

تبیین و تحلیل مبانی تفسیر عرفانی آیات خلافت انسان و نقش او در بسط هستی

مهدی نجیبی*

استادیار تدوین سازمان‌های دانش، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۷)

چکیده

جستار پیش رو، با روش گردآوری کتابخانه‌ای - نرم افزاری و نیز داده‌پردازی تحلیلی - انتقادی با هدف تبیین و تحلیل مبانی عرفانی تفسیر آیات خلافت انسان و هیوط او به ارض، در صدد تبیین رابطه آیات پیدایش آدم با پیدایش عالم و گسترش هستی و نیز بیان حقیقت و مراتب وجودی انسان و تناظر آن با مراتب هستی است. یافته‌های این جستار عبارت است از تبیین و تحلیل مبانی عرفانی این آیات که در حقیقت علل پنهان برای آشکار سازی مفاهیم باطنی این آیاتند و نیز ارائه تفسیری مناسب از مفاهیم باطنی الفاظ و اصطلاحات این آیات به گونه‌ای که منافی معانی ظاهری آنان نباشد. در این راستا اصطلاحاتی همچون: «جنت، ارض، معصیت، نزع لباس، خلافت و هیوط، لزوم مقام علم غیب انسان کامل برای نیل به مقام خلافت و تعلیم فرشتگان توسط انسان کامل مورد بررسی گرفته و با بیان معانی حقیقی و باطنی آن‌ها زمینه پاسخ به بسیاری از پرسش‌های حول این آیات را فراهم نموده، تا از طریق جمع میان ظاهر و باطن هم خدمات مهم عرفان اسلامی به حوزه دین پژوهی به‌ویژه حوزه تفاسیر آیات قرآن را آشکار ساخته و نیز ضعف برخی برداشت‌های ظاهری از آیات را نمایان نماید؛ و هم بیان کند راز هیوط انسان، گسترش هستی برای مهیا ساختن زمینه عروج او به کمالاتی است که قبلا برایش مهیا نبوده، تا از این رهگذر به کسب استقلال وجودی و کمال شایسته‌اش نایل آید.

واژگان کلیدی: آیات خلافت آدم، پیدایش هستی، معانی باطنی قرآن، مبانی عرفانی تفسیر قرآن، هیوط آدم.

* Email: najibi@isca.ac.ir

۱. مقدمه

تفسیر عرفانی گرایشی است در تفسیر قرآن کریم که در توضیح و تفسیر آیات از کشف و شهود و باورها و آموزه‌های عرفانی سود می‌جوید و بر این مبنا استوار است که قرآن افزون بر ظواهر دارای باطن‌هایی است^۱ که از راه تصور و تصدیق مبانی نظری یا از طریق کشف و شهود عرفانی می‌توان به آنها دست یافت؛ چراکه نیل به مرتبه‌ای از معرفت، فراتر از ظواهر سطحی آیات، مورد تأکید قرآن است. یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که آیاتی از قرآن را بخود اختصاص داده‌است، آیات خلافت انسان از طریق هبوط آدم(ع) به ارض و پیدایش انسان و جهان هستی است که تأویلات گوناگونی در باره آن شده‌است؛ ولی چون مبانی نظری تفسیر این آیات در عرفان نظری بخوبی تبیین و تحلیل نشده‌است، هنوز ابهاماتی در آن به چشم می‌خورد و سبب ایجاد پرسش‌ها و شبهات بسیاری گردیده‌است. این آیات از دیرباز مورد توجه عالمان مسلمان قرار گرفته‌است و هر یک بر اساس دیدگاه‌ها و مبانی مختلف به معانی ظاهری، تفسیر، تطبیق و تاویل آن‌ها پرداخته‌اند و بدین‌وسیله به پرسش‌های زیادی که پیرامون این آیات مطرح شده با توجه به تفاسیر خاص خود از این آیات و مبانی مورد پذیرش، پاسخ‌های متفاوت داده‌اند. پرسش‌ها و شبهاتی درباره معصیت حضرت آدم و توبه ایشان، کجایی جنت آدم و ارض، هویت ملائکه سجده کننده بر آدم و مانند آن.

۲. پرسش پژوهش

از جمله پرسش‌هایی که می‌توان در باره این آیات مطرح کرد این است که رابطه آیات خلافت و هبوط آدم با خلقت انسان چیست و نیز چه رابطه‌ای میان خلقت انسان و پیدایش و بسط هستی وجود دارد و بر اساس کدام مبانی و معانی باطنی این رابطه تبیین می‌شود. نوشتار حاضر با روش توصیفی و تحلیلی و رویکردی انتقادی در صدد بیان مبانی تفسیر عرفانی رابطه آیات خلافت و

^۱. «ان للقرآن ظهرا و بطناً...» (ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۱۰۷).

هبوط آدم با خلق انسان و گسترش و بسط هستی است تا از این رهگذر با تبیین معانی باطنی اصطلاحات این آیات (همچون هبوط، معصیت و ارض) هم به پرسش‌ها و شبهات پاسخ دهد و هم خدمات مهم عرفان اسلامی به حوزه دین‌پژوهی به‌ویژه حوزه تفاسیر آیات قرآن را آشکار سازد و ضعف برداشت‌های متعارف و ظاهری از آیات را نمایان نموده و بر جمع میان ظاهر و باطن تاکید نماید.

۳. پیشینه پژوهش

با مرور پیشینه در باره آیات خلافت آدم(ع) و هبوط وی به ارض در قرآن بدست می‌آید که در این باره مقالات بسیاری نوشته شده و از جنبه‌های مختلف به آن پرداخته شده است، از جمله:

الف. «داستان آدم و حوا(ع) در قرآن کریم» نوشته مسعود حامد عباسی که در باره خلقت آدم، هبوط و بهشت آدم از منظر آیات قرآن مباحثی را مطرح کرده است (حامدعباسی، ۱۳۸۲).

ب. «قصه حضرت آدم(ع)» نوشته ضیاء الله سمیعی که مطالبی در باره آفرینش حضرت آدم(ع)، انتخاب آدم(ع) از جانب خداوند به پیامبری، تعلیم اسماء به آدم(ع)، سجده کردن فرشتگان به آدم(ع)، بهشت، هبوط و توبه آدم(ع) مطرح نموده است (سمیعی، ۱۳۹۲).

ج. کتاب «قصه‌های قرآن» با موضوع «تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم» به قلم سید جواد رضوی، به ارائه داستان زندگی انبیاء پرداخته از جمله به: ماجرای سجده ملائکه و نافرمانی ابلیس، پیشنهاد سجده شیطان بر قبر حضرت آدم تا نحوه خلقت حضرت حوا، بهشت آدم کدام بهشت بود، شجره ممنوعه چه درختی بوده است، پرداخته است (رضوی، ۱۳۹۱).

د. «داستان هبوط آدم و بازخوانی آن» غلام رضا فدایی در این مقاله ضمن بازخوانی داستان هبوط آدم بیان شده که داستان‌های قرآن صرفاً تمثیلی نیست و حقیقی است و جایگاه اصلی آدم بهشت دنیوی است و نسیان آدم اگر چه خطایی برای وی محسوب نمی‌شود؛ ولی عصیان نسبت

به پروردگار به حساب می‌آید و لذا او توبه می‌کند و خدا نیز وی را می‌بخشد و به کرامت‌های بعدی می‌رساند (فدایی، ۱۳۹۶).

هـ. «کتاب اول آدم و حوا» مقاله پژوهشی به قلم حسین توفیقی است که به معرفی کتابی بازمانده از میراث دینی بنی اسرائیل در باره آدم و حوا می‌پردازد (توفیقی، ۱۳۷۹).
و. «کتاب آدم و حوا» اثر محمد محمدعلی که در قالب رمانی زیبا و با خوانشی نو، ادیبانه به داستان آدم و حوا پرداخته است (محمد علی، ۱۳۹۵).

ز. «بررسی تطبیقی خلقت آدم و حوا از منظر قرآن و عهد عتیق» نوشته امیر خواص بیان می‌دارد داستان خلقت آدم و حوا به عنوان سرآغاز خلقت انسان در کتاب آسمانی قرآن و نیز در عهد عتیق بیان شده است. اما بررسی حکایت این دو کتاب از داستان مزبور نشان از راه یافتن دست تحریف در عهد عتیق دارد (خواص، ۱۳۹۲). افزون بر موارد ذکر شده، مقالات بسیاری در پایگاه‌های اینترنتی در باره آدم (ع) قابل جستجو هست. با این حال هیچ یک از این کتب و مقالات به موضوع مورد بحث این مقاله پرداخته است و این خلاء مهم را پوشش نداده و پاسخی برای پرسش اصلی این مقاله محسوب نمی‌شوند.

۴. روش پژوهش

جستار علمی حاضر از نوع تحقیقات بنیادین بشمار می‌آید که مبانی و ریشه‌های ناپیدای مباحث تفسیری و عقیدتی را آشکار می‌سازد تا از طریق آن‌ها عمق معانی روشن شوند و شبهات از بین بروند. در این جستار داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و با استفاده از مطالعه و فیش برداری از کتابخانه‌های الکترونیکی، چاپی و نرم افزارهای موجود و نیز اطلاعات موجود در اینترنت جمع آوری شده و با روش توصیفی - تحلیلی تبیین شده است.

از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش تبیین و تحلیل مبانی عرفانی آیات پیدایش آدم و بسط هستی از طریق تنزل حقیقت حضرت آدم و تطبیق آن با آیات قرآن است. تا از این طریق تفسیر آیات قرآنی

که به جریان خلافت انسان کامل و هبوط آدم(ع) به ارض پرداخته است (بقره/ ۳۰-۳۸) با روش جمع میان ظاهر و باطن آیات میسر شود و ضمن حفظ معانی ظاهری به عمق و باطن آیات قرآن نیز توجه شود و و با حفظ حرمت انبیاء الهی، همچون حضرت آدم(ع)، پاسخ درست شبهات مهمی در این باره نیز روشن گردد.

۵. آیات هبوط؛ تفاسیر و قرائات مختلف

قرآن مجید در آیاتی داستان خلقت انسان را طرح می‌کند. این آیات متعرض غرض هبوط انسان و انزال به دنیا و نیز بیان حقیقت جعل خلافت انسان بر روی زمین، و آثار و خواص آن است. به گفته برخی مفسران، این مطلب بر خلاف سائر قصص قرآن تنها در همین جا آمده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۱۴). نکته جالب آن است که این آیات بعد از آیه‌ای است که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ» (بقره/ ۲۹) و دلالت دارد که حقیقت انسان قبل از خلق سموات و ارض موجود بوده است؛ این همان نکته‌ای است که عرفان بر آن تاکید دارد و ظاهر گرایان به آن اذعان نمی‌کنند.

۶. تفسیر برخی مفسران و متکلمان از هبوط آدم(ع) با تمرکز بر ظواهر آیات

برخی مفسران و متکلمان بر اساس تفسیر و تبیین ظواهر این آیات معتقدند که شخص آدم(و) نه نوع آن) برای زندگی بر روی همین زمین معمولی آفریده شده بود، در همین راستا برای آماده سازی او در آغاز خداوند او را ساکن بهشت ساخت، اما او دچار لغزش و معصیت شد و به شیطان اعتماد کرد و از بهشت اخراج گردید. این همه برای آن بود که او هم توانایی‌ها و هم نقاط ضعف خود را متوجه شود و هم دشمن داخلی که هوی و هوس هست و هم دشمن خارجی اش که شیطان است، را بشناسد و بداند تکامل او در شناخت تکالیف و عمل به آنهاست و نیز از چگونگی کردار و رفتار در زمین اطلاعات بیشتری پیدا کند. بنا بر این می‌بایست مدتی کوتاه تعلیمات لازم را در

محیط بهشت ببیند و بداند زندگی روی زمین توام با برنامه‌ها و تکالیف و مسئولیت‌ها است که انجام صحیح آنها باعث سعادت و تکامل و بقای نعمت است، و سرباز زدن از آن سبب رنج و ناراحتی است و نیز بداند چنان نیست که اگر خطا و لغزشی دامگیرش شود درهای سعادت برای همیشه به روی او بسته می‌شود، بلکه می‌تواند بازگشت کند و پیمان بندد که بر خلاف دستور خدا عملی انجام نخواهد داد تا دوباره به نعمت‌های الهی بازگردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۸۴-۱۸۵). بر این اساس، این آیات ارتباطی با گسترش و بسط جهان هستی ندارد و تنها معانی ظاهری آن اراده شده است.

تفسیر عرفانی از خلافت و هبوط آدم (ع) با تاکید بر نقش آن در خلق انسان و گسترش هستی

از منظر عرفان نظری بکارگیری کلمه « رَبُّكَ » در آیه ﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً﴾ برای توجه دادن به این مطلب است که آفرینش خلیفه و جعل جانشین در زمین از اراده ربوبی پروردگار نشأت یافته و برای رشد دادن و به کمال رساندن عالم و آدم است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۲۲). و نیز رب و حقیقت پیامبر اکرم (ص) منشاء این تجلی تکوینی برای ملائکه است. رب رسول خدا (ص) در اصطلاح عرفان یعنی منتهای عروج پیامبر (ص) در قوس صعود، در حقیقت همان جایی است که در قوس نزول، خلیفه الهی از آن جا تجلی می‌کند که در اصطلاح به آن مقام، به لحاظی نور رسول خدا (ص) و به لحاظی رب رسول خدا (ص) گفته می‌شود (ر.ک؛ فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۰۴)؛ چون نهایت سیر پیامبر اسلام (ص) مقام احدیت است؛ که در عرفان به آن «حقیقت انسانی» گفته می‌شود، پس نهایت سیر انسان در قوس صعود نیز همانجاست (ر.ک؛ فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۶۰).

بنابراین، جعل خلیفه از جانب مقام احدیت صورت می‌گیرد که رب انسان کامل (ربک) است که نزدیک‌ترین مقام به غیب الغیوب است و اولین تعین است. در نتیجه، نهایت سیر صعودی انسان،

همان مقام رب پیامبر اکرم (ربک)؛ یا حقیقت نوری پیامبر اکرم (ص) است (ر.ک؛ فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۶۶). این بی واسطه بودن مقام «ربک» نسبت به ذات غیب الغیوب از بکار گیری کلمه «إِنِّي» استنباط می شود که این جعل خلافت بیواسطه ملائکه بوده است (ر.ک؛ فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۰۶). اما عدم وساطت فرشتگان، مربوط به حقیقت و جان خلیفة الله است که اساس در مسأله خلافت است و این مرحله از وجود خلیفه است که معلم فرشتگان است و ادراک آن مقدور آنان نیست. از این رو نمی توانند در آن، واسطه فیض شوند وگرنه شکي نیست که فرشتگان در مراحل نازل خلیفة الله، یعنی جسم و بدن او، وساطت دارند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۳۷). بنابراین، حقیقت پیامبر در خلافت الهی بالاترین رتبه را دارد او واسطه رسیدن این فیض به حضرت آدم و سایر انبیاء و انسان های کامل است؛ زیرا در میان اسمایی که به آدم تعلیم شده و معیار مقام خلافت قرار گرفته، عظیمترین اسم، حقیقت نورانی و پاک محمدی (ص) است؛ حقیقتی که به تعبیر بعضی گرچه صورتاً فرزند آدم است، اما سیرتاً و سریرتاً پدر آدم (اصل و منشاء وجود او) به حساب می آید و از آن حضرت به «آدم اکبر» و «أَبِ أَقْدَم» یاد می شود (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۲۲).

براین اساس، حقیقت کلمه «قال» بدین معناست که خداوند تکویناً چنین فهم و شهودی را در فرشتگان پدید آورد و از مشیت خود درباره آدم پرده برداشت که همان تجلی و ظهور است؛ زیرا حقیقت قول و کلام، کشف مقصود و پرده برداشتن از مراد و «ما فی الضمیر» به نوعی از دلالت و اشارت است و انسان که به استعمال الفاظ و اصوات، برای رساندن مرادش روی آورده، بر اثر این است که عادتاً راه تکوینی و اشهاد حضوری برایش ممکن نیست و اگر القای مراد و تفهیم مقصود از این طریق، یعنی اشهاد حضوری و تجلی ممکن باشد مسلماً دلالت و کشف آن، قوی تر و رساتر است و شکي نیست که برای خدای قادر مطلق چنین دلالتی سهل است؛ اگر چه انسان از کیفیت آن آگاه نباشد که آیا از قبیل الهام یا وحی است، یا خلق صدایی نظیر آنچه در طور برای موسی (ع) و همراهانش، اتفاق افتاد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۲۲-۲۳). بنابراین، اصل و اصول همه تعینات علمی و وجودی، نور و حقیقت رسول خداست و مرجع همه انوار و موجودات به رب

اوست ﴿وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ (نجم/۴۲) و ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾ (علق/۸)، (ر.ک؛ فرغانی، ۱۳۹۰، ج: ۱، ۱۰۴-۱۰۵).

در پاسخ از چرایی چنین جعلی از جانب خداوند متعال، عرفا می‌گویند: خداوند متعال به جهت کمال ذاتی و رحمت و وسعه خود و دوام جود و فیض‌رسانی‌اش از منظر حکمت متعالیه؛ و یا محبت ذاتی به تماشای خود در مظاهرش از منظر عرفان نظری، جهان هستی را موجود و یا ظاهر کرد (ر.ک، فرغانی، ۱۳۹۰، ج: ۱، ۱۰۹) و چون لازمه این کار به قول فلاسفه صدور عقل اول و به قول عرفا جلوه نمودن صادر اول بود؛ طبق قاعده الواحد او (حقیقت انسان کامل اکمل یا تجلی اول) با تجلی بی‌واسطه از ذات غیب الغیوب ظاهر شد و سپس او (حقیقت محمدی) بی‌واسطه ملائکه، خلیفه الهی را جعل کرد و پس از جعل ملائکه، ایشان واسطه فیض قرار گرفتند و همین‌طور عقول بعدی ظهور و تجلی یافتند، به گونه حرکت از وحدت به سمت کثرت؛ و این گونه بود که هستی ایجاد، گسترش و بسط یافت (ر.ک؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶، ج: ۲، ۶۵۹). در حقیقت خداوند متعال حقیقت انسان یا صادر اول را به عنوان خلیفه خود در همه عوالم (ارض یا ارضین) برگزید و جهان هستی به عنوان شئون این حقیقت، دارای عقل، نفس و جسم گردید؛ لذا عوالم ظهور یافت (ر.ک؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶، ج: ۲، ۶۵۵-۶۵۶). حضور حقیقت انسان (آدم) در هر عالمی به معنای حضور او در قوا و شئون خود و تنزل او در آنان است، همانند حضور نفس در قوایش. بنابراین، ندای ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ (بقره/۳۸). مربوط به همه عوالم و انسان‌ها بود که در ابتدا و جود جمعی داشتند و سپس در هر تنزلی کثرتی بر آنان عارض می‌شد تا این که در عام مثال، کثرت مثالی و در عالم ماده کثرت مادی یافتند (ر.ک؛ عربی، ۱۴۲۶، ج: ۱، ۱۴). آیه ﴿وَ نَادَاهُمَا رَبُّمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا﴾ (اعراف/۲۲) دلالت بر بعد و دوری آنان از رب شان هنگام توجه این خطاب دارد، همین‌طور کلمه «تِلْكَمَا» دلالت دارد که از شجره ولایت نیز دور بودند (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۸، ۳۵). بعد از رویت شجره مبارکه (شجره ولایت یا حقیقت محمدیه یا همان «ربک») که نهایت سیر انسان بود و آدم به آن محبت پیدا کرد، خدا به او فهماند برای رسیدن به این

مقامات که الان در اختیار تو نیست به اندازه استعداد خودت باید تلاش کنی و به عالم ماده مراجعه کنی و لباس عاریه این مرتبه مثال نورانی را که تفضلاً به تو داده شده و کمالات امتنانی آن را باید از تن در آوری تا نقایص وجودیت که همانا استعداد و قوه هست بر تو نمایان شود و سپس به عالم ماده بروی^۲ و با فعلیت رساندن این استعدادها و کسب کمالات اختیاری و پوشیدن لباس تقوی و کمالات اکتسابی از طریق حرکت جوهری اختیاری به مقام قرب برسی؛ چراکه در این عوالم بالاتر امکان نزدیک شدن به آن را نداری و آنجا جای ثبات است و نه قوه و حرکت (ر.ک؛ جزایری، ۱۴۰۴ق: ۴۳). همچنین تلبیس ابلیس - که او نیز شانی از شئون انسان کامل (شان جلالی وهمی) بود- نیز این بود که راهی غیر از راه خداوند را به آدم نشان می داد به همین سبب بود که بعد کشف دروغ ابلیس آنان از خدا طلب مغفرت و رحمت کردند و دانستند جز از این طریق راهی برای رسیدن به فناء و شجره ولایت نیست (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۵؛ همان، ۱۹/۱۶). از آنجا که هبوط به عالم ماده که عالم غربت بود امری قهری بود و خود دنیا مطلوب بالذات نبود، بلافاصله پس از هبوط، مساله توبه و بازگشت برای نیل به حقیقت شجره طیبه ولایت و منزل اصلی مطرح شد و خداوند کلماتی که برای این توبه و بازگشت لازم بود را به آدم نمایاند و آن کلمات و لطایف وجودی عبارت بودند از کلمه توحید، کلمه ولایت، کلمه نبوت و معاد و مراتب عالم که نهایی برای آن وجود نداشت. که باید در قوس صعود طی می شد و انسان به اندازه استعدادش و تحقق اسماء و کلمات الهی در خودش به وجود استقلالی دست می یافت و فیض می برد (ر.ک؛ گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۸۲).

^۲ ملا صدرا گوید: انسان کامل در قوس نزول در هر مرتبه ای که عبور کرد باید متلبس به لباس همان مرتبه شود و در مرتبه بالاتر متلبس به لباس آن مرتبه شود و لباس مرتبه پایین را به درآورد و امانات را به اهلش ادا کند (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۱۲).

۷. مبانی عرفانی گسترش هستی در آیات هبوط آدم (ع)

آنچه که عارفان اسلامی در تفسیر آیات هبوط آدم (ع) و به دنبال آن گسترش هستی و عوالم و موجودات آن بیان کردند مبتنی بر مبانی عرفانی (عرفان نظری)، شهودی (عرفان عملی) آنان است^۲، همچون: وحدت شخصی وجود و کثرت مظاهر آن یا «تشکیک خاص الخاصی» (امینی نژاد، ۱۳۹۸: ۲۹۶-۲۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۸۸) در ادامه به برخی از مهم‌ترین آن‌ها پرداخته می‌شود.

۷-۱. مبنای عرفانی توجه به بواطن آیات و مفاهیم عمیق غیر منافی با ظاهر

مبنای رایج عرفا در تفسیر آیات تاکید بر توجه به بواطن آیات افزون بر حفظ ظاهر آن‌ها است. عارفان بر اساس مبانی قرآنی، عقلی و شهودی ظاهر آیات قرآن را طوری معنا، تفسیر و تاویل می‌نمایند که با واقع تناسب دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۱۶۴-۱۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۲۸). بدین سان، با حفظ ظواهر آن‌ها را بر اساس واقعیات و باطن آیات طوری تفسیر می‌کنند که کم‌ترین خدشه‌ای بر حکمت الهی و عصمت انبیاء وارد نمی‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۰۰-۱۰۴؛ همان، ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۷). برای مثال با حفظ معنای معصیت (دوری از خدا) و توبه (بازگشت به خدا) در آیاتی که آن‌ها را به حضرت آدم (ع) نسبت داده‌اند، بر اساس بواطن آیات، آن‌ها را طوری تفسیر می‌کنند که نه لازم باشد، دست از ظاهر آیات برداشت و نه لازم باشد معصیتی به حضرت آدم (ع) نسبت داد (ر.ک: ادامه مقاله).

^۲ مبانی به معنای علل و ریشه‌های ناپیدا و عمیق یک مسأله می‌باشد.

۷-۲. مبنای عرفانی وجود عوالم طولی در هستی

به خلاف متکلمان که عالم را مادی می‌دانند و فرق بین دنیا و آخرت را در لطافت و کثافت ماده موجود می‌دانند. عرفا معتقدند که عالم (عالم کبیر) دارای مراتبی است که رابطه میان آن‌ها رابطه علیّی و معلولی یا ظاهر و مظهری است. عالم عقل یا عالم روح، علت برای عالم مثال یا برزخ است؛ و عالم مثال، علت عالم ماده است (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۶۳). عالم دیگری به نام صقع ربوبی یا عالم اله وجود دارد که یک مرحله پایین‌تر از ذات غیب الغیوب است و شامل احدیت، واحدیت، اسماء و صفات و اعیان ثابت است. از این رو گفته شده: عوالم کلی وجود چهار مرتبه یا عالم است که به ترتیب عبارتند از: مرتبه ربوبی یا عالم لاهوت، مرتبه وجود عقلی یا عالم جبروت، مرتبه وجود نفوس کلی (ملکوت اعلی) و مرتبه نفوس جزئی (ملکوت اسفل یا عالم مثال) یا عالم ملکوت، و مرتبه وجود مادی یا عالم ناسوت (ر.ک؛ صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۱۹۴، ۲۲۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۴۵).

قرآن نیز بر تعدد عوالم دلالت دارد از جمله آیه: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (اعراف/ ۵۴) که دلالت بر دو مرتبه از وجود و اعیان موجودات دارد و از آنجا که در آیه ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء/ ۸۵). روح را از امر می‌داند و آیه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس/ ۸۲) دلالت دارد بر غیر تدریجی بودن عالم امر، می‌توان فهمید که عالم امر عالم مجردات و عقول است؛ و در مقابل، عالم خلق یا عالم مادیات و تدریجیات است (صافات/ ۱۱؛ انسان/ ۲). از آیه ﴿وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (انبیاء/ ۲۶-۲۷) بدست می‌آید ملائکه که واسطه فیض هستند، به سبب عالم امر حرکت می‌کنند و فیض رسانی دارند که این دلیل بر این که عالم امر سابق است بر عالم خلق و محیط به آن است (ر.ک؛ طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، ص ۱۶۴-۱۶۵). همچنین از آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ (یونس/ ۳) و ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ﴾ (سجده/ ۴-۵) به دست می‌آید که: فوق عالم ماده که عالم تدریج است، عوالم دیگری وجود دارد که مشتمل بر موجودات غیر تدریجی است که آن‌ها در طول هم منشاء و علت موجودات عالم خلق هستند. که در عرف قرآن

به آن تدبیر گفته می‌شود («يُدَبِّرُ الْأَمْرَ»)، تدبیری ناشی از علم الهی (عرش). بنابراین، تدبیر عوالم (در قوس نزول) به ترتیب از عرش الهی انجام می‌گیرد؛ چراکه تدبیر یعنی آمدن امر بعد از امر و تنزل آن‌ها از آسمانی به آسمانی پایین‌تر تا به زمین برسد (پایان قوس نزول) یعنی امر هر عالمی (سماء) به آن وحی (اضافه اشراقی) می‌شود (از طریق اضافه اشراقی اصل وجود و کمالات وجود آن اضافه می‌شود) تا تدبیر الهی به ارض برسد و قوس نزول پایان یابد؛ سپس از آنجا دوباره صعود کند (ثم یرجع الیه) (شروع قوس صعود)، (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۱۶۵-۱۶۶).

از آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر/۲۱) و آیه ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ (سجده/۵) بدست می‌آید که اولاً این تدبیر از بالا به پایین است و خزائن اشیاء در عالم امر است و تعبیر به خزائن (به صورت جمع) دلالت دارد که به لحاظ قوت و شدت وجود آنجا اختلاف است و ثانیاً تنزل دارای مراتب است و ثالثاً آخرین مرتبه آن مربوط به عالم خلق است در عالم بالا تقدیر و اندازه نیست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۹ق: ۱۶۶-۱۶۷). دیگر این که از آیه ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (نحل/۹۶) فهمیده می‌شود این تنزل از باب تجافی نیست. و لذا موجودات عالم امر بوجود واحد جمعی موجودند؛ زیرا این موجودات نه حدی دارند و نه حدی میانشان هست و لذا وجود جمعی بسیط دارند که البته ذو مراتب است. این موجودات دارای جمیع کمالات و بری از نقص هستند؛ هر چند در برخورداری از کمالات دارای شدت و ضعف هستند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۹ق: ۱۶۷). این موجودات انوار طاهره و مقدس از شرور و نواقص هستند که در آیه ﴿وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (بقره/۸۷) و آیه ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾ (نحل/۱۰۲) به قداست و طهارت آن‌ها اشاره شده است.

۷-۳. مبنای عرفانی حضور حقیقت انسان کامل (آدم)، در همه مراتب عالم هستی

عارف معتقد است حقیقت انسان به عنوان خلیفه الهی در همه عوالم از عالم اله تا ادنی مرتبه، حضور دارد (ر.ک؛ صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۸۵-۲۸۶). حقیقت انسان در عالم اله بوجود

جمعی واحد بسیط موجود است، سپس تنزل می‌کند به عالم عقل و از آنجا به عوالم پایین‌تر. در عالم طبیعت، نفس انسان تعلق به بدن مادی می‌گیرد و تشخص دنیایی پیدا می‌کند. بنابراین، انسان یک حقیقت دارای مراتب وجودی مختلف است و در تمام این مراتب نام انسان و آدم بر او صادق است. انسان هر چه قرب بیش‌تری به خداوند داشته باشد درجه و مرتبه وجودی او اشرف و اقوی و ابط و جمعیتش بیش‌تر و احاطه او به ماسوایش اکثر است. از این رو «انسان احدی» در مقام احدیت، «انسان الهی» در مقام واحدیت، «انسان عقلی» در عالم عقل، «انسان نفسانی» در عالم نفس کلی، «انسان مثالی» در عالم مثال و «انسان مادی» در عالم ماده قرار دارد و همگی یک حقیقت‌اند که تفاوتشان به قوت و ضعف وجود است (همان). به همین علت است که رسول خدا (ص) می‌فرماید، «لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لانی مرسل» و با این جمله به مرتبه خود در عالم اله اشاره می‌کند که در آن مرتبه هم از مقام عقول و فرشتگان بالاتر است و هم از مقام رسولان و انبیاء الهی یعنی حتی خود ایشان با مقام و مرتبه رسالتشان آن جا حضور ندارند و مع الله و در عالم الوهیت حضور می‌یابند، عالمی که زمان در آن راه ندارد و مقوله «وقت» که فوق زمان و باطن آن است مشخصه آن عالم است (ر.ک؛ فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۰۳) یعنی سعه وجودی ایشان تا آن جا امتداد دارد و با این حال می‌فرماید «لی» و آن مقام را مقام خود می‌داند (ر.ک؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۸۵).

انسان کامل حقیقت عالم و عالم مظهر و تجلی شئون آدم است؛ از این رو، اصطلاح عالم صغیر انسانی و عالم کبیر کیهانی و یا انسان صغیر و انسان کبیر بر آنان اطلاق می‌شود (ر.ک؛ صدرالمتألهین، بی تا: ۵۱)؛ چون انسان دارای مراتب بدن، نفس و عقل است؛ عالم هستی که از شئون حقیقت انسان کامل است نیز دارای این سه هست که عبارتند از عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده (ر.ک؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۱۰۹-۱۱۰؛ قاضی سعید قمی، ۴۱۶، ج ۲: ۶۵۵-۶۵۶). حقیقت انسان کامل مظاهری در هر عالم دارد و در عالم دنیا در قالب حضرت آدم متمثل شد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۱۷؛ گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۸۱).

برخی این آدم را آدم نوعی یا رب النوع انسان دانسته‌اند (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۴۲). بنابراین، مراد از خلیفه‌الله، مطلق انسان‌ها یا دست کم نوع انسان‌های کامل هستند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۱۷-۱۸؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۳۶؛ همو، ۱۳۹۸، ج ۱۷: ۱۶۵).^۴

بر اساس دیدگاه ترفیع مقام آدم به سبب هبوط، همه این موارد مراتب مختلف حقیقت آدم هستند. مویذ این مطلب این است که بر اساس اصالت وجود و تشکیک در وجود هر موجودی، همچون انسان دارای مراتب مختلفی در عوالم مختلف است که فرق آن‌ها به حقیقت و رقیقت و تشکیک در وجود است (ر.ک؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷۷). بنابراین، منظور از آدم، نوع آدم است که به اعتبار وجود انسان کامل در آن شرافت یافته‌است. انسان کامل است که مراتب وجودی خود را در قوس نزول از عالم صقع ربوبی که بوجود جمعی (انسان کامل محمدی) موجود است تا عالم عقل که بصورت آدم نوعی و وجود عقلی (رب النوع انسان) موجود است، تا مثال نزولی (آدم مثالی) و عالم طبیعت (آدم شخصی) را طی نموده است و در هر عالمی نمود مناسب با آن عالم دارد (ر.ک؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۱۰۹-۱۱۰).

۴-۷. مبنای بساطت حقیقت جنت و ذات مراتب بودن آن

طبق دیدگاه عرفا در باره جنت آدم و حوا تاکید بر این که این جنت، بهشت موعود نیست و باغی در آسمان دنیا نیز نیست؛ زیرا بودن در باغی از باغ‌های دنیا مقامی به حساب نمی‌آید تا هبوط و سقوط از آن تصور شود (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳/۳۳۰؛ سنندجی، ۱۳۶۶: ۲۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۷۹). همچنین این جنت، بهشت موعود نیز نبوده‌است؛ زیرا اولاً آن بهشت، بهشت اعمال است و بدون انجام اعمال نیک کسی وارد آن جا نمی‌شود (ر.ک؛ تفسیر القرآن صدرا،

^۴ «ویراد بآدم نوع الإنسان كما يطلق اسم أبي القبيلة الأكبر على القبيلة» (مراغی، ج ۱: ۹۵).

ج ۸۰:۳)؛ ثانیاً هر کس وارد آن شد از آنجا خارج نمی‌شود. چرا که در قرآن آمده است «عطاء غیر مجذوذ»؛ پاداشی غیر منقطع و پایان‌ناپذیر (ر.ک؛ حقی بروسوی، بی تا: ۱۰۹/۱).

در نظر عارف، مراتب جنت از صقع ربوبی و مقام جمع الجمعی شروع می‌شود تا به پایین. اما این که چرا نام آن جنت گذاشته شده؛ زیرا در آن ابهام، اجمال و پوشیدگی هست و مراد از ابهام همان بساطت و دوری از نقائص، شرور و حجب ظلمانی مادی و حتی ظلمت‌ها و حجب نوری عقلی (مثل امکان ذاتی) است. در مقام جمع الجمعی این اجمال بسیار هست؛ زیرا آنجا حضرت علم ذاتی الهی است که همه حقایق آن جا هستند بدون حدودشان (ر.ک؛ فرغانی، ۱۳۹۰/۱: ۱۷۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۶/۲۸۵-۲۸۶، ۳۰۰). از این رو گفته شده، جنت به معنای مقام اجمال و بساطت است و در هر تنزلی جنتی خاص بوجود می‌آید؛ زیرا نسبت به مقام پایین‌تر دارای اجمال، بساطت، کمال و دوری از نقائص است. مراد از «جنت عالم اله» همان مقام جمع الجمعی که هیچ گونه شائبه تکثر ندارد؛ و مراد از «جنت ارواح» همان مقام جمعی و عالم عقل است که ابهام و پوشیدگی و اجمال دارد و در آن تفصیل نیست هر چند که بساطت جنت قبلی را ندارد (ر.ک؛ فرغانی، ۱۳۹۰/۱: ۱۷۷). از آنجا که مقام عقل مجرد از ماده است، تکثری در آن نیست؛ لذا حضرت آدم و حوا به وجود عقلی انسانی یک حقیقت بیش نبوده‌اند و هر حقیقتی در آن جا یک نوع منحصر در فرد می‌باشد، از این رو در عالم قدس تفکیکی بین اشخاص نبود، همچنان که تفکیکی بین ملک و شیطان نبود (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۳/۸). اولین جایی که در ماسوی الله آدم و حوا از هم تمیز یافته و جدا می‌شوند و به عبارتی دیگر افراد ظاهر می‌شوند؛ ولی باز وجود نوری دارند در «جنت الابدان یا جنت عالم مثال نزولی» است. لذا جنتی که در آن جریان حضرت آدم و حوا اتفاق می‌افتد و خطاب ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (بقره/۳۵) به آنان می‌شود، جنت مثال نزولی است (ر.ک؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۸۱/۳؛ همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۸۵-۲۸۶).

۷-۵. مبنای تفسیر حقیقت هبوط به تنزل شعاع مراتب انسان کامل

هبوط در لغت به معنای فرود آمدن از بالا، نازل شدن و مقابل عروج و صعود است (ر.ک؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴۹: ۱۲۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۴۲۱). در اصطلاح نیز هبوط همان نزول است و همان طور که نزول، گاهی از مکان بالاست و گاهی از مکانت عالی، هبوط نیز چنین است (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۳۸).

درباره حقیقت هبوط آدم (ع) عارفان معتقدند در قوس نزول حقایق و موجودات هستی، هبوط دفعات و مراتبی داشته است و معنای هبوط، همان تنزل شعاع مراتب انسان حقیقی کامل کمال (حقیقت محمدیه) که از حضرت احدیت شروع شده تا حضرت واحدیت و در نهایت در عالم ناسوت ظاهر می شود. بدین سان، هبوط به معنای تنزل از مقام جمع الجمعی به مقام جمع و از آن جا به مقامات پایین تر و تفصیل است (ر.ک؛ فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۷۷، ۱۸۸؛ امام-خمینی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۱۱۹).

جایگاه اولیه انسان و محل انس او همان مقام جمع الجمعی اوست که حقیقتش در آنجا بود ﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره/۳۰)؛ یعنی مقام جعل خلیفه، مقام حقیقت و رب پیامبر است، هرچند اثری از خود پیامبر بوجود حدی، خاص و شخصی اش نبود («کان الله و لم یکن معه شیء») و «قَدْ خَلَقْتَنكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً» یعنی، سیر خلق انسان در ابتداء از عدم (لامن شیء)، به سمت وجود خاص بوده است (ر.ک؛ صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۹۴). هبوط به معنای تنزل از مقام بالاتر به مقامات پایین تر است. به دیگر بیان، هبوط تنزل از مقام جمع الجمعی به مقام جمع و از آن جا به مقامات پایین تر و تفصیل است. یعنی هبوط از مقام اجمال (وجود جمعی الهی) به مقام تفصیل. و این هبوط تنزل مقام نیست؛ چرا که آن حقیقت هیچ گاه تنزل نمی کند و در مقام خود می ماند و این شعاع های وجودی اوست که در قوس نزول بسط می یابد و در نهایت در قوس صعود جمع می شود (ر.ک؛ فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۷۷؛ صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۸۴).

۶-۷. مبنای گسترش مفهوم ارض به عوالم پایین تر در قیاس با عوالم بالا

ارض نزد عارف، به معنای عالم پایین تر است و هر عالم بالاتر نسبت به عالم پایین تر، سماء و آن عالم پایین تر، ارض به حساب می آید. در قرآن به این نکته اشاره شده است ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَمَواتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ (طلاق/ ۱۲) و امام رضا (ع) در تفسیر این آیه معنای خلقت آسمانها و زمینهای هفت گانه را بیان می کنند. در بخشی از این حدیث می فرماید، «آنچه ما می بینیم زمین دنیا و آسمان دنیا است، زمین دوم بالای آسمان اول است و فوق آسمان دوم قبه ای است و زمین سوم بالای آسمان دوم است، و بالای آسمان سوم قبه ای است ... زمین هفتم بالای آسمان ششم است و بالای آسمان ششم قبه ای است و عرش خداوند رحمان، بالای آسمان هفتم است» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۴۱۴).

بنابراین آیه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره/ ۳۰) مخصوص به زمین خاکی نیست و خداوند متعال در هر عالمی خلیفه دارد که خلیفه عالم پایین مظهر اوست. همچنانکه به اعتقاد ایشان آیه ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ (نجم/ ۳۲) در باره ائمه (ع) است و مراد از ارض در این آیه موطن حقیقی ائمه (ع) در عالم نور محض است که زمین در مراتب پایین تر در محاذات آن قرار دارد (ر.ک؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۶۶۱). بنابراین، مراد از (فی الأرض) این نیست که انسان کامل، خلیفه خدا در خصوص زمین است، بلکه او خلیفه الله در همه عوالم (غیبی و شهودی) است و تعبیر به (فی الأرض) اشاره به این دارد که مبدأ انسان در قوس صعود، ماده ارضی و نیز جایگاه بدن عنصری او، زمین است و حرکت وی از ماده و زمین آغاز می شود.

به بیانی دیگر، قید (فی الأرض) در آیه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ قید جعل است، نه مجعول؛ یعنی خلافت که مجعول است، مطلق است و جعل آن مقید. از این رو کلمه (فی الأرض) بر خلیفه مقدم شده است؛ برخلاف مورد خلافت داوود (ع) که می فرماید: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ (ص/ ۲۶) که قید (فی الأرض) متعلق به خلیفه، و جار و مجرور ظرف خلافت

است. از این رو مطابق این آیه، داوود خلیفه در زمین است، نه همه عالم (ر.ک؛ وادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۳۸).

۷-۷. مبنای اعتقاد به معصیت تکوینی و تبیین آن

عارف بر این باور است که انتساب معصیت تشریحی یا ترک اولی به حضرت آدم صحیح نیست؛ زیرا هنوز شریعت و دینی ابلاغ نشده است؛ چراکه محل تکلیف دنیاست و هنوز حضرت آدم (ع) وارد دنیا نشده است و نفس او تعلق به بدنش نگرفته است و تشخیص مادی نیافته است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۳۳۰).

تبیین صحیح معصیت در این دیدگاه این است که: چون در تنزلات حقیقت انسان، مظاهر انسان حقیقی در جهان هستی جلوه می‌کنند. پس با هر تنزلی، مظاهر تنزل یافته از مقام قرب فاصله می‌گیرند و مراتب نیازشان جلوه‌گر می‌شود (ر.ک؛ فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۷۷). از آن جا که معصیت یعنی هر چه سبب دوری از مقام قرب الهی می‌شود، پس تفصیل و دوری تکوینی از اجمال و بساطت، معصیت تکوینی است که در هر مرحله‌ای رخ می‌دهد (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۱۶۱). در آیه ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/۳۸). اشعار لطیفی است که مفارقت عالم قدس و رحمت الهی و دوری از مقام قرب و هبوط به مراتب پایین‌تر و در نهایت دنیا که دار غربت است بر آدم (ع) سخت بود و سبب خوف و حزن بوده است و راضی به هبوط به مراتب پایین‌تر نبوده است و از آن کراهت و وحشت داشته است و به همین سبب دو بار امر به هبوط شد، هر چند بعد از هبوط به دار غربت و وحشت و گذشت زمان بسیاری موطن اصلی‌اشان را فراموش می‌کنند. بنابراین، معصیت بیان رمزی برای اشاره به این مطلب است (ر.ک؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۵۸-۱۶۰؛ ابن ابی‌جمهور احسایی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۶۷). بدین‌سان، عصیان آدم عصیان تکوینی و دور شدن از خدا بود در قوس نزول از طریق تجلیات؛ و توبه او یعنی برگشت (ر.ک؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸،

ج ۱: ۲۳۰) از طریق قوس صعود به کمک ولایت و امامت؛ لذا بعد از تلقی کلمات این توبه انجام شد و این کلمات در روایات به محمد و آل او (مظاهر نبوت و امامت) تعبیر شده‌اند (ر.ک؛ صالحی اندیمشکی، ۱۳۸۵: ۲۲۵-۲۲۷).

ملاصدرا معتقد است هبوط نفس عبارت از صدور او است از سبیل اصلی آن و نزول آن از نزد پدر مقدسش، پدر عقلی و آن چیزی که موجب شده است که از آن عالم هبوط کند شؤن فاعل آن و جهات و حیثیات علت آن بوده است. و اشاره شد که معلولات نازل و صادر از فواعل خود، به جهات و لوازم امکانی خود صادر می‌شوند یعنی از جهت امکانیت و فقر ذاتی و نقص ذاتی و نیازی که به جاعل خود دارند که از پاره‌ای از این نقایص در لسان شریعت تعبیر به خطاها و خطیئه شده است که نسبت به آدم ابو البشر داده شده است (ر.ک؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۵۲۸).

۷-۸. مبنای توجیه نزع لباس به نزع کمالات مختص هر عالم هنگام هبوط به عالم پایین‌تر

به خلاف دیدگاه مخالف، نزع لباس به معنای در آوردن لباس و لخت شدن ظاهری نیست؛ بلکه به معنای عاری شدن از کمالات خاص مرتبه بالاتر هنگام تجلی در مراتب پایین‌تر است. انسان کامل در قوس نزول در هر مرتبه‌ای که عبور کرد باید متلبس به لباس همان مرتبه شود و در مرتبه پایین‌تر متلبس به لباس آن مرتبه شود و لباس مرتبه بالا را به درآورد و امانات را به اهلش ادا کند (ر.ک؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۱۱۲).

۷-۹. مبنای مقدمه بودن عالم ماده برای پیدایش انسان

بنابر ظواهر قرآن و روایات، کاملترین موجود عالم هستی انسان است، لذا اشرف مخلوقات، البته همه انسان‌ها در يك سطح نیستند و گاهی از حیوانات هم پست‌ترند ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (اعراف/ ۱۷۹) و بعضی به مرتبه‌ای می‌رسند که از ملائکه بالاتر می‌روند و لیاقتی پیدا

می‌کند که ملائکه بر آنان سجده کنند یا ملائکه خادم آنها شوند چه در این عالم چنانچه به پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) خدمت می‌کردند و چه در عالم دیگر چنانکه ملائکه در بهشت به مؤمنین خدمت می‌کنند.

این خصیصه که انسان بتواند با اختیار خود آن قدر خود را پست کند که از حیوانات هم پست‌تر شود و آنقدر ترقی کند که از ملائکه هم بالاتر رود؛ مخصوص موجودی است که در عالم ماده زندگی می‌کند، یعنی باید در او تحول و تغییر پیدا شود، یا ترقی کند یا انحطاط، هر دو را قابل باشد. این موجود با این خصائص در عالم مجردات جایی ندارد، آنجا عالم ثبات است، تحول راه ندارد. بنابراین برای اینکه این چنین موجودی آفریده شود و دارای این خصائص باشد باید عالم ماده‌ای وجود داشته باشد، پس عالم ماده مقدمه‌ی پیدایش انسان کامل است. این موضوع با رجوع به قرآن تأیید می‌شود ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (هود/۷) از این آیه، استفاده می‌شود که ایجاد جهان ماده که يك ایجاد تدریجی است مقدمه‌ای بود برای پیدایش يك موجودی که تدریجاً تکامل پیدا کند و قابل انحطاط و ترقی باشد (ر.ک؛ مصباح، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۸۰).

۷-۱۰. مبنای تبیین حقیقت علم آدم به غیب و اسمای الهی

در آیات قرآن به علم حضرت آدم (ع) که به سبب آن لیاقت خلیفه شدن را از خداوند پیدا کرد و بر فرشتگان برتری یافت، اشاره شده است. محور خلافت اصطلاحی همانا علم به اسمای الهی است؛ یعنی مظهر همه اسمای حسنی خدای سبحان بودن است. پس موجودهایی که مظهر بعضی از اسمای الهی هستند نه همه آنها، چونان فرشتگان که فقط آیت اسمای تنزیهی خداوند هستند و نظیر حیوانات که فقط مظهر اسمای تشبیهی خدایند، خلیفه خداوند نیستند و انسان امین وارسته که مظهر همه اسمای الهی، اعم از تنزیهی و تشبیهی است از خلافت سهمی دارد و خلیفه خداست (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۵۴).

عرفا بر اساس احادیث وارد این علم به اسماء را که در حقیقت تلبس به کمالات اسماء است را از طریق تجلی تبیین می‌نمایند. امیرمؤمنان علی (ع) قرآن را تجلی علم الهی می‌داند «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷ / بند ۳) یعنی در واقع خداوند گوینده این کلام است. این متکلم در کلمات خود، برای مستمعان تجلی و ظهور کرده است، قرآن صفت فعل خداست، ظهور فعل خداست که از ظهور صفت ذات ناشی می‌شود و آن هم از ظهور ذات. قرآن، مجلای فعل و مظهر اوصاف خدای متعال است؛ امیر مومنان می‌فرماید: خدا در قرآن برای مردم تجلی کرده (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۱). آنگاه خود و اهل بیت (ع) را معدن علم می‌داند که از خداوند اخذ می‌کنند و به سایر انبیاء و اولیاء و از آنجا به سایر خلق می‌رسانند (ر.ک؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹ / بند ۳۸).

تجلی در اصطلاح عرفا به معنای ظهور و بروز ذات مطلق حق و کمالات اوست (ر.ک؛ رحیمیان، ۱۳۷۶: ۳۸). اصل خلقت این عالم ناشی از تجلی وجودی حق است. زیرا از نظر عرفا ایجاد و آفرینش، همان ظهور و بروز اسماء و صفات خداوند با تعینات اسمی و حاصل تجلیات نزولی حق است این در مقابل تجلی در قوس صعود است که سالک در صعود معنوی که به سوی خداوند دارد حق را در مظاهر می‌بیند. یعنی در مراتب مختلف خداوند را با مظاهرش که تجلی کرده است، مشاهده می‌کند (ر.ک؛ جامی: ۳۴).

بر اساس مبانی عرفانی اولین تجلی که رخ می‌دهد، تجلی از باطن غیب ذات به ظاهر مقام احدیت است که مقام حقیقت محمدیه نام دارد و جامع تمامی معانی اسماء و صفات الهی است. که همان مقام جامع علم احدی جمعی قضایی الهی (معادن العلم) است که همه اسماء و صفات را به نحو بساطت در بر دارد و به جهت همین بساطت نسبت به تفصیل اسماء و صفات و اعیان ثابت، غیب است. همچنین از تعیین اول به عنوان کتاب الهی که جامع جمیع کتب و مطلع همه صفات عالم وجود و حاکی از ارقام منقوش بر صفحه اعیان است نیز یاد شده است (ر.ک؛ قونوی، ۱۳۹۳: ۴۱ و ۲۳۲؛ رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۱۶-۲۲۱). تعیین اول را غیب مغیب یا غیب اول هم گویند که احدیت ذات نام دارد. در این مرتبه ملک از ملکوت، ملکوت از جبروت و جبروت از

لاهورت که همان مرتبه احدیت ذات است، متمایز نیست، بلکه وحدتی است صرف و قابلیت است محض بدون اعتبار و ظهور کثرت است. در تجلی ثانی، تعیین ثانی اسماء و اوصاف الهی ظاهر می‌شوند و از بساطت محض (غیب مطلق) خارج می‌شوند؛ اما باز وحدت جمعی دارند. تعیین ثانی یا غیب ثانی مرتبه واحدیت و الهیت و الوهیت است. در این مرتبه ماهیت و اعیان اشیاء وجود علمی می‌یابند و کثرت علمی نسبی که کثرت اعتباری است ظاهر میشود اما در عین حال در این مرتبه، اعیان نه بر خود ظهور دارند و نه بر امثال خود، لذا غیب ثانی نام گرفت. فرق این مرتبه با مرتبه تعیین اول در این است که اعیان در این مرتبه وجود علمی دارند در صورتی که در مرتبه اول مندرج و مندمج در ذات و از هر نوع وجودی و ظهوری بی‌بهره‌اند (ر.ک؛ رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۲۱). کاملترین علوم که برای کسی محقق می‌شود

مربوط به مقام تعیین اول است که نیل به آن فقط شان پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت خاص ایشان است. اما سایر اتبیاء نهایت سیرشان نیل به تعیین ثانی است (ر.ک؛ قونوی، ۱۳۹۳: ۲۳۲، ۱۴۱؛ رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۲۱). در روایت آمده است که پیامبر اکرم (ص) فرمود ﴿خَلَقَنِي اللَّهُ وَ عَلِيًّا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ عَ بَارِئِينَ أَلْفَ عَامٍ﴾ (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۴۰۵). سپس می‌فرماید که تعلیم ملائکه به دست من و علی (ع) صورت گرفت بعد از خلق آنها (ر.ک؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۴۰۵) و این می‌رسانند که آنها در حقیقت معلم آدم (ع) بودند و آدم بتوسط آنان به ملائکه تعلیم داد. همچنین برتری آنان بر حضرت آدم در روایات آمده است که خداوند امر کرد ملائکه را بر سجده بر آدم اما ایشان چون مقام برتری داشتند و در سرادقات عرش بودند امر به سجده نشدند (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۲).

حال با توجه به این مبنا می‌توان فهمید که حضرت آدم (ع) از طریق پیامبر اکرم (ص) به اسمای الهی و مقام علم دست پیدا کرده است، همان مقامی که دست فرشتگان به جهت غیب بودن از آن کوتاه بود و خداوند الهی به آنان فرمود که شما غیب نمی‌دانید و نمی‌دانید که مقام انسانیت تا به کجا شامخ است که امکان دست رسی به غیب را و مفاتیح غیب و گنجینه‌های علم الهی را دارد و

لذا امکان خلیفه شدن برای او هست و این گونه هست که آیات قرآن به این حقایق اشاره دارد. پس مراد از غیب یعنی غیب عوالم بالاتر که در غیب اجمال و بساطت قرار دارند و تنها وجودهای مطلق امکان دسترسی به آن را دارند. چراکه امور مختلف در عوالم پایین همچون عالم ماده در وحدت حقایقشان در عوالم بالاتر بوجود واحد موجود هستند (ر.ک؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۳۵).

بحث و نتیجه‌گیری

تفسیر عرفانی آیات خلافت آدم بر اساس توجه به معانی باطنی زمینه پاسخ به شبهاتی در باره خلافت آدم را فراهم می‌آورد. این تفسیر بر اساس مبانی عرفانی است که در این مقاله برخی از آن‌ها به عنوان یافته این مقاله تبیین و تحلیل شد، از جمله آن‌ها: توجه به بواطن آیات به گونه‌ای که مخالفتی با ظواهر نداشته باشد، مبنای وجود عوالم طولی در هستی، مراتب وجودی انسان و حضور حقیقت انسان در تمامی این مراتب، مبنای بساطت حقیقت جنت و ذات مراتب بودن آن، مبنای وجود معصیت تکوینی، مبنای تفسیر حقیقت هبوط به تنزل شعاع مراتب انسان کامل و مقدمه بودن عالم ماده برای پیدایش آدم است. در جستار پیش رو، براساس مبانی تبیین شده برخی مفاهیم باطنی این آیات در تفسیر عرفا تبیین شد و باطن اصطلاحاتی همچون: «جنت، ارض، معصیت، نزع لباس، خلافت و هبوط، مقام علم غیب انسان کامل و حقیقت انسان کامل و شایستگی آن برای خلافت الهی و نیز عدم استعداد ذاتی ملائکه برای نیل به مقام خلافت و تعلیم آن‌ها توسط انسان کامل» آشکار شد و با بیان معانی حقیقی و باطنی آن‌ها زمینه پاسخ به بسیاری از پرسش‌ها و شبهات حول این آیات را فراهم گردید، تا از طریق جمع میان ظاهر و باطن هم خدمات مهم عرفان اسلامی به حوزه دین‌پژوهی بویژه حوزه تفاسیر آیات قرآن را آشکار و هم ضعف برخی برداشت‌های ظاهری از آیات را نمایان نماید. نهایت این که داستان هبوط آدم (ع) در واقع بیان ماجرای ایجاد و خلق آدم و عالم هستی و افزون بر آن تعیین جایگاه انسان را در نظام احسن است؛ که هم دلالت دارد انسان به جهت مظهریت از تمامی اسماء و کمالات الهی بویژه مقام علم از استعداد خاصی در زمینه

معرفت حقایق و کسب مقام خلافت الهی برخوردار است و هم موقعیت فرشتگان در ارتباط با انسان و عدم استعداد و قابلیت آنان برای خلافت الهی را روشن می‌سازد و تبیین می‌کند که خلق فرشتگان و کمالات آن‌ها بوساطت انسان کامل دارای خلافت الهی است و انسان برای نیل به این مقام لازم است به دنیا بیاید و با طی قوس صعود و اکتساب کمالات مقام و جایگاه خود را در نظام هستی تعیین نماید. بنابراین، راز هبوط انسان، گسترش هستی و مهیا ساختن زمینه عروج او به کمالاتی بوده است که قبلاً برایش مهیا نبوده است و آن کسب استقلال و جود از طریق ابزار مهیا شده برای او در عالم ماده برای حرکت جوهری از ملک تا ملکوت می‌باشد.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه.
۳. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. ج ۳. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن ابی جمهور احسایی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه. ج ۱. قم: دار سید الشهداء للنشر.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. ج ۷. ج ۳. بیروت: دار-الصادر.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (ق ۱۴۰۸). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. ج ۱. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۷. امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۲). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: ج ۳. ج ۱. مؤسسه تنظیم آثار امام خمینی.

۸. امینی نژاد، علی. (۱۳۹۴). *حکمت عرفانی*. چ ۱. قم: انتشارات موسسه امام خمینی.
۹. _____ . (۱۳۹۸). *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*. چ ۵. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۱۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. چ ۱. ج ۵. تهران: بنیاد بعثت.
۱۱. جامی، عبدالرحمن (بی تا). *نقد النصوص*. چ ۱. تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. جزایری، نعمت الله (۱۴۰۴ق). *النور المبین*. چ ۱. قم: کتابخانه مرعشی.
۱۳. جوادی آملی. عبدالله (۱۳۷۹). *ادب فنای مقربان*. چ ۷. قم: انتشارات اسراء.
۱۴. _____ . (۱۳۹۸). *تفسیر تسنیم*. ج ۱/۳. ۱۷. قم: چ ۸. انتشارات اسراء.
۱۵. _____ . (۱۳۸۹). *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*. چ ۷. قم: اسراء.
۱۶. _____ . (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*. چ ۳. قم: انتشارات اسراء.
۱۷. _____ . (۱۳۸۶). *سرچشمه اندیشه*. ج ۱ چ ۵. قم: انتشارات اسراء.
۱۸. _____ . (۱۳۸۸). *فلسفه صدرا*. ج ۲. چ ۳. قم: انتشارات اسراء.
۱۹. حقی بروسوی، اسماعیل. (بی تا). *تفسیر روح البیان*. ج ۱. چ ۱. بیروت: دارالفکر.
۲۰. دهخدا، علی الکبر. (۱۳۷۷). *لغتنامه دهخدا*. ج ۴۹. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. دیلمی، حسن. (۱۴۱۲ق). *ارشاد القلوب*. ج ۲. چ ۱. تهران: شریف رضی.
۲۲. رحیمیان، سعید. (۱۳۷۶). *تجلی و ظهور در عرفان اسلامی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۳. رضوی، سیدجواد. (۱۳۹۱). *قصه‌های قرآن*. ج ۱. تهران: موعوداسلام.
۲۴. سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. ج ۱. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۵. سنندجی، عبد القادر بن محمد. (۱۳۶۶). *تقریب المرام فی شرح تهنید الکلام*. قاهره: دار البصائر.
۲۶. صالحی اندیمشکی، محمد. (۱۳۸۵). *التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری (ع)*. ج ۱. قم: ذوالقربی
۲۷. صدرالمآلهین، محمد. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن صدر*. ج ۳. قم: انتشارات بیدار.
۲۸. _____ . (بی تا). *ایقاظ النائمین*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. _____ . (۱۳۸۷). *مشاهد الألوهیة*. ج اول. قم: آیت اشراق.
۳۰. _____ . (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة*. ج ۶. ۹. ج ۳. بیروت. دار احیاء التراث.
۳۱. _____ . (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. ج ۱. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۲. طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۹). *رسالة الإنسان قبل الدنيا (الرسائل التوحیدیة)*. ج ۱. بیروت: موسسه نعمان.
۳۳. _____ . (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۲. ۱. ۸. ۱۶. ج ۵. قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.
۳۴. _____ . (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*. ج ۱۰. قم: النشر الاسلامی.
۳۵. عربی، محمد غازی. (۱۴۲۶ق). *التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم*. ج ۱. چ ۳. دمشق: دار البشائر.

۳۶. فرغانی، سعید الدین. (۱۳۹۰). *منتهی المدارک*. چ ۱. قم: آیت اشراق.
۳۷. قاضی سعید قمی، محمد. (۱۴۱۶ق). *شرح توحید صدوق*. ج ۲. چ ۱. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد.
۳۸. قونوی، صدرالدین. (۱۳۹۳). *النفحات الالهیه*. چ ۵. تهران: ناشر مولی.
۳۹. قیصری، داود. (۱۳۹۴). *شرح فصوص الحکم*. چ ۳. قم: موسسه بوستان کتاب.
۴۰. گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق). *بیان السعادة فی مقامات العبادة*. ج ۱. چ ۲. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۴۱. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. ج ۲۵. چ ۲. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۲. محمد علی، محمد. (۱۳۹۵). *کتاب آدم و حوا*. چ ۳. تهران: انتشارات کتابسرای تندیس.
۴۳. مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). *تفسیر مراغی*. چ ۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۴. مصباح یزدی. (۱۳۹۳). *معارف قرآن*. ج ۱. چ ۷. قم: مؤسسه امام خمینی.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار شهید مطهری*. چ ۸. قم: انتشارات صدرا.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. ج ۱. چ ۹. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۷. حامد عباسی، مسعود. (۱۳۸۲). «داستان آدم و حوا (ع) در قرآن کریم». مجله کوثر. شماره ۹. صص ۶۹-۷۱.
۴۸. سمیعی، ضیاء الله. (۱۳۹۲). «قصه حضرت آدم (ع)». مجله موعود. اسفندماه. شماره ۱۵۱. صص ۷-۱۴.

۴۹. توفیقی، حسین. (۱۳۷۹). «کتاب اول آدم و حوا». دو فصلنامه هفت آسمان دانشگاه ادیان و مذاهب. دوره ۲. شماره ۶. صص ۹۷-۱۶۴
۵۰. خواص، امیر. (۱۳۹۲). «بررسی تطبیقی خلقت آدم و حوا از منظر قرآن و عهد عتیق». معرفت ادیان. بهار. شماره ۲. صص ۳۹-۵۴.
۵۱. فدایی، غلامرضا. (۱۳۹۶). داستان هبوط آدم و بازخوانی آن. خبرآنلاین. بهمن.

[/https://www.khabaronline.ir/news/748246](https://www.khabaronline.ir/news/748246)