خویش و پیادگان خویش، و با ایشان انبازی کن در مالهای ایشان و در فرزندان، و وعده زندگانی ده ایشان را؛ و وعده ندهد مردمان را شیطان مگر به فریب. تو را بر بندگان من نیست دسترسی و توانی، و خداوند تو بسنده و باز پذیرنده است و یار.

ه - طه / ۲۰ / ۱۱۵ - ۱۲۴: پیمان کردیم به آدم از پیش. پیمان بگذاشت، و وی را عزمی نیافتیم. گفتیم فرشتگان را سجود کنید آدم را. سجود کردند مگر ابلیس که سر باز زد. پس گفتیم ای آدم این ابلیس دشمن است تو را و جفت تو را. بیرون نکند هان، شما را هر دو از بهشت، که به رنج افتید. تو را در این بهشت آن است که گرسنه نباشی و نه برهنه مانی و تو تشنه نباشی در آن، و نه در آفتاب باشی. فرا دل وی داشت شیطان و گفت ای آدم، آیا تو را نشانی دهم بر درختی که بار آن خوری اینجا جاوید مانی؟ و نشانی دهم بر پادشاهی که تباه نگردد؟ بخوردند از آن، پس پیدا شد ایشان را و پدید آمد عورت‌های ایشان، در ایستادند به نهادن از این بر گهای درخت بهشت بر عورت



خویش. عاصی شد آدم در خدای خویش، و از راه وفا و طاعت بیفتاد. پس آن الله تعالی بگزید او را، توبه داد او را و راه نمود. گفت فرو روید از آسمان همگان، آدم و حوا ابلیس را دشمن، و ابلیس ایشان را دشمن. اگر به شما آید از من پیغامی به راهنمونی، هر که پی برد به راهنمونی من، نه گمراه گردد نه بدبخت. هر که روی گرداند از یاد و سخن من، و آن را نپذیرد او راست زیستی به تنگی و سختی، و بینگیزیم فردا او را چنانکه نه حجّت بیند خود را نه عذر.

و - ص ۷۱/۳۸ - ۸۵: آنچه که خداوند تو گفت فرشتگان را، من بشری خواهم آفرید از گل. چون وی را راست کردم و جان خویش درو دمیدم، او را بر روی افتید. بر روی افتادند فرشتگان، همگان بهم، مگر ابلیس که گردن کشید، و از ناگرویدگان بود. الله گفت ای ابلیس، چه بازداشت

تو را که سجود نکردی تو. چیزی را که بیافریدم به دو دست خویش؟ باش گردن کشیدی یا برتری جُستی و خویشان را از برتران دیدی؟ ابلیس گفت من به ازویم، مرا از آتش آفریدی و او را از گل آفریدی. الله گفت بیرون شو از آسمان، که تو نفریده‌ای و رانده، و بر تو نفرین و راندن من تا روز شمار. ابلیس گفت خداوند من، پس مرا درنگ ده تا آن روز که ایشان را برانگیزانند. الله گفت تو از درنگ دادگانی، تا روزی که هنگام آن دانستی است. ابلیس گفت به خدایی تو،

که ایشان را پیراه کنم همگان، مگر آن بندگان تو از ایشان که تو را یکتا شناسند گانند از دل پاک. الله گفت راست می گویم، راست می گویم، به راستی به راستی: ناچار به هر حال پر کنم دوزخ از تو و از هر که در پی تو رود از ایشان همگان.

مفسران از لابه‌لای این آیات، انبوهی نکته‌های گوناگون بیرون کشیده و سؤالهای مختلفی مطرح کرده‌اند. برای دستیابی بر بخش بیش تری از این نکته‌ها و نیز برای رسیدن به پاسخ برخی سؤالات

و اشکالات، باید به همه تفاسیر قرآن در ذیل آیات آن سوره‌های ششگانه رجوع کرد. در اینجا برخی از نکته‌های مهم با رعایت اختصار بررسی می‌شود:

1. آنچه پیش و بیش از همه، پژوهنده را به خود مشغول می‌دارد، چگونگی سازگاری آیات

مربوط به آفرینش انسان در کرده زمین، با محتویات ذهن آدمی و به عبارت دیگر، خود و اندیشه بشری است و اشکال عمده این است که خرد و اندیشه بشری به تدریج دگرگون می‌شود و قوانین

و فرضیه‌های مختلفی را معیار خود می‌سازد. سیدمحمد رشیدرضا (1282) - ۱۳۵۴ق/ ۱۸۶۵- ۱۹۳۵م)

در نخستین جای ورود این داستان در قرآن مجید (بقره ۳۰/۲- ۳۹) از خود و از گفته استادش

علامه شیخ محمد عبده (۱۲۶۶- ۱۳۲۳ق/ ۱۸۴۹- ۱۹۰۵م) مطالبی به عنوان «تمهید» آورده است که

آگاهی از آن سودمند به نظر می‌رسد. وی می‌گوید: مسأله آفرینش و چگونگی تکوین، از شئون

ویژه الهی است که آگاهی از آن، بدان سان که هست، دشوار است. خداوند در این آیات داستان

پیدایش انسان را بدان گونه که در کتابهای پیش از ما نقل شده، بیان داشته و معانی را در صورتهای

محسوس برای ما نمایان ساخته و حکمتها و رازها را با شیوه جدل و گفت‌وگو برای ما آشکار

کرده است. این، شیوه خدا در سخن گفتن با خلق و بیان کردن حق است. این آیات از تشابهات

است و نمی‌توان آنها را بر ظاهر حمل کرد؛ زیرا بر پایه شیوه گفت‌وگو، یا رایزنی خداوند با

فرشتگان است که چنین چیزی درباره خدا محال است؛ یا آگاهی دادن خدا به فرشتگان و پرخاش

ایشان است که این هم شایسته خدای بزرگ و فرشتگان او نیست، زیرا خود درباره ایشان

می‌گوید: در برابر خدا نافرمانی نمی‌کنند و آنچه به ایشان امر شود انجام می‌دهند (تحریم ۶/۶۶).

مسلمانان اتفاق دارند که خداوند از همانندی با آفریدگان منزّه است و دلایل عقلی و نقلی مؤید

این اعتقاد است. اصل محکم در اعتقاد همین است که آن را «تنزیه» می خوانند و باید همه چیز بدان ارجاع داده شود. اگر در عبارتهای کتاب یا سنت چیزی بیاید که در ظاهر با این اصل مسلم ناسازگار نماید، مسلمانان در برخورد با آن فقط دو راه دارند:

نخست شیوه پیشینیان است و آن «تنزیه» خدا از هر گونه همانندی با هر چیز یا پندار و اندیشه است و نیز برتر دانستن وی از قیاس و گمان و خیال و وهم؛ عقل و نقل مؤید این تنزیه و اقتضای آن، واگذاری فهم حقیقت مسأله به خداست با آگاهی از اینکه خداوند با مضمون سخن خود چیزهایی به ما می آموزد که در گفتار و کردار و اخلاق برای ما مفید است. خدا در این زمینه مطلب را چنان بیان می کند که معانی را به عقول و نیروی خیال ما نزدیک می سازد.

دوم شیوه متأخرین است و آن «تأویل» است. اینان می گویند تعالیم اسلام بر پایه خرد استوار گشته است و هیچ چیز آن از دایره خرد بیرون نیست. پس اگر عقل در موردی از موارد، حکمی قطعی دهد که نقل بر خلاف آن وارد شده باشد، حکم قطعی خرد این خواهد بود که معنی آن اثر منقول را نباید بر ظاهر حمل کرد، بلکه باید از راه «تأویل» برای آن معنایی سازگار یافت و البته در این امر دشوار باید از خدا یاری جست و هر مشکل ناگشودنی را به وی وا گذاشت. لیکن چون در روزگار کنونی مذاهب فیلسوفان پیشین و امروزی و مطالبی از بدعتهای قدیم در میان مسلمانان رواج یافته است، می توان باب «تأویل» را هم به شیوه خردمندانه ای گشود و از این راه معانی حقیقی را به اذهان مردم نزدیک ساخت (رشید رضا، ۱/۲۵۱-۲۵۵).

2. کلمه جانشین (خلیفه) در این آیه که خداوند می گوید: «من در زمین جانشینی می گذارم» (بقره ۳۰/۲) چه معنایی دارد؟ مفسران در این زمینه گفتارهای گوناگونی دارند هر چند گرایش بیش تر

نزدیک به همه آنان این است که آدم جانشین خدا در روی زمین است. روایتهای متفاوت و مختلف در این زمینه آورده می شود، ولی سرانجام سخن مفسران به همان جانشین بودن برای خدا منتهی می گردد. طبری نخست روایتی می آورد گویای اینکه آدم جانشین پیشینیان خود از جن

بوده است. سپس از قول حسن بصری می گوید «خلیفه» یعنی آنکه فرزندانش نسل به نسل جانشین هم شوند. آنگاه روایتی از ابن مسعود و ابن عباس می آورد به این بیان صریح که: من در زمین خلیفه ای می گذارم که در حکم بین آفریدگان جانشین من باشد و این، آدم و هر کسی است که جای او را بگیرد و از خدا اطاعت کند و میان آفریدگان وی به داد دآوری کند و فرمان راند (تفسیر، ۱۵۶/۱-۱۵۷). (شیخ طوسی نیز روایت ابن مسعود را می آورد و می افزاید: گفته شده که

مقصود خلیفه ای است که جانشین من در رویاندن کشت و بیرون آوردن میوه ها و روان ساختن رودها باشد؛ یا قومی که جانشین هم شوند و حق را به پای دارند و زمین را آباد کنند (۱۳۱/۱). فخرالدین رازی به اختصار هر دو گفته را می آورد (۱۶۵/۲-۱۶۶). میدی می گوید: «آدم را خلیفه نام کرد از بهر آنکه بر جای ایشان نشست که پیش از وی بودند در زمین؛ و فرزندانش هر قرن که آیند، خلف و بدل ایشان باشند که از پیش بودند» (۱۳۳/۱). محمد رشید رضا می گوید: وسعت

دانش و خرد و اندیشه آدمی و دامنه کارکرد او بی کران و بی پایان است. او همه گونه دگرگوئیها در خود و در دیگر آفریدگان پدید می آورد و روزبه روز پیشرفت بیش تری پیدا می کند. از این روست که او را به حق می توان جانشین خدا خواند (۲۵۸/۱-۲۶۰). طباطبایی می گوید: علت خلیفه بودن انسان، چگونگی تکوین اوست. (17/52)

3. در گفت و گوی خدا با فرشتگان درباره آفرینش آدم، این عبارت از قول فرشتگان آورده شده

که به پروردگار گفتند: «آیا در زمین کسی را قرار می‌دهی که در آن تبهکاری و خونریزی کند» (بقره ۳۰/۲). فرشتگان از کجا می‌دانسته‌اند که آدمیان در این کرهٔ خاکی گرفتار این دوبلای بزرگ خواهند شد؟ مفسران در این مورد روایات و گفتارهای مختلف آورده‌اند که از آنها بیش از

یکی دو نتیجه نمی‌توان گرفت. طبری روایات بسیاری نقل می‌کند و طی آن می‌گوید: برخی گفته‌اند پیش از آدمیان، جنیان در زمین بودند که در آن تباهی و خونریزی می‌کردند و فرشتگان سرنوشت آدم و ذریت او را بر آنان قیاس کرده‌اند. برخی گفته‌اند خدا خود به فرشتگان گفت خلیفه‌ای در زمین قرار می‌دهم، گفتند او چگونه خواهد بود؟ گفت تباهی و خونریزی خواهد کرد. گفتند چرا او را می‌آفرینی؟ گفت من در سرشت آدمیان بسیاری خوبیها و نیکیها نهاده‌ام که

شما را از آن آگاهی نیست. برخی گفته‌اند خدا پیش از آفرینش آدم، آگاهیهای دربارهٔ او به فرشتگان داد و برخی آگاهیهای دیگر را نهان داشت و فرشتگان بر پایهٔ آن اندازه آگاهی که داشتند، آن پرسش را مطرح کردند و خدا که عالم به کل بود گفت من چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید، زیرا از میان بنی آدم، پیامبران و رهبران و دانشمندان و پیشوایان بزرگ برخوانند خاست (تفسیر، ۱۵۸/۱-۱۶۶). طوسی نیز گفتاری نزدیک به گفتهٔ طبری دارد (۱/۱۳۲-۱۳۳). فخر رازی

اقوال گوناگونی در توجیه این گفتهٔ فرشتگان می‌آورد و یکایک را با تفصیل بسیار و استدلالهای قوی و استوار بررسی می‌کند و بر هر کدام اشکالی وارد می‌آورد و در پایان می‌گوید ممکن است فرشتگان از دو راه بدین راز پی برده باشند که آدمیان در زمین تبهکاری و خونریزی خواهند کرد.

یکی قیاس بر حال جنیانی که پیش از آدم ساکن زمین بودند؛ دیگر آگاهی از آفرینش و سرشت انسان و اینکه او آمیخته‌ای از اخلاط چهارگانه است و ناچار در او شهوت و خشم سرشته خواهد

بود. شهوت موجب تباهی و خشم سبب خونریزی خواهد شد (۱۶۶/۲-۱۷۰). طبری می گوید در

این باره ۳ قول است: یکی آنکه پیش از مردم، جنیان در زمین بوده‌اند و تباهی و خونریزی

کرده‌اند و فرشتگان کار ایشان را قیاس آینده آدمی گرفته‌اند. دوم آنکه فرشتگان صرفاً از روی

استفهام چنین گفته‌اند یعنی اینکه: پروردگارا، آیا امکان تبهکاری و خونریزی هم برای تبار آدمی

در میان خواهد بود یا نه؟ سوم اینکه خدا خود به ایشان گفته بود که چنین خواهد شد، لیکن بقیه

فواید آفرینش آدم را از ایشان پوشیده داشته بود تا به حکمت و علم خدا یقین بیش‌تری پیدا کنند

(۷۴/۱). علامه طباطبایی می گوید: فرشتگان از این جهت سرنوشت آدمی را پیش‌بینی کردند که

می‌دانستند موجود زمینی از آن رو که مادی است، آمیزه‌ای است از نیروهای خشم و شهوت.

جهان، سرای تزاخم است با جهات محدود و مزاحمت‌های فراوان که مرکبات آن دستخوش انحلال

است و انتظامات و اصلاحات آن در معرض تباهی و پرتگاه بطلان. زندگی جز به طور گروهی

امکان‌پذیر نیست و بقاء جز با اجتماع و همکاری میسر نمی‌شود، پس زمین از تبهکاری و

خونریزی خالی نیست. (1/115)

« 4. خدا همه نامها را به آدم آموخت» (بقره ۳۱/۲). این نامها چه بود و چگونه به آدم آموخته

شد؟ طبری از ابن عباس روایت می‌کند که مقصود نامهایی از قبیل انسان و جانور و زمین و دشت

و کوه و دریا است که مردم با آن یکدیگر و چیزهای جهان را می‌شناسند. مجاهد می‌گوید خدا

نامهای همه چیز را به آدم یاد داد (تفسیر، 1/170-۱۷۱). طوسی می‌گوید: معنی آیه این است که

خدا معانی نامها را به آدم آموخت، زیرا آموختن نامها بدون معنی، سودی ندارد و فضیلتی به شمار

نمی‌آید. در اینجا این اشکال پیش می‌آید که خدا فرموده است «آنان را بر فرشتگان عرضه کرد»

(عَرَضَهَا). (مقصود چیست؟ نامها، یا خداوندانِ نامها، عاقلان و غیرعاقلان همگی با هم، یا تنها عاقلان؟ برخی گفته‌اند چگونگی سخن گفتن عرب ایجاب می‌کند که بگوییم تنها عاقلان را بر فرشتگان عرضه داشته است، ولی این درست نیست، زیرا اعراب، عاقل و غیرعاقل را با هم اراده می‌کنند و می‌آورند و از باب «تغلیب» یک لفظ را درباره هر دو به کار می‌برند. پس آیه بر عمومیت خود باقی می‌ماند و معنی آن چنین می‌شود که خدا نامهای همهٔ مردمان و جانوران و چیزها را به آدم آموخت و سپس خود اینان (مردمان و جانوران و چیزها) را بر فرشتگان عرضه داشت و گفت اگر راست می‌گویید نامهای «اینان» را به من بگویید (۱۳۸/۱-۱۳۹). فخر رازی در تفسیر این آیه می‌گوید: اشعری و جبایی و کعبی گفته‌اند که به دلیل همین آیه، زبانهای جهان توقیفی هستند. وی سپس می‌افزاید که برخی مردم گفته‌اند مقصود از نامها، ویژگیهای اشیاء و خواص چیزها بوده که به آدم آموزش داده شده است، زیرا فضیلت، بیش از آنکه در شناختِ نامهای چیزها باشد، در شناختِ حقیقتِ هر یک از آنهاست (۱۷۵/۲-۱۷۶). افزون بر آنچه فخر رازی گفته، اگر نامها را به آدم آموخته بود و اگر زبانها توقیفی می‌بود، این همه دگرگونی و پیشرفت در زبانها پیش نمی‌آمد.

طبرسی می‌گوید: خداوند در این آیه برای فرشتگان روشن ساخته که آدم را بر ایشان و بر همهٔ آفریدگان دیگر با امتیاز «علم» برتری بخشیده است. مقصود از آموزش نامها آموزش معانی آنهاست، زیرا یادگیری نام بدون معنی آن سودی ندارد (۷۶/۱). میبیدی می‌گوید: «اهل اشارت گفتند مقتضی عموم آن است که هر چه اسماء بود، آدم را در آموخت، هم اسماء خالق هم اسماء مخلوقات. پس آدم به دانستن اسماء مخلوقات از فرشتگان متمیز شد و متخصص؛ و افزونی وی بر

ایشان پیدا شد، و علم وی به نامهای آفریدگار، خودسری بود میان وی و حق، که فریشتگان را بر آن اطلاع نبود. پس ثمره علم نام مخلوق در حق آدم آن بود که مسجود فرشتگان گشت و ثمره علم خالق آنکه به مشاهده حق رسید و کلام حق شنید» (۱۳۷/۱). رشیدرضا می گوید: خدا دانش همه چیز را بی حد و مرز در نفس آدم به ودیعت نهاده است. پس مقصود از نامها، معانی آنهاست و این تعبیر به دلیل شدت اتصال میان لفظ و معنی و سرعت انتقال از یکی به دیگری است. دانش حقیقی، ادراک خود معلومات است، زیرا الفاظ دلالت کننده بر آنها، بر حسب اختلاف زبانها که قراردادی است، اختلاف پیدا می کند، ولی معانی الفاظ تغییر و اختلاف ندارد. بدین سان، خدا همه چیز را به آدم آموخت چه در آن واحد و چه در زمانهای پیاپی. این قدرت علمی برای بشر ثابت است، یعنی بشر بالقوه می تواند به همه چیز دانا و از همه چیز آگاه گردد و با پژوهش و استدلال همه چیز را دریابد (۲۶۳-۲۶۲/۱). (طباطبایی می افزاید: در این آیه، علاوه بر آنکه واژه «اسماء» همراه الف و لام آمده که افاده عمومیت می کند، کلمه «کل» به کار رفته است. مقصود این است که خداوند همگی نامها را بی هیچ قید و مرزی به آدم آموخت و آنگاه دارندگان نامها را که در تحت حجاب غیب بودند، بر فرشتگان عرضه داشت و گفت: اگر راست می گوئید، مرا از نامهای اینان خبر دهید (۱۱۷/۱-۱۱۸).

ادیبان و عارفان ما نیز این توانایی بالقوه آدمی برای رسیدن به بالاترین پایگاههای کمال را دریافته اند. به عقیده اینان آدمی دارای چنان سرشت جوشان و پرتوانی است که می تواند با هر گامی فاصله کیهانی را درنوردد. یک بار، گوهر ناب خود را از سنگ غرایز بیرون کشاند، گام دیگر بردارد و خود را به فرشتگان رساند و بار دیگر از ملک پران شود و آنچه اندر وهم ناید آن



شود. آنگاه پرواز او را کرانی نباشد.

5. در دنباله همین مطلب آمده است که خداوند، صاحبان نامها را بر فرشتگان عرضه داشت و

گفت: «اگر راست می گویند» مرا از نامهای اینان آگاه سازید (بقره). معنی این جمله چیست؟

فرشتگان در چه موردی باید راستگویی خود را ثابت کنند؟ مفسران را گفتارهای گوناگون است:

روایت است از ضحاک، و او از ابن عباس روایت کرده که «اگر راست می گویند» یعنی اگر به

راستی می دانید چرا من در زمین خلیفه ای خواهم گذاشت. از ابن مسعود و گروهی از یاران پیامبر

روایت شده که «اگر راست می گویند» که آدمیان در زمین تبهکاری و خونریزی خواهند کرد. از

قتاده روایت شده که آگاه سازید مرا از نامهای اینان اگر راست می گویند که من هر خلقی

بیافرینم، شما از وی دانتر خواهید بود. راجح تر از همه، گفته ابن عباس است. مقصود این است که

شما فرشتگان گفتید آدمیان در زمین تباهی و خونریزی خواهند کرد و گمان بردید که جانشین من

بعز شما هر که باشد، نافرمان و گناهکار خواهد بود و تنها شما فرمانبردار و پیرو من به تعظیم و

تقدیس خواهید بود. اینک صاحبان نامها در برابر شمایند و شما حتی از نامشان چیزی نمی دانید.

پس چگونه می توانید از رویدادهای پنهان آینده آگاه گردید؟ شما و هر کس دیگر، از حکمت

بالغه من در آفرینش جهان و تدبیر کارهای آن بی خبرید.

در این باره توجیحات دیگری نیز شده است: اول آنکه فرشتگان گمان بردند اگر جانشین خدا در

زمین از ایشان باشد، تباهی و خونریزی نخواهد شد. آنان نمی دانستند که طبیعت زندگی در این

کره خاکی چه اقتضاهایی دارد. از این رو، خداوند به آنان خطاب کرد و فرمود: مرا آگاه سازید از

نامهای این کسان و چیزهایی که می بینید «اگر راست می گویند» که پندارتان درست است. ولی

شما که نام و نشان شاهد را نمی‌دانید، به ندانستن حقیقتِ غایب سزاوارترید. دوم اینکه فرشتگان پنداشتند هر که آفریده شود، باز آنان در دانش از او برتر خواهند بود. سوم، از ابن عباس روایت است که اگر حکمت فرستادن جانشین به زمین را می‌دانید، مرا از نامهای اینان آگاه سازید. چهارم اینکه «اگر راست می‌گویید» و از دانش خود مطمئن هستید، مرا از نامهای اینان آگاه سازید. این سخن از آن رو گفته شد که خدا می‌دانست آنان از دانستن نامها عاجزند؛ پس خواست که محدودیت علمشان را آشکارا به خودشان نشان دهد (طبری، تفسیر، ۱۷۱/۱-۱۷۳؛ طوسی، 1/139-۱۴۰؛ فخررازی، ۱۷۸/۱؛ طبرسی، ۷۷/۱؛ میبدی، ۱۳۷/۱).

برخی گفته‌اند مقصود این است که اگر جای دهشت و شگفتی است که خدا جانشینی از آدمیان در زمین داشته باشد و اگر گمان می‌برید آنچه بر اندیشه شما گذشته بجا بوده است، شما که حقیقت این جانشین را نمی‌دانید، اگر راست می‌گویید نامهای آنان را به من باز گوید (رشیدرضا، 1/263).

6. دیده شد که در دو جا (حجر و ص) خدا می‌گوید: از روح خود در آدم دمیدم. در جاهای دیگری نیز (در مورد آدم و عیسی) کلمه روح به خدا نسبت داده شده است. اسناد روح به خدا از چه باب است؟ شک نیست که ارتباط آن ارتباط آفرینندگی و بخشندگی است نه چیزی جز آن. دمیدن نیز به معنی دادن است نه آنچه ظاهر این واژه تداعی می‌کند. مفسران اشارات لازم به این مطلب کرده‌اند: دمیدن عبارت است از روان ساختن باد در چیزی و در اینجا مقصود زندگی دادن به آدم است از راه بخشیدن جان. نسبت دادن روح به خدا برای گرامی داشتن آدم است و این، اضافه مالکیت است که با این بیان خدا او را شرف بخشید و گرامی داشت، روح جسمی؟! [رقیق

و روحانی است که با آمدن آن زندگی برای فرد زنده حاصل می شود و با رفتن آن، وی به مرده بدل می گردد (طوسی)، (6/323)؛ خدای سبحان روح آدم را از باب تشریف و تکریم وی به خود نسبت داد (همانجا؛ فخررازی، ۱۸۲/۱۹)؛ معنی این جمله که «از روان خودم در وی دمیدم» این

است که «او را زندگی بخشیدم». دمیدن و دمیده‌ای در کار نیست، بلکه تمثیلی است برای آنچه زندگی با آن حاصل می شود (زمخشری، ۳۹۰/۲)؛ مقصود این آیه این است که خدا جان انسانی را که به پیکر تعلق دارد پدید آورد نه اینکه گمان شود چیزی مانند هوا وارد بدن انسان گشته است. اسناد روح به خدا از باب تکریم و تشریف است (طباطبایی، ۱۵۴/۱۲-۱۵۵).

7. همه مفسران گفته‌اند که سجود فرشتگان بر آدم سجود عبادت نبوده است، زیرا به اتفاق همه

مسلمانان، عبادت ویژه خداست و هرگونه کرنشی به صورت عبادت برای غیرخدا، کفر و شرک است. پس معنی سجده فرشتگان برای آدم چه بوده است؟ قولی که می تواند جامع میان گفتارهای گوناگون باشد، این است که این سجود برای بزرگداشت و به معنی درود و آفرین بوده است.

رشیدرضا با نقل گفتار محمد عبده درباره نیروهای نهانی در این جهان که هر کس نیک بیندیشد به وجود آنها اعتراف می کند (اگرچه حقیقت آنها را نداند)، می گوید: دور نیست که در این آیه

اشاره به این باشد که چون خدا زمین را آفرید و تدبیر کارهای آن را به نیروهای نهانی سپرد که قوام و نظام جهانند؛ و چون هر صنفی از نیروها را خاص گونه‌ای از مخلوقات ساخت که مدبر آن باشد و از آن درنگذرد، انسان را آفرید و به او نیرویی بخشید که به وسیله آن توانا بر تصرف در

همه این نیروها باشد و زمین را آباد سازد. به تعبیر قرآن، سجده فرشتگان بر آدم به مفهوم فرمانبری

همه نیروهای سپهر از انسان است و بدین سان خداوند روشن ساخته است که توانایی و استعداد

انسان را حد و مرزی نیست، زیرا انسان کامل ترین موجودات و جانشین خدا در روی زمین است (۲۶۷/۱-۲۷۵). فخر رازی از قول صوفیه نقل می کند که فرشتگان سجده کننده عبارت بودند از

قوای نباتی و حیوانی حسی و حرکتی، که در پیکر انسان خادمان نفس ناطقه اند (۲۲۹/۲۲۸/۲۶).

۸. ملاحظه شد که فرشتگان آدم را سجده کردند، ولی ابلیس نکرد. ابلیس در این مورد چه نقشی

داشت و از چه عنصری بود؟ برخی گفته اند ابلیس هم از فرشتگان بود. دلیل اینان این است که

خدا در جاهای مختلف ضمن گزارش داستان آفرینش آدم، در ۷ مورد، فرشتگان را مستثنی منه و

ابلیس را مستثنی قرار داده است و در ۲ مورد با تأکید بسیار گفته: همه فرشتگان جز ابلیس سجده

کردند. این گونه استثنا در کلام عرب اقتضای آن دارد که مستثنی از جنس مستثنی منه باشد. یک

مورد نیز نقل بازخواست خدا از ابلیس است به این بیان که به فرشتگان گفتیم آدم را سجده کنید .

پس همگی سجده کردند، مگر ابلیس که از سجده کنندگان نبود. خدا گفت: هنگامی که «به تو

فرمان دادم» چه تو را از سجده کردن بازداشت؟ (اعراف). اینکه می گوید «به تو فرمان دادم» دلیل

صریح است بر اینکه خطاب به فرشتگان، شامل او نیز بوده است.

گروهی دیگر گفته اند ابلیس از فرشتگان نبوده است. اینان دلایلی چند بر این گفته آورده اند:

نخست اینکه خدا تصریح کرده است که ابلیس از «جن» بود و از فرمان خدا سرپیچی کرد (کهف

/۵۰/۱۸). دیگر آنکه در قرآن تصریح شده است که ابلیس از آتش (نار) آفریده شده است و این

با ماهیت فرشتگان که ظاهراً به اتفاق همگان از نورند، ناسازگار است. سوم اینکه خداوند در

جاهایی از قرآن صریحاً میان جن و فرشته فرق گذاشته است. از جمله می گوید: روزی که همگی

ایشان را برانگیزد، آنگاه به فرشتگان گوید: آیا اینان شما را پرستش می کردند؟ گویند: تو منزهی،

سرور ما تویی نه ایشان؛ اینان جن را می پرستیدند و بیش ترشان به آنان اعتقاد دارند (سبأ  
/۳۴/۴۰-۴۱). بحث کامل را در این زمینه، فخرالدین رازی و طبرسی کرده‌اند (نک: فخرالدین  
رازی، ۲/۲۱۳-۲۱۵؛ طبرسی، ۱/۸۲-۸۴).

9. آیات مربوط به داستان آفرینش و زندگی آدم، بارها این مطلب تکرار شده است که «خود  
و همسرت در بهشت بمانید و هر چه می خواهید از نعمتهای آن برخوردار گردید.» این بهشت چه  
بوده است و در کجا بوده؟

گروهی گفته‌اند: بوستانی از بوستانهای دنیا بوده، زیرا اگر بهشت جاودان می‌بود. شیطان با  
وسوسه‌اش بدان راه نمی‌یافت. بلخی به عنوان دلیل بر اینکه آنجا بهشت جاودانه نبوده، به این آیه  
قرآن استناد می‌کند که در آن شیطان به آدم می‌گوید: «آیا تو را به درخت جاودان ساز رهنمون  
شوم؟»، چه اگر آنجا بهشت جاودان می‌بود، آدم از آن گاه می‌بود و نیاز به راهنمایی دیگری  
نمی‌داشت. حسن بصری و عمرو بن عبید و واصل بن عطاء و بیش تر معتزلان مانند ابوعلی و رمانی  
و ابوبکر بن اخشید و اکثر مفسران گفته‌اند آنجا بهشت جاودانه بوده، زیرا الف و لام تعریف بدان  
پیوسته و آن را به صورت عَلم در آورده است. در مورد شیطان می‌توان تصور کرد که او از بیرون  
بهشت آدم و همسرش را وسوسه کرده به گونه‌ای که آنان آوای او را شنیده و سخن او را  
دریافته‌اند. اگر گفته شود که هر کس به بهشت جاودانه رود، از آن هرگز بیرون نخواهد آمد،  
گوییم این پس از برپایی رستاخیز است، اما پیش از آن امکان بیرون آمدن از بهشت هست  
(طوسی، ۱/۱۵۶؛ طبرسی، ۱/۸۴-۸۵).

ابوالقاسم بلخی و ابو مسلم اصفهانی گفته‌اند: این بهشت در روی زمین بوده است و اینکه خدا

سپس گفته است «از آن فرود آید» اشکالی پدید نمی‌آورد، چه ماده «هبوط» در قرآن مجید به معنی انتقال از یک جا به جای دیگر آمده است، چنانکه گفته است «إِهْبُطُوا مِصْرًا» (در شهر فرود آید - بقره ۶۱/۲). اینان دلایل چندی بر این گفته آورده‌اند: یکی اینکه اگر آنجا بهشت جاودانه می‌بود، ابلیس و اغوای وی بدان راه نمی‌یافت. دوم اینکه هر کس به بهشت جاودانه رود، هرگز از آن بیرون نمی‌آید. سوم اینکه چون ابلیس از سجود سربرتافت، خدا او را نفرین کرد و نفرین شده خدا نمی‌تواند به بهشت جاودانی راه یابد. چهارم اینکه نعمتهای بهشت جاودانی برپایه آیات صریح قرآنی، فناپذیر و بی‌پایان است و اگر آدم بدان راه یافته بود، از آن اخراج نمی‌شد و نعمتش منقطع نمی‌گشت. پنجم اینکه برپایه حکمت الهی، روا نیست که بنده‌ای بدون مکلف شدن به تکلیف و تحمل رنجهای دنیوی، به بهشت جاودانی راه یابد. ششم اینکه به تصریح قرآن، خدا آدم را در زمین آفرید و در جایی اشاره نشده است که خدا او را به آسمان برده باشد. قول دوم از جایی است که می‌گوید جایگاه آدم در آسمان هفتم بوده است و دلیل وی گفته خداست که «از آن فرود آید». به گفته جایی، آدم را دو هبوط بوده است، نخست از آسمان هفتم به آسمان یکم و دوم از آنجا به زمین. قول سوم از اکثر اشاعره است که می‌گویند آدم در بهشت جاودانه سکنی داشته و دلیل آن ورود الف و لام بر «جنت» است که مراد همان بهشت معهود و شناخته شده در میان مسلمانان است. قول چهارم این است که همه اینها ممکن است. در هر حال ادله نقلی ضعیف و متعارض است و از این رو باید از گفتن سخن قطعی خودداری کرد (فخر رازی، ۳/۳-۴).

ابومنصور مائزیدی گفته است مسکن آدم و همسرش بوستانی از بوستانها بوده که این ۲ در آن از نعمت بسیار برخوردار بوده‌اند. این اعتقاد پیشینیان است و ما در آن حد نیستیم که آن را تعیین یا از

محل آن جست و جو کنیم. از اهل حدیث و جز آنان برای تعیین محل آن دلیلی نقل نشده است.

بدین ترتیب چند مسأله روشن می گردد و چند اشکال برطرف می شود: الف - خدا آدم را در زمین

آفرید که او خود و تبارش جانشینان وی در آن باشند و مقصود اصلی از این کار خلافت بوده

است، پس درست نیست که بگوییم خلافت آدم در زمین عقوبتی است که عارض شده است؛ ب

- در قرآن مجید اشاره نشده است که آدم به آسمان برده شد؛ ج - بهشت جاودانه نمی تواند جایگاه

شیطان رانده شده باشد؛ د - بهشت جاودان جای تکلیف نیست؛ ه - در بهشت کسی از تمتع آنچه

بخواهد منع نمی شود؛ و - در بهشت جاودانه گناه رخ نمی دهد و اینکه به گزارش قرآن، آدم در

بهشت مرتکب خطا شده، دلیل بر آن است که مسکن وی بهشت جاودانی نبوده است (رشیدرضا،

۲۷۷/۱).

از جمع همه آیات مربوط به داستان آدم می توان نتیجه گرفت که وی برای این آفریده شده که در

زمین زندگی کند و در آن زندگی را بدرود گوید. خدا آدم و همسرش را به گونه گذرا در بهشت

جای داد تا ایشان را بیازماید، تا زشتی ایشان آشکار شود و در نتیجه، ایشان به زمین، جایگاه

زندگانی خود، فرود آیند. به هر حال، آدم برای این آفریده شد که در زمین ماندگار گردد. راه

استقرار در زمین همین بود، یعنی: برتری بخشیدن او بر فرشتگان برای اثبات خلافت وی، سپس

فرمان دادن به فرشتگان که او را سجود کنند، سپس اسکان آن دو در بهشت و آنگاه نهی ایشان از

درخت ممنوع تا از آن بخورند و زشتی شان آشکار گردد و به زمین فرود آورده شوند (طباطبایی،

۱۲۶/۱-۱۳۰).

10. در داستان آدم چند بار سخن از همسر او رفته است. این همسر در فرهنگ اسلامی چه نام و

سرگذشتی دارد؟ در قرآن مجید ۳ بار در خطاب به آدمیان آمده است که خدا شما را از نفسی واحد آفرید، و همسرش را از وی پدید آورد (نساء/۱/۴؛ اعراف/۱۸۹/۷؛ زمر/۶/۳۹). مفسران در ذیل این آیات، روایات گوناگون آورده‌اند: از سُدّی نقل شده که گفت آدم در بهشت جای داده

شد، تنها در آن راه می‌رفت و همسری نداشته که بدو بیارآمد. پس خوابید و چون بیدار شد، بر بالای سر خود زنی دید که خدا او را از پهلویش آفریده بود. گفت: تو چه باشی؟ گفت: زن.

گفت: چرا آفریده شدی؟ گفت: برای اینکه با من بیارامی (طبری، تفسیر، ۱۵۰/۴)، و او را از آن رو «حواء» نامیده‌اند که از موجودی «حیّ» (زنده) ساخته شده بود (همو، همان، ۱۸۲/۱)؛ روایتی از ابوجعفر (ع) آمده است که خدا حواء، همسر آدم را از باقی مانده گل آدم بسرشت (طوسی،

۹۹/۳)؛ ولی این نیز که وی از دنده آدم آفریده شد، نزد مفسران شیعه معروف است (همو، ۷/۹)؛ به هر حال در نام و نشان وی اختلافی نیست (طبری، تفسیر، ۹۷/۹، ۱۲۴/۲۳؛ فخر رازی، ۲۴۴/۲۶؛ طبرسی، ۳/۲، ۵۰۷-۴۹۰/۵۰۸، ۴۹۲-۴۹۰).

رشیدرضا می‌گوید: مسأله آفریده شدن حوا از پهلوی آدم، چیزی است که قرآن درباره آن صراحتی ندارد. این آیه را نیز که می‌فرماید «همسرش را از او آفرید» (نساء/۱/۴؛ اعراف/۱۸۹/۷؛

زمر/۶/۳۹)، نباید بر آن معنی حمل کرد به گونه‌ای که گزارش قرآن همسان گزارش تورات گردد، توراتی که در دست مردم است و آفرینش آدم را به سان یک داستان تاریخی نقل می‌کند.

قول صحیح، گفتار محمد عبده است. وی با توجه به آیات مربوط به آفرینش حوا، به ویژه آیه

«خلق لکم من انفسکم ازواجاً» (روم/۲۱/۳۰) می‌گوید: مقصود این است که خدا زن را از جنس

آدم آفرید، و روشن است که مراد این است که هر زنی را از پیکر همسر او آفریده باشد



(۲۷۹/۱-۲۸۰).

11. در داستان آدم آمده است که خداوند همه خوردنیهای بهشت را بر وی آزاد و حلال کرد و

او را تنها از خوردن یا نزدیک شدن به یک درخت منع فرمود یا بر حذر داشت (با بیانهای

مختلف). این درخت چه بوده است؟ طبری روایات بسیاری از ابن عباس، ابومالک، ابوعطیه، قتاده

و دیگران می آورد که این درخت، بوته گندم بوده است. در روایات دیگری گفته شده که تاک یا

نهال انجیر بوده است. طبری در دنباله روایات می افزاید: خداوند به بندگان خود خبر داده که آدم

و همسرش را از خوردن میوه درختی نهی کرده، لیکن آنان با آگاهی عینی از اینکه دقیقاً کدام

درخت منظور است، ابا نکرده، مرتکب خطا شده و از آن درخت خورده اند؛ لیکن خدا هیچ گونه

اشاره ای یا دلالتی نکرده که بندگان در پیابند کدام درخت مقصود بوده است. اگر خدا لازم

می دانست که بندگان از نام و نشان آن درخت عیناً و دقیقاً آگاه شوند، از ذکر دلالتی برای راه

بردن بدان خودداری نمی کرد؛ لیکن در قرآن یا سنت صحیح اشاره ای بدان نشده است. به هر

حال، این موضوعی است که نه دانستنش سودی می رساند و نه ندانستنش زیانی (تفسیر، ۱۸۳/۱-)

۱۸۵). طوسی افزون بر روایات گندم و انگور و انجیر، روایتی از علی (ع) می آورد که این درخت،

درخت کافور بوده است؛ روایتی از کلبی که این درخت، درخت معرفت نیک و بد بوده و روایتی

از ابن جدعان که درخت جاودان سازی بوده است که فرشتگان از آن می خورند و زندگی

جاودانه می یابند (۱۵۷/۱-۱۵۸). دیگر مفسران نیز با یاد کردن روایاتی مانند آنچه گفته شد،

بیانهای مشابهی آورده اند گویای اینکه خدا اشاره ای به هویت دقیق درخت نکرده است و از این

رو کنجکاوی درباره آن لازم و شایسته نیست (فخررازی، ۵/۳-۶؛ طبرسی، ۸۴/۱-۸۵؛ طباطبایی،

۱۲۶/۱-۱۲۸).

12. در آیه آمده است که «آدم از پروردگارش سخنانی فراگرفت پس خدا توبه او را پذیرفت»

(بقره ۳۷/۲). مقصود از این سخنان چیست؟ آیه مربوط به توبه آدم این است: پروردگارا، ما بر

خود ستم کردیم و اگر تو ما را نیامرزی، بی گمان از زیانکاران خواهیم بود (اعراف ۲۲/۷).

مفسران در ذیل این آیه دعاهایی را نیز، که آدم با آنها توبه کرد و آمرزیده شد، آورده‌اند. در

پاره‌ای روایات از ابن عباس آمده است که آدم به درگاه خدای خود لابه کرد و گفت: خدایا، آیا

مرا با دست خود نیافریدی؟ گفت: چرا؛ گفت: آیا از روان خویش در من ند میدی؟ گفت: چرا؛

گفت: آیا مرا در بهشت خود جای ندادی؟ گفت: چرا؛ گفت: آیا مهر تو بر خشم تو پیشی ندارد؟

گفت: چرا [سُدی می‌افزاید که آیا خودت بر من گناه نوشتی؟ گفت: چرا]؛ گفت: آیا اگر توبه

کنم و باز گردم، به بهشتم باز می‌گردانی؟ گفت: آری. دعاهای دیگری نیز نقل شده است (طبری،

تفسیر، ۱۹۳/۱-۱۹۴؛ طوسی، ۱۶۹/۱؛ فخر رازی، ۱۹/۳-۲۵؛ میدی، ۱/۱۵۵-۱۵۶). مفسران شیعی

آن روایات را یاد کرده‌اند و افزون بر آن روایاتی آورده‌اند که آدم نامهایی گرامی بر عرش نوشته

دید. پس درباره آنها پرسید، به او گفته شد: اینها نامهای گرامی‌ترین آفریدگان خدایند. آدم با آن

نامها به درگاه خدا توسل جست و توبه‌اش پذیرفته شد. نامها عبارت بودند از محمد، علی، فاطمه،

حسن و حسین (طبرسی، ۸۸/۱-۸۹). رشیدرضا می‌گوید: این یک توبه ساده به درگاه خدا بود و

خدا بر اثر آن آدم را بخشید (۲۷۹/۱). علامه طباطبایی می‌گوید: از این آیه برمی‌آید که دو گونه

توبه در کار است، یکی توبه خداوند است و آن بازگشت به بنده است با رحمت؛ و دیگری توبه

بنده است و آن بازگشت به خداست با استغفار و دست کشیدن از گناه. توبه بنده مُحاط به دو توبه

از خداست، زیرا بنده در هیچ حالی از احوال، از خدا بی نیاز نیست. بدین معنی که بازگشت وی از راه گناه نیاز به توفیق و کمک و رحمت خدا دارد تا او به راه توبه آید. آنگاه پذیرش توبه نیاز به عنایت خدا دارد و بدین سان توبه‌ای که پذیرفته شود، ما بین دو توبه از سوی خدا قرار دارد (۱۳۳/۱-۱۳۷).

13. در پی نهی شدن آدم از درخت ممنوع، چنین آمده است که «شیطان آنان را وسوسه کرد تا شرمگاههای پوشیده آنان را بر آنان آشکار کند» (اعراف). چه ارتباطی میان خوردن از درخت ممنوع و پیدا شدن شرمگاه بوده است؟ دیدیم که در دین یهود درخت ممنوع، درخت معرفت نیک و بد بود، بدین معنی که آدم و حوا پیش از خوردن از درخت برهنه بودند، لیکن برهنگی خود یا یکدیگر را نمی دیدند و از آن آگاه نبودند. چون از آن درخت خوردند، به مرحله آگاهی رسیدند و دریافتند که برهنه اند؛ از این رو کوشیدند که خود را پنهان سازند؛ ولی در قرآن کریم اشاره‌ای به این ارتباط نیست و شیوه بیان چنان است که هر رابطه‌ای میان این و آن را می توان حدس زد.

در این زمینه گفتارها گوناگون است. از ابن مَنبّه روایت است که گفت بر آدم و حوا نوری بود و به همین سبب شرمگاه‌هایشان دیده نمی شد (طبری، تفسیر، ۱/۱۰۴). برخی گفته‌اند: آشکار شدن شرمگاهها پس از خوردن از درخت، به جهت کیفر نبوده است، زیرا پیامبر کیفر نمی برد. این برپایه تغییر مصلحت بوده است، زیرا چون آن دو از آن درخت خوردند، مصلحت اقتضا کرد که از بهشت بیرون رانده شوند و جامه‌هایشان کنده شود و به زمین فرود آورده شوند و در آن مکلف به تکلیف گردند (طوسی، ۴/۳۷۲). نیز گفته شده است که در آیه «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا

ما وُورِي عَنْهُمَا مِنْ سَوْءِ تَيْهَمَا) «اعراف / ۲۰/۷) دو قول است: یکی آنکه لام در «لَيْبِدِي» برای عاقبت است چنانکه در آیه دیگر قرآن مجید آمده است «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ خَزَنًا» (قصص / ۸/۲۸). پس معنی آیه چنین می شود: شیطان آن دو را وسوسه کرد و پیامد وسوسه

او این شد که آن دو از آن درخت خوردند و در نتیجه آن شرمگاههاشان پدیدار گشت. مقصود این است که قصد شیطان از وسوسه، آشکار کردن شرمگاههای ایشان نبود و او نمی دانست که اگر از درخت بخورند، چنان خواهد شد. او از روی کینه ای که به آدم داشت، فقط می خواست وی و همسرش را به شکستن فرمان خداوند و گناه کردن وادارد. قول دوم این است که لام در «لَيْبِدِي» لام غرض است و در این صورت، دو وجه می توان تصور کرد: یکی آنکه آشکار شدن

شرمگاه کنایه از سقوط حرمت و زوالِ جاه گرفته شود و معنی چنین باشد که قصد شیطان از وسوسه آدم و حوا، زوال حرمت و از میان رفتن پایگاه والای ایشان بود، دیگر آنکه شیطان در لوح محفوظ دیده یا از برخی فرشتگان شنیده بود که اگر آدم از آن درخت بخورد، شرمگاهش پدیدار می گردد و این حاکی از نهایت زیان و سقوط است و قصد شیطان از وسوسه نیز رسیدن به همین هدف بوده است (فخر رازی، ۴۶/۱۴). (نیز گفته شده است که ابلیس می دانست که هر که از آن

درخت بخورد، شرمگاهش آشکار گردد و هر که چنین شود، بهشت را نشاید.

نکته دیگر آن است که خدا فرمود: «چون از آن چشیدند شرمگاههاشان بر ایشان آشکار گشت».

مقصود از این تعبیر (چشیدن) آغاز خوردن است یعنی همین که اندکی از آن تناول کردند،

عورت هر یک برای دیگری پدیدار شد. کلبی گفته است همین که از آن خوردند، جامه هاشان

فروریخت و هر یک شرمگاه آن دیگری را دید و خجلت کشید (طبرسی، ۴۰۶/۲، ۴۰۷). دیگران

گفته‌اند اگر بتوان داستان آدم را به شیوه تمثیلی تفسیر و تأویل کرد، شاید بتوان گفت این اشاره به گذر انسان از مراحل گوناگون تحول است که از کودکی آغاز می‌شود و در آن دوره انسان بد و نیک را نمی‌شناسد و چون بزرگ‌تر می‌شود، آماج تحریکات و انگیزه‌های گوناگون قرار می‌گیرد و زشتی کارهایش برایش آشکار می‌شود (رشید رضا، ۳۴۷/۸).

14. داستان آفرینش آدم با مسأله «عصمت پیامبران» گره خورده است. بر پایه اعتقاد مسلمانان، چون پیامبران رسانندگان پیام خدا به مردمند و با همه امور دینی و دنیوی مردم سر و کار دارند، باید از هر گونه گناه و آرایش کاملاً پاک باشند و گرد هیچ گونه خطایی بر دامانشان نشیند تا مردم به گفتار و کردار ایشان اعتماد کامل کنند. برای رسیدن پیامبران به پایگاه والای عصمت، باید توفیق الهی همراه گردد تا مصونیت از گناه امکان یابد. پیامبران نه اندیشه بد دارند، نه گفتار بد و نه کردار بد. چنین حالتی «عصمت» خوانده می‌شود که درباره آن بسی گفت و گوهاست. اما در داستان آفرینش آدم و زندگی او آیاتی هست که باید از دیدگاه عصمت انبیا دقیقاً بررسی و تحلیل شود. آیاتی از قبیل که شیطان، آدم و حوا را از بهشت لغزاند (بقره ۳۶/۲)؛ ایشان را بفریفت؛ گفتند پروردگارا بر خود ستم کردیم (اعراف ۲۲/۷-۲۳)؛ شیطان او را وسوسه کرد...

آدم پروردگار خود را نافرمانی کرد و گمراه شد (طه ۱۲۰/۲۰-۱۲۱) و جز اینها. پاسخ مختصر و ساده‌ای که مفسران به مشکل تطبیق این آیات با عصمت انبیا داده‌اند، این است که آدم در هنگام سر زدن این لغزش از وی، در «دار تکلیف» نبوده یا او در این زمان مقام نبوت نداشته، یا آنچه از آدم سر زد ترک اولی بوده است نه معصیت (نک: عصمت).

15. قصه آفرینش و زندگی آدم با مسأله «جبر و اختیار» نیز پیوند دارد: خدا آدم را آفرید و

فرشتگان را فرمان داد تا بر او سجده کنند و شیطان به علت سجده نکردن بر وی از پایگاه والای خود فرو افتاد و رانده در گاه خدا گشت. پس شیطان از خدا تا پایان جهان مهلت خواست و خدا به وی مهلت داد. شیطان گفت: چون مرا راندی، بر سر راه آدمیان می‌نشینم و از هر سوی بر ایشان در می‌آیم و آنان را از راه راست تو به در می‌برم. خدا فرمود: آنان که از تو پیروی کنند، همه را در دوزخ می‌افکنم.

مفسران بزرگ قرآن مجید مانند امام فخرالدین رازی و علامه طباطبایی و رشید رضا در ذیل آیات یاد شده، مسائل و مشکلات مربوط به جبر و اختیار را با بحثهای استوار علمی و فلسفی شکافته‌اند و جوانب مختلف آن را تحلیل کرده‌اند و مختار بودن انسان را با وجود شیطان و یارانش مدلل ساخته‌اند (نک: جبر و اختیار).

16. رشید رضا در دنباله تفسیر آیات مربوط به آفرینش آدم، از خود و از قول استادش محمد عبده به عنوان یک جمع‌بندی سراسری این موضوع می‌گوید: اگر خواسته باشیم این قصه را به شیوه تمثیلی بفهمیم، هر یک از عناصر آن، رمز و نمودگار یک حقیقت می‌شود: خبر دادن خدا به فرشتگان درباره جای دادن خلیفه در زمین، عبارت است از آماده ساختن زمین و نیروها و ارواح آن که قوام و نظام زمین بدان است، برای زیستن نوعی از آفریدگان که در آن تصرف کند و این کره خاکی در اثر وجود او به نهایت کمال خود برسد. پرسش فرشتگان درباره جای دادن خلیفه‌ای در زمین که تبهکاری کند، تصویری است از اینکه در انسان توانایی تبهکاری هست، ولی این با خلافت خدایی او منافات ندارد. آموزش دادن همه نامها به آدم، بیان این حقیقت است که در انسان استعداد فراگیری همه دانشهای جهان هست تا از آن سود ببرد و زمین را با آن آباد کند.

عرضه کردن دارندگان نامها بر فرشتگان و پرسش از ایشان و درماندن ایشان از پاسخ، تصویری است از این حقیقت که ارواح مدبره جهان محدودند و از حد وظیفه خویش در نمی گذرند. سر بر تافتن شیطان از سجده کردن بر آدم، تمثیلی برای ناتوانی آدمیان در فرمانبر ساختن روح بدی و بدگرایی است که انگیزه کشمکش و درگیری و تعدی و تبهکاری در زمین است که اگر این نبود، روزگاری فرا می رسید که افراد بشر همسان فرشتگان و حتی بالاتر از آنها می گردیدند و از «آدمیت» خود بیرون می شدند و تغییر ماهیت می دادند. جای گرفتن آدم در بهشت، بیانگر این واقعیت است که در ذات و ژرفای گوهر انسان گرایش به خوشی و آسایش و آرامش است و این حق و حتی وظیفه انسان است که در راه خوشی دنیوی بکوشد. نشان دادن درخت و برحذر داشتن آدم از آن، رمز شر و مخالفت است چنانکه در جای دیگر قرآن، خدا سخن پاک را به درخت پاک و سخن ناپاک را به درخت ناپاک تشبیه کرده است (ابراهیم ۲۴/۱۴). یاد کردن از همسر بدین معنی است که استعداد زن در همه کارهای بشری همسان و همپایه مرد است. فرمان دادن به آدم که از همه نعمتهای بهشت بخورد، مثالی برای این است که انسان می تواند خوبیها را بشناسد و از همه نعمتهای پاک و پاکیزه این جهان برخوردار گردد. نهی از درخت ممنوع، کنایه از الهام شناخت بدی است و اینکه فطرت به زشتی پی برد و از آن پرهیزد. وسوسه و لغزاندن شیطان گویای آن روح ناپاکی است که همراه نفوس بشری است و انگیزه بدکاری را در آدمی نیرو می بخشد؛ به بیان دیگر الهام تقوا و خیر در سرشت آدمی قوی تر یا اصل است و از این رو آدمی مرتکب بدی نمی شود، مگر با همکاری و وسوسه شیطان. بیرون رفتن از بهشت کنایه از این است که انسان در اثر خروج از اعتدال فطری، دچار درد و رنج می گردد. یاد گرفتن آدم آن سخنان را

از خدا، اشاره به این است که انسان با سرشت پاک خود همواره می تواند از بدی باز گردد و به خدا روی آورد (۱/۲۸۰-۲۸۳).

مآخذ: ابن اثیر، عزالدین، الکامل، بیروت، دارصادر، 1982 م، ۱/۲۷-۵۳؛ ابن خلدون،

عبدالرحمان، العبر، بیروت، دارالکتب اللبنانی، ۲(۱)/۸-۱۱؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه و

النهایه، مصر، مکتبه الخانجی، ۱۹۳۲ م، 1/55-۹۸؛ همو، قصص الانبیاء، به کوشش عبدالقادر

احمد عطا، بیروت، المکتبه الاسلامیه، ۱/۳۱-۱۰۳؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب؛

ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغه؛ بستانی (فؤاد افرام)؛ ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب

یغمایی، تهران، توس، ۱۳۵۶ ش، ۱/۴۳-۶۲؛ جودائیکا، ذیل Adam؛ جوهری، اسماعیل بن حماد،

صحاح اللغه؛ حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ ق،

11/164؛ خوارزمی، حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، به کوشش نجیب مایل هروی،

تهران، مولی، ۱۳۶۴ ش، ۱/۵۴، ۶۰-۶۱؛ خوری، شرتونی، سعید، اقرب الموارد؛ دائره المعارف القرن

العشرین؛ دائره المعارف اسلام، ذیل Adam؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات القرآن،

ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۱ ش، ۱/۳۸-۳۹؛ رشید رضا، محمد،

المنار، بیروت، دارالمعرفه، ۱/۲۸۸، ۸/۳۲۸-۳۵۷؛ زبیدی محمد مرتضی، تاج العروس؛ صفی پور،

عبدالرحیم، منتهی الارب؛ زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دارالمعرفه، ۱۲/۱۵۴-۱۵۵؛

طباطبایی، محمد حسین، المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۹۷۳ م، ۱/۱۱۴-۱۵۰، ۸/۱۸-۶۶،

۱۲/۱۴۹-۱۷۷، ۱۳/۱۲۶-۱۵۱، ۱۴/۲۱۷-۲۳۱، ۱۷/۵۲؛ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، قم،



کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۳ق، ۱/۷۲-۹۲، 399-۴۰۸، ۳/۳۳۹-۳۳۴، ۴۲۴-۴۳۰، ۴/۳۲-۳۴، ۴۸۵؛

طبری، محمد بن جریر، تاریخ، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۷۹-۱۸۸۱م، ۱/۸۶-۱۶۶؛ همو،

تفسیر، بیروت، دارالمعرفه، 1980-۱۹۸۳م، ۱/۱۵۵-۱۹۷، ۸/۹۳-۱۰۸، ۱۴/۱۹-۲۴، ۱۵/۷۹-۸۳

۱۶/۱۶۰-۱۶۳؛ طوسی، محمد بن حسن، التبیان، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱/۱۲۸-۱۷۷،

۴/۳۷۶-۳۵۵، ۶/۳۳۲-۳۳۸، 495-۵۰۰، ۷/۲۱۳-۲۲۰؛ عتیق نیشابوری، ابوبکر، ترجمه و قصه‌های

قرآن، به کوشش مهدی بیانی و یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ش، ص ۵۶-۶۲؛ فخررازی،

محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۲/۱۵۹-۲۳۸، ۳/۷-۳، ۱۹-۲۶،

۱۴/۲۸-۵۴، 19/181-۱۹۰، ۲۱/۱۲۳-۱۳۱؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس؛ مجلسی،

محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳م، ۱۱/۹۷-۲۶۹؛ مسعودی، علی بن حسین،

مروج الذهب، به کوشش باریه دومینار، پاریس، ۱۸۷۴م، ۱/۴۶-۷۵؛ مصطفوی، حسن، التحقيق فی

کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش، ۱/۳۸-۴۱؛ مقدسی، مطهر بن

طاهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م، ۲/۷۴-۱۰۰؛ میدی، ابوالفضل،

کشف الاسرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۱ش، ۱/۱۳۱-۱۶۳، 2/561

-۵۹۱، ۵/۳۰۲-۳۱۲، ۵۶۸-۵۸۶، ۶/۱۷۴-۱۹۱؛ ونسینگ، آرنه یان، المعجم المفهرس؛ هیستینگر،

ذیل Adam.

بخش معارف

۷. آدم در تصوف و عرفان

داستان آفرینش آدم (ع) و چگونگی هبوط او از بهشت، در نوشته‌های عرفانی به گونه‌ی نمادی و با تأویلاتی خاص آمده است. این تأویلهای به طور کلی پیرامون چند موضوع می‌چرخد: چرا آدم آفریده شد؟ مقصود از آموختن نامها به آدم چیست؟ امانتی که به آدم سپرده شد کدام است؟ هبوط یعنی چه و در این واقعه مراد از آدم، حوا، شیطان، شجره، طاوس، مار و گندم چیست؟ ویژگیهای آدم چیست؟ جایگاه آدم در میان دیگر آفریدگان کدام است و پیوند او با جهان هستی چگونه است؟

در سخنان نخستین صوفیان، تصویری که از آدم ارائه شده کمابیش در چهارچوب اخبار و روایات مذهبی است. در این آثار آدم به عنوان ابوالبشر و اولین انسان به کار رفته است بی‌آنکه در پی تأویل واژه‌ها و رویدادها باشند.

از قرن ۴ق/۱۰م رفته رفته از وقایع مربوط به آدم نه به صورت ساده‌نخستین، که به زبان رمز و تأویل سخن به میان می‌آید. این گفت‌وگوها از منصور حلاج آغاز می‌شود و در آثار ابن عربی به اوج خود می‌رسد. در این مکتب آدم به عنوان نماد نوع انسانی و رمز «حقیقت انسانی» مطرح می‌شود و با اندیشه‌ی انسان کامل پیوند می‌یابد.

حسین بن منصور حلاج (مق ۳۰۹ق/۹۲۱م) بر پایه‌ی حدیث «خلق الله آدم علی صورته» (منسوب به پیامبر اکرم، نک: مسلم، ۳۲/۸؛ روزبهان، شرح شطحیات، ۳۷۸، ۴۳۵) بر آن بود که خداوند آدم را به صورت خود یعنی خداگونه آفریده است و از این روی حق که در همه‌ی صورتهای جلوه‌گر است در آدم به برترین و کامل‌ترین صورت متجلی است.

پس از حلاج، ابو محمد روزبهان بقلی شیرازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) نیز آدم را به عنوان نماد «نوع

انسانی» می‌نگرد و لطایف سیر و سلوک عارفان را با وقایع زندگانی آدم مربوط می‌سازد. به عقیده او همان گونه که آدم آینه جمال خداوند بود، سالک نیز باید بکوشد تا لوح وجود خود را از نقش غیر فروشوید و سرانجام آینه تمام نمای حُسن خدایی در جهان هستی شود: «صامِر آه حُسنِ الله فی

العالم کآدم (ع)» (مشرب الارواح، ۱۳۳). بنابراین توجه به زیبایی صوری انسان - یعنی همان

زیبایی به ودیعت نهاده شده در آدم - و عشق مجازی می‌تواند سالک را به سوی جمال معنوی و

عشق حقیقی و ربانی رهنمون شود (همان، ۱۳۴). روزبهان آیه «و نفخت فیه من روحی» (الحجر

۲۹/۱۵) را تجلی صفات خداوند در وجود آدم تفسیر می‌کند و یادآور می‌شود که این تجلی را

نباید با حلول اشتباه کرد و یکی گرفت: «قال الله تعالی و نفخت فیه من روحی؛ روح او تجلی

اوست، و تجلی ربه‌للجبل، قلب آدم (ع) (مشرق کرد، نور صفت از روی آدم پیدا شد و آن اثر روح

در هیکل منکشف شد. حق از آدم تجلی کرد به حقیقت اثر نه به رسم حلول» (شرح شطحیات،

۳۷۸).

روزبهان از آدم به «صفی مملکت، بدیع فطرت، خزانه امانت و کارخانه حکمت» تعبیر می‌کند

(عبر العاشقین، ۲۷) به گفته او: نور قدم از پیشانی آدم ساطع بود (شرح شطحیات، ۴۳۵)، ولی

چون ابلیس نتوانست آن نور را ببیند عصیان ورزید. به دیگر سخن، ابلیس وجود خاکی آدم را

دید، اما حقیقت الهی دمیده شده در او را که چون گنجی در ویرانه کالبد آدم نهان بود، نتوانست

مشاهده کند و به همین جهت از سجده او سرپیچید: «اگر آن صفت که جمیع ملائکه از آدم

دیدند، بدو پیدا شدی، بگداختی از پرتو جان آدم، که به نور قدم و جلال ذات و صفات منور بود.

چون ملعون او را ندید خیریت را دعوی کرد... و از عین حق درافتاد» (همان، ۵۱۲). میان تکبر و

سرکشی ابلیس و سرپیچی آدم (نزدیک شدن به شجره ممنوعه) (باید تفاوت نهاد، زیرا حکمت در عصیان آدم این بود که خداوند می خواست صفات قهر و جلال و حشمت و جبروت خود را بدو نمایان سازد، به همین جهت عصیان آدم زیانی به «اصطفاء» او نرسانید، بلکه سبب قرب بیش تر وی گردید (روزبهان، مشرب الارواح، ۲۳۷). (به عقیده روزبهان، مقصود از آموختن اسماء به آدم علم لدنی است، یعنی علمی که «اهل قرب را به تعلیم الهی و تفهیم ربانی معلوم و مفهوم شود نه به دلایل عقلی و شواهد نقلی» (کاشانی، ۷۶). اما اسماء آموخته شده به آدم چیست؟ این اسماء، اسماء «صفات و نعوت و اوصاف» الهی است، و آموختن اسماء به آدم یعنی او را مجمع و مظهر همه نامها و صفات گردانیدن. روزبهان حدیث «خلق الله آدم علی صورته» را به تخلق انسان به صفات خدایی تعبیر می کند و بر آن است که مقصود از خلقت آدم این بود که حق تعالی تمام دقایق «عالم اکبر» و ظرایف هستی را یکجا در «لباس صورت آدم» نمایان سازد (شرح شطحیات، ۱۶۴-۱۶۵).

جنبه نمادی و تأویلی داستان آدم در آثار ابن عربی (د 638 ق ۱۲۴۰م) وسعت و عمق بیش تری می یابد و با نظریه انسان کامل ارتباط پیدا می کند؛ از این روی فصّ اول کتاب فصوص الحکم زیر عنوان «حکمه الهیه فی کلمه آدمیه» نوشته می شود. به عقیده ابن عربی، آنگاه که خداوند جهان را آفرید، عالم شبیحی (جسمی) بی روح و آینه ای بی صیقل بود. در این عالم هر موجودی مظهر یکی از صفات الهی بود و مظهر اسمی خاص بر خود داشت. اراده الهی چنین اقتضا کرد که موجودی ویژه بیافریند تا به تنهایی مظهر همه اسماء حسنی باشد. بدین ترتیب آدم به عنوان جلوه گاه صفات جلال و جمال حق تعالی آفریده شد و با آفرینش او آینه هستی جلا یافت. حق تعالی مظهری

می خواست که در آن همه نامها و صفات خود را یکجا نمایان سازد، راز خلقت آدم نیز در همین نکته نهفته است. امر الهی اقتضا کرد که آینه عالم صیقل یابد و آدم عین صیقل آن آینه و روح آن صورت بود؛ صورتی که در اصطلاح عارفان از آن به «انسان کبیر» تعبیر می شود.

انسان، که واژه آدم کنایه از اوست، برای حق به منزله مردمک چشم است که نگرستن با آن صورت می گیرد؛ از این روی نام او را انسان کرده اند که حق تعالی به واسطه او بر خلق نظر می کند و بر آنان رحمت می آورد.

ابن عربی از آدم به «مختصر شریف» و «کون جامع» تعبیر می کند؛ مجملی که همه حقایق هستی را در بر دارد، یعنی جهان کوچکی که در آینه وجود او تمام دقایق جهان بزرگ منعکس است و از

اینجاست که برخلاف دیگر موجودات استحقاق خلافت الهی یافته است. حق تعالی در هر موجودی به اندازه ظرفیت آن موجود جلوه گر است، اما مجموع آنچه آدم (= خلیفه) راست هیچ

موجودی را نیست و فقط آدم بود که بر مجموع دست یافت. منزلت آدم نسبت به عالم مانند

منزلت نگین است نسبت به انگشتری. او جایگاه نقش و علامتی است که سلطان گنجینه خود را

بدان مهر کند، و حق تعالی او را به همین جهت خلیفه نامیده است، زیرا حفظ خلق بدوست

همچنان که حفظ خزاین به مهر است.

ابن عربی درباره اعتراض فرشتگان نسبت به افرینش آدم که «أتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک

الدماء» (بقره ۳۰/۲) می گوید: فرشتگان ندانستند که مرتبه ابن خلیفه (آدم) چه بدو داده است و

چه عبادتی را حضرت حق اقتضا می کند. فرشتگان با اسماء الهیه خاص خود مشغول تسیح و

تقدیس حق تعالی بودند، غافل از اینکه خدای را اسماء دیگری نیز هست که از دسترس آنها بیرون

است و تسبیح و تقدیس به آن اسما فقط آدم را حاصل شده است. بدین گونه حکمت آفرینش پیکر آدم یعنی صورت ظاهر او، و نیز حکمت آفرینش روح آدم یعنی صورت باطن وی، و باز حکمت آفرینش مرتبه آدم یعنی جامعیت او که بدان استحقاق خلافت یافت، معلوم می شود. آدم همان «نفس واحده» است که حق تعالی نوع انسانی را از آن آفرید؛ آنگاه او را بر آنچه در وی به ودیعت نهاده بود آگاه ساخت، و مراد از آیه «و علم آدم الاسماء کلها» (بقره ۳۱/۲) نیز همین است.

ابن عربی واژه آدم و کلمه آدمیه را رمزگونه برای اشاره به موجودی که خداوند او را به صورت خود آفریده است به کار می برد: «مراد از کلمه آدمیه، روح کلی است که سید نوع انسانی و خلیفه

حقیقی حضرت سبحانی و آینه جمال نمای ربانی اوست» («خوارزمی، ۵۴). حکمت الهیه از آن جهت به آدم اختصاص یافت که «مخلوق از برای خلافت بود و مرتبه او جامع جمیع مراتب عالم، پس آینه مرتبه الهیه آمد و قابل ظهور همه اسماء شد» (همانجا). آدم نه تنها نخستین انسان، بلکه اولین پیامبر نیز بود؛ از این جهت حلقه اتصال میان خدا و جهان و واسطه فیض به شمال می رود. توصیفی که ابن عربی از آدم می کند منطبق با انسان کامل و یا یکی از مراتب ظهور انسان کامل

است. آنگاه که خداوند خواست «عین خویش و کمالات ذاتیه خود را، که غیب مطلق بود، در شهادت مطلقه انسانی در آینه انسانی کامل» مشاهده کند آدم را آفرید (همانجا). به گفته ابن عربی حقیقت مطلق ظهورات بی نهایت دارد و انسان کامل، که آدم اولین مرتبه ظهور اوست، جامع همه ظهورات است. وجود آدم، صورت مجمل عالم است و علت غایی نظام هستی است چرا که با آفرینش او اراده پروردگار به ایجاد موجودی که نمودگاه کمالات الهی باشد تحقق یافته است

(ابن عربی، ۴۸-۵۶).

محمود شبستری (د ۷۲۰ق/۱۳۲۰م) اندیشه‌های ابن عربی را دنبال می‌کند. او نیز آدم را رمز

«حقیقت انسانی» می‌داند و بر آن است که حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفياً، فاحببت ان أعرف،

فخلقت الخلق لکی أعرف» نه تنها علت خلقت جهان بلکه حکمت آفریده شدن آدم را نیز آشکار

می‌سازد. به عقیده شبستری آدم، «نسخه جامع» و علت غایی نظام هستی است: «هر دو عالم یعنی

غیب و شهادت طفیل ذات آدم است و به جهت او آفریده شده» (لاهیجی، ۱۹۸). در وجود آدم،

«کمالات و جوبی و امکانی» جمع است و به مقتضای حدیث «خلق الله آدم علی صورته»، انسان

«واحد کثیر و فرد جامع» است. آدم مظهری است که حق تعالی کمالات اسمایی و صفاتی خود را

در او می‌نماید و یا آینه‌ای است که همه صفات الهی را منعکس می‌سازد. آدم نماینده حق و

مظهر نام «الله» است که جامع صفات جمال و جلال است، ولی «تا نماینده به نیستی بعضی از

تعینات خود، که مسماست به تخلیه و تصفیه، موصوف نگردد نمایندگی از او نیاید» (شبستری،

۱۸). به گفته شبستری، آدم اولین مظهر ولایت و نقطه نخستین دایره نبوت است، بدین ترتیب آدم

سرسلسله انسانهای کاملی است که نشان دهنده مراتب گوناگون ظهور نبوت و ولایت در مسیر

تاریخ عالم‌اند.

لاهیجی (د ۹۲۱ق/۱۵۱۵م) امانت سپرده شده به آدم را ویژگی جامعیت می‌داند و در تفسیر آیه «انا

عرضنا الامانه علی السموات و الارض...» (احزاب (33/72) می‌نویسد: «یعنی ما عرض امانت

جامعیت که موجب معرفت تامه است بر آسمان ارواح و اراضی اجسام و جبال مثال کردیم، از

حمل این امانت ابا کردند، زیرا که حمل آن در استعدادات و قابلیت ایشان نبود و انسان حامل آن

امانت شد» (ص ۱۹۹). لاهیجی در جای دیگر، آدم و حوا را کنایه از عقل و نفس می‌داند و بر آن است که رابطه میان آدم و حوا در جهان کوچک همانند رابطه میان عقل کل و نفس کل در جهان بزرگ است، یعنی رابطه تأثیر و تأثر و ظهور یکی از دیگری: «از روی حقیقت، آدم صورت عقل کل است و حوا صورت نفس کل، و از این معنی طالب متنبه می‌گردد به کیفیت ظهور حوا از جانب چپ آدم» («همان، ۱۹۵»).

عزیزالدین نسفی (سده ۷ق/۱۳م) از کسانی است که پس از ابن عربی، در نوشته‌هایش جای جای به داستان آدم پرداخته است. وی آفرینش آدم و هبوط او را از بهشت این گونه تأویل می‌کند: آدم و حوا به خطاب «کن» از آسمان عدم به زمین وجود، یعنی از بهشت اول به بهشت دوم، فرود

آمدند. مراد نسفی از بهشت اول، مرتبه‌ای است که در آن «وجود نبود، اضداد نبود و شیطان در

مقابل نبود» (انسان کامل، ۲۹۹) و مقصود از بهشت دوم، مرتبه «مفردات» است یعنی عناصر

چهارگانه پیش از آنکه با یکدیگر در آمیزند و «مرکبات» را به وجود آورند. این بهشت جایی

است که در آن ترقی و عروج، حس و علم، و الم و لذت نیست، زیرا «این جمله تابع مزاجند و در

مفردات مزاج نیست» (همانجا). به آدم و حوا خطاب آمد که در بهشت دوم ساکن باشید، اما به

دخت مزاج (کنایه از ترکیب عناصر با یکدیگر) نزدیک نشوید، ولی آن دو به وسوسه شیطان، با

نزدیک شدن به درخت مزاج، از بهشت دوم به بهشت سوم هبوط کردند، یعنی «از آسمان تفرید به

زمین ترکیب رسیدند» (همان، ۳۰۰). بهشت سوم کنایه از مرحله ترکیب عناصر بسیط با یکدیگر و

به وجود آمدن موالیده سه‌گانه، یعنی معدن و نبات و حیوان است؛ مرحله‌ای که در آن گرسنگی،

تشنگی، برهنگی و زحمت سرما و گرما پدید می‌آید (همانجا). به آنان گفته شد که در بهشت سوم



ساکن شوید، ولی از درخت عقل (کنایه از دانایی و آگاهی و رسیدن به مرحله تمیز و تشخیص) دوری کنید. ابلیس آنان را بفریفت، به درخت عقل نزدیک شدند و به خطاب «اهبطوا» گرفتار آمدند. «مادام که به درخت عقل نزدیک نشده بودند مکلف نبودند و حلال و حرام بر ایشان پیدا نیامده بود و بازخواست و درخواست نبود. چون به درخت عقل نزدیک شدند، مکلف گشتند و امر و نهی پیدا آمد» (همان، ۳۰۱). نسفی سرانجام در این بخش از سخنان خود نتیجه می‌گیرد که با پیدایش قوه تمیز و تشخیص در انسان، آدمی به سرحد مسئولیت قدم می‌گذارد و حامل بار «امانت تکلیف» می‌شود.

به گفته نسفی از بهشت اول ۲ کس بیرون آمدند، آدم و حوا؛ از بهشت دوم ۳ کس: آدم، حوا و

ابلیس؛ از بهشت سوم ۶ کس: آدم، حوا، شیطان، ابلیس، طاووس و مار. اما وی اینها را تأویل می‌کند: «آدم روح است، حوا جسم است. شیطان طبیعت است، ابلیس وهم است، طاووس شهوت است و مار غضب» (همانجا). مراد از سجده فرشتگان به آدم و سرکشی ابلیس این است که تمام قوای مادی و معنوی در وجود انسان، که جهان کوچک است، فرمانبردار روح شدند» الا وهم که مطیع و فرمانبردار نشد» (همانجا).

نسفی در کتاب کشف الحقایق همین تأویلات را با تفاوت مختصری تکرار می‌کند: او آدم را کنایه از عقل، حوا را کنایه از روح، شیطان را رمز طبیعت، طاووس و مار را رمز شهوت و غضب می‌داند و نتیجه می‌گیرد که آدم مرکب از ۲ جنبه ملکی و شیطانی یا عقل و طبیعت است؛ بنابراین «در هر که عقل غالب است ملکی است و در هر که طبیعت غالب است شیطانی است» (ص ۶۳).

همچنین وی امانت سپرده شده به آدم را به «امانت عشق» تعبیر می‌کند (انسان کامل، ۲۹۹) و معتقد

است که مقصود از قدمگاه آدم در جزیرهٔ سرنندیب، جایی است که آدم «از مرتبهٔ حیوانی به مرتبهٔ انسانی رسید» (همان، ۴۱۴).

گاهی نسفی نخستین موجود هر یک از مراتب هستی را آدم می‌خواند، از این روی از آدم جبروتی، ملکوتی، ملکی و خاکی سخن می‌گوید و آدم خاکی را مترادف با انسان کامل می‌داند: «آدم جبروتی اول موجودات است، و آن جبروت است از جهت آنکه موجودات جمله از جبروت پیدا آمدند؛ و آدم ملکوتی اول عالم ملکوت است و آن عقل اول است از جهت آنکه عالم ملکوت جمله از عقل اول پیدا آمدند؛ و آدم ملکی اول عالم ملک است و آن فلک اول است از جهت آنکه عالم ملک جمله از فلک اول پیدا آمدند؛ و آدم خاکی مظهر علوم و مجمع انوار است و آن انسان کامل است از جهت آنکه علوم جمله از انسان کامل پیدا آمدند (انسان کامل، ۱۶۱-۱۶۲). گاهی نیز آدم را کنایه از عقل کلی و عقل اول می‌داند و حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» را این گونه تغییر می‌کند: «عقل اول قلم خدای و رسول الله است و علت مخلوقات و آدم موجودات است و به صفات و اخلاق خدای آراسته است و از اینجا گفته‌اند که خدای تعالی آدم را بر صورت خود آفریده» (همان، ۷۲).

از این گفت‌وگوها بر می‌آید که در نوشته‌های ابن عربی و نسفی و متفکرانی از این دست، به گونهٔ نمادی، آدم با مفهوم انسان کامل در اصطلاح عارفان، عقل کلی و عقل اول و کلمه (nous) در اصطلاح فلاسفهٔ یونانی و مسیحی، قلم در کاربرد قرآنی و اسلامی این واژه، یکی می‌شود و اینهمه در وجود پیامبر هر دوره که مظهر «روح محمدی» و «حقیقت محمدیه» است متبلور می‌گردد. آدم در سخنان و آیینهای فغان و جوانمردان (اهل فتوت) و صوفیان نیز جایی ویژه دارد. هر نو

مرید طریقه فتوت موظف بود که نکات زیر را به خاطر داشته باشد: ۱. آدم «نقطه اول نبوت» و «صفی الله» است (رسایل جوانمردان، ۱۰، ۱۱)؛ ۲. آدم اولین جوانمرد (فتی) است و طریقه فتوت از او آغاز می شود (همان، ۱۱۲)؛ ۳. آدم نخستین کسی است که «خلعت خلافت پوشید و علم جمله موجودات بیاموخت» (همان، ۹۰)؛ ۴. آدم یکی از ۴ پیر تکبیر است و مراد از ۴ تکبیر، تکبیر بقاء، تکبیر فنا، تکبیر رضا، و تکبیر جفاست که هر یک را به پیامبری نسبت می دهند (همان، ۲۳۲)؛ ۵. شریعت ۴ پیر دارد و آدم نخستین آنهاست (همان، ۲۳۱).

اما اهل تصوف نیز خود را وارث سنتهایی از آدم می دانند: ۱. رسم خرقة پوشیدن و خرقة پشمین: «اول کسی که خرقة پوشید آدم بود و حوا. چون از نعمت بهشت به محنت دنیا افتادند، برهنه بودند. جبرئیل بیامد و گوسفندی بیاورد تا ایشان پشم آن گوسفند باز کردند، حوا برشت و آدم بر بیافت و در پوشیدند» (باخرزی، ۲۸)؛ ۲. مُرَقَّع پوشیدن: «اگر مرقع پوشد بدان نیت پوشد که سنت است و میراث است از آدم و حوا» (همو، ۳۰)؛ ۳. سماع کردن: «اصل سماع از آنجاست که حق تعالی چون جان به کالبد آدم فرود آورد، عطسه‌ای داد آدم را، خطاب آمد که یرحمک ربک یا آدم، جان بر لذت آن ذکر خطاب قرار گرفت؛ اکنون چون سماع پدید آید او را لذت سماع آن ذکر یاد اضطراب و وجد پدید آید» (خلاصه شرح تعرف، ۵۳۷)؛ ۴. چله نشینی و ریاضت کشی: در آغاز خداوند گل آدم را ۴۰ روز به دست خود سرشته است که «خَمَرْتُ طینه آدم بیدی اربعین صباحاً» (حدیثی قدسی، نک: نجم رازی، ۶۵، ۲۱۱) و در جریان این سرشته شدن، ۴۰ حجاب که مانع از ادراک حقیقت است برای آدم پیدا شد؛ از اینجاست که سالک باید این ۴۰ حجاب را با ۴۰ روز ریاضت از خود دور سازد (باخرزی، ۲۹۲). ابوسعید ابوالخیر

(۳۵۷-۴۴۰ق/۹۶۸-۱۰۴۸م (سخنی دیگر در این اره دارد: کالبد آدم چهل روز میان مکه و طایف

افکنده بود. در این مدت «شرکتها و منیها و داوری و انکار و خصومت و وحشت و حدیث خلق و

من و تو در سینه او تعییه» شد. بنابراین اکنون نیز سالک باید ۴۰ سال ریاضت ورزد تا به مقصود

نایل آید، چرا که این حجابها را «به چهل سال و بیرون کنیم از سینه دوستان خویش تا ایشان را

پاک گردانیم و این معاملات خود به چهل سال تمام شود» (محمد بن منور، 58).

مآخذ:

- ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیلی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۰م؛ باخرزی، یحیی، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ش؛ خلاصه شرح تعرف، به کوشش احمد علی رجائی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ش؛ خوارزمی، حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۴ش؛ روزبهان بقلی، ابومحمد بن ابی نصر، شرح شطحیات، به کوشش هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۶۶م؛ همو، عبهر العاشقین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، 1337 ش/ ۱۹۵۸م؛ همو، مشرب الارواح، به کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، کلیه الآداب، 1972 م؛ شبستری، محمود، «حق الیقین»، مجموعه رسائل، شیراز، احمدی، ۱۳۶۳ش؛ کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه، به کوشش جلال همایی، تهران، سنایی، لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش کیوان سمیعی، تهران، محمودی، ۱۳۳۷ش؛ رسائل جوانمردان، به کوشش مرتضی صراف، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۲ش؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، امیر کبیر، ۱۳۳۲ش؛ مسلم، مسلم بن حجاج، صحیح، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح، ۱۳۴۲ق، ج ۸؛ نجم رازی، عبدالله بن محمد، مرصاد العباد، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1352ش؛ نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، به کوشش ماریزان موله، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۶۲م؛ همو، کشف الحقایق، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و

نشر کتاب، ۱۳۵۹ ش.

صمد موحد