

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
وصلی الله علی محمد وآله الطاهین

# مطالعات قرآنی و حدیث

دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث

سال پنجم، شماره اول / پاییز و زمستان ۱۳۹۰

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: دکتر رضا محمدزاده

سر دبیر: دکتر مهدی ایزدی

مدیر داخلی: محمد جانی پور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

آذرتاش آذرنوش ..... استاد دانشگاه تهران  
مهدی ایزدی ..... دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)  
محمدباقر باقری کنی ..... استاد دانشگاه امام صادق (ع)  
عبدالکریم بی آزار شیرازی ..... دانشیار دانشگاه الزهراء (س)  
احمد پاکتچی ..... استادیار دانشگاه امام صادق (ع)  
سید محمدباقر حجتی ..... استاد دانشگاه تهران  
سید حسن سعادت مصطفوی ..... استاد دانشگاه امام صادق (ع)  
سید کاظم طباطبایی ..... استاد دانشگاه فرودسی  
عباس مصلائی پور یزدی ..... دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)  
سید رضا مؤدب ..... استاد دانشگاه قم

فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث در تاریخ ۱۳۹۱/۸/۲۴ و طی نامه شماره ۳/۱۸۱۷۲۲

از شماره ۹ موفق به اخذ اعتبار علمی - پژوهشی شده است.

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: دکتر محمود کریمی

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان کننده دیدگاه دانشگاه نیست.

نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۲۴ صفحه / ۳۰۰۰۰ ریال

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۳۷۴، نمابر: ۸۸۰۸۰۴۲۴

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

E-mail: Quranmag@isu.ac.ir

امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات میان رشته‌ای علوم انسانی و اسلامی، اداره نشریات

داخلی ۲۴۵، نمابر: ۸۸۵۷۵۰۲۵

صندوق پستی ۱۴۶۵۵-۱۵۹

http://mag.isu.ac.ir

E-mail: mag@isu.ac.ir

## داستان آفرینش و سرگذشت حضرت آدم<sup>(ع)</sup> در قرآن

محمدرضا حاجی اسماعیلی \*

مهدی مطیع \*\*

اعظم السادات حسینی \*\*\*

چکیده

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۳/۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۹/۶

نگرش‌های متفاوت به داستان آفرینش انسان، با تنوع روایات، گرایش‌های گوناگونی را در حوزه مباحث درون دینی و حتی برون دینی ایجاد کرده است. کوشش برای فهم همه ابعاد این داستان و آگاهی از رمز و رازهای خلقت آدمی اگرچه مطلوب، اما بسیار دشوار است. ترتیب عناصر محوری این داستان و احراز تقام و تأخر آن نیز چندان آسان نیست. در این نوشتار، پس از گذری بر پیشینه تاریخی بحث خلقت، به مفهوم حقیقت و تمثیل در داستان آفرینش آدم پرداخته شده و سپس اجزاء گوناگون آن در قرآن همانند: تکلم خداوند با ملائک، خلافت، پرسش فرشتگان و پاسخ خداوند، تعلیم و عرضه اسماء بر آدم و ملائک، سجده فرشتگان و امتناع ابلیس، اسکان آدم در بهشت، شجره ممنوعه، هبوط آدم، دریافت کلمات توسط آدم و توبه خداوند بر وی تحلیل و بررسی گردیده است. گفتنی است بررسی سیاق در دریافت مفهوم هر یک از عناصر مذکور نقشی تعیین کننده دارد؛ زیرا با در نظر گرفتن ارتباط این اجزاء، معنای حقیقی آن بهتر رخ می‌نماید. نتیجه برآمده از این پژوهش گویای آن است که داستان آفرینش و سرگذشت انسان در قرآن، متضمن مفاهیم عمیق فلسفی- عرفانی و شیوه بیان آن بر وجهی تمثیلی است؛ به گونه‌ای که ساختار درونی داستان حاکی از واقعیت، اما ترکیب و بیان آن به صورت یک حادثه و بر وجه تمثیل است.

### واژگان کلیدی

آدم، آفرینش، تمثیل، خلافت، تعلیم اسماء، هبوط، بهشت

m.hajis@yahoo.com

mahdi\_motia@gmail.com

azam-s.h@live.com

\* استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

\*\* استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

\*\*\* کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

### طرح مسئله

پرسش از کیستی و چیستی انسان همواره از دغدغه‌های ذهنی او به شمار آمده و کیفیت رمزوار آفرینش وی پیوسته این پرسش‌ها را در برابر او پررنگ‌تر نموده است. این پژوهش بر آن است تا از منظر درون دینی و با نگاهی به آیات وحیانی قرآن، به برخی از این پرسش‌ها پاسخ دهد. پرسش‌هایی از این دست که آیا از ابتدا خلقت آدم مورد نظر بوده یا جعل او به عنوان خلیفه؟ و آیا پیش از او آدمیان دیگری در زمین زیسته‌اند؟ انگیزه پرسش و شکل گفتگوی فرشتگان با خداوند و حقیقت اسماء تعلیم شده به آدم و نیز حقیقت سجده فرشتگان، شجره ممنوعه و مفهوم عصیان آدم چه بوده است؟ آیا بهشت آدم دنیایی بوده یا اخروی؟ و هبوط وی مکانی بوده یا شأنی؟ و بالاخره آیا بیان قرآن در تشریح داستان آفرینش حقیقت وار است یا تمثیل گونه؟

### پیشینه تاریخی بحث خلقت آدم

آغاز آفرینش انسان و چگونگی آن از جمله مسائلی است که علاوه بر دست نوشته‌های بشری، در کتب آسمانی نیز مجال طرح یافته است. دیدگاه پذیرفته شده درباره پیدایش موجودات و از جمله انسان، نظریه «خلقت ثبوتی»<sup>۱</sup> است، بدین معنا که هر یک از انواع موجودات پیدایش و خلقتی مستقل داشته و انسان نیز از این ویژگی مستثنی نبوده و آفرینش او از مشتی خاک صورت گرفته است.

اما در قرون وسطی که جهان اسلام بر خلاف مسیحیت، دوران رشد و ترقی را پشت سر می‌گذاشت، نظریاتی راجع به تکامل تدریجی موجودات زنده مطرح شد. از جمله در میان رسائل منتشر شده از سوی جمعیت سیاسی-علمی «اخوان الصفا»، رساله‌ای با نظریات جدید در این موضوع انتشار یافت. البته باید گفت بحث‌های اولیه درباره این موضوع، پیش از این، در قرن پنجم هجری از سوی ابن مسکویه در کتاب‌های «تهذیب الاخلاق» و «فوز الاصغر» مطرح گردیده بود (سحابی، ۱۳۵۱، ص ۳) و بعدها در اوائل قرن ۱۹م. داروین با نشر کتاب «اصل انواع» نظریه خویش مبنی بر ارتباط گونه‌ها از نظر صفات تشریحی را مطرح نمود.

با اینکه نظریه «تبدل انواع»<sup>۲</sup> قبل از داروین به وسیله بوفن<sup>۳</sup> و لامارک<sup>۴</sup> و پیش از آن‌ها توسط بعضی از علمای اسلام و یونان اظهار شده بود، اما همراهی تئوری وی با تجربه و امثله فراوان، موجبات مقبولیت آن در نظر دانشمندان و جایگیری آن در اذهان را فراهم ساخت (سحابی، ۱۳۵۱، ص ۴).

از سوی دیگر برخی از جامعه شناسان و فلاسفه مادی از نظریات داروین، انکار وجود خالق را نتیجه گرفتند و ابراز نظرهای آنان موجب شد که آباء کلیسا بدون دقت در اصل تئوری، آن را کفر آمیز و گمراه کننده معرفی نمایند.

این ضدیت و مخالفت‌ها، به تدریج با ترجمه کتب مسیحی، به ممالک اسلامی راه یافت و نویسندگان مسلمان بر نظریه خلقت ثبوتی انسان و مخالفت با تکامل تدریجی موجودات و از جمله انسان پافشاری نمودند، اما داروین در تحقیقات خود برای اکثر حیوانات یک شجره نسلی معین نمود و پیدایش انسان را از تحوّل نسل میمون‌ها دانست و انسان و میمون را از یک شجره نسلی معرفی کرد. لازم به ذکر است که ابراز نظرهایی از این قبیل در مورد انسان، که از سوی ادیان الهی به دید کرامت به او نگریسته می‌شود، در مخالفت دانشمندان اسلامی و آباء کلیسا بی تأثیر نبوده است (سحابی، ۱۳۵۱، ص ۹).

اما باید توجه داشت که نظریه داروین به فرض قطعیت، بیانی در علت تغییر تدریجی موجودات است و منافاتی با خلقت اولیه ندارد. از سویی، نتیجه گیری اخلاقی از یک مبحث علمی ثابت نشده، با منطوق عقلا سازگار نیست (سحابی، ۱۳۵۱، ص ۹). بر این اساس اغلب مفسران مسلمان نظریه تکامل را مردود دانسته و معتقدند نص یا ظهور آیات بر خلقت ثبوتی دلالت دارد (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص ۲۱).

ایشان در اثبات نظر خویش به آیات قرآن در ارتباط با خلقت استدلال می‌نمایند؛ چنانچه مخالفان آنان با استدلال به همان آیات، تکامل را نتیجه می‌گیرند.

گرچه با توجه به ظواهر آیات قرآن و با اندکی تأویل و تفسیر می‌توان برای هر دو نظریه مویداتی یافت؛ اما آنچه به نظر می‌رسد این است که آیات کریمه قرآن در پی اثبات هیچ یک از این دو تئوری نیست و اساساً هدف قرآن فراتر از طرح و اثبات

نظریات علمی است. اما از آنجا که هر مفسر با پیش ذهن‌ها و پیش فرض‌هایی مشخص به سمت قرآن می‌رود، انتظاراتی خاص از قرآن دارد.

توضیح آنکه اگر مفسر معتقد باشد که قرآن پاسخگوی تمامی سؤالات بشر در زمینه‌های مختلف اعتقادی، علمی، سیاسی و... است، در رویارویی با قرآن به پاسخی برای پرسش‌های خود-متناسب با انتظارات و توان علمی خویش- خواهد رسید، اما اگر چنین پیش فرض و انتظاری از قرآن نداشته باشد، نتیجه این رویارویی به گونه‌ای دیگر خواهد بود. از سویی باید توجه نمود که مفسران مسلمان، آشنایی علمی درستی با مبانی این فرضیه و مستندات آن ندارند (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص ۲۱).

اما قرآن به فرموده خویش کتاب هدایت است و مباحث علمی جز به فراخور مطلب در این کتاب آسمانی مطرح نگشته است. لذا جستجوی گزاره‌های علمی در قرآن و سعی در تطبیق آیات بر یافته‌های دانشمندان، به نوعی تنزل شأن والای قرآن است. البته شاید در صد سال آینده دلائل مستحکمی بر بطلان یافته‌های امروز محققان یافت شود؛ چنانچه مسلمات علمی دانشمندان پیش از قرون وسطی از قبیل ثبوت زمین و گردش خورشید به دور آن، به عنوان اشتباهات مسلم تاریخی نزد دانشمندان متأخر مشهور است.

البته باید گفت که علت مخالفت مفسران مسلمان با این نظریه، ترس از عواقب اعتقادی آن بوده است؛ چرا که داروین به عنوان طراح این تئوری به صراحت به کفر خویش اعتراف نمود (قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۴۲)؛ در صورتیکه نگاهی درست به مسئله، بی خطر بودن آن را آشکار می‌نماید. به هر طریق هیچ رد یا اثباتی در قرآن بر این نظریه مشاهده نمی‌شود و البته مغایرتی نیز با قرآن ندارد.

### مفهوم حقیقت و تمثیل در داستان آفرینش آدم

داستان آفرینش حضرت آدم (ع) در قرآن با الفاظ و عباراتی بیان گردیده که ترجمه و تفسیر آن‌ها بر اساس ظاهر و تبادر اولیه ذهنی، با صفات و ویژگی‌های خداوند در تضاد است. از جمله این الفاظ می‌توان به گفتگوی خداوند با فرشتگان و انسان و نیز خلقت انسان بدست خداوند که با عبارت « خَلَقْتُ بَيْدَى » (ص: ۷۵) آمده است، اشاره

کرد. اما بر اساس معتقدات مسلمانان و تصریح آیات کریمه قرآن، ذات حق مبراً از صفات مخلوقات بوده و سخن گفتن او نیز نمی‌تواند مانند سخن گفتن آدمیان باشد. همچنین خداوند جسم نیست، چرا که لازمه جسمانی بودن، محدودیت در زمان و مکان است؛ حال آنکه خداوند خود خالق این امور و مافوق آن‌هاست، پس بی گمان کاربرد نسبت‌هایی از این دست در قرآن کریم برای خداوند متعال، صرفاً برای فهم و تقریب به ذهن آدمیان است که درک ماورای محسوسات برای آن‌ها امری مشکل می‌نماید.

اصولاً شیوه قرآن بر آن است که مسائل و مفاهیم ذهنی، معقولات و حقایق و رای محسوسات و فراتر از درک محدود بشری را به یاری تمثیل و تشبیه معقول به محسوس بیان نماید تا بدین وسیله امکان شناخت درست برای بشر فراهم گردد. این شیوه در مورد ذات حق که مادی نبوده و تشبیه به مادیات نیز ندارد، در قرآن مجید اعمال شده و در داستان حضرت آدم(ع) ظهور ویژه‌ای دارد.

قرآن با صحنه پردازی و تصویرگری، عمیق‌ترین و دیر یاب‌ترین مفاهیم انسان شناسانه را در قالب گزاره‌های ملموس برای انسان مطرح کرده و شیوه‌ای نو برای رهیافت به مسائل غیر محسوس فراروی بشر قرار می‌دهد. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «درست است که مثل‌های قرآن عام و برای عموم مردم است، لیکن اشراف بر حقیقت معانی و بُب مقاصد آن‌ها ویژه اهل دانش و برای کسانی است که حقایق امور را تعقل می‌کنند و بر قشرها و ظواهر آن‌ها منجمد نمی‌شوند» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ص ۱۳۲).

از سویی داستان آدم در قرآن یک داستان عمیق فلسفی است که به شکل گفتگو تنظیم و با زبان رمز و استعاره برای تقریب به اذهان بشر بیان شده است. لازم به ذکر است که فلسفی بودن داستان به معنای عدم واقعیت خارجی آن نبوده و با رخداد آن در عالم واقع منافاتی ندارد (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص ۳۲-۳۴).

از آنجا که طرح هر داستان شیوه‌ای خاص می‌طلبد و نیز با توجه به تمثیلی بودن بخش‌های متعددی از داستان مذکور، باید گفت قرآن کریم در تبیین این داستان طریقه‌ای تمثیلی داشته و تفسیر اجزای داستان جز به این شیوه، خواننده را با بن بست

ها و پیچیدگی‌های فراوان مواجه می‌سازد؛ زیرا معقول نمی‌نماید که بخشی از یک داستان به صورت واقعی و بخشی به صورت نمادین مطرح گردد.

از سویی، این داستان تنها موقفی در قرآن نیست که شیوه تمثیل در پیش گرفته و موارد متعدد دیگری را می‌توان برشمرد که از گونه کاربرد تمثیل در قرآن استفاده کرده است که مجال بحث از آن در این نوشتار نیست؛ مانند؛ نزول مائده آسمانی بر حواریون (مائده: ۱۱۲) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۸۷)، عرضه امانت بر آسمان‌ها و زمین (احزاب: ۷۲)، (زمخشری، بی تا، ج ۳، ص ۵۶۵) و نیز داستان مخاصمه نزد حضرت داوود (ص: ۲۳-۲۱)، (زمخشری، بی تا، ج ۴، ص ۸۱-۸۳).

مفسران، داستان آدم را نیز تمثیلی و اجزاء آن را سمبولیک دانسته‌اند که در ادامه به گفتار آنان پرداخته خواهد شد. قرآن این روش زبانی خود را که در آن معانی متعالی نازل گردیده و تا سطح الفاظ و دلالت‌های زبانی بشر فرود آمده و در غالب امثال تعبیر گشته است، «ضرب الامثال» یا «تصریف الامثال» نامیده است، چنانکه می‌فرماید: «وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر: ۲۱)؛ و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم، باشد که آنان بیندیشند.

همچنین می‌فرماید: «وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ» (اسراء: ۸۹)؛ و به راستی در این قرآن برای مردم از هر گونه مثلی، گوناگون آوردیم.

علت اینکه خداوند متعال همواره از واژه «ناس» در این آیات یاد کرده، بیانگر آن است که امثال قرآن به جهت رعایت فهم عمومی مردم نازل شده است، با تأکید بر اینکه باید در امثال اندیشه و تفکر شود. لذا در جای دیگری فرموده است که دانایان و فرزنانگان با تعقل و تأمل و خردورزی در این مثل‌ها، به حقیقت امور و عمق معانی می‌اندیشند و از جمود به ظواهر در می‌گذرند: «وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت: ۴۳)؛ و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم ولی جز دانشوران آن‌ها را در نیابند.

احمد خلف الله در رساله دکتری خود تحت عنوان «الفن القصصی فی القرآن الکریم» داستان‌های قرآن را به سه بخش تقسیم نموده و یک قسم آن را داستان‌های تمثیلی نام می‌نهد. وی معتقد است تمثیل نوعی بلاغت و شاخه‌ای از فن بیان است. از

نظر وی در تمثیل ضرورت ندارد حوادث اتفاق افتاده یا شخصیت‌ها موجود باشند، همان گونه که ضرورت ندارد گفتگوها و محاوره‌ها صادر شده باشد؛ بلکه در تمام این جهات یا بعض آن به فرض خیال اکتفا می‌شود (خلف الله، ۱۹۷۲، ص ۱۵۳).

وی در ادامه می‌افزاید: «لازم است به صراحت بگویم که در قصص تمثیلی، تمام موارد زاینده خیال نیست، بلکه برخی از موارد، از وقایع تاریخی گرفته شده است؛ و نیز باید روشن شود که نیاز به خیال پردازی در قصه‌های قرآنی و تمثیل‌ها، از نیاز خداوند (معاذ الله) نشأت نگرفته است، بلکه این انسان است که به این گونه تعبیرها نیازمند است؛ چرا که شیوه انسان‌ها در بیان یافته‌های درونی و اندیشه‌ها همین است» (خلف الله، ۱۹۷۲، صص ۱۵۸-۱۵۹).

گرچه احمد خلف الله واقعیت داشتن موارد قصه را در قصص تمثیلی لازم نمی‌داند، اما به نظر می‌رسد هیچ یک از صاحب نظران این تعریف و تفسیر را از تمثیل باور نداشته باشند. از گفته‌های آنان چنین بر می‌آید که در قصص تمثیلی، مواد قصه از واقعیت برخوردار است، اما ترکیب و بیان آن به صورت یک حادثه و قضیه تمثیل است (مهریزی، ۱۳۷۳، ص ۳۰).

از جمله شهید مطهری در داستان آدم و حوا بر این مطلب تصریح کرده که: «مواد داستان همه حقیقی هستند، اما داستان سمبولیک است» (مطهری، ۱۳۵۷، صص ۱۳۲-۱۳۳). همچنین علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید: «داستان اسکان آدم و همسرش در بهشت و هبوط آنان به جهت خوردن از درخت، شبیه مثلی است که وضعیت انسان قبل از آمدن به دنیا را تمثیل می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۲).

ایشان در جایی دیگر می‌نویسد: «داستان گرچه به شکل داستان‌های اجتماعی طراحی شده و متضمن فرمان، اطاعت، سرکشی، استدلال و... است، لکن تمثیل تکوین و واقعیت است. یعنی شیطان با آن هویتی که داشت، خضوع در برابر حقیقت انسانی را نپذیرفت و بر این تمرّد معصیت مترتب گشت» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۲۳).

وی در ادامه می‌افزاید: «داستان از یک جریان واقعی در روابط میان انسان و فرشته و شیطان خبر می‌دهد. در حقیقت این داستان هویت فرشته و شیطان را در برابر انسان



بیان می‌نماید؛ پس داستانی تکوینی است که به شکل امور مأنوس اجتماعی بیان شده است» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۰).

بنابراین تمثیلی بودن داستان آفرینش آدم در قرآن و تفسیر اجزاء آن بر این اساس، مورد تأیید مفسران است، با تأکید بر این نکته که در قصص تمثیلی، ساختار درونی قصه از واقعیت برخوردار است، اما ترکیب و بیان آن به صورت یک حادثه و قضیه تمثیل است و بر خلاف آنچه برخی تصور کرده‌اند، تمثیل به معنای خیالبافی و عدم واقعیت خارجی داستان نیست.

#### ۱. بررسی اجزاء داستان خلقت آدم

قرآن کریم در مواضع گوناگون (بقره: ۳۰-۳۸؛ اعراف: ۱۰-۲۷؛ حجر: ۲۶-۴۲؛ اسراء: ۶۰-۶۴؛ کهف: ۵۰؛ طه: ۱۱۵-۱۲۳؛ ص: ۷۱-۸۳) به طرح داستان حضرت آدم (ع) پرداخته که کامل‌ترین آن در سوره بقره است. در این مقاله سعی بر آن است تا با توجه به مبانی پیش گفته و با بررسی آراء مفسران، تفسیر جامعی از این داستان ارائه گردد.

خداوند در این داستان، مسئله پیدایش انسان را بیان داشته و معانی را در صورت‌های محسوس نمایان ساخته و حکمت‌ها و رازها را با شیوه جدل و گفتگو آشکار نموده است. این آیات از متشابهات است و نمی‌توان آن‌ها را بر ظاهر حمل کرد؛ زیرا بر پایه گفتگو یا رایزنی خداوند با فرشتگان بوده که چنین چیزی درباره خداوند متعال محال است (رشید رضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۸ و ۳۲۸).

همچنین ظاهر آیات بر آگاهی دادن خدا به فرشتگان و اعتراض آنان دلالت دارد که این هم شایسته خدای بزرگ و فرشتگان او نیست؛ چرا که خداوند خود درباره ایشان می‌فرماید: «أَلَا يَعْلَمُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶)؛ (ملائکه) از آنچه خدا به آنان دستور داده سرپیچی نمی‌کنند و آنچه را که مأمورند انجام می‌دهند.

قرآن کریم داستان را این گونه آغاز می‌نماید که: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»، (بقره: ۳۰)؛ و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت» - فرشتگان - گفتند: «آیا در آن کسی را

می‌گماری که در آن فساد انگیزد و خون‌ها بریزد و حال آنکه ما با ستایش تو -تو را- تنزیه می‌کنیم؛ و به تقدیست می‌پردازیم». - خداوند- فرمود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید».

### ۱-۱. مفهوم و امکان گفتگوی خداوند با فرشتگان

پرسشی که با مطالعه این فراز از آیه به ذهن متبادر می‌گردد این است که آیا حقیقتاً بین خداوند و فرشتگان گفتگویی صورت گرفته است یا خیر؟ جمهور اندیشمندان مسلمان بر این باورند که خداوند از همانندی با آفریدگان منزّه است و بنا بر این اعتقاد، اگر در کتاب یا سنت، عبارتی مخالف با این اصل ظهور نماید، باید شیوه تنزیه یا تأویل را در پیش گرفت.

مفهوم «تنزیه» نفی هرگونه همانندی با پندار و اندیشه بشری از خداوند و نیز برتر دانستن وی از قیاس، گمان، خیال و وهم است و اقتضای آن واگذاری فهم حقیقت مسئله به خدا است، البته با آگاهی از اینکه خداوند مطلب را چنان بیان می‌کند که معانی را به خیال و عقول بشری نزدیک سازد. «تأویل» نیز بدین معناست که اگر حکم قطعی عقل با موردی از موارد نقل در تضاد باشد، باید معنی آن اثر منقول را بر خلاف ظاهر حمل نمود و از راه تأویل، معنایی سازگار برای آن تبیین کرد (رشید رضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۵).

بنابراین منظور از قول در عبارت «قَالَ رَبُّكَ» تلفظ به الفاظی با زبان و به کمک امواج هوا نیست تا در نسبت آن به خداوند تشکیک شود؛ بلکه حقیقت قول و کلام، کشف مقصود و پرده برداشتن از مراد و ما فی الضمیر، به نوعی از دلالت و اشارت است و انسان بدین روی به استعمال الفاظ و اصوات برای رساندن مقصود خویش روی آورده است که اشهاد حضوری برایش ممکن نیست؛ و اگر تفهیم مقصود از طریق مذکور ممکن باشد، مسلماً دلالت آن قوی‌تر و رساتر است. چنین دلالتی برای خداوند قادر سهل است، هرچند آدمی از کیفیت آن آگاه نباشد. پس معنای آیه شریفه این است که خداوند چنین فهم و شهودی را در ملائک پدید آورد و از مشیت خود درباره آدم پرده بردارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۲-۲۳).

پس واقع امر آن است که گفتگو و مشورتی در میان نبوده و تمامی این صحنه پردازی، برای تبیین جایگاه انسان در طبیعت و نوع ارتباط او با خدا، نیروهای غیبی و... است (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص ۳۵).

#### ۲-۱. تبیین مفهوم جعل خلافت برای انسان

واژه جعل در آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ...» نیز از مواضعی است که مفسران در ترجمه و تفسیر آن اختلاف نموده؛ برخی آن را به معنای «تصییر» به معنی گردانیدن دانسته (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۴) و عده‌ای معنای «خَلَقَ» یعنی آفریدن را برای آن برگزیده‌اند (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۸۸) که در حالت اول معنای جمله به صورت «من خلیفه‌ای در زمین قرار می‌دهم» و در حالت دوم به صورت «من در زمین خلیفه‌ای می‌آفرینم» خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۷).

نکته قابل توجه آن است که قرآن کریم در جایگاه تبیین چگونگی آفرینش بشر از فعل «خَلَقَ» و واژگانی از قبیل «طین» (ص: ۷۱)، «صلصال»، «حماً مسنون» (حجر: ۲۸) و مانند آن استفاده کرده است، در حالی که در آیات مورد بحث که در آن‌ها مسئله خلافت انسان مطرح است، واژه جعل را به کار می‌برد. به عبارت دیگر واژه خلق، صلصال و طین در جایی به کار رفته که جنبه بیولوژیک و بُعد مادی انسان مورد نظر بوده است؛ در حالی که واژه جعل در بحث خلافت و مقام خلیفه اللّهی آدم - که مسئله گزینش وی برای این مقام بوده و حیثیت معنوی او مطرح است - به کار گرفته شده است. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که بحث خلقت در آیات مذکور مورد نظر نیست (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص ۳۷-۳۸).

همچنین باید توجه داشت که خلافت یک مفهوم یا یک مقام است که به موجودی که هست و وجود دارد، اعطا می‌شود؛ برای مثال هنگام تفویض منصب ریاست به یک شخص گفته نمی‌شود «می‌خواهم رئیس بیافرینم»، بلکه عبارت «او را به عنوان رئیس فلان مرکز قرار دادم» عبارت معمول و معهودی است که در این جایگاه به کار می‌رود (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص ۳۶).

بنابراین معنا نمودن واژه «جَعَلَ» به «خَلَقَ»، موجب گسستگی متن و زایل شدن انسجام آن می‌گردد، به گونه‌ای که خداوند متعال در سوره مؤمنون ضمن آیات ۱۲ تا ۱۴ به مراحل خلقت انسان اشاره فرموده و پس از ذکر مواد و مراحل اولیه خلقت انسان می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ»؛ آنگاه - جنین را در- آفرینشی دیگر پدید آوردیم. در آیه شریفه کلمه «انْشَاءَ» که به معنای ایجاد و تربیت یک شیء است به کار رفته، در حالی که در آیات قبل، لفظ «خَلَقَ» استعمال شده بود. به عبارت دیگر خداوند متعال در این آیه لفظ مذکور را می‌آورد تا بفرماید که آنچه در این مرحله ایجاد کردیم، حقیقتی متفاوت با بشر موجود در مراحل قبل بوده و اوصافی که در این مرحله به آن جسم داده‌ایم، اوصافی است که مانند آن در مراحل قبل نبود و برای مثال در انشاء اخیر، او را صاحب حیات، قدرت و علم نمودیم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۰). در احادیث متواتر نیز، مراد از «انْشَاءَ» در سوره مؤمنون، دمیدن روح در بشر دانسته شده (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۷، ص ۳۸۳) و نیز از انضمام آیه مذکور با آیه شریفه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹)؛ پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم پیش او به سجده درافتید، در می‌یابیم که امر به سجده پس از نفخ روح در آدمی بوده است و نیز «خَلَقَ آخِرَ» همان نفخ روح در آدمی است.

از سوی دیگر سوره مبارکه بقره، امر به سجده ملائک در برابر بشر را پس از جعل او به عنوان خلیفه و اعطای مقام علم به وی مطرح می‌نماید (بقره: ۳۸-۳۰). همچنین حضرت علی(ع) پیدایش ذهن، فکر و معرفت در وجود بشر را پس از نفخ روح ذکر می‌فرماید.<sup>۵</sup>

نیز باید گفت که نفخ روح الهی در انسان به معنای ظهور استعداد تحقق صفات الهی در بشر بوده (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص ۵۵) و از آنجا که خداوند متعال از شائبه تصور جسمانی بودن مبراست، نمی‌توان نفخ روح الهی در انسان را به معنای معهود دمیدن در ذهن آدمیان دانست. لازم به ذکر است که مقصود از روح در آیه مذکور، روح نباتی که مایه حیات موجودات می‌شود، نیست؛ چرا که حیوانات و گیاهان

نیز از مرحله ضعیفی از روح برخوردارند، اما اصطلاح نفخ روح هرگز در خلقت آنان استعمال نشده است (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص ۵۳).

با توجه به نکات پیش گفته و در نظر گرفتن این مطلب که مقام خلافت جز با استخلاف در همه شئون و آثار و صفات مستخلف<sup>۹</sup> عنه به اتمام نمی‌رسد و خداوند تعالی، متصف به صفات علیا و اسماء حسنی بوده و وجود مقدسش از هر نقصی مبراست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۶)، خلیفه او نیز باید امکان اتصاف به چنین شئونی را دارا باشد که این امکان با نفخ روح برای وی فراهم گشته است. لذا باید گفت که نفخ روح الهی مقدمه و لازمه خلافت است و آنگونه که برخی تصور کرده‌اند، خلقت تدریجی را اثبات نمی‌کند.

#### ۱-۲-۱. تعیین مصداق خلافت

مفسران در تعیین مصداق خلیفه، اقوال فراوانی بیان کرده‌اند که به عنوان نمونه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد. صاحب تفسیر «تبیین القرآن» خلافت انسان از انسان‌های پیش از خود، یا جانشینی او از طرف خداوند را مقصود از خلافت می‌داند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۵)، همچنین جانشینی آدم و فرزندانش از فرشتگانی که پیش از این در زمین ساکن بوده‌اند، یا جانشینی او از طرف تمامی فرشتگان، از مواردی است که در برخی تفاسیر بدان اشاره شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۰۸)، نیز باید به خلافت انسان از جنیان پیش از خود که به سبب عصیان و طغیان خویش گرفتار عذاب الهی شدند، به عنوان وجه مورد نظر برخی تفاسیر اشاره کرد (حسینی شاه عبد العظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۸).

گفتنی است اغلب مفسران، انسان را خلیفه و جانشین خداوند دانسته و وجوه مذکور از نظر آنان مردود است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۷۲؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸۹؛ میرزا خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۲۱).

بنابراین مقصود از خلیفه تمامی انسان‌ها اعم از کافر و مؤمن به صورت بالقوه است، بدان معنا که حقیقت جامع خلافت برای حقیقت انسان جعل شده است و از

آنجا که خلافت الهی امری مشکک بوده و کمالات انسانی نیز درجات مختلفی دارد، هر مرتبه از خلافت برای مرتبه ویژه‌ای از مراتب هستی آدمی جعل شده است. توضیح آنکه منشأ خلافت انسان، نهادینه شدن علم به اسماء در نهاد اوست و بی تردید علم به اسماء حسناى الهی حقیقتی دارای مراتب است. به هر میزان که آدمی معتقد به صراط مستقیم و مهدی به اخلاق و عمل باشد، اسماء الهی در هستی او از قوه به فعل رسیده و به تبع آن خلافت الهی نیز در وی ظهور می‌کند.

بدین ترتیب کسانی که در حد استعداد انسانیت هستند، تنها از استعداد خلافت بهره مندند و کسانی که در کمالات الهی و انسانی ضعیف یا متوسط بوده، علم به اسماء در آنها ضعیف یا متوسط و خلافت نیز در آنان ضعیف یا متوسط است و انسان‌های کامل که از مرتبه برین علم به اسماء بهره مندند، از برترین مرتبه خلافت الهی نیز برخوردار هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۰).

### ۳-۱. چستی پرسش فرشتگان و پاسخ خداوند

بخش دوم آیه، پرسش فرشتگان از خلافت آدم را مطرح می‌نماید. اکثر مفسران تصریح کرده‌اند که استفهام در آیه برای انکار و اعتراض یا اظهار عجب یا تفاخر نبوده است، بلکه پرسشی از روی تعجب به همراه استفسار از حکمت این عمل و نگرانی از عاقبت آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۴).

نیز اعتراضی بودن پرسش فرشتگان با توصیفی که خداوند در قرآن از ایشان بیان فرموده و آنان را مطیع خویش می‌شمارد، تطابق ندارد.<sup>۶</sup> به بیان دیگر، فرشتگان می‌دانستند که انسان موجودی زمینی است و چنین موجودی مرکب از قوای شهویه و غضبیه بوده و قلمرو ماده، منطقه تراحم و درگیری و لازمه آن افساد و خونریزی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۷). پس به تصور آنان، آثار دو قوه شهوت و غضب که جز افساد و خونریزی نیست، نمی‌تواند حکمت جعل خلیفه باشد و اگر ظهور برکات قوه عقلیه یعنی تسبیح و تقدیس مورد نظر باشد، این جعل نوعی تحصیل حاصل است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۴)، چرا که این اعمال پیوسته به وسیله فرشتگان انجام می‌گرفت.

بر این اساس و با توجه به جمله «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ»، (بقره: ۳۲)؛ تویی دانای حکیم، فرشتگان اصل حکیمانه بودن جعل خلافت را پذیرفته بودند، ولی از مفاد آن حکمت آگاهی نداشتند و برایشان معلوم نبود که انسان با ترکیبی از قوای غضبی و شهوی و زندگی در قلمرو ماده، که دار تغییر و بطلان و افساد است، چگونه می‌تواند خلیفه خدا و مسمی به اسماء حسناى او باشد. افزون بر اینکه غایت حمد و تسبیح و تقدیس با عمل فرشتگان حاصل می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۵).

اما خداوند در پاسخ به گفتار فرشتگان، سخن آنان درباره تسبیح خویش را نفی نکرده و افساد بشر را انکار نفرمود؛ لیکن به حمل سرّ الهی توسط خلیفه اشاره نمود، که این حمل از توان ملائکه خارج بود. خداوند به علم آدم از برخی حقایق و جهل ملائک نسبت به آن اشاره فرمود، تا بدین وسیله شایستگی انسان و ناشایستی ملک برای مقام خلافت اثبات گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۷).

#### ۴-۱. مفهوم شناسی «ما لا تَعْلَمُونَ»

چنانچه در گفتار قبل گذشت، پاسخ خداوند به فرشتگان آن بود که من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید؛ اما مفهوم این گفتار چیست؟ از قتاده نقل شده که مقصود از این عبارت، پیامبران و صالحان از ذریه آدم است. به عبارت دیگر خداوند به فرشتگان می‌گوید شما از پاکان و بزرگانی که از ذریه آدم پا به عرصه وجود خواهند گذاشت، بی اطلاع بوده و نمی‌دانید که اگر در نزاع عقل و شهوت، قوای عقلانی رأیت پیروزی را به دست گیرد، صفاتی چون عفت، شجاعت و مانند آن پدیدار گشته و آثاری چون احاطه بر جزئیات و ظهور علم الهی را به دنبال خواهد داشت.

در حقیقت مقدّسان از ذریه آدم، با داشتن شهوت و غضب، در برترین درجه طهارت قرار داشته و در اصلاح مردم برای عبودیت خدا تلاش می‌کنند. انسان استعداد آگاهی از اسماء الهی را داراست که ملائک عاری از آن هستند. همچنین اگرچه افساد بشر و تسبیح ملائک قابل انکار نیست، اما «خلیفة الله» اهل افساد و خونریزی نیست و از سویی ملائک توان تسبیح و تقدیس او را ندارند و اساساً در پرتو وجود انسان کامل از

این کمال بهر مند شده‌اند؛ چرا که فرمود: «فَسَبَّحْنَا فَسَبَّحَتِ الْمَلَائِكَةُ بِتَسْبِيحِنَا»<sup>۷</sup> به عبارت دیگر کمال مکنون انسان و نقص مکتوم ابلیس برای ملائکه معلوم نبود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۸۱-۸۳).

امام حسن عسکری(ع) مفهوم «ما لا تَعْلَمُونَ» را اینگونه تفسیر می‌فرماید: «إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ الصَّالِحِ الْكَائِنِ فِيْمَنْ جَعَلَهُ بَدَلًا مِنْكُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَ أَعْلَمُ أَيْضًا إِنَّ فِيكُمْ مَنْ هُوَ كَافِرٌ فِي بَاطِنِهِ وَ هُوَ إِبْلِيسُ». (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۵۹ به نقل از الدر المنثور سیوطی، ج ۱، ص ۱۱۳).

بنابراین از آنجا که فرشتگان از سویی تقدیس خویش و از سویی افساد بشر را می‌نگریستند، حکمت جعل خلیفه در نظرشان مجهول می‌نمود؛ اما خداوند تعالی با جمله مذکور آنان را به جهل خویش تذکر داده، اقناع فرمود که ملائک شایستگی خلافت الهی را ندارند.

#### ۱-۵ چستی «اسم» و «مسمی»

سیر داستان آفرینش، پس از ماجرای جعل خلافت، به تعلیم اسماء و عرضه آن بر آدم و فرشتگان می‌رسد. تعلیم و عرضه دو مرحله از آگاهی است که آدم و فرشتگان بر اساس تفاوت ویژگی‌های وجودی، هر کدام یکی از این مراحل را دریافت نموده‌اند. «تعلیم» اگر خارج از منطقه طبیعت باشد، از تعلّم و فراگیری جدا نیست؛ برخلاف تدریس که با عدم فراگیری مخاطب قابل جمع است. «عرضه» نیز به معنای آگاهی دادن اجمالی از طریق الهام و مانند آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۶۱-۱۶۲). بنابراین تفاوت در کاربرد این دو لفظ نماد تفاوت آدم و ملک در دریافت علم است.

اما حقیقت اسماء مذکور چیست؟

تعیین مصداق اسماء تعلیمی به آدم از جمله موارد مورد اختلاف مفسران است. برخی مراد از اسماء را، نام تمامی اشیاء موجود در عالم دانسته و برخی آگاهی از حقیقت این اشیاء و شناخت مسمی‌ها را، مقصود اصلی تعلیم دانسته‌اند. اما از آنجا که آگاهی از نام مخلوقات برای آدم کرامتی محسوب نمی‌شود تا در پی عرضه آن‌ها به فرشتگان، فضیلت وی بر آن‌ها آشکار گردد، نمی‌توان مقصود از اسماء را نام‌های اشیاء



دانست؛ چرا که اگر خداوند همان نام‌ها را به فرشتگان تعلیم می‌داد، آنان در فراگرفتن آن مساوی یا برتر از آدم بودند. از سوی دیگر آگاهی از این نام‌ها، فضیلتی نیست که به وسیله آن صلاحیت آدم برای خلافت اثبات شده، فرشتگان با دیدن این ویژگی در آدم، از ادعای شایستگی خود برای خلافت رویگردان شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۷).

بنابراین مقصود از اسماء، حقایق غیبی عالم است که به لحاظ نشانه خدا بودن، بر آن‌ها «اسم» اطلاق می‌شود؛ حقایقی دارای شعور و عقل که در حجاب غیب الهی مخزونند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۶۲)؛ و از آنجا که هیچ مُسمّایی بدون اسم و نام‌گذاری مفهوم پیدا نکرده و قابل انتقال به غیر نیست، در آیه شریفه به جای مسمّی، لفظ «اسماء» به کار رفته است.

توضیح آنکه آدمی در شناخت پدیده‌ها ناچار باید مفهومی را از آن پدیده انتزاع کند تا گویای حقیقت و واقعیت آن بوده و نشانه آن در ذهن وی قابل شناخت و انتقال به دیگران باشد؛ پس منظور از اسماء، مسمی‌ها و حقایق عالم است (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص ۷۲-۷۳).

طبرسی می‌گوید: «مقصود از آموزش نام‌ها، آموزش معانی آن‌هاست؛ زیرا یادگیری نام بدون معنای آن سودی ندارد» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۶). رشید رضا نیز معتقد است که دانش حقیقی، ادراک خود معلومات است؛ زیرا الفاظ دلالت‌کننده بر آن‌ها، بر حسب اختلاف زبان‌ها، که امری قراردادی است، اختلاف پیدا می‌کند؛ ولی معانی الفاظ تغییر و اختلافی ندارد (رشید رضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۲).

لازم به ذکر است که روایات و به تبع آن‌ها مفسران، مصادیق متفاوتی را برای اسماء برشمرده‌اند که از جمله آن می‌توان به دو روایت از امام صادق (ع) اشاره نمود که در یکی از آن‌ها اسماء درختان، نباتات، کوه‌ها و ... را مصداق اسماء دانسته (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۶۸) و در دیگری حجت‌های خداوند را مقصود از اسماء برشمرده‌اند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۶۴). اما از آنجا که حقایق ذی شعور، خزائن اشیای عالم و دربر دارنده همه اشیاء، اعم از غیب و شهودند، می‌توان تمامی این

روایات را از باب مصداق اخصّ آیه و حقایق غیبی را مصداق اتمّ آن دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۶۲).

به عبارت دیگر اسماء مذکور به موجودات عالی‌ه‌ای اشاره دارد که حقایق عالم شهود، تنزل یافته از آن است و همه آنچه در آسمان و زمین مشاهده می‌شود، از نور و بهای آن مشتق شده و به برکت آن‌ها نزول یافته است و منظور از تعلیم آن‌ها به آدم، تعلیم به الفاظ و مفاهیم نبوده، بلکه مراد از آن علم حضوری است؛ بدین نحو که آن وجودهای ملکوتی، مشهود آدم قرار گرفتند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۶۹). بنابراین می‌توان گفت: خداوند دانش همه چیز را بی حدّ و مرز در نفس آدم به ودیعت نهاد و تعبیر از «معانی اسماء» به «اسماء» نیز به جهت شدت اتصال میان لفظ و معنا و سرعت انتقال از یکی به دیگری است (رشید رضا، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۲).

نکته قابل ذکر دیگر، حکمت عرضه اسماء بر فرشتگان است که می‌توان در تبیین آن گفت: «فرشتگان با انتساب و ویژگی سفک و فساد به بشر، در پی بیان شایستگی خویش برای مقام خلافت بودند و خداوند سبحان اراده فرمود که با عرضه حقایق تعلیم شده به آدم بر آنان و پرسش از اسماء آن، ناتوانی آنان برای مقام خلافت و حکمت‌گزینش آدم برای آن مقام را اثبات نماید» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۹). به همین دلیل پس از آنکه همه نام‌ها را به آدم آموخت، دارندگان آن نام‌ها که در پس حجاب غیب بودند را بر ملائک عرضه کرده و از اسماء ایشان سوال فرمود تا عدم صداقت ملائکه در ادعای پیش گفته را اثبات نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸).

#### ۱-۶ چستی سجده فرشتگان بر انسان

به اذعان تمامی مفسران، سجود فرشتگان بر آدم، سجده عبادت گونه نبود؛ چرا که عبادت ویژه خداست و هر گرنشی به صورت عبادت برای غیر خدا، کفر و شرک است. اما از میان اقوال متعددی که در این باره مطرح است، می‌توان اختصاص سجده برای بزرگداشت و تکریم آدم را جامع‌ترین وجه در تفسیر این واقعه دانست (موحد صمد، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۸۵).

به عبارت دیگر، سجده فرشتگان تحیت و تکریمی برای آدم و خضوع و عبادتی برای خداوند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۶۷)؛ چرا که جریان تعلیم و عرضه اسماء، جایگاه آدم و شایستگی وی برای مقام خلافت را تبیین نمود و اکنون فرشتگان مأمور به تحیت آدم به جهت این مقام هستند. چنانچه روایات امام صادق (ع) (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۲۵۱) و امام کاظم (ع) (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۱۳۹) بر این مطلب تصریح دارد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۱).

اما در مورد ماهیت این دستور باید گفت که امر به سجده نمی‌تواند امری حقیقی باشد؛ چرا که امر حقیقی از دو صورت تکوینی و تشریعی خارج نیست و این هر دو برای فرشتگان محذور دارد؛ زیرا امر تکوینی قابل عصیان نیست و پیوسته با اطاعت همراه است و اگر خداوند متعال چیزی را تکویناً اراده نماید، ایجادش حتمی است؛ و محذور امر تشریعی نیز این است که فرشتگان مکلف به تکلیف نیستند و برای آنان امر و نهی و وعده و وعید تصور نمی‌شود تا با عصیان آنان در تقابل قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۸۶-۲۸۷).

بنابراین از آنجا که این محذورات قابل رفع نبوده و تصور قسم سوّم برای امر حقیقی امکان پذیر نیست، باید از حقیقی بودن امر به سجده صرف نظر کرده و آن را بر تمثیل حمل نمود. البته تمثیلی بودن امر به سجده، هرگز به معنای عدم وقوع سجده و یا تخیلی بودن داستان مذکور نیست، بلکه حامل این مفهوم است که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است و آیه، بیانگر مقام والای انسانیت است که فرشتگان در برابر آن خضوع کرده و شیطان راهزن این مقام است و می‌کوشد تا انسان‌ها را از طی راه مستقیم باز دارد و خداوند متعال برای تفهیم این حقیقت به انسان، آن را در قالب مثال ترسیم فرموده است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۲۸۸-۲۹۰).

اما در مورد استکبار ابلیس و امتناع وی از سجده باید گفت که این عمل او به معنای ادعای استقلال در برابر خداوند عزیز و قهار بوده و خبر از کفر مستوری در نهاد او می‌دهد که با امتحان الهی آشکار گردید. همچنین کاربرد جمله «كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴)؛ از کافران شد، در مورد ابلیس نشان می‌دهد که علی‌رغم سابقه عبادت

طولانی در درگاه الهی<sup>۱</sup> نفس او متّصف به استکباری بود که مانع از خضوع وی در برابر فرمان الهی گردید (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۸۰-۲۸۵) و این استکبار در حدّی است که خداوند می‌فرماید او اساساً اهل سجده نبود.

در مجموع، این بیان، نشانگر جایگاه و عملکرد ابلیس در برابر موقعیت والای انسان کامل و خلیفه خداست که استکبار او تنها به عدم سجده در برابر خلیفه خدا منجر نشد، بلکه به وسوسه انسان‌ها و سدّ طریق قرب الهی نیز تسرّی یافت.

#### ۷-۱. چگونگی اسکان آدم در بهشت

به دنبال تبیین جایگاه والای آدم و برخورداری وی از مقام علم، خداوند به وی فرمان می‌دهد که با همسرش در بهشت ساکن شده و از تمامی نعمات آن به جز یک درخت بهرمنند گردند. در پی این ماجرا، شیطان، آدم و حوا را وسوسه می‌کند و آن دو با خوردن از درخت، مأمور به هیبوط از بهشت می‌گردند. اما آیا منظور از بهشت و درخت همان مفاهیم معهود در ذهن آدمی است، یا اینکه خداوند در بیان این مطلب نیز شیوه تمثیل در پیش گرفته است؟

مفسران در تعیین مصداق بهشت نظرات مختلفی ابراز نموده‌اند؛ برخی منظور از «جنت» را بهشت معهود ابدی دانسته و برخی آن را به بهشت برزخی تعبیر نموده و عده‌ای دیگر باغ‌های دنیایی را مصداق آن دانسته‌اند. اما از آنجا که بهشت آخرت سرای تکلیف نبوده و راه یابی شیطان و وقوع عصیان در آن امکان پذیر نیست و نیز به دلیل اینکه ساکنین در سرای رضوان الهی، از تمنیات خود منع نشده و از آن جایگاه خارج نخواهند شد، منظور از بهشت نمی‌تواند بهشت جاودانه اخروی باشد (رشید رضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۲۹).

اما بهشت برزخی نیز نمی‌تواند منظور باشد؛ چرا که برزخ واسطه میان دنیا و آخرت بوده و آدم هنوز به سرای دنیا پا نهاده و مکلف به جامه تکلیف نگشته تا پس از آن در جایی به نام برزخ به انتظار قیام قیامت باشد. به عبارت دیگر مفهوم برزخ بدون دنیایی که پشت سر گذاشته شده باشد، بی معناست و آنان که این نظر را

برگزیده‌اند،<sup>۹</sup> آن را راه حلی برای خروج از محذورِ تعبیر بهشت به «جَنَّة المأوی» و سرای دنیا قرار داده‌اند.

بنابراین و با توجه به شیوه تمثیلی موجود در داستان آدم و به تصریح روایات (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۰)، بهشت مذکور نمی‌تواند از باغ‌های آخرت و یا از جنّات برزخ باشد، بلکه گونه‌ای از باغ‌های دنیایی است که به اراده خداوند، تشنگی و گرسنگی در آن به آدم راه نیافته و سختی و مشقتی بدو نمی‌رسیده است؛ و سخن خداوند در ابتدای آیات مورد بحث، تحت عنوان قرار دادن خلیفه در زمین نیز این گفته را تأیید می‌نماید.

#### ۸-۱. بررسی مفهومی و مصداقی شجره ممنوعه

از آنجا که قرآن به منظور هدایت بشر نازل گردیده، تمامی آن از جمله داستان‌هایش دربر دارنده نکاتی است که این هدف را تأمین و بشر را در رسیدن به منازل والای معرفت یاری می‌رساند. بنابراین هر آنچه که ذکر آن در هدایت و معرفت بشری بی اثر باشد، مورد تصریح یا اشاره قرآن قرار نگرفته است. مانند نوع شجره منهیّه در داستان آدم، که خداوند ذکری از آن به میان نیاورده و با اندک تأملی می‌توان دریافت که جهل یا علم به آن، اثری در ازدیاد یا نقصان معرفت بشری و تکمیل مقصود داستان ندارد. از سوی دیگر، در پاسخ به پرسش‌هایی که در این زمینه مطرح گردیده، در برخی از روایات به انواع میوه‌ها اشاره شده (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۳) و یا از آن به علم و حسد تفسیر شده (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۷۹) که در توجیه آن می‌توان گفت: «شجره گاه به اعتبار وجود جسمانی و مادی به درخت میوه‌ها و گاه به اعتبار جنبه مثالی در عالم بالا، به درخت علوم تفسیر شده است. نیز شجره حسد به این اعتبار است که منشأ نزدیک شدن به آن شجره بلند، حسادت است. از این رو اهل تأویل، شجره را به شجره هوا و طبیعت تأویل برده‌اند. پس هیچ منافاتی بین روایات متعددی که درباره شجره مزبور وارد شده نیست؛ چنانچه منافاتی نیز بین روایات و آنچه اهل تأویل گفته‌اند مشاهده نمی‌شود» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۰۳).

بنابراین شاید بتوان گفت، شجره ممنوعه تمثیلی از بُعد جسمانی و جنبه حیوانی بشر است که قرآن کریم از آن به «عورت» تعبیر می‌نماید: «لَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا» (اعراف: ۲۲)؛ و هنگامی که از آن درخت چشیدند، اندامشان [عورتشان] بر آنها آشکار شد.

شیطان نیز با تحریک انسان به حیات جاودانه و ملک دائم «شَجَرَةَ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلَى» (طه: ۱۲۰)؛ درخت جاودانگی و ملکی که زایل نمی‌شود، او را به خوردن از درخت متمایل می‌کند و انسان که ادامه حیات و بقای نام خود را، با داشتن فرزند امکان پذیر می‌بیند، فرمان خداوند را نادیده گرفته و بُعد حیوانی خویش را در راه رسیدن به این هدف به کار می‌گیرد. لازم به ذکر است که علاوه بر تفاسیر اسلامی،<sup>۱</sup> در منابع عرفانی یهود نیز خوردن از درخت، تمثیلی از تسلیم شدن در برابر لذات و شهوات جسمانی است (موحد صمد، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷۵).

#### ۹-۱. ماهیت هبوط

پس از آن که آدم و حوا در اثر وسوسه شیطان از درخت منهیّه تناول کردند، فرمان هبوط از جانب خدای متعال بر آنان صادر شد و مأمور به ادامه حیات در زمین شدند. اما مفهوم دقیق هبوط چیست؟

واژه «هبوط» در اصل به معنای انتقال از مکانی والا به فروتر از آن است، اما در مطلق انتقال و نیز به اعتبار فراز و فرود در معنا هم استعمال می‌شود. لذا می‌توان خروج آدم و حوا از جایگاه خویش را به معنای خروج از نعمات و شرایط مطلوب قبل از تناول دانست، همانطور که صاحب المنار نیز به این مطلب اشاره نموده است (رشیدرضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۸).

بنابراین هبوط به معنای تنزل از جایگاهی والا به فروتر از آن خواهد بود، که لزوماً مکانی نیست. به عبارت دیگر، هبوط مورد بحث، هبوط انسانیت انسان از عالم بالا به نشئه طبیعت است و انسان آن گاه که به نشئه طبیعت روی آورد، در حقیقت به اسفل سافلین هبوط می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۰۷).

در حقیقت انسان با تمایل به حیات پست دنیایی و دار غرور، از سعادت، کرامت، نعمت و جوار پروردگار غفور خارج شده و دچار رنج و سختی گردید و خداوند با تعبیر هبوط این جریان را به تصویر کشیده و به صورت مثلی بیان می‌فرماید (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۴).

بنابراین می‌توان گفت که آدم با سرپیچی از فرمان پروردگار، قانونمندی سرای سراسر نعمت خود را تغییر داده و آن را از محیطی با قوانین فراطبیعی به محیطی با شرایط و قانونمندی‌های طبیعی و چارچوب‌های دشوار جهان ماده مبدل نمود که قرآن از این دو شرایط، به «جنت» و «ارض» تعبیر می‌نماید. چنانچه در ادامه، اخراج از سرای راحت به سرزمین عمل را با تعبیر از «استقرار در زمین» و برخورداری محدود از نعمات دنیا را با الفاظ «متاع» و «حین» به تصویر کشیده است (رشیدرضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۹).

#### ۱-۱۰. ماهیت توبه حضرت آدم(ع)

از بررسی داستان آدم در کل قرآن کریم بدست می‌آید که آدم و حوا پس از تناول از درخت و ظهور عورات، از نافرمانی خویش اظهار ندامت کرده و خواستار رحمت و غفران پروردگار شدند (اعراف: ۲۳). اگرچه این دعوی قبل از نزول فرمان هبوط بیان شد، اما از آنجا که هبوط نتیجه تکوینی آن گناه بود (رشیدرضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۸) و نیز به دلیل آنکه خوردن از درخت و ظهور سوءات، زندگی زمینی را اجتناب ناپذیر کرده و بازگشت به بهشت را محال می‌نمود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲۹)، توبه آدم منجر به بازگشت مجدد به شرایط قبلی نشد.

مسأله قابل توجه در توبه آدم، تلقی کلمات از سوی خداوند قبل از توبه است. تلقی به معنای دریافت کلام به همراه درک و فهم عمیق (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۴) و بیانگر استقبال آگاهانه و اشتیاق و رغبت آدم برای دریافت کلمات از سوی خداست، تا مشمول فیض الهی قرار گیرد.

برخی از روایات، ذیل تفسیر واژه «کلمات»، به شهادت آدم به یگانگی خدا و خواندن او به اسمائی چون غافر، رحیم و توّاب و نیز اعتراف وی به گناه خویش اشاره

دارند و برخی دیگر «کلمات» را به نام پیامبر اسلام(ص) و خاندان اطهر آن حضرت تعبیر نموده‌اند، و بعید نیست که هر دو دسته مصداق «کلمات» باشد و حضرت آدم افزون بر اعتراف به گناه، برای آمرزش خود، به وسائلی متمسک شده باشد؛ زیرا به فرموده علامه طباطبایی، اسماء تعلیم شده به آدم، موجودات عالیه پنهان در غیب آسمان و زمین و واسطه تمامی فیوضاتند که رفع تمامی مظالم و معاصی و درمان تمامی دردها از شئون آنهاست (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۴۹).

همچنین در تطبیق «اسماء» و «کلمات» می‌توان گفت که جریان تعلیم، اعطای علم اجمالی اسماء بوده و مقصود از تلقی کلمات، فراگیری تفصیلی تمام آن اجمال یا بخشی از آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۲۶). البته باید توجه نمود که توبه آدم محفوف و مسبوق به توبه خداوند تعالی بود؛ چرا که توبه عبد بدون توفیق و رحمت ربّ محقق نخواهد شد و نیز پس از انجام توبه از طرف بنده، قبول خداوند است که آن را نافع می‌گرداند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۴).

در حقیقت حضرت آدم با توبه، حرکت در مسیر سلوک به بارگاه قرب الهی را آغاز نمود و کلمات، رحمتی از جانب خداوند به وی در آغاز این راه بود.

### نتیجه گیری

داستان آفرینش و سرگذشت آدم در قرآن، متضمن مفاهیم عمیق فلسفی-عرفانی، با شیوه‌ای تمثیلی است. گروهی این داستان را بر ظاهر حمل نموده و خواسته‌اند نظریات علمی خویش را به آفرینش انسان و چگونگی پیدایش او را با آیات کریمه قرآن توجیه نمایند. اما قرآن، تنها با هدف هدایت نازل گشته و تطبیق آیات نورانی آن با مسائل علمی، به نوعی تنزل شأن والای آن است.

حقیقت این داستان، تبیین جایگاه آدم و نیز وضعیت فرشته و شیطان در برابر وی، به عنوان نقطه مرکزی مدار خلقت در هستی است و شیوه تمثیلی بیان داستان، طریقه‌ای برای بیان معارف والای نهفته در آن و تقریب این مفاهیم به ذهن بشر است. اما در عین حال باید توجه داشت که تمثیلی بودن داستان، با رخداد آن در عالم واقع منافات ندارد.



خداوند متعال از مشیت خویش پرده برمی‌دارد و اراده خود مبنی بر خلقت آدم را برای فرشتگان آشکار می‌فرماید. آنگاه آدم را می‌آفریند و از روح خویش در او می‌دمد؛ بدین معنا که استعداد تحقق صفات الهی را در بشر به ودیعت می‌گذارد و بدین ترتیب، مقدمه خلافت خویش را برای وی فراهم می‌نماید. نیز حقایق عالم را برای آدم، از مرتبه غیب به شهود می‌رساند و معرفت به این حقایق غیبیه را به او اعطا می‌کند. آن‌گاه فرشتگان در برابر این رخداد شکوهمند تعظیم نموده و این اتفاق مبارک را بر آدم تهنیت می‌گویند؛ چرا که دریافته‌اند که آدم بر علومی آگاهی یافته که فرشتگان از آن بی‌خبرند و جایگاهی برای آدم مقرر شده که ملک را شایستگی ورود به آن نیست.

اما شیطان به سبب برخورداری از خویی آتشین و سرکش، متکبرانه، از خضوع در برابر حقیقت انسان سر باز می‌زند؛ زیرا آدمی را غیر از طین نمی‌بیند و از روح الهی مودّع در او غافل است، بنابراین قصد می‌کند تا وی را از طی راه مستقیم باز داشته و در این مسیر اگرچه آدم، به اغوای او فریفته می‌شود، اما به توفیق الهی موفق به توبه می‌گردد.

سرگذشت آدم، داستان همه انسان هاست و اگرچه خداوند، استعداد تخلّق به اسماء و صفات خویش را در همگان قرار داده است؛ اما آدمی می‌تواند با عبور از صفات خلقی (مانند شهوت و غضب)، به بالاترین درجه کمال رسیده و استعداد الهی خویش را به فعلیت برساند و در نتیجه، کاملترین مرتبه خلافت در وی ظهور یابد؛ و یا با پیروی از شیطان و تمایل به حیات مادی و بُعد جسمانی، مانع بروز و فعلیت این استعداد شود.

اما روح الهی در بشر زنده است و راهنمای او در تمییز فجور و تقواست. همچنین اگر آدمی به اغواء شیطان و اصرار نفس، مرتکب خطا شده و از راه باز ماند، رحمت گسترده الهی، راه توبه را بر او می‌گشاید و خداوند به توفیق خویش، او را دستگیری می‌نماید، چرا که هدف از خلقت انسان، عبودیت است و کُنه عبودیت، ربوبیت و اتّصاف به صفات باری تعالی است.

## یادداشت‌ها

2. Transformisme
3. Boufen
4. Lammarke

۵. برای آگاهی بیشتر ر.ک: (سید رضی، ۱۳۸۷، خطبه ۱)

۶. برای آگاهی بیشتر ر.ک: (نساء: ۱۷۲، اعراف: ۲۰۶، نحل: ۵۰، انبیاء: ۲۷-۲۶)

۷. قَالَ عَلِيٌّ (ع) فِي بَعْضِ خُطْبِهِ: «إِنَّا أَلُّ مُحَمَّدٍ كُنَّا أَنْوَاراً حَوْلَ الْعَرْشِ فَأَمَرَنَا اللَّهُ بِالتَّسْبِيحِ فَسَبَّحْنَا فَسَبَّحَتِ الْمَلَائِكَةُ بِتَسْبِيحِنَا ثُمَّ أَهْبَطْنَا إِلَى الْأَرْضِ فَأَمَرَنَا اللَّهُ بِالتَّسْبِيحِ فَسَبَّحْنَا فَسَبَّحَتِ أَهْلُ الْأَرْضِ بِتَسْبِيحِنَا فَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۸۸).

۸. ر.ک: (سید رضی، ۱۳۸۷، خطبه ۱۹۲)

۹. نظریه مختار آیه الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم چنین است.

۱۰. علامه طباطبایی معتقدند «سوءات» همان تمایلات حیوانی است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲۸).

### کتابنامه

قرآن کریم.

اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط فی التفسیر*، صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.

بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه، تهران: بنیاد بعثت.

جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۵)، *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.

حسینی شاه عبد العظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنا عشری*، تهران: انتشارات میقات.

حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳ق)، *تبیین القرآن*، بیروت: دارالعلوم.

خلف الله، محمد احمد (۱۹۷۲م)، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، مصر: مكتبة الأعلو المصریه.

رشیدرضا، محمد (بی تا)، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دارالفکر.

زمخشری، محمود بن عمر (بی تا)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، مصطفی حسین احمد، بیروت: دار الکتب العربی.

سحابی، یدالله (۱۳۵۱)، *خالقت انسان*، بی جا: شرکت سهامی انتشار.

سید رضی (۱۳۸۷)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، بی جا: انتشارات پیام مقدس.

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه موسوی همدانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- همو (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- همو (۱۳۷۷)، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- فیض کاشانی، مولی محسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر.
- قراملکی، احد (۱۳۷۳)، *موضع علم و دین در خلقت انسان*، بی جا: موسسه فرهنگی آرایه.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قمی مشهدی، محمد بن رضا (۱۳۶۸)، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، بیروت: موسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷)، *علل گرایش به مادیگری*، تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق)، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.
- مهریزی، محمد مهدی (۱۳۷۳)، *آفرینش قرآن در تفسیر المیزان*، مجله بینات، سال اول.
- موحد صمد، آدم (۱۳۶۷)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- میرزا خسروانی، علی رضا (۱۳۹۰)، *تفسیر خسروی*، محمد باقر بهبودی، تهران: انتشارات اسلامی.
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۶)، *بازخوانی قصه خلقت*، تهران: انتشارات قلم.