

مقدمه شماره نود و هفت:

## اهمیت احاطه به مسأله و پیرامسأله در پژوهش‌های تطبیقی فارسی و عربی

دکتر احسان قبول\*

با مطالعه‌ی نخستین شماره‌های مقالات مجله‌ی الدراسات الأدبیه در حدود ٥٩ سال گذشته شاهد مقالاتی از بزرگانی هم‌چون بدیع‌الزمان فروزان‌فر، جلال‌الدین همایی، فواد البستانی، ابراهیم پورداوود، محمد معین، علی‌اصغر حکمت، محمد محمدی ملایری و جلال‌الدین همایی هستیم. مقالات ایشان با نگرشی کلان و یا جزئی روابط زبانی و ادبی ایران و عرب را تحلیل و مقایسه می‌کند و با مطالعه هر یک از این مقالات به نگاه و نکته‌ای نو پی می‌بریم. مسأله قابل توجه در این مقالات این است که نویسندگان آن اصراری ندارند مسأله‌ی تحقیق‌شان را در چهارچوب روش‌شناسی نظریه‌های ادبیات تطبیقی جای دهند. بلکه خود چهارچوبی منظم و منطقی را برای مسأله‌شان تعریف می‌کنند و بر اساس آن چهارچوب تحقیق خود را پیش می‌برند. این که نویسندگان این مقالات با نظریه‌های ادبیات تطبیقی خصوصاً نوع فرانسوی آن و روش پژوهش‌ش آشنایی داشته‌اند یا نه مسأله‌ای است که در این جا مد نظر من نیست؛ اما مسأله‌ای که مایل به طرح آن هستم اهمیت و اولویت مسأله‌یابی و تسلط به مسأله و پیرامسأله در مقایسه با آگاهی از نظریه‌های ادبیات تطبیقی است. در

\* سردبیر، استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد (ghabool@um.ac.ir)

همین مجله شاهد مقالاتی هستیم که مسأله را از منظر نظریه‌ی فرانسوی ادبیات تطبیقی نگریسته است اما در پایان با نتیجه‌ای جدید و یا شامل روبه‌رو نیستیم؛ چراکه نویسنده آن‌چنان که بایسته و شایسته است به مسأله تحقیق و منابع و مراجع مرتبط به آن تسلط نداشته است.

نتیجه‌ای که از طرح این مسأله در پی آن هستیم این است که در نگارش مقالات ادبیات تطبیقی فارسی و عربی هرچند آگاهی از نظریه‌های ادبیات تطبیقی و روش تحلیل و پژوهش آن در دست‌یابی به یک نتیجه و نظریه‌ی نو و علمی راه‌گشا است اما تا پژوهشگر به متون ادبی مورد پژوهش و منابع و مراجع دست اول مرتبط به آن تسلط کافی نداشته باشد نباید در انتظار نگاهی نو، علمی و دارای شمولیت بود.

در این شماره نیز ۵ مقاله را در معرض خوانش و نقد پژوهشگران ادبیات تطبیقی و علاقه‌مندان به این ساحت مطالعات ادبی قرار داده‌ایم: مقاله‌ی «عصیان آدم در تفاسیر عامه و تفاسیر عرفانی تا قرن هفتم» به مقایسه‌ی یکی از موضوعات کهن در مجموعه‌ای از تفاسیر فارسی و عربی پرداخته؛ مقاله‌ی «گریز از سنت در عاشقانه‌های فروغ فرخزاد و سعاد الصباح» دو شاعر زن ایرانی و کویتی را از منظری نو مقایسه کرده؛ مقاله‌های «بررسی نمود گروتسک در مجموعه خیمه‌شب‌بازی چوبک» و «نقد رمان‌های واحه‌ی غروب و عشق در تبعید بهاء طاهر از منظر ترامنتیت» بر اساس دو رویکرد تحلیلی معین نتایج جدیدی را از آثار این دو نویسنده‌ی ایرانی و مصری مطرح کرده و نهایتاً مقاله‌ی «اثر تکنولوجیا الاتصال الحدیثة علی دراسات الأدب المقارن بین الأدبین الفارسی والعرابی» در پی تبیین تأثیرگذاری فناوری‌های نوین در پژوهش‌های ادبیات تطبیقی فارسی و عربی است.

امیدوارم مجموعه مقالات این شماره نیز ضمن ارائه مباحثی نو بتواند در آشنایی پژوهشگران ایرانی و جهان عرب با نویسندگان و آثار ادبیات مقابل تأثیرگذار باشد.

## «عصیان آدم ع» در تفاسیر عامه و تفاسیر عرفانی تا قرن هفتم

دکتر داود اسپرهم\*

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۰۴/۱۳

### چکیده

در طول تاریخ مطالعه جنبه‌های مختلف داستان حضرت آدم ع - به عنوان نخستین بشر و پیامبر - تلاشی است از سوی متفکران حوزه‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی برای فهم بهتر از خدا، انسان و جهان. بنابر روایت قرآن کریم از این داستان، سه کلیدواژه: عصیان، توبه و هبوط حایز اهمیت است. مفسران قرآن با وجود گرایش‌های مختلف کلامی، عرفانی و فلسفی خود، این داستان را تفسیر و تأویل کرده‌اند. این مقاله به مقایسه‌ی دیدگاه مفسران عامه و سنتی با مفسران عرفانی در تفسیر یکی از این سه کلیدواژه یعنی «عصیان آدم ع» می‌پردازد. مفسران عامه با ارائه‌ی دلایل عقلی و نقلی و استناد به نص قرآن و پاره‌ای از روایات و احادیث ساحت آدم ع را در مقام نبی، معصوم از گناه دانسته و در صدد توجیه عصیان و نافرمانی او بر آمده‌اند؛ اما در متون صوفیه با تکیه بر مفهوم «اراده‌ی مطلق خدا» شاهد فهم و برداشتی معرفت‌شناسانه از این داستان هستیم. در این نگرش متفاوت، مفاهیمی چون: عشق، جبر، اختیار و ... مطرح می‌شود. در این تحقیق بررسی تفسیر عرفا تا عرفان نظری و نگاه خاص هستی‌شناسانه ابن عربی ادامه می‌یابد.

\* استاد دانشگاه علامه طباطبایی، تهران (ایران) (d\_sparham@yahoo.com)

**کلیدواژه‌ها:** علم کلام، تفاسیر عرفانی، تأویل، تفاسیر عامه، هبوط، عصمت، توبه، عصیان

### مقدمه

ماجرای «گناه» با داستان آفرینش آغاز می‌شود. پیروان ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) معتقدند خداوند پس از آفرینش آدم و حوا آن‌ها را در بهشت سکونت داد و اجازه داد از نعمت‌های بهشت استفاده کنند؛ اما آن‌ها را از نزدیک شدن به درختی منع کرد؛ اما شیطان آن‌ها را می‌فریبد تا از میوه‌ی آن درخت بخورند و به این ترتیب نخستین گناه اتفاق می‌افتد و به هبوط و اخراج آن دو از بهشت منجر می‌شود. این نافرمانی آدم هم در کتاب مقدس و هم در قرآن کریم در سوره‌های بقره، اعراف و طه ذکر شده‌است. در قرآن کریم خداوند آدم را صریحاً فراموشکار می‌خواند که با وجود عهد و پیمانش با او درباره‌ی دشمنی ابلیس، از فرمان خدا سرپیچی و عصیان می‌کند. روایت‌های مختلف این داستان در کتاب مقدس و قرآن کریم به شرح زیر است:

خلاصه عصیان آدم در عهدین (در سفر پیدایش از تورات) چنین است: خداوند پس از آن که آدم را آفرید در سرزمین عدن، باغی ایجاد کرد و آدم را در آن نهاد تا در آن کار کند و از آن نگه‌داری کند. در آن باغ انواع درختان زیبا و میوه‌های خوش‌طعم وجود داشت؛ اما خداوند دو درخت ویژه را در وسط باغ قرار داده بود یکی درخت «حیات/ جاودانگی» و دیگری درخت «معرفت نیک و بد». خداوند آدم را امر فرمود: «از تمامی درختان باغ مختاری که بخوری اما از درخت دانستن نیک و بد مخور چه بعد روز خوردنت از آن مستوجب مرگ می‌شوی» (تورات: سفر پیدایش، ۵). در این داستان عنصر اغواکننده «مار» است

که حوا را بر خوردن میوه درخت ممنوعه تحریک می‌کند و او از آن می‌خورد و به همسر خود هم می‌دهد «آن‌گاه چشم‌های هر دو ایشان گشوده شده دانستند که برهنه‌اند و برگ‌های درخت انجیر را دوخته از برای فوطه ساختند» (همان، ۶). طبق روایت تورات خداوند برای مار و زن مجازاتی معین کرد و سپس به آدم فرمود: «چونکه سخن زنت را شنیدی و از درختی که تو را امر فرموده، گفتم که مخور از آن، خوردی پس به سبب تو زمین مقرون به لعنت است. از آن در تمامی روزهای عمرت به زحمت، خواهی خورد. خار و خشک را از برایت خواهد رویانید و سبزه‌های صحرا را خواهی خورد و با عرق جبین خود تا برگردیدنت به زمین نان خواهی خورد زیرا که از آن گرفته شده‌ای چونکه خاکی و به خاک مراجعت خواهی کرد» (همان).

داستان آدم و گناه و سقوط آن در کتاب عهد جدید منسوب به پولس و یوحنا است و در اناجیل متی و مرقس و لوقا سقوطی و هبوطی رخ نداده است. در الاهیات این بخش سخنی درباره سقوط آدم نیست. پولس از طبیعت گناه‌آلود آدم سخن می‌گوید و نسل انسان را قربانی گناه آدم می‌داند. او می‌گوید آدم در ابتدا در یک حالت قداست و پاکی آفریده شد؛ اما در اثر گناه او و نسلش قداست اولیه را از دست داد ولی با آمدن عیسی ؑ و به صلیب کشیده شدن وی، کفاره گناه آدم داده شد (سلیمانی ۱۳۸۶: ۲۰۵). چنانکه در نامه‌ی پولس به رومیان آمده است: «پس همچنانکه به یک خطا حکم شد بر جمیع مردمان برای قصاص همچنین به یک عمل صالح بخشش شد بر جمیع مردمان برای عدالت حیات، زیرا به همین سبب که از نافرمانی یک شخص بسیاری گناهکار شدند همچنین نیز به اطاعت یک شخص بسیاری عادل خواهند گردید (انجیل: رومیان، ۲۴۸).

موضوع گناه آدم و هبوط او در سوره‌های بقره آیات ۳۵ تا ۳۸ و سوره‌ی اعراف آیات ۱۹ تا ۲۵ و سوره‌ی طه آیات ۱۱۵ تا ۱۲۳ آمده است. در دو سوره‌ی نخست به سکونت دادن آدم و همسرش در بهشت، نهی از نزدیکی به یک درخت مشخص - و نه دو درخت - و بیان عاقبت آن (در زمره‌ی ستمکاران قرار گرفتن)، اغوا و فریب شیطان و خوردن از درخت ممنوعه اشاره شده و اختصاصاً در سوره‌ی طه لفظ «عصی» / عصیان برای آدم تصریح شده است: «گفتیم ای آدم خود و همسرت در این باغ سکونت گیرید و از هر کجای آن که خواهید فراوان بخورید و به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید بود (بقره/۳۵). پس شیطان هر دو را از آن بلغزانید و از آنچه در آن بودند به در آورد و فرمودیم فرود آید شما دشمن همدیگرید و برای شما در زمین قرارگاه و تا چندی بر خورداری خواهد بود (۳۶). در سوره‌ی اعراف «و ای آدم تو با جفت خویش در آن باغ سکونت گیر و از هر جا که خواهید بخورید و به این درخت نزدیک مشوید که از ستمکاران خواهید شد (۱۹) پس شیطان آن دو را وسوسه کرد تا آنچه را از عورت‌هایشان برایشان پوشیده مانده بود برای آنان نمایان گرداند و گفت پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد جز برای آنکه (مبادا) دو فرشته گردید یا از زمره‌ی جاودانان شوید (۲۰) و برای آن دو سوگند یاد کرد که من قطعاً از خیرخواهان شما هستم (۲۱) پس آن دو را با فریب به سقوط کشانید پس چون آن دو از (میوه‌ی) آن درخت (ممنوع) چشیدند برهنگی‌هایشان بر آنان آشکار شد و به چسبانیدن برگ (های درختان) بهشت بر خود آغاز کردند و پروردگارشان بر آن دو بانگ بر زد مگر شما را از این درخت منع نکردم و به شما نگفتم که در حقیقت شیطان برای شما دشمنی آشکار است (۲۲) گفتند پروردگارا ما بر خویشتن ستم کردیم و اگر بر ما

نابخشایی و به ما رحم نکنی مسلماً از زیانکاران خواهیم بود (۲۳).

در سوره‌ی طه می‌خوانیم «و به یقین پیش از این با آدم پیمان بستیم (ولی آن را) فراموش کرد و برای او عزمی (استوار) نیافتیم (۱۱۵) یاد کن هنگامی را که به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده کنید پس جز ابلیس که سر باز زد همه سجده کردند (۱۱۶) پس گفتیم ای آدم در حقیقت این (ابلیس) برای تو و همسرت دشمنی (خطرناک) است زنهار تا شما را از بهشت به در نکند تا تیره- بخت گردی (۱۱۷) در حقیقت برای تو در آنجا این (امتیاز) است که نه گرسنه می‌شوی و نه برهنه می‌مانی (۱۱۸) و اینکه در آنجا نه تشنه می‌گردی و نه آفتاب‌زده (۱۱۹) پس شیطان او را وسوسه کرد گفت ای آدم آیا تو را به درخت جاودانگی و ملکی که زایل نمی‌شود راه نمایم (۱۲۰).

### تفاسیر قرآن از ابتدا تا قرن هفتم هجری

در زمان حیات پیامبر اسلام<sup>ص</sup> مردم برای رفع ابهامات و حل اشکالات خود در فهم قرآن کریم به شخص پیامبر مراجعه می‌نمودند. پس از ایشان تا قسمتی از قرن اول، تفسیر و توضیح معانی و مطالب قرآن به طریق شفاهی نقل می‌شد و از بزرگترین کسانی که در این مدت از میان صحابه به تفسیر قرآن شهرت یافتند خلفا اربعه، ابن مسعود، ابن عباس، ابوموسی اشعری، عبدالله ابن زبیر، انس ابن مالک، ابوهریره، جابر بن عبدالله و ... بوده که از هر یک عده‌ای روایت کرده‌اند و از این میان علی ابن ابیطالب و ابن عباس از همه مشهورترند. روایت‌هایی که از این مفسران نخستین شده، بعدها اساس علم تفسیر قرارگرفت و تفسیرهای قرون نخستین در حقیقت مجموعه‌ای از همین روایات بود. نخستین کسی که در تفسیر قرآن تصنیف مستقلی دارد بنابر بعضی روایات ابن عباس است. تا اواخر قرن سوم و چهارم کتب متعددی در تفسیر نوشته شد



که مهم‌ترین آن‌ها کتاب جامع‌البیان فی تفسیر القرآن از مورخ و ادیب و فقیه بزرگ اسلامی محمد ابن جریر طبری (۳۱۰ م) است (صفا، ۱۳۶۹: ۷۰ و ۷۱).

تفاسیر قرآنی از قرن پنجم به بعد رواج و رونق چشمگیری داشته و فرق مختلف شیعه، فرق اهل سنت و اشاعره، معتزله و متصوفه هر یک تفاسیری در راستای عقاید خود نوشته‌اند. از جمله‌ی اختصاصات تفاسیر این عصر تشبث آراء و اهداف و مقاصد در آن است؛ به این معنی که هر دسته از مفسران می‌کوشیدند قرآن را از منظر معتقدات و باورهای فقهر و کلامی خود ببینند و آن را تفسیر و گزارش کنند. آنان احکام، قصص و مباحث قرآنی را به فن و معلومات خود گزارش می‌کردند؛ مثلاً عالم نحوی آن را از جهت قواعد نحو، اخباری از حیث قصص و اخبار، فقیه از لحاظ قواعد فقه و صوفی از موضع تصوف نگاه می‌کرد (همان، ۲۵۴).

چالش برانگیزترین بحث‌ها و تفسیرها از قرآن مربوط به اختلافات مذهبی و کلامی مفسران بود. این چالش با ظهور و گسترش فرق گوناگون صوفیه و تفاسیر و تأویلاتشان بیشتر شد. از عمده‌ترین تفاوت‌های ذوقی و فکری عرفا در تفسیر و تأویل با متکلمان و فیلسوفان وسعت نظر و مشرب آنان در فهم معانی و بواطن قرآنی است. تعبیرات و تفاسیر صوفیه از سطح ترجمه لغوی و توجه به نکات نحوی، صرفی، و شأن نزول و اختلاف قرائت و امثال آن می‌گذرد و به گزاره‌های شهودی و باطنی می‌رسد تا جایی که دیگر نمی‌توان نام آن را تفسیر گذاشت. دریافت صوفیه از وحی در اصل مبتنی بر ذوق و شهود است و در کل روش و زاویه‌ی دید آنان با هم تفاوت‌های اساسی دارد. در این گفتار برای نشان دادن تفاوت‌های فکری و زبانی صوفیه با مفسران عامه یکی از قصص مهم قرآنی؛ یعنی داستان عصیان آدم<sup>ع</sup> مبنا قرار گرفته شده تا

«عصیان آدم<sup>ع</sup>» در تفاسیر عامه و تفاسیر عرفانی تا قرن هفتم

شیوه‌ی تفسیر و تأویل و استنباطشان با دیگر مفسران مقایسه شود. به این ترتیب پژوهش حاضر با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و استفاده از مقالات و پژوهش‌های موجود، به روش مقایسه‌ای-تحلیلی انجام خواهد شد.

### پیشینه‌ی پژوهش

پژوهش‌های زیادی پیرامون مسئله‌ی گناه نخستین / عصیان آدم از منظر سه آیین ابراهیمی: اسلام، یهودیت و مسیحیت انجام گرفته است که در چند دسته قابل تقسیم است. در برخی از این تحقیقات عصیان آدم در عهدین و قرآن مقایسه و تحلیل شده است. دسته‌ی دیگر پژوهش‌هایی است که این موضوع را در تفاسیر قرآنی و متون عرفانی بررسی و تحلیل کرده‌اند و از آن‌جا که در قرآن کریم موضوع عصیان، مسائل دیگر چون هبوط و توبه‌ی آدم را به دنبال دارد، این قبیل تحقیق‌ها معمولاً در بردارنده‌ی موضوعات نام برده نیز است. در دسته‌ای دیگر از تحقیقات موضوع گناه اولیه در مسیحیت و آراء آگوستین و دیگر آباء کلیسا بررسی شده است. پس از جست‌وجو در زمینه‌ی حاضر مهم‌ترین تحقیقاتی که تا کنون به این شکل انجام شده و از برخی از آن در این گفتار استفاده شده به ترتیب تاریخ به قرار زیر است:

کتاب: گناه نخستین هبوط حضرت آدم<sup>ع</sup> در تورات، انجیل و قرآن و عرفان اسلامی «زارع پور، اسماعیل: ۱۳۷۸». مقاله‌ی: نظری اجمالی بر تأویل بن‌مایه‌ی گناه آغازین در ادیان توحیدی «امیری خراسانی و بهره‌ور: ۱۳۷۸». مقاله‌ی: برق عصیان تأملی بر گناه از نگاه صوفیه با تکیه و تأکید بر کشف الاسرار «علی صفایی سنگری: ۱۳۸۱». مقاله‌ی: پیامد گناه آدم در عهدین و قرآن؛ سقوط، خروج یا هبوط؟ «عبدالرحیم سلیمانی: ۱۳۸۶». پایان‌نامه‌ی: بررسی و تحلیل مفهوم هبوط و گناه در متون مشهور عرفانی با تأکید بر آثار احمد غزالی، عین

القضات همدانی، روزبهان بقلی «عفت نادری نژاد: ۱۳۹۰». مقاله‌ی: گناه نخستین از دیدگاه اسلام و مسیحیت «ملایوسفی و معماری: ۱۳۹۰». مقاله‌ی: چالش گناه ذاتی از نگاه آگوستین و پلاگیوس «حسینی و قلعه بهمن: ۱۳۹۲». مقاله‌ی: تبیین مسئله گناه نخستین با تکیه بر آراء ایرانائوس «خوشدل و دیگران: ۱۳۹۲». مقاله‌ی: حضرت آدم و گناه در مرتبه‌ی عشق «توکلی و صادقی حسن آبادی: ۱۳۹۵».

در هیچ یک از پژوهش‌های موجود مسئله گناه نخستین / عصیان آدم در متون تفسیری عامه با خوانش‌های مختلف کلامی با متون تفسیری صوفیه و عرفا با گرایش‌های مختلف باطنی بررسی و مقایسه نشده است.

### عصیان آدم ع در تفاسیر

«تفسیر» با «تأویل» یک زوج اصطلاحی را تشکیل می‌دهند. از این دو اصطلاح «تفسیر» معمولاً ناظر بر حل مشکلات لفظی و ظاهری قرآن و «تأویل» متوجه کشف باطن و معانی مکتوم در زیر ظاهر لفظ و برگرداندن کلام به یکی از معانی محتمل آن می‌باشد (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۲۳ و ۱۲۴). علم تأویل راهگشای پله‌های بالاتر شناخت است که تنها به یاری مکاشفه و اشراق و الهام دانستنی است (احمدی، ۱۳۸۲: ۵۰۶). اغلب، آیات «متشابه / متشابهات» در قرآن هستند که تأویل‌پذیرند. بنابر قول صاحب‌نظران «متشابه» آیاتی را شامل می‌گردد که بیشتر از یک معنی دارد و می‌تواند ابعاد متعددی از معنی را در سطوح گوناگون بپذیرد. داستان حضرت آدم در قرآن از جمله آیات متشابه است بنابراین دست مفسران را برای تفسیر و تأویل باز می‌گذارد. البته مفسران عامه از علوم دینی چون فقه، حدیث، کلام، قرائت و ... فراتر نمی‌روند؛ اما عارفان و صوفیه با وسعت مشرب و منظر بیشتری به مسئله گناه پرداخته و

«عصیان آدم<sup>ع</sup>» در تفاسیر عامه و تفاسیر عرفانی تا قرن هفتم

شعاع دیدشان را اندکی فراتر برده‌اند. لازم به ذکر است که در اینجا به جای «گناه نخستین» واژه‌ی «عصیان» که صراحتاً در قرآن آمده است به کار برده خواهد شد.

### عصیان آدم<sup>ع</sup> در تفاسیر عامه

ترجمه تفسیر طبری

این تفسیر از جمله تفاسیر روایی اولیه اهل سنت است و اهمیت آن بیشتر از آن رو است که نشان می‌دهد مفسران قرون اولیه چه فهمی از قرآن داشته‌اند و فهم آنان در دوره‌های بعد چه تغییراتی داشته است. برخی از قرآن پژوهان معتقدند که داستان آدم و گناه و هبوط وی در تفسیر طبری روایتی بازنویسی شده از قرآن و اسرائیلیات است. طبری در داستان حضرت آدم طرح کلی داستان را از قرآن کریم می‌گیرد و با پاره‌ای روایات و احادیث و اسرائیلیات می‌آمیزد. به طور کلی آمیختگی داستان پیامبران با روایات اسرائیلی و نصرانی بیشتر از سایر بخش‌های قرآن است. طبری به شیوه‌ی اهل سنت، همین که روایتی از تفسیر قرآن به یکی از صحابه و تابعین برسد بدان اعتماد کرده و بر آن صحه می‌گذاشت. در تفسیر طبری از داستان آدم به جز ذکر روایتی روان و دل‌نشین هیچ نوع موضع‌گیری با نگاه مذهبی و کلامی خاص راجع به گناه یا عصیان آدم مشاهده نمی‌شود؛ اگرچه در موارد دیگر تا حدودی شاهد موضع‌گیری فقهی و اجتهاد مذهبی، کلامی طبری هستیم: «و چون گندم به حلق آدم فروگذاشت و به شکم رسید حالی آن حله‌های بهشت از ایشان فروریخت و هر دو برهنه و عریان بماندند و عورت‌هایشان پیدا بود پس هر یکی بلگی از درخت انجیر باز کردند و بر عورت خویش نهادند و بانگ به بهشت افتاد که «عصی آدم ربّ فغوی» گفتند آدم نافرمان برداری کرد خدای خویش را و بی راه

گشت. چنانکه که گفت عز و جل: فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفَقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ (طبری، ۱۳۵۶:۵۳).

#### تفسیر روض الجنان و روح الجنان

از تفاسیر مهم شیعه تفسیر ابوالفتوح رازی است که تألیف آن در نیمه اول قرن ششم هجری صورت گرفته است. در تفسیر وی موضع گیری صریح کلامی در باب عصیان آدم را شاهدیم. رازی در تفسیر ﴿لَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ لفظ «لا» را در صورت فعل «نهی» و در معنی فعل «امر» می داند یعنی «اترکا و هجرا». استدلال او این است که حکیم نهی نمی کند؛ الا بر قبیح و قبیح بر پیامبر روا نباشد چرا که اگر روا دارند پیروان آنان از قبول قول و امتثال فرمانشان کراهت داشته و سرباز می زنند. بنابراین این نهی، امر مندوب (مستحب) است که آدم ع با ترک آن از ثوابش کاسته شده است بدین ترتیب وقتی خداوند می فرماید: ﴿فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ منظور از این ظلم نقصان ثواب است. وی در ادامه قول معتزله را می آورد که عصیان را گناه صغیره می شمارند و آن را رد می کند (رازی، ۱۳۶۵: ۲۲۱ و ۲۲۲).

ابوالفتوح رازی همچنین در آیهی مربوط به عصیان آدم در سورهی طه ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ معنای عصیان را مخالفت امر مندوب می داند. او همچنین در پاسخ مقدر به کسانی که می پرسند اگر گناه نبوده چرا توبه کرده و منجر به هبوط شد؟ جواب می دهد که: توبه طاعتی از طاعات است و باعث ثواب می شود. همچنین آنان بر سبیل خضوع و خشوع پیوسته توبه می کنند و ماجرای هبوط نیز عقوبت گناه رفته نیست؛ بلکه مصلحت الهی با خوردن از درخت ممنوعه تغییر می یابد که آدم و همسرش در زمین باشند (همان، ج ۱۳: ۱۹۳).

چنانکه ملاحظه می‌شود ابوالفتوح رازی از منظر مذهب کلامی خود به این ماجرا نگریده و صرفاً کوشیده است ساحت آدم را از گناه بری کند. فعل آدم از سر اراده انجام گرفته و چون پیامبر معصوم است گناهی از او سر نزده و عصیان او نوعی ترک اولی است و هبوط او تغییر مصلحت الهی است. در این تفسیر جز ارائه تفسیری کلامی هیچ نکته‌ی معرفت‌شناسانه‌ای ملاحظه نمی‌شود.

#### تفسیر مجمع البیان

از دیگر علما معروف شیعه‌ی امامیه ابوعلی طبرسی معروف به شیخ طبرسی (م. ۵۴۸) که تفسیر مجمع البیان او از کتب جامع و سودمند در تفسیر به زبان فارسی است. طبرسی نیز با خوانش شیعی، این داستان همانند ابوالفتوح رازی گزارش می‌کند. وی در تفسیر آیه ﴿قَالَ رَبِّنا ظَلَمنا انْفُسنا﴾ می‌گوید: «منظور از ظلم در این جا این است که ترک مستحبی کردیم و از ثواب محروم شدیم. برخی گفته‌اند منظور از ظلم، گناه صغیر است. این مطلب در صورتی صحیح است که اثر گناه صغیره، کم شدن ثواب باشد. چنانکه عقیده‌ی بعضی همین است. اما اگر قائل شویم که گناه صغیره هم بدون اینکه چیزی از ثواب کم کند کیفر دارد نیست؛ این معنی صحیح نیست؛ زیرا مسلم است که آدم و حوا سزاوار کیفر نشده بودند. اینکه گفتند به خود ظلم کردیم به خاطر این است که هر که از لحاظ دینی مقامش عالی‌تر و در این بزم مقرب‌تر باشد در برابر لغزش بیشتر دچار ندامت می‌شود» (طبرسی، ۱۳۵۰: ج ۹: ۷۳ و ۷۴). همچنین در تفسیر آیه ۱۲۱ سوره طه آورده است: «آدم امر خدا را مخالفت کرد و از ثواب محروم شد. معصیت؛ یعنی مخالفت امر اعم از اینکه امر واجب باشد یا امر مستحب... هیچ مانعی نیست که تارک مستحبات را هم عاصی بنامند

همانطوری که تارک واجبات هم عاصی نامیده می شود» (همان، ج ١٦: ٨٢).  
بدین ترتیب طبری کاربرد لفظ عصیان را در قرآن توجیه می کند.

### تفسیر کشف

از مهم ترین نمونه های تفسیر معتزله در قرن پنجم و ششم تفسیر «کشف» از جارالله زمخشری است (م. ٥٨٣). در این تفسیر به ذکر خصوصیات صرفی، نحوی، معانی، بیانی، قرائت، شأن نزول آیات و با نظر داشت اعتقادات معتزله توجه شده است. در داستان عصیان آدم؛ زمخشری به تبع معتزلیان گناه آدم را صغیره می خواند. وی در تفسیر آیه ﴿قَالَ رَبِّنا ظَلَمنا انْفُسنا﴾ می گوید: «ملاحظه می شود که گناه آنان هرچند صغیره بود و خدا آن را آمرزید باز هم از آن به ستم به خویشان تعبیر شده است و گفتند «لنكونن من الخاسرين» و این شیوهی اولیای صالح خداست که بدی های کوچک خود را بزرگ می شمارند و نیکویی های بزرگ خود را کوچک می پندارند» (زمخشری، ١٣٢: ١٣٨٩). در جای دیگر می گوید: «گناهی که حضرت آدم مرتکب شد گناهی کوچک بود و دل او از اخلاص و راستی و اندیشه های راستینی که از والاترین کارها و بزرگترین طاعات است، سرشار بود؛ اما از آن حیث با او چنین رفتار شد تا گناه را برای او بزرگ جلوه دهند و به او بنمایانند که ارتکاب گناه تا چه اندازه زشت و بیم انگیز است تا خدای متعال بدین وسیله او و زاد و رودش را به اجتناب از خطاها و پرهیز از گناهان بنوازد و به آنان بگوید وقتی که کیفر ارتکاب یک گناه بیرون کردن از بهشت باشد، ارتکاب گناهان بسیار می تواند پی آمدهای وخیم تری داشته باشد» (همان، ج ٢: ١٦٣). زمخشری ذیل تفسیر آیه ﴿عصى آدم ربه فغوى﴾ می گوید خداوند صراحتاً لفظ «عصى» را می آورد و مثلاً نمی گوید «زل آدم» یا «أخطأ آدم» که در مقام لغزش و تقصیر به کاربردده

می شود.

بدین ترتیب وی با گرایش کلامی مکتب اعتزال ضمن صغیره دانستن گناه آدم آن را برای تنبّه بشر می داند. به عبارت دیگر برای این گناه نقش تربیتی برای فرزندان آدم قائل است «تو گویی می خواهد به آنان بگوید: بنگرید و پند پذیرید که چگونه از نافرمانی پیامبر معصوم و حبیب خدا که فقط مرتکب صغیره و نه چندان زشت می شود، پرده برداشتیم و با این که یکبار مرتکب چنین اشتباهی شده بود، با چنین الفاظی او را مورد نکوهش قرار دادیم، پس شما نیز بدی ها و گناهان صغیره ی خود را کوچک نشمارید تا چه رسد به آن که این جسارت را بیابید که مرتکب گناهان کبیره شوید (همان، ۱۷۶).

#### تفسیر کبیر مفاتیح الغیب

تفسیر معروف امام فخر رازی با عنوان مفاتیح الغیب مشهور به «تفسیر کبیر» در حقیقت دائره المعارفی از علوم و اطلاعات دینی است. این کتاب از جمله ی تفاسیر عقلانی قرآن است که با رویکردی کلامی و ضمن گرایش به اصول عقاید اشعری، در رد نظرات ائمه ی معتزلی و کرامیه نگاشته شده است. ذبیح الله صفا از وسعت نظر و مشرب امام فخر رازی یاد می کند (صفا، ۲۵۶: ۱۳۶۹).

امام فخر رازی در تفسیر آیاتی از سوره بقره که مربوط به داستان خلقت آدم، گناه و هبوط اوست سخنانی مبسوط از عصمت پیامبران و اقوال و آراء کلامی رایج تا آن زمان را آورده است. او ابتدا ضمن تفسیر آیه ﴿لَا تَقْرَبُوا هَذِهِ شَجَرَةً﴾ رأی و استدلال مفسران را راجع به تنزیهی بودن یا تحریمی بودن این نهی می آورد. امام فخر، خود معتقد به نهی تنزیهی است و هر مذهبی که به عصمت پیامبران می انجامد را برای پذیرفتن سزاوارتر می داند؛ اما ادله ی معتقدان به نهی



تحریمی را نقل می‌کند و به نقد آن‌ها می‌پردازد. او همچنین اختلاف نظر فرق در باب عصمت پیامبران را در چهار سطح اعتقاد، تبلیغ رسالت، احکام و فتاوی و افعال ایشان مورد بحث قرار می‌دهد؛ اما آنچه را مربوط به گناه آدم است در ذیل دسته چهارم؛ یعنی افعال پیامبران می‌آورد و قول فرق مختلف را در این باره مطرح می‌کند:

«اول: قول حشویه که وقوع کبائر را از ایشان از روی عمد جایز دانسته‌اند. دوم: قول معتزله که وقوع کبائر را از ایشان جایز نشمرده‌اند ولیکن وقوع صغایر را به عمد روا شمرده‌اند. سوم: قول ابوعلی جبائی است که وقوع صغیره و کبیره را از ایشان به عمد جز بر سبیل تأویل روا ندانسته‌است، همچنین قول روافض را می‌آورد که می‌گویند: از ایشان گناه نه صغیر و نه کبیره بر سبیل قصد، و نه بر سبیل سهو و نه بر تاویل و خطا واقع می‌شود. نکته‌ی دیگری نیز که در اعتقاد کلامی وی اهمیت دارد، زمان وقوع گناه است. او در این بخش نیز از روافض نقل می‌کند که ایشان پیامبران را از وقت ولادت معصوم می‌دانند. در اعتقاد معتزله که وقت عصمت وقت بلوغ ایشان است، پیش از پیامبری ارتکاب کفر و کبیره را روا نشمرده‌اند. سپس به ذکر رأی هم‌کیشان خود می‌پردازد که در نظر آنان گناه در وقت نبوت جایز نیست؛ اما پیش از نبوت جایز است و از ایشان در حال نبوت گناهی چه کبیره چه صغیره صادر نشده‌است (مشهورست که این عقیده‌ی فخر رازی به اعتقاد شیعیان نزدیک‌تر است). فخر رازی به نقل ادله‌ی مفسران با مشرب‌های کلامی خاص برای عصمت پیامبران و توجیه گناه آدم از جانب آن‌ها با استناد به نص می‌پردازد و وجوه مختلف و موارد نقض آن را نیز بیان می‌کند و در آخر می‌گوید این همه چیزهایی است که در این باب گفته شد و خدا داناتر است (فخر رازی، ۱۱۷۴: ۱۳۷۳). در این تفسیر نیز شاهد

«عصیان آدم<sup>ع</sup>» در تفاسیر عامه و تفاسیر عرفانی تا قرن هفتم

نگرش متکلمان با شواهد عقلی و نقلی به داستان عصیان / نخستین گناه هستیم.

## عصیان آدم<sup>ع</sup> در تفاسیر صوفیه

تفسیر حقایق التفسیر

از اواخر قرن چهارم شاهد گسترش تفاسیر صوفیانه در قالب کتب مستقل هستیم. تفسیرهای شفاهی و پراکنده‌ی صوفیانه جای خود را به کتاب‌های مستقل تفسیر داد. کسی که این راه را هموار کرد ابو عبدالرحمن سلمی<sup>ع</sup> است (۳۲۵-۴۱۲) وی در حقایق التفسیر، تفاسیر و تأویلات عرفانی و صوفیانه پیش از خود هم‌چون: تفسیر امام جعفر صادق، ابن عباس، ابن عطاء، ابوالحسین نوری، حلاج و جنید را یک جا گردآوری کرده و آن‌ها را از خطر نابودی نجات داده‌است. در این باره می‌توان او را با طبری مقایسه کرد. آنچه طبری در تفسیر ظاهری انجام داده سلمی<sup>ع</sup> در تفسیر باطنی در پیش گرفته است. این تفسیر مهم صوفیانه ما را در فهم ویژگی‌های نخستین معارف تصوف از قرآن یاری می‌کند.

سلمی<sup>ع</sup> در ذیل آیات سوره بقره در باب آدم<sup>ع</sup> از دیگران (وی به ندرت راوی و یا سلسله روایان را ذکر می‌کند) نقل می‌کند: گفته‌اند: «أَسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» سکونت برای زمانی می‌باشد آن‌گاه منقطع می‌گردد. پس وارد شدن آنان در بهشت وارد شدن سکونت باشد و نه وارد شدن ثواب و پاداش. همچنین در تفسیر آیه ﴿لَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ از دیگران نقل می‌کند که معنایش این است که آنان را از نزدیک شدن درخت بازداشت و بر آن دو گذشت آن چه باید بگذرد تا به آن‌ها نشان دهد آن چه در آن است و آن این است که عصمت دوری آن دو از درخت است آن دو را نفی نکرد و طاقت آن دو را سنجید

(سلمی، ۱۳۹۳: ۳۲۱).

سلمی اقوالی در این تفسیر می‌آورد که ما را به سرنوشتی مقدر برای آدم رهنمون می‌گردد. قولی که سکونت آن دو را در بهشت موقتی می‌داند و قول دیگر که می‌گوید «بر آن دو گذشت آنچه باید بگذرد». همچنین گویی از آزمونی سخن می‌گوید که نتیجه‌ی آن بر خداوند روشن است. سلمی سپس قول ابن عطا را می‌آورد که آن دو به سبب فراموشی از آن خوردند و محافظت را ترک کردند نه اینکه مخالف بودند (همان).

#### تفسیر لطائف الاشارات

مؤلف این کتاب ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (۳۷۵-۴۶۵) است. این کتاب از امهات کتب تفسیری صوفیانه است. قشیری در این تفسیر از استادش سلمی بسیار استفاده کرده و شیوه‌ی او را اقتفا کرده است. نظرات مطرح شده در تفسیر قشیری همان نظرات مندرج در تفسیر سلمی است، با این تفاوت که قشیری نظرات سلمی را به بوته‌ی اندیشه خود ریخته و به رشته‌ی تحریر درآورده است (آتش، ۱۳۸۱: ۹۲). قشیری در توضیح خود از آیه‌ی «إِنِّي جاعلٌ فی الارض خلیفه» می‌گوید: «خداوند آن زمان که گفت جانشینی در زمین قرار خواهم داد از سرانجام ورود آدم به بهشت خبر داد از جمله اقدام او به انجام کاری که موجب خروج او از بهشت می‌شود چون خبر داده است که انسان را جانشین خود در زمین گردانیده است ماندنش در بهشت چگونه ممکن خواهد بود؟» (قشیری، ۱۹۷۱: ۳۸). در ادامه می‌گوید: «او را با امرش نهی کرد از نزدیکی به درخت و او را با قهرش در آنچه خود از آن نهی کرده بود افکند و در آن آنچه را از سرش که پنهان کرده بود آن را در او پوشاند (همان: ۳۹). طبق این تفسیر خداوند انجام آن گناه را اراده کرده بود و خوردن از شجره‌ی ممنوعه

«عصیان آدم<sup>ع</sup>» در تفاسیر عامه و تفاسیر عرفانی تا قرن هفتم

نوعی امر مقدر و قهری است. وی در شرح آیات ۱۱۵ تا ۱۲۳ سوره‌ی طه هدف و انگیزه‌ی شرح این قصه را تسکینی برای دل‌های مردم می‌داند تا از رحمت خدا ناامید نشوند: «و یقال شرح قصه الآدم علیه السلام لاولاده علی حجه التسکین لقلوبهم حتی لا یقنطوا من رحمه الله...» (همان، ج ۲: ۲۷۷).

تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار

در اوایل قرن ششم یعنی به سال ۵۲۰ یکی از صوفیان حلقه‌ی خواجه عبدالله انصاری یعنی رشیدالدین ابوالفضل میبیدی تفسیری عظیم به نام «کشف الاسرار و عده الابرار» به تحریر در آورد. این تفسیر کامل‌ترین و مهم‌ترین تفسیر از تفاسیر صوفیه است. وی در این کار متأثر از آموزه‌های استادش عبدالله انصاری بوده است. اهمیت کار وی از دو جهت است یکی ایراد همه‌ی اقوال مفسران عامه در وجوه قرائت و تفسیر آیات و احکام و دوم تفسیر آیات بنابر نظر عرفا که در این مورد تأویلات غریب ملاحظه می‌شود. البته باید متذکر شد که تفسیر کشف الاسرار نیز مانند اغلب تفاسیر پیش از خود از آمیختگی به احادیث مجعول و اسرائیلیات به ویژه در داستان پیامبران مصون نیست. مثلاً اخبار مجعول درباره‌ی چگونگی وسوسه‌ی شیطان در ذیل داستان آدم و حوا از نمونه‌های این قبیل روایات در این تفسیر است که البته میبیدی فقط گفته‌های پیشینیان را تکرار می‌کند و در مقام نقد آن برنمی‌آید.

میبیدی در نوبت دوم متکلمانه سخن می‌گوید. او در این نوبت از نگاه متعصبانه و جانبدارانه به دور نمانده و تحت تأثیر روزگار جدل‌آمیز گرفتار اختلافات کلامی فرق مختلف بوده است. میبیدی زمانی که تفسیری کلامی از داستان عصیان آدم ارایه می‌کند مبانی سخنش را فهم مفسران عامه و تفسیر کلامی اشاعره قرار می‌دهد. وی لغزش و خطا را سهواً از پیامبر جایز می‌شمارد و

حکمت سر زدن زلت از آنان را این‌گونه توجیه می‌کند: «تا به خود معجب نشوند و همواره در حالت انکسار به زبان افتقار عذری می‌خواهند و نیازی می‌نمایند» (میبدی، ۱۳۸۲: ۱۵۳).

میبدی در نوبت سوم تفسیرش در جایگاه یک عارف و صوفی همه‌ی حوادث این داستان را به مشیت الهی و قبول و تسلیم اراده آدم مربوط می‌کند. میبدی صوفی اشعری مذهب طرفدار جبر، معتقد است همه چیز در «ازل» رفته است. چون خدا شیطان را نخواسته به این حال افتاده‌است، در مقابل آدم را خواست: «آدم نه خود شد که او را بردند، آدم نه خود خواست که او را خواستند» (همان: ۱۶۲). یا در جای دیگر می‌گوید: «پیر طریقت گفت الهی... از خاک آدم کنی و با وی چندان احسان کنی سعادتش بر سر دیوان کنی و به فردوس او را مهمان کنی، مجلسش روضه‌ی رضوان کنی ناخوردن گندم با وی پیمان کنی و خوردن آن در علم غیب پنهان کنی آنگاه او را به زندان کنی و سال‌ها گریان کنی... (همان).

میبدی از این‌جا پای مفهوم «عشق» را به این بحث باز می‌کند. عشقی که در ازل رفته است. این نگاه خاص و افزودن «عشق» به داستان عصیان آدم نقطه‌ی عطفی در فهم و تفسیر صوفیانه می‌شود. صوفیان و عارفانی که هستی و آفرینش و غایت را همه مبنی بر «عشق» می‌دانند، طبیعی است که آدم را به عنوان اولین آفریده از این موهبت بی‌بهره نخواهند گذاشت. بدین ترتیب آدم در این واقعه راه عاشقان بلاجوی را برمی‌گزیده‌است و از دار سلامت و راحت به دور افتاده است: «پیر طریقت را پرسیدند که در آدم چه گویی در دنیا تمام‌تر بود یا در بهشت؟ گفت در دنیا تمام‌تر بود از بهر آنک در بهشت در تهمت خود بود و در دنیا در تهمت عشق. آنک گفت نگر تا ظن نبری که از خواری آدم که او را

از بهشت بیرون کردند نبود که آن از علو همّت آدم بود، متقاضی عشق بدر سینه‌ی آدم آمد که یا آدم جمال معنی کشف کردند و تو به نعمت دارالسلام بماندی! آدم جمالی دید بی‌نهایت که جمال هشت بهشت در جنب آن ناچیز بود. همت بزرگ وی دامن وی گرفت که اگر هرگز عشق خواهی باخت بر این درگه باید باخت. فرمان آمد که یا آدم اکنون که قدم در کوی عشق نهادی از بهشت بیرون شو که این سرای راحتست و عاشقان درد را با سلامت دارالسلام چه کار؟ همواره حلق عاشقان در حلقه‌ی دام بلا باد» (همان، ۱۶۲).

در تفسیر آیات سوره‌ی طه می‌گوید: «پیری را پرسیدند از پیران طریقت که آدم صفی<sup>ع</sup> با آن همه دولت و رتبت و منزلت و قربت که او را بود نزدیک حق جلّ جلاله، نداء «وَ عَصَى آدَمُ» بر وی زدن چه حکمت داشت. پیر بزبان حکمت بر ذوق معرفت جواب داد که: تخم محبّت در زمین دل آدم افکندند و از کاریز دیدگان آب حسرت برو گشادند، آفتاب «وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» بر آن تافت، طپتی خوش بود قابل تخم درد آمد، شجره محبّت بر رست، هوای «فَنَسِيَ» آن را در صحرای بهشت بپرورد، آفتاب «وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» آن را خشک کرد، پس به داس «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ» بدرود، آن گه به باد «فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى» پاک کرد، آن گه خواست که آن را به آتش پخته گرداند، تنوری از سیاست «وَ عَصَى آدَمُ» بتافت و آن قوت عشق در آن تنور پخته کرد هنوز طعم آن طعام بمذاق آدم نرسیده بود که زبان نیاز بر گشاد گفت: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» (همان، ج ۶: ۱۹۰). از این تفسیر به بعد است که ما شاهد روند رو به رشد تأویلات معرفت شناسانه عارفان از قرآن هستیم.

تفسیر عرایس البیان فی تفسیر القرآن

از دیگر تفاسیر مهم عرفانی کتاب «عرایس البیان فی حقایق القرآن» تألیف

ابومحمد روزبهان شیرازی (٦٠٦-٥٢٢) است. شیوهی وی در تفسیر آن است که نخست رأی خود و سپس اندیشه‌ی مشایخ تصوف را درباره‌ی هر آیه ذکر می‌کند. باید گفت که روزبهان در این اثر تفسیری مرز تفسیر در معنای عام را رد کرده و وارد قلمرو تأویل شده‌است. وی غالباً معنای ظاهری کلمات، حروف، و آیات و سوره‌قرآن را خودآگاهانه نادیده گرفته و آن‌ها را به عوالم و معانی دیگر سوق می‌دهد. «بی‌گمان صوفیه در قلمرو روان‌شناسی انسان گام‌های پهناور برداشته‌اند. دقت‌های آنان در اسرار کلمه و به خصوص کلمات قرآن سبب شده است که به اسرار روح آدمی توجه کنند، اعماق روان انسانی را بکاوند و به قوانین عجیب آن پی ببرند و از لحظه‌هایی سخن بگویند که علم از تحلیل آن عاجز است (شفیعی کدکنی، ١٣٩٢: ٢٥١). شفیع‌ی از این مسئله به دیالکتیک زبان و تجربه یاد می‌کند. روزبهان بقلی را می‌توان از آن دسته صوفیانی دانست که به درجات مختلف می‌کوشد تا با هر کلمه‌ای عوالم تازه‌ای کشف کند و تجربه‌ی روحی خود را به خواننده انتقال دهد.

برای روزبهان عاشق پیشه جمال‌پرست کافی است کلمه و عبارت و داستانی وی را یاد جمال معشوق خود بیان‌دازد. از آنجاکه در منظومه‌ی فکری روزبهان عشق به «جمال» محوریت دارد وی در تفسیر آیه ﴿لَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ این «نهی» را منطبق با جهان بینی خود، یعنی نگاه جمال‌شناسانه تبیین و توجیه می‌کند. عشقی که حاصل تجلی جمال خداوند بر درخت است. تأویلی که با خواجه عبدالله از این داستان در قرآن شروع می‌شود در نگرش جمال‌شناسانه روزبهان به اوج می‌رسد؛ چرا که به اعتقاد وی، رانه و انگیزه روانی و روحی عشق، همانا «جمال» است و تنها یک محبوب و معشوق حقیقی دارد و آن خداست. در نظر این طایفه جمال از خدا نشأت می‌گیرد و این جمال که یکی

«عصیان آدم<sup>ع</sup>» در تفاسیر عامه و تفاسیر عرفانی تا قرن هفتم

از صفات الهی است، راهبر به سوی خداست و صفت اصلی صورت ذات حق و بهترین گونه و مظهر تجلی حق است (ستاری، ۱۳۸۶: ۲۴۹).

روزبهان می‌گوید: «خداوند اسرار ربوبیت را بر آدم و حوا پوشاند و از تقرب به آن منع نمود تا عیش انسانی‌شان مشوّش نباشد. اما با منع از نزدیکی به درخت برای تناول تهییج نمود. چون به درخت نزدیک شدند، انوار قدس آن را پوشانید و حق سبحان در درخت بر آنان تجلی کرد. همان‌طور که از شجره موسی بر موسی تجلی نمود. آدم و حوا عاشق درخت شدند و در جوار آن باقی ماندند و ذکر نهی از نزدیکی به آن را فراموش کردند» (روزبهان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۳).

روزبهان در تفسیر آیه ﴿لَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ این نهی را اشاره‌ای خدعه‌وار در معنی امر می‌داند؛ چنانکه رسم چنین است که عاشق را از عشق و نزدیکی به خود نهی می‌کند؛ اما با آشکار ساختن جمال خود در معرض دید عاشق او را به خود جذب می‌کند. از این رو این نهی عین امر به عمل است؛ «راهنمایی اشاره‌ای و خدعه‌وار کشاندن به سوی فتنه است. چگونه نزدیک‌اش نگردند در حالی که او تعالی از آن بر آدم و زوجاش به نعت جمال تجلی نمود تا آن دو را عاشق جمال خود سازد و سرالأسرار از لطایف اقدار برآنان پوشاند. از اثر آن به عشق‌نگاهی مشتاق آن شدند (همان، ج ۲: ۳۴۵). بنابراین آدم و حوا عاشق می‌شوند و در زمره‌ی گناهکاران در می‌آیند و به تعبیر روزبهان در تفسیر «فتکونا من الظالمین» از حد عقل به حد عشق تجاوز کردند (همان، ج ۱: ۶۳).

حال در نظر روزبهان این عصیان چه معنا دارد و چرا به هبوط منجر می‌شود؟ اگر بپرسیم؛ آدمی که برگزیده‌ی خداوند است این لغزش در آن برگزیدگی و اصطفا، آیا عین هلاکت نیست؟ آنگاه روزبهان توضیح خواهد داد که پس از



تجلی جمال بر درخت برای مشوش نشدن حال اهل جنّت و فاش نشدن اسرار بر آنان مصلحت بود که در حبس دنیا بیاید و این اسرار را بر اهل معارف در دنیا آشکار گرداند. همچنین عصیان آدم عذر گناه اهل دنیا نیز گردد: «عصیان آدم بازگشتن از اصل به فرع و از مشاهده به جنّت و مایل شدن از راه امر به راه نهی است که اگر راه امر می‌پیمود حق سبحان از درخت آن چه را که غیر از عصیان بود آشکار می نمود... لکن هجمه‌ی محبّت و شتاب اشتیاق در خوردن از درخت قدم آن‌ها را برانداخت و در وادی از کشف علم ازل بر او سکران گشت؛ در این حال بر جنان تابید و چیزی نمانده بود که سرّ سرّ و غیب غیب آشکار گردد و حال اهل جنان مشوش شود از این رو حق او را برای حبس دنیا بیرون راند و زبانش از افشای سرّ قدم و بقا بسته شد. اصطفاّیّت ابدی همراه لغزش‌اش بود و لغزش در اصطفاّیّت مستهلک گشت و بر آن اجتنابّیّت ابدی را که دگرگونی روزگاران تغییرش ندهد بیافزود (همان، ج ٤، ٣٥٨ و ٣٥٩).

همه‌ی این تدابیر و گناه و هبوط آدم برای چه بود؟ روزبهان جواب می‌دهد که اگر خوردن از درخت نمی‌بود آدم از جنّت بیرون نمی‌شد و اسرار علوم حقایق قهریات‌اش بر صدیقان اهل معارف آشکار نمی‌شد و در نزد او عذر گناه‌کاران واقع نمی‌گشت (همان، ٥٧).

#### تفسیر ابن عربی

در قرن هفتم تفسیر صوفیانه و معارف نظری تصوف به آخرین حد امکان خود می‌رسد. گسترش تصوف محیی‌الدین بن عربی (٥٦٠-٦٣٨) و آراء او در اقطار اسلامی و نشر زبان خاصش و دستگاه وحدت وجودی وی آخرین مرحله‌ی تجربه‌های عرفانی و دست یافتن به زبان عرفانی است (شفیعی کدکنی، ١٣٩٢: ١٥٧). تفسیرهای ابن عربی از آیات قرآن در جای جای آثار او به ویژه

«عصیان آدم<sup>ع</sup>» در تفاسیر عامه و تفاسیر عرفانی تا قرن هفتم

فتوحات و فصوص الحکم به چشم می‌خورد. وی در کتاب فتوحات اشاره به تفسیری مستقل از قرآن می‌کند؛ اما امروزه تفسیر مستقلی از ابن عربی باقی نمانده است. تفسیر «تأویل القرآن الحکیم» که به وی منسوب است از آن عبدالرزاق کاشانی است (قاسم پور، ۱۳۸۱: ۳۴۷). با توجه به بازتاب کامل آراء شیخ اکبر در این تفسیر، این تفسیر را باید منعکس‌کننده‌ی اندیشه‌های قرآنی وی دانست. از آن‌جا که جهان‌بینی ابن عربی مبتنی بر نظریه‌ی «وحدت وجود» است (اصطلاحی که هیچ‌جایی در آثار وی نیامده است) بی‌شک این دیدگاه در تمام آراء و تفاسیر او از آیات الهی موثر بوده است.

دیدگاه ابن عربی نسبت به معصیت/ عصیان

ابن عربی در فص داودی فصوص الحکم معصیت را امر تکوینی می‌شمارد و آن را از امر تشریحی جدا می‌کند. تقسیم‌بندی امر حق به تکلیفی و تکوینی به این معنی است که امر تکلیفی بکن مکن‌هایی است که متوجه مکلفین است و اطاعت و عصیان در آن راه دارد. ممکن است کسی امر تکلیفی را اطاعت کند و ممکن است از آن سر برکشد. اما امر تکوینی همان است که مشیت الهی نامیده می‌شود و همه کائنات مسخر آن‌اند. مؤمن در طاعت و کافر در معصیت سر در حلقه‌ی آن دارند (موحد، ۱۳۹۵: ۱۷۲). ابن عربی می‌گوید: «چون اله در وجود جز واحد نیست لاجرم دانسته شد که نفوذ احکام نافذه در عالم جز به حکم حق و ارادت و تنفیذ او نیست اگرچه این بر خلاف شرع مقرر واقع شود؛ چه هرچه در عالم واقع می‌شود به حکم مشیت الهیه است نه به حکم غیر او پس وقوع هر چه را حق می‌خواهد واقع می‌شود و اگر نمی‌خواهد، نمی‌شود خواه در شرع مقرر باشد خواه نباشد... از برای آنکه مشیت لذاتها اقتضای حکم می‌کند هیچ چیز در وجود واقع نمی‌شود و مرتفع نمی‌گردد بی مشیت و

مخالفت امر الهی با ارتکاب آنچه مسمی است به معصیت. چه در امر بالواسطه صورت نبندد و می‌توان گفت در امر تکوینی مستحیل است. پس هیچ احدی در جمیع افعال مخالفت مشیت و ارادت حق نکرده است و نتواند کرد. پس تعبیر از این مقام به سعت و احاطت رحمت کرد همه‌ی اشیاء را و نیز فرمود سبقت رحمتی غضبی...» (ابن عربی، ۱۳۶۸: ۵۹۸-۵۹۵).

این سخنان از نگاه هستی‌شناسانه ابن عربی حکایت می‌کند. برترین و برجسته‌ترین صفات خداوند از نظر صوفیه رحمت اوست تا جایی که بر غضبش پیشی گرفته است. در اعتقاد ابن عربی رحمت حق فراگیر است و غضب جایی است که رحمت نباشد و چون به گفته‌ی خداوند رحمت او بر غضب او پیشی بسته است، بنابراین چیزی جز رحمت نیست. بدین جهت است که ابن عربی اصولاً قائل به شر و غضبی نیست (آن طور که ما فهم می‌کنیم). او نافرمانی آدم و نهایت هبوط او را در فتوحات مکیه باب «فی معرفه اسرار بسم الله الرحمن الرحیم و اسرار فاتحه» چنین توضیح می‌دهد که: آدم در بدو خلقت مشمول رحمت خداوند قرار گرفت و پس از اکل شجره نیز مجدداً مورد رحمت واقع شد پس در اینجا دو رحمت است که مابین آن یک غضب واقع شده است و در این حالت است که دو رحمت که مانند هم هستند (مماثل) به یکدیگر منضم می‌شوند و غضب ما بین آن دو معدوم می‌گردد؛ همچنان که عسر ما بین دو یسر (ابن عربی، بی تا: ۱۷۴).

ابن عربی از این نظرگاه هستی‌شناسانه به سراغ عصیان اعم از اینکه از آدم فردی یا آدم نوعی سر زده باشد می‌رود و برای توضیح آن از تمایزش با طاعت سخن می‌گوید. در جهان‌بینی ابن عربی عالم محل تجلی و ظهور حق است و در نتیجه همه اشیا و حوادث این عالم تعینات حق هستند؛ بنابراین جهان

هستی در صورت حقیقی در آن ادراک ناشدنی است مگر به عنوان حاصل شوؤن متضاد. پروفیسور ایزتسو در این باره توضیح می‌دهد: جهان‌بینی ابن عربی تمییز میان خیر و شرّ که معمولاً در جوامع بشر بدان قایلند طبیعتی سنتی، نسبی و ثانوی دارد. در اصل، وجود خود کمال است و هر کیفیت وجودی نیز کمال است. همانطور که طاعت (برای خداوند) کمال است عصیان هم کمال است. چرا که عصیان در درجه وجودی یا در مرتبه خود به عنوان یک صورت هستی چیزی کمتر از طاعت ندارد. این امر که طاعت یک کمال است ذاتاً با این امر که طاعت از نظر اخلاقی امر خوبی است بی‌ارتباط است. طاعت کمال است زیرا محل تجلی اسمائی نظیر منتقم و معاقب است. اگر ما این امر اساسی وجودی را از نظر دور بداریم قادر نخواهیم بود بفهمیم که چرا ابن عربی جایگاه انسان را برتر از ملائکه می‌داند (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۲۴۳).

خداوند برای نمایان ساختن خویش در مرتبه ربوبیت و جباریت نخست فرشتگان را می‌آفریند که گناه نمی‌کنند؛ سپس برای آشکار کردن خویش در مرتبه‌ی عالی‌تر انسان را می‌آفریند که می‌تواند مرتکب گناه شود. در اعتقاد ابن‌عربی با آفرینش آدم تمام امکانات وجود به منصفی ظهور می‌رسد. حق تعالی مظهری می‌جست تا در آن جلوه‌ی همه‌ی اسماء و صفات خود را یک‌جا ببیند و یا موجود جامعی می‌خواست که آینه‌ی تمام‌نمای اسماء و صفات او باشد از این رو آدم را بیافرید. به تعبیر ابن‌عربی «کون جامعی» که با اتصاف به وجود فراگیرنده‌ی امر همه اسما باشد. بنابراین این جامعیت تنها در اوست و ساحت حق و خلق در او به هم رسید. در قرآن کریم برخی از صفات نکوهیده‌ی بشری مانند مکر و استهزا به حق تعالی نسبت داده شده است؛ اما پسند و ناپسند بودن صفات یک امر اعتباری است که به عرف یا شرع و یا

روابط اخلاقی مربوط می‌شود. صفات در حقیقت نه محمودند و نه مذموم فقط نشان‌دهنده‌ی اسما و ظهورات گوناگون حق‌اند و از این منظر همه یکسان است (موحد، ۱۳۹۵: ۳۱۸). با این نگاه طبیعی است که صفت عصیان یا ظمی که در قرآن به آدم نسبت داده شده با نگاه وحدت وجودی ابن عربی این‌گونه قابل توجیه است.

اما از منظر معرفت‌شناسانه نیز ابن عربی به این ماجرا نیم‌نگاهی می‌اندازد و چون دیگر عرفا این داستان را تفسیر می‌کند. او عصیان آدم و غضب خداوند بر او را «اراده‌ی مطلق الهی» می‌داند تا سبب کمال و رجوعش به حق تعالی و تقرب بیشتر او تعریف می‌کند و کارکرد و غایت کمال‌طلبانه‌ای برای این گناه قائل می‌شود: «فیرحم عبده فی حین غضبه کما جعله غضبه علی آدم سبب کماله و رجوعه الیه و بعد ليقرب منه» (ابن عربی، بی تا: ۱۷۴).

در کتاب تفسیر قرآن کاشانی منسوب به ابن عربی نیز چنین‌نگاهی وجود دارد؛ اما به هر تقدیر کاشانی نیز تحت تأثیر مستقیم ابن عربی است: «تکرار اهبطوا افاده‌ی این معنی را می‌کند که این خود خداوند بود که اراده‌ی این امر را نمود و اگر اراده‌اش نبود ابلیس قادر بر اغوای آن‌ها نمی‌شد؛ چنان‌که قریب به همین معنی را خداوند به رسولش فرمود «ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی». اگر گناه و به تبع آن هبوط واقع نمی‌شد امکان متابعت و پیروی از طریق هدایت و تمیز سعید از شقی و نیز امکان استحقاق تحصیل ثواب و عقاب برای بشر وجود نداشت (کاشانی، ۱۳۹۳: ۴۰ و ۴۱).

«ظلم» هم در تفسیر منسوب به ابن عربی به معنای نقص و ناتمامی از عالم نور حق و کمی حظ است و ظالم بدین ترتیب کسی است که تاریکی را در محل نور قرار می‌دهد و استعداد و حظ از عالم نور، ناقص و ناتمام می‌شود (همان،

۳۹) که این تفسیر نیز از رأی متکلمان به دور نیست.

### نتیجه گیری

هر یک از مفسران قرآن با جهت گیری های فکری و مذهبی و کلامی خاص به تفسیر و تأویل آیاتی در باب عصیان آدم<sup>ع</sup> پرداخته اند. برخی از این تفاسیر هم چون تفسیر طبری صرفاً روایتی داستان گونه از قرآن و پاره ای از روایات اسرائیلیاتی است. اما در تفاسیر عامه اغلب شاهد موضع گیری مذهبی و کلامی مفسران هستیم. مفسران شیعه پیامبر را از گناه کبیره و صغیره منزه می دانند و معتقدند آدم<sup>ع</sup> عمل مستحبی را ترک کرد، پس ثوابش کم شد؛ به عبارت دیگر ترک اولی کرد. تفاسیر عامه با خوانش کلامی اعتزال بر این باورند که آدم مرتکب صغیره شد. به گفته ی آنها این ظلم موجب نقصان ثواب بود و که نقص ثواب است نه استحقاق عقاب. برخی از مفسران اشعری نیز معتقدند پیامبر بعد از بعثت از هر گونه کبیره و صغیره معصوم است، همچنین، صغایر ناچیز را عمداً انجام نمی دهد، گرچه ممکن است سهواً انجام دهد. همانطور که از این تفاسیر برمی آید موضع مفسران عامه علم کلام است و قرآن را با شواهد عقلی و نقلی تفسیر و تمام معانی آن را منطبق بر دانش می کنند. در مورد عصیان آدم نیز تلاش آنان بر اثبات عصمت انبیاء و توجیه عصیان آدم است. اما زاویه و شعاع دید صوفیه متفاوت است. از عمده ترین تفاوت های ذوقی و فکری عرفا در تفسیرشان با متکلمان و فیلسوفان وسعت نظر و مشرب آنها در فهم معانی قرآنی است. دریافت صوفیه از وحی در اصل مبتنی بر ذوق و شهود است نه عقل و نقل. هرچند آراء مذهبی و کلامی آنان در تفسیرشان از قرآن بی تأثیر نیست. وجه اشتراک تفاسیر صوفیه اجماعاً این است که عصیان مشیت و مصلحت حق است. آنان وضعیت او را در بهشت به گونه ای توصیف می کنند

که گویی نقشه و صحنه‌ای از پیش کشیده شده است و آدم و حوا و ابلیس بازیگران آن هستند. طراحی این صحنه و تقدیر خداوند برای درک عشق و اسرار حق در دنیا است که سرای محنت است نه دار سلامت و آسایش. اندکی که این شعاع فراتر می‌رود و نگاه وجودشناسانه می‌شود، رحمت حق آن‌چنان فراگیر است که غضبی نمی‌ماند و تمام تعارضات برطرف می‌شود. با دقت در آراء ابن عربی می‌توان چنین استنباط کرد که داستان عصیان آدم صحنه‌ی تقابل‌ها و تمایزهای برساخته‌ی ذهن بشر (تقابل میان عصیان و عصمت، رحمت و غضب، خیر و شر، جبر و اختیار) است؛ درحالی‌که از نظرگاه وی تنها یک حقیقت است و آن یک کل واحد است.

\*\*\*

## منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم. (۱۳۸۸). ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند. تهران: پیام عدالت.
- ۲- کتاب مقدس. (۱۳۸۰). ترجمه فاضل همدان، ویلیام گلن، هنری مرتن. تهران: اساطیر.
- ۳- عهد جدید. (۱۹۶۰). انجمن کتاب مقدس ایران.
- ۴- ابن عربی. محی الدین (محمد ابن علی). الفتوحات المکیه. (بی تا). بیروت: دار العلمیه.
- ۵- \_\_\_\_\_ . فصوص الحکم. (۱۳۸۵). محمد علی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه.
- ۶- آتش، سلیمان. (۱۳۸۱). مکتب تفسیر اشاری. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۷- احمدی، بابک. (۱۳۸۲). ساختار و تأویل متن. چاپ ۶. تهران: مرکز.
- ۸- ایزتسو. توشیهیکو. (۱۳۹۴). صوفیسم و ناثوئیسم. ترجمه مجمد جواد گوهری. تهران: روزنه.
- ۹- بقلی شیرازی. روزبهان. (۱۳۸۸). عرایس البیان فی تفسیر القرآن. ترجمه علی بابایی.

«عصیان آدم<sup>ع</sup>» در تفاسیر عامه و تفاسیر عرفانی تا قرن هفتم

تهران: مولی.

۱۰- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶). رمز و داستان‌های رمزی در ادب پارسی. تهران: علمی و فرهنگی.

۱۱- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

۱۲- رازی، ابوالفتح. (۱۳۶۵). روض الجنان و روح الجنان. تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. مشهد: آستان قدس رضوی.

۱۳- رازی، فخرالدین. (۱۳۷۳). تفسیر کبیر مفاتیح الغیب. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.

۱۴- زمخشری، محمود ابن عمر. (۱۳۸۹). الکشاف عن حقائق التنزیل. ترجمه مسعود انصاری. تهران: ققنوس.

۱۵- ستاری، جلال. (۱۳۸۶). عشق صوفیانه. تهران: مرکز.

۱۶- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۳۹۱). حقایق التفسیر. ترجمه و شرح قاسم میرآخوری. تهران: فهرست.

۱۷- سلیمانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۶). «پیامد گناه آدم در عهدین و قرآن». مجله‌ی ادیان و مذاهب و عرفان. شماره‌ی ۳۳. صص ۲۱۸-۱۹۳.

۱۸- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه. چاپ ۴. تهران: سخن.

۱۹- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران. تهران: فردوس.

۲۰- طبری، محمد ابن جریر. (۱۳۵۶). ترجمه تفسیر طبری. به اهتمام حبیب یغمائی. تهران: توس.

۲۱- طبرسی، ابوعلی فضل. (۱۳۵۰). مجمع البیان. ترجمه احمد بهشتی تهران: فراهانی.

۲۲- قاسم‌پور، محسن. (۱۳۸۱). پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی. تهران: موسسه فرهنگی هنری ثمین.

۲۳- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۹۷۱). لطائف الاشارات. بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۴- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۳). تأویلات قرآن حکیم. ترجمه سید جواد علیا. تهران: مولی.



٢٥-ميبدي، ابوالفضل. (١٣٨٢). كشف الاسرار و عده الابرار. تهران: امير كبير.