

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، پاییز ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۴۹

## تبیین و تحلیل مبانی تناقض‌نمای هبوط و عروج از منظر حکمت متعالیه و عرفان نظری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲۶

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۴/۲

مهدی (کوروش) نجیبی \*

جستار پیش رو با روش گردآوری کتابخانه‌ای- نرم‌افزاری و نیز داده‌پردازی تحلیلی- انتقادی و استدلالی با هدف تبیین، تحلیل و نقد دیدگاه‌ها و مبانی آنها درباره هبوط آدم علیه السلام و تنزل مقام یا ترفیع و عروج وی به منظور پاسخ به شبهه تناقض میان هبوط و عروج به نگارش در آمده و به بررسی دو دیدگاه اصلی و مبانی آنها در این باره پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که نه تنها -به خلاف دیدگاه برخی مفسران و متکلمان اسلامی- تناقضی میان هبوط و عروج، تکریم و ترفیع مقام وجود ندارد؛ بلکه با تبیین استدلالی مبانی نظریه حکیمان حکمت متعالیه و عارفان مسلمان درباره لزوم هبوط آدم علیه السلام به جهت عروج و کرامت انسان و با نقد و زیر سؤال بردن مبانی دیدگاه‌های مقابل که هبوط را نوعی تنزل مقام دانسته‌اند، همچنین با ارائه دو تحلیل و تبیین حکمی و عرفانی، بیان می‌دارد که تنها راه عروج آدم علیه السلام به کمال نهایی اش هبوط بوده است و هبوط ملازمی با معصیت تشریحی یا ترک اولی و اخراج از بهشت و در نهایت تنزل مقام ندارد؛

\* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (najibi@isca.ac.ir).

چرا که درحقیقت هبوط گسترش شعاع وجودی حقیقت آدم علیه السلام و به‌کارگیری ابزارهای موجود در عالم ماده برای عروج است. درباره هبوط آدم علیه السلام و پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون آن، کتب و مقالاتی نوشته شده است؛ اما دغدغه اصلی هیچ یک پرسش اصلی این مقاله نبوده است؛ در حالی که پاسخ به آن، راهگشای پاسخ به آن پرسش‌ها و مبنای حل آنهاست.

**واژگان کلیدی:** انسان کامل، حکمت متعالیه، عرفان نظری، عروج آدم علیه السلام،

هبوط آدم علیه السلام.

### بیان مسئله

هبوط آدم علیه السلام از اسرارآمیزترین موضوعاتی است که در کتب آسمانی و در رأس آنها قرآن مطرح شده است. از منظر حکمت متعالیه و عرفان، فلسفه خلقت انسان بلکه هستی در گرو فهم و تفسیر درست آن است (فرغانی، ۱۳۹۰: ۱۷۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۹۸)؛ چراکه از سویی علت غایی خلقت جهان هستی بروز و ظهور انسان کامل است و از سوی دیگر خلقت هستی به معنای گسترش شعاع وجودی حقیقت انسان کامل به عنوان خلیفه‌الله در تمامی مراتب هستی دانسته شده است و چیستی و چرایی خلقت انسان کامل در آیات هبوط آدم علیه السلام مطرح گردیده است (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱/ ۸۱). پرسش‌های زیادی درباره این آیات وجود دارد که عالمان اسلام اعم از متکلم، مفسر، حکیم و عارف و از زاویه دید و قرائت خاص هر یک از آنان به آنها پاسخ‌هایی داده‌اند؛ پرسش‌هایی مانند اینکه آیا آدم، آدم نوعی است یا شخصی؟ جنت آدم، دنیوی است یا اخروی؟ ملائکه‌ای که به آدم سجده کردند، از چه نوع ملائکه‌ای بودند؟ سجده بر آدم به چه معناست؟ آیا

اخراج آدم و هبوط او به زمین دلالت بر تنزل مقام او دارد؟ معصیت آدم به چه معناست و چه بود؟

جستار حاضر در پی پاسخ به این پرسش بسیار مهم و اساسی است که آیا هبوط آدم علیه السلام به زمین به سبب معصیت او و اخراج از جنت و در نتیجه تبعید، تنزل رتبه و تنبیه او بوده است، آن گونه که در کلام برخی مفسران و متکلمان آمده است یا به جهت اکرام و ترفیع منزلت او بوده است؟ مبانی آنها چیست؟ در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی مطرح است که اگر این هبوط به جهت منزلت و ترفیع مقام بوده است، چگونه با هبوط که تنزل و پایین آوردن از مقام رفیع است، قابل جمع می‌باشد و آیا این یک تناقض حقیقی است یا تناقض‌نماست. برای پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا نظریات و مبانی درباره تناقض هبوط با عروج بررسی شود و در نهایت نظر نهایی با دو تبیین حکمی و عرفانی بیان شود. پوشیده نیست که روش این مقاله در بررسی این موضوع تبیین استدلالی مبانی دو دیدگاه اصلی بر اساس مبانی نهایی حکمت متعالیه و عرفان نظری است که بسیار به هم نزدیک‌اند.<sup>۱</sup> درباره پیشینه موضوع لازم است یادآوری گردد که هرچند درباره داستان هبوط و پاسخ به پرسش‌هایی همانند اینکه آیا آدم نوعی بوده یا شخصی، بهشت آدم چه بهشتی بود و آیا ایشان معصیتی مرتکب شد یا نه و مانند

۱. صدرالمتألهین در مرحله نخست، مدتی قایل به اصالت ماهیت بود و سپس از اصالت ماهیت به اصالت وجود منتقل شد. تعبیری را که ایشان برای انتقال از اصالت ماهیت به اصالت وجود به کار می‌برد، نظیر تعبیری است که در انتقال از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود ذکر می‌کند؛ ادراک اصالت وجود را حاصل هدایت الهی می‌داند و وصول به وحدت شخصی وجود را نیز مرهون عنایت ازلی خداوند می‌خواند (جوادی آملی: ۲-۴ / ۴۵۲).

آن، کتب و مقالاتی نوشته شده است؛ اما طبق تحقیق نگارنده دغدغه اصلی هیچ یک پاسخ به پرسش اصلی این مقاله نبوده است؛ در حالی که از نظر نگارنده پاسخ پرسش اصلی این مقاله راهگشای پاسخ به آن پرسش‌ها و مبنای حل آنهاست.

### تبیین دیدگاه‌ها درباره تنزل یا ترفیع مقام

عالمان مسلمان با توجه به تفسیری که از هبوط ارائه می‌دهند و در ادامه به آن اشاره خواهد شد، در این باره دو دیدگاه کلی ارائه داده‌اند که عبارت‌اند از: ۱. هبوط به جهت تنزل مقام؛ ۲. هبوط به جهت تکریم. ذیل هر یک از دو

دیدگاه، نظراتی با بیان‌های گوناگون به چشم می‌خورد:

#### الف) هبوط به جهت تنزل مقام با غرض تأدیب یا عقوبت

کسانی که معتقدند هبوط به معنای تنزل مقام آدم علیه السلام بوده است، سه نظریه اصلی در علت این تنزل مقام بیان نموده‌اند:

۱. تنزل مقام برای زجر و تأدیب: برخی معتقدند هبوط آدم علیه السلام در واقع دو مرحله بوده است: هبوط از بهشت به آسمان دنیا و از آنجا به روی زمین. هبوط اول به دنیا به جهت خطیئه آدم علیه السلام و اکل از شجره ممنوعه بود (شهرستانی، ۱۳۱۷: ۳۰۲/۱). خداوند برای عقوبت و اهانت، او را هبوط نداد، بلکه برای زجر و تأدیب او را تنزل مقام داد؛ چراکه بین آدم علیه السلام و شیطان آن اتفاق رخ داد و دشمنی جایش در آن عالم نبود، قهراً آنها را تنزل داد (همان: ۲۹۳)؛ هرچند هبوط دوم به جهت لطف و رضای الهی و برای هدایت بوده است (همان: ۳۰۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۱/۱۶۷-۱۶۸).

۲. تنزل مقام ناشی از ترک اولی: برخی معتقدند با توجه به اینکه آدم برای

زندگی در روی زمین آفریده شده بود و بهشت نیز منطقه سرسبز و پر نعمتی در آسمان دنیا بود، هبوط آدم به معنای نزول مقامی است نه مکانی؛ یعنی خداوند مقام او را به خاطر ترک اولی تنزل داد و گرفتار رنج‌های این جهان کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۳۲).

۳. تنزل مقام ناشی از معصیت: برخی بر این باورند تنزل مقام به جهت معصیت و هدر دادن فرصتی بود که خداوند در اختیار آدم قرار داده بود. البته این خسارت قابل جبران بود و خداوند این تجربه را در اختیار او گذاشت تا شیطان و موانع راه را بشناسد تا در آینده و زندگی روی زمین خسارتی متوجه او نشود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰/۶۸).

#### ب) هبوط به جهت تکریم و ترفیع درجه

به باور برخی هبوط آدم علیه السلام برای تکریم و ترفیع درجه بوده است. این عده نیز دیدگاه‌های متفاوتی دارند که در مواردی قابل جمع‌اند و تنافی حقیقی ندارند:

۱. تکریم ناشی از رحمت الهی (اکتساب کمالات): برخی معتقدند هبوط آدم علیه السلام به جهت عقوبت نبود؛ زیرا مقام انبیا به حسب باطن، عالم قدس است که شرو و خبائث عالم ماده در آن راه ندارد؛ از این رو ممکن نیست مبتلا به ذم و عقاب شوند؛ پس اخراج آنان از جنت به جهت مصلحتی بوده است که ناشی از رحمت الهی است (صدر المتألهین، ۱۳۶۶: ۳/۱۱۰) و آن اکتساب کمالاتی است که جز با هبوط به عوالم پایین‌تر ممکن نبود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۹۸؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۱۷۶۰).

۲. تکریم با عطای خلافت: برخی تکریم آدم علیه السلام را پوشاندن قبای خلافت الهی دانسته‌اند و چون این موضوع تنها در ظرف دنیا محقق می‌شد، «إِنِّي جَاعِلٌ

فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، لازم بود او به اجبار به زمین هبوط نماید (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۱/۳۰۶؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۱/۱۱۱).

۳. تکریم با رفع نواقص ذاتی: برخی معتقدند علت هبوط نفس، رسیدن به کمال و رفع نواقص ذاتی اوست؛ همچنان که گفته شده است: «نفس پایین آمد تا پر پرواز درآورد و عروج کند و به خیر و کمال برسد» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۹۸).

۴. تکریم با مأموریت احیای مادون: برخی معتقدند علت هبوط آدم عليه السلام تعمیر عالم مادی و احیا و آبادانی آن به وسیله حضور آدم عليه السلام بوده است (سبزواری، ۱۳۴۳: ۴۶۱-۴۶۲).

۵. تکریم با گسترش تجلیات وجودی: تکریم ناشی از گسترش حقیقت انسانیت از مقام اجمال به مقام تفصیل (فرغانی، ۱۳۹۰: ۱۷۷).

### تبیین و تحلیل مبانی دیدگاه‌ها

#### الف) تبیین و تحلیل مبانی دیدگاه تنزل مقام

۱. توقف در ظاهر آیات: این دیدگاه بیشتر به معانی ظاهری آیات قرآن توجه دارد و کمتر به بواطن قرآن ناظر است. بر همین اساس تمامی ارکان دخیل در داستان هبوط آدم عليه السلام در قرآن را بر اساس معانی ظاهری و قشری معنا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱/۱۶۱)؛ در حالی که این قصه در واقع تمثیلی برای تکوین و خلقت است (همان).

۲. آدم شخصی: مراد از آدم، آدم شخصی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۷۶؛ همو، ۱۳۴۷: ۱/۴۱)؛ چراکه اموری همچون معصیت یا ترک اولی، سجده فرشتگان بر آدم (حجر: ۳۰)، و سوسه‌های شیطان در آدم و همسرش (اعراف: ۲۰) همه درباره آدم شخصی است، نه آدم نوعی (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱/۱۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۷۶).

همو، ۱۳۴۷: ۱/ ۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۷/ ص ۱۶۶-۱۶۷).

۳. معصیت تشریحی: آدم قبل از هبوط دچار معصیت تشریحی (اخلاقی یا فقهی) شده و خلاف ادب یا معصیت یا ترک اولی مرتکب شده است (شهرستانی، ۱۳۱۷: ۱/ ۲۹۳-۳۰۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/ ۳۳۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰/ ۶۸).

۴. هبوط به معنای تنزل مقام: «هبوط» به معنای پایین‌رانده‌شدن به عنوان تأدیب یا مجازات و حاکی از تنزل مقام معنوی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۸۴-۱۸۵ و ۳۱۹). برخی مفسران می‌گویند «هبوط» به معنای پایین‌آمدن اجباری است؛ مانند سقوط سنگ از بلندی و هنگامی که در مورد انسان به کار رود به معنای پایین‌رانده‌شدن به عنوان مجازات است. با توجه به اینکه آدم برای زندگی در روی زمین آفریده شده بود و بهشت نیز منطقه سرسبز و پر نعمتی از همین جهان بود، هبوط و نزول آدم در اینجا به معنای نزول مقامی است نه مکانی (همان: ۱۳/ ۳۳۲).

۵. جنت موعود یا باغی در آسمان زمین: آدم شخصی از مقام بلندی مانند باغی از آسمان دنیا یا بهشت برین به این دنیا تنزل مقام یافته است (همان: ۳۱۹؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۱/ ۱۶۷-۱۶۸).

۶. ارض خاکی: مراد از ارض یعنی جهان مادی و عرصه خلافت الهی منحصر به روی ارض و کره خاکی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۸۴-۱۸۵ و ۳۱۹).

۷. نزع لباس و آشکارشدن زشتی‌های ظاهری: این دیدگاه معتقد است بعد از اغوای شیطان و معصیت آدم و حوا لباس‌های بهشتی آنها از آنان گرفته شد و لذا با برگ درختان جنت خود را پوشاندند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۶۳۲).

۸. شیطان و تکبرش: بر اساس ظاهر آیات، شیطان در مقابل امر الهی تکبر و

معصیت کرد و از بهشت اخراج شد؛ یعنی این داستان، سیاق یک داستان اجتماعی معمولی و متضمن امر و امثال و تمرد و احتجاج و طرد و رجم و امثال آن از امور تشریحی و مولوی است نه تکوینی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۸/ ۲۴).

### تبیین تناقض میان تنزل و عروج

با توجه به مبانی یادشده، این دیدگاه معتقد است آدم از طریق هبوط تنزل مقام یافته است و در نتیجه هبوط با عروج متناقض است و جمع این دو در یک قضیه پارادوکس است؛ چراکه از آیات استفاده می‌شود آدم ابتدا بر اساس امتنان الهی برای زندگی در جنت آفریده شده بود؛ اما سپس مستحق زندگی روی زمین شد؛ زیرا دچار لغزش و معصیت شد و به شیطان اعتماد کرد و از جنت اخراج گردید و تنزل مقام یافت (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۰۲-۳۰۳). بر این اساس خدا که می‌دانست او دچار چنین معصیتی خواهد شد، زمینه‌ای فراهم کرد تا او با قرار گرفتن در جنت توانایی‌ها و ضعف‌های خود را متوجه شود و هم دشمن داخلی که هوی و هوس است و هم دشمن خارجی‌اش را که شیطان است، 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 تا از این طریق بتواند بار دیگر به جنت بازگردد. بنابراین او می‌بایست مدتی کوتاه تعلیمات لازم را در محیط بهشت ببیند و بداند زندگی روی زمین توأم با برنامه‌ها و تکالیف و مسئولیت‌هاست که انجام صحیح آنها باعث سعادت و تکامل و بقای نعمت است و سر باززدن از آن سبب رنج است و نیز بداند چنان نیست که اگر خطا و لغزشی دامنگیرش شود، درهای سعادت برای همیشه به روی او بسته شود، 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: ۱/ ۱۸۴-۱۸۵).

به برخی اشکالات این نظریه در ضمن بیان مبانی دیدگاه مقابل اشاره می‌شود:

#### ب) تبیین و تحلیل مبانی دیدگاه ترفیع مقام

در ادامه برخی مبانی این دیدگاه تبیین می‌شود و برخی دیگر \_ مثل حقیقت توبه، کلماتی که با آنها توبه شد و بودن ملائکه و شیطان از شئون حقیقت انسان کامل - به جهت عدم اطاله در ضمن تبیین دیدگاه به اجمال اشاره می‌شود:

۱. توجه به ظاهر و بواطن آیات: این دیدگاه بر اساس مبانی قرآنی، عقلی و شهودی ظاهر آیات قرآن را طوری معنا، تفسیر و تأویل می‌نماید که با واقع تناسب دارد و خدشه‌ای بر حکمت الهی و عصمت انبیا وارد نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۱۶۱-۱۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱/ ۱۲۸).

۲. آدم حقیقتی ذات مراتب در عوالم مختلف: حکمت متعالیه متاخر و عرفان نظری معتقدند حقیقت انسان به عنوان خلیفه الهی در همه عوالم از عالم اله تا ادنی مرتبه حضور دارد (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱: ۶/ ۲۸۵-۲۸۶). حقیقت انسان در عالم اله به وجود جمعی واحد بسیط موجود است، سپس تنزل می‌کند به عالم عقل و از آنجا به عوالم پایین‌تر، همچون عالم نفس، عالم مثال و عالم طبیعت. در عالم طبیعت، نفس انسان به بدن مادی تعلق می‌گیرد و تشخیص دنیایی پیدا می‌کند. بنابراین انسان یک حقیقت دارای مراتب وجودی مختلف است و در تمام این مراتب نام انسان بر او صادق است. انسان هرچه قرب بیشتری به خداوند داشته باشد، درجه و مرتبه وجودی او اشرف و اقوی و ابسط 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 ﷺ می‌فرماید: «لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لا نبی 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 الهی یعنی حتی خود ایشان با مقام و مرتبه رسالتشان آنجا 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 است (فرغانی، ۱۳۹۰: ۲۰۳/۱)؛ یعنی سعه وجودی ایشان تا آنجا امتداد دارد و با این حال می‌فرماید «لی» و آن مقام را مقام خود می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۶/۲۸۵).

از این رو آدم در معنای انسان کامل، شخص حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام، آدم نوعی یا قوه عاقله انسان به کار رفته است. انسان کامل حقیقت عالم و عالم مظهر و تجلی شئون آدم است و اصطلاح عالم صغیر انسانی و عالم کبیر کیهانی یا انسان صغیر و انسان کبیر بر آنان اطلاق می‌شود (همو، بی‌تا: ۵۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۷/۱۸۱-۱۸۲؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶: ۲/۶۵۵-۶۵۶). حقیقت انسان کامل مظاهری در هر عالم دارد و در عالم دنیا در قالب حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام متمثل شد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۱۷/۲). برخی معتقدند مراد از آدم (نفس ناطقه انسانی) همان فصل قریب او (قوه عاقله آدمیه) است که حقیقت او می‌باشد و هموست که خلیفه خداوند متعال بر ملائکه ارضین (قوای نفس انسان مطیع قوه عاقله که در مراتب جنت نفس حاضرند) و بر شیاطین مطرود از ارض نفس انسانی (قوه واهمه‌ای که مطیع قوه عاقله نیست) است (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱/۸۱؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶: ۲/۶۵۵-۶۵۶).

برخی این آدم را آدم نوعی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۲/۴). بنابراین مراد از خلیفه‌الله، مطلق انسان‌ها یا دست کم نوع انسان‌های کامل هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۷/۳-۱۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۱/۱۳۶؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۷/۱۶۵).<sup>۱</sup>

بر اساس دیدگاه ترفیع، همه این موارد، مراتب مختلف حقیقت آدم‌اند. مؤید این مطلب آن است که بر اساس اصالت وجود و تشکیک در وجود هر موجودی دارای مراتب مختلفی در عوالم مختلف است که فرق آنها به حقیقت و رقیقت و تشکیک در وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶/۲۷۷). بنابراین منظور از آدم، نوع آدم است که به اعتبار وجود انسان کامل در آن شرافت یافته است. انسان کامل است که مراتب وجودی خود را در قوس نزول از عالم صقع ربوبی که به وجود جمعی (انسان کامل محمدی) موجود است تا عالم عقل که به صورت آدم نوعی و وجود عقلی موجود است تا مثال نزولی (آدم مثالی) و عالم طبیعت (آدم شخصی) را طی نموده، در هر عالمی نمود مناسب با آن عالم دارد (همو، ۱۳۶۶: ۶/۴۷).

۳. جنت: طبق این دیدگاه درباره جنت آدم و حوا تأکید بر این است که این جنت، باغی در آسمان دنیا نیست؛ زیرا بودن در باغی از باغ‌های دنیا مقامی به حساب نمی‌آید تا هبوط و سقوط از آن تصور شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳/۳۳۰؛ سندجی، ۱۳۶۶: ۲۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۷۹)؛ همچنین این جنت، بهشت موعود نبوده است؛ زیرا اولاً آن بهشت، بهشت اعمال است و بدون انجام اعمال نیک کسی وارد آنجا نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳/۸۰)؛ ثانیاً هر کس وارد آن شد،

۱. و یراد بآدم نوع الإنسان كما يطلق اسم أبي القبیلة الأكبر علی القبیلة (مراغی، بی‌تا: ۱/۹۵).

از آنجا خارج نمی‌شود؛ چراکه در قرآن آمده است «عطاء غیر مجذوذ: پاداشی غیر منقطع و پایان‌ناپذیر» (حقی بروسوی، بی‌تا: ۱/۱۰۹).

بنابراین مراتب جنت از صقع ربوبی و مقام جمع الجمعی شروع می‌شود تا به پایین می‌رسد؛ اما اینکه چرا نام آن جنت گذاشته شده است، به این علت است که 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 است؛ زیرا آنجا حضرت علم ذاتی الهی است که همه حقایق آنجا هستند بدون حدودشان (فرغانی، ۱۳۹۰: ۱/۱۷۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۶/۲۸۵-۲۸۶ و ۳۰۰)؛ از این رو گفته شده است جنت به معنای مقام اجمال و بساطت است و در هر تنزلی جنتی خاص به وجود می‌آید؛ زیرا نسبت به مقام پایین‌تر دارای اجمال، بساطت، کمال و دوری از نقایص بوده، حقیقت برای «رقیقه در مقام تفصیل» به شمار می‌آید. مراد از «جنت عالم اله» همان مقام جمع الجمعی است که هیچ‌گونه 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، هرچند بساطت جنت قبلی را ندارد (فرغانی، ۱۳۹۰: ۱/۱۷۷). از آنجا که مقام عقل مجرد از ماده است، تکثری در آن نیست، حضرت آدم و حوا به وجود عقلی انسانی یک حقیقت بیش نبوده‌اند و هر حقیقتی در آنجا یک نوع منحصر در فرد می‌باشد؛ از این رو در عالم قدس تفکیکی بین اشخاص نبود؛ همچنان‌که تفکیکی بین ملک و شیطان نبود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۲۳). 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 «یا آدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (بقره: ۳۵) به آنان می‌شود، جنت مثال نزولی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳/ ۱۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۶/ ۲۱۵-۲۱۶).

۴. حقیقت هبوط: هبوط در لغت به معنای فرود آمدن از بالا و مقابل عروج و صعود است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۹/ ۱۲۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۷/ ۴۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۱۹۶). 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 (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱/ ۱۳۸).

درباره حقیقت هبوط آدم عَلَيْهِ السَّلَام نظریاتی از سوی معتقدان به دیدگاه ترفیع مقام بیان شده است که چون برخی با مبانی عرفانی (نظریه وحدت شخصی وجود و تنزل شعاع مراتب انسان حقیقی) و برخی با مبانی حکمت متعالیه که به مبانی عرفان نزدیک است، مطرح شده‌اند، قابل جمع می‌باشند:

الف) هبوط حقیقت محمدیه از مقام اجمال به مقام تفصیل: 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) است که از حضرت احدیت شروع شده تا واحدیت و درنهایت در عالم ناسوت ظاهر می‌شود. بدین سان هبوط به معنای تنزل از مقام جمع الجمعی به مقام جمع و از آنجا به مقامات پایین‌تر و تفصیل است (فرغانی، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۷۷ و ۱۸۸؛ امام خمینی، ۱۳۹۲: ۳/ ۱۱۹).

جایگاه اولیه انسان و محل انس او همان مقام جمع الجمعی اوست که

حقیقتش در آنجا بود، اما اثری از خودش به وجود حدی، خاص و شخصی‌اش نبود، «كان الله و لم یکن معه شیء» و «قَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً»؛ یعنی سیر خلق انسان در ابتدا از عدم (لا من شیء) به سمت وجود خاص بوده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۹۴). هبوط به معنای تنزل از مقام بالاتر به مقامات پایین‌تر است؛ به دیگر بیان، هبوط تنزل از مقام جمع‌الجمعی به مقام جمع و از آنجا به مقامات پایین‌تر و تفصیل است؛ یعنی هبوط از مقام اجمال (وجود جمعی الهی) به مقام تفصیل و این هبوط تنزل مقام نیست؛ چراکه آن حقیقت هیچ‌گاه تنزل نمی‌کند و در مقام خود می‌ماند و این شعاع‌های وجودی اوست که در قوس نزول بسط می‌یابد و در نهایت در قوس صعود جمع می‌شود (فرغانی، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۷۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶/ ۲۸۴).

ب) صدور انسان کامل از فاعل و علتش: هبوط نزد حکیمان حکمت متعالیه که معتقد به جسمانیة‌الحدوث بودن نفوس بشری انسانی بودند، عبارت از صدور انسان کامل است از سبیل اصلی آن و نزول آن از نزد پدر مقدسش، پدر عقلی و آن چیزی که موجب شده است از آن عالم هبوط کند، شئون فاعل آن و جهات و حیثیات علت آن بوده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۵۸) و حکیمانی که او را روحانیة‌الحدوث می‌دانند، از جمله ابن‌سینا می‌گویند نفوس بشری قبل از وجود ابدان در عالم ملکوت و موطن اصلی خود بوده و حالت وجود عقلی و مجرد صرف داشته‌اند (روحانیت نفس نه حادث و نه زایل است، بلکه نفسانیت آن است که با حدوث برخی خواص بدن، حادث می‌شود. آن هم نه در خود بدن و نه به نحو حلول، بلکه به نحو تعلق‌تدبیری)، سپس گرفتار ابدان و قیود مادی شده‌اند و در این ابدان کسب کمال کرده، مجدداً به موطن اصلی خود باز

می‌گردند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲/ ۱۹۹-۲۰۰؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۵۵-۳۶۵).

ج) هبوط نفس ناطقه به قوای مادون: از آنجا که گذشت انسان عالم صغیر کیهانی است، گفته شده هبوط آدم علیه السلام به معنای هبوط نفس ناطقه انسانی به قوا و شئون خود برای تدبیر بدن است، همچون تنزل به مقام حیوانیت -مانند قوه خیال- یا نباتیت -مانند قوه غاذیه- است (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱/ ۸۱؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۳۸-۱۳۹).

۵. ارض: ارض در مبنای معتقدان به تکریم و هبوط متعدد به معنای عالم پایینتر است و هر عالم بالاتر نسبت به عالم پایینتر، سما و آن عالم پایینتر ارض به حساب می‌آید. در قرآن به این نکته اشاره شده است، «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» (طلاق: ۱۲) و امام رضا علیه السلام در تفسیر این آیه معنای خلقت آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه را بیان می‌کنند. در بخشی از این حدیث می‌فرماید «آنچه ما می‌بینیم، زمین دنیا و آسمان دنیاست. زمین دوم بالای آسمان اول است و فوق آسمان دوم قبه‌ای است و زمین سوم بالای آسمان دوم است و بالای آسمان سوم قبه‌ای است... زمین هفتم بالای آسمان ششم است و بالای آسمان ششم قبه‌ای است و عرش خداوند رحمان، بالای آسمان هفتم است» (بحرانی، ۱۴۱۶: ۵/ ۴۱۴).

برخی در این باره می‌گویند: از آنجا که در منظومه شمسی و کواکب نوعی مرکزیت برای زمین قایل بودند و زمین را مرکز عالم ماده می‌دانستند و حتی در امروز در محاسبات نجومی زمین را مرکز فرض می‌کنند، در هر عالمی یک مرکز اصلی به محاذات ارض در کره مادی در نظر می‌گیرند و آن را ارض و مرکز آن عالم به شمار می‌آورند. بنابراین آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)

مخصوص 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) درباره ائمه علیهم‌السلام است و مراد از ارض در این آیه موطن حقیقی ائمه علیهم‌السلام در عالم نور محض است که زمین در مراتب پایین‌تر در محاذات آن قرار دارد (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶: ۲/ ۶۶۱).

۶. **معصیت تکوینی:** این دیدگاه 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 علیه‌السلام وارد دنیا نشده است و نفس او تعلق به بدنش نگرفته و تشخص مادی نیافته است. بر فرض که این بهشت در آسمان دنیا بوده است، اولاً او بعد از خروج از جنت به پیامبری رسید و هنوز دینی تشریح نشده بود؛ ثانیاً بودن در باغی از باغ‌های دنیا مقامی به حساب نمی‌آید تا هبوط و سقوط از آن تصور شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳/ ۳۳۰).

تبیین صحیح معصیت در این دیدگاه آن است که چون در تنزلات حقیقت انسان، مظاهر انسان حقیقی در جهان هستی جلوه می‌کنند، با هر تنزلی، مظاهر تنزل‌یافته از مقام قرب فاصله می‌گیرند و مراتب نیازشان جلوه‌گر می‌شود (فرغانی، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۷۷). از آنجا که معصیت یعنی هرچه سبب دوری از مقام قرب الهی می‌شود، تفصیل و دوری تکوینی از اجمال و بساطت، معصیت تکوینی است که در هر مرحله‌ای رخ می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۶۱). در آیه «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا 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 پایین تر و در نهایت دنیا که دار غربت است، بر آدم علیه السلام سخت بود و سبب خوف و حزن بوده است و راضی به هبوط به مراتب پایین تر نبوده است و از آن کراهت و وحشت داشته است و به همین سبب دو بار امر به هبوط شد؛ هرچند بعد از هبوط به دار غربت و وحشت و گذشت زمان بسیاری موطن اصلی اشان را فراموش می کنند. بنابراین معصیت بیان رمزی برای اشاره به این مطلب است (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶: ۳/۱۵۸-۱۶۰؛ ابن ابی جمهور احسایی، ۱۴۰۵: ۲/۳۶۷). بدین سان عصیان آدم عصیان تکوینی و دورشدن از خدا بود در قوس نزول از طریق تجلیات و توبه او یعنی برگشت (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: 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 شده اند (صالحی اندیشکی، ۱۳۸۵: ۲۲۵-۲۲۷).

همچنین اشاره شد که معلول های نازل و صادر از فاعل های خود به جهات و لوازم امکانی خود صادر می شوند؛ یعنی از جهت امکانیت و فقر ذاتی و نقص ذاتی و نیازی که به جاعل خود دارند که از پاره ای از این نقایص در لسان شریعت تعبیر به خطاها و خطیئه شده است که به آدم ابوالبشر نسبت داده شده است (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱: ۱/۳۵۹).

۷. نزع لباس: بر خلاف دیدگاه مخالف، نزع لباس به معنای درآوردن لباس و لخت شدن ظاهری نیست، بلکه به معنای عاری شدن از کمالات خاص مرتبه بالاتر هنگام تجلی در مراتب پایین تر است. انسان کامل در قوس نزول در هر مرتبه ای که عبور کرد، باید متلبس به لباس همان مرتبه شود و در مرتبه پایین تر متلبس به

لباس آن مرتبه شود و لباس مرتبه بالا را درآورد و امانت‌ها را به اهلش ادا کند (همو، ۱۳۶۶: ۶/۲۸۵-۲۸۸).

### تبیین دیدگاه عدم تناقض میان هبوط و عروج (ترفیع مقام)

با توجه به مبانی ذکرشده، قرائت خاص دیدگاه ترفیع مقام آدم از منظر حکمت متعالیه متأخر و عرفان نظری که خیلی به هم نزدیکی و قرابت دارند، چنین است که:

این یک داستان اجتماعی نیست، بلکه داستان خلقت انسان و مراتب هستی و چگونگی قرار گرفتن و تمکین آدم در عالم ماده و به بیانی به تسخیر درآمدن عالم ماده توسط حقیقت انسان کامل است و گسترده شدن شعاع وجودی او از ملکوت تا ملک است؛ از این رو می‌توان داستان را بر اساس نگرشی تکوینی طرح نمود نه تشریحی و اعتباری (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۱۹-۲۳).

خداوند متعال به جهت کمال ذاتی و رحمت واسعه خود و دوام فیض‌رسانی‌اش از منظر حکمت یا محبت ذاتی به تماشای خود در مظاهرش از منظر عرفان، جهان هستی را موجود یا ظاهر کرد و چون لازمه این کار به قول فلاسفه صدور عقل اول و به قول عرفا جلوه نمودن صادر اول بود، طبق قاعده الواحد صادر شد و سپس ظهور عقول بعدی و تجلیات بعدی به گونه حرکت از وحدت به سمت کثرت بود و این گونه بود که هستی ایجاد، گسترش و بسط یافت (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶: ۲/۶۵۹). درحقیقت خداوند متعال حقیقت انسان یا صادر اول را به عنوان خلیفه خود در همه عوالم (ارض) برگزید و جهان هستی به عنوان شئون این حقیقت دارای عقل، نفس و جسم گردید، لذا عوالم ظهور

یافت (همان: ۶۵۵-۶۵۶). حضور حقیقت انسان (آدم) در هر عالمی به معنای حضور او در قوا و شئون خود است و این همان حقیقت معنای تنزل او به مقامی پایین تر بود. ندای «قلنا اهبطوا منها جميعا» (بقره: ۳۸) مربوط به همه عوالم و انسان‌ها بود که در ابتدا وجود جمعی داشتند و سپس در هر تنزلی، کثرتی بر آنان عارض می‌شد تا اینکه در عالم مثال، کثرت مثالی و در عالم ماده کثرت مادی یافتند (عربی، ۱۴۲۶: ۱/ ۱۴). آیه «وَنَادَاهُمَا رَبُّمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَن تَلَکُمَا» (اعراف: ۲۲) دلالت بر بعد و دوری آنان از ریشان هنگام توجه این خطاب دارد؛ همچنین کلمه «تَلَکُمَا» دلالت دارد که از شجره ولایت نیز دور بودند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۳۵). بعد از رؤیت شجره مبارکه (شجره ولایت و قرب به حق و فنا) 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 این مرتبه مثال نورانی را که تفضلاً به تو داده شده و کمالات امتنانی آن را باید از تن درآوری تا نقایص وجودی‌ات که همانا استعداد و قوه است بر تو نمایان شود و به عالم ماده بروی<sup>۱</sup> و سپس با فعلیت بخشیدن این استعدادها و کسب کمالات اختیاری و پوشیدن لباس تقوا 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 تلبیس ابلیس - که او نیز

۱. ملاصدرا می‌گوید: انسان کامل در قوس نزول در هر مرتبه‌ای 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 (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۲/ ۲۸۱۷).

شأنی از شئون انسان کامل کامل (شأن جلالی و همی)<sup>۱</sup> بود. نیز این بود که راهی غیر از راه خداوند را به آدم نشان می‌داد؛ به همین سبب بود که بعد از کشف دروغ ابلیس آنان از خدا طلب مغفرت و رحمت کردند و دانستند جز از این طریق راهی برای رسیدن به فنا و شجره ولایت نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵/۸ و 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 -چون این خانه، خانه غربت برای روح انسان بود- مسئله توبه و بازگشت برای نیل به حقیقت شجره طیبه ولایت و منزل اصلی مطرح شد و خداوند کلماتی را که برای این توبه و بازگشت لازم بود، 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 می‌شد و انسان به اندازه استعدادش و تحقق اسما و کلمات الهی در خودش به وجود استقلال دست می‌یافت و فیض می‌برد (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۲/۱). این همه حاکی از ترفیع مقام داشت که علت غایی هبوط انسان است.

### تبیین عدم تنافی هبوط با عروج و تکریم در داستان آدم علیه السلام

برای تبیین متناقض نبودن اعتقاد به هبوط و ترفیع مقام یک اعتقاد، استدلال‌هایی بر اساس مبانی گذشته صورت گرفته است، از جمله:

#### ۱. تحلیل عرفانی

عرفا معتقدند هبوط انسان کامل در واقع نوعی معراج عرفانی است،

۱. مظهر انسان کامل کامل در مرتبه تنزل مثالی او.

به این بیان که:

واژه «معراج» از ریشه عروج به معنای ارتقا (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۸/ ۹۰) یکی از اصطلاحات عرفانی است که ناظر به نظام هستی و قوس نزول و صعود می‌باشد. در عرفان از سه نوع معراج اسم برده می‌شود که عبارت‌اند از «معراج ترکیب»، «معراج تحلیل» و «معراج عود». «معراج ترکیب» در قوس نزول جریان دارد؛ زیرا هر موجودی در سیر مراتب نزولی، پی در پی و در گذر از هر مرتبه قیدها و احکام خاصی می‌پذیرد؛ به نحوی که در پایان سیر نزولی، انباشته از مجموعه قیدهای خاص هر عالم و متراکم و مرگب از تعیین‌ها و محدودیت‌ها و غشاهاست. بنابراین در سیر نزولی عروج ترکیبی روی داده و از همین جهت به آن «معراج ترکیب» می‌گویند.

اما در قوس صعود در هر مرتبه بخشی از قیدها و محدودیت‌ها و تعیین‌ها برداشته می‌شود و به تعبیر عرفانی «انسلاخ معنوی» روی داده، دم به دم پوست‌اندازی صورت می‌پذیرد، تا آنجا که در پایان سیر صعودی، همه آنها برداشته می‌شود؛ لذا به این سیر در آثار عرفا «معراج تحلیل» گفته می‌شود؛ زیرا در هر مرتبه، از آن قیدها و حجاب‌های متراکم شده در سیر نزولی، تحلیل رفته و کم می‌شوند.

سومین نوع معراج، «معراج عود» است. مطابق آنچه در بحث سفرهای چهارگانه عرفانی گفته می‌شود، عارف پس از سفر اول و دوم که سیر صعودی را به پایان می‌رساند، در سفر سوم و سفر چهارم که برای تکمیل خود و بیشتر برای دستگیری از دیگران انجام می‌شود، سفری از حق به سوی خلق می‌نماید که از این سفر به «معراج عود» یاد شده است (فنازی، ۱۴۴۰: ۶۳۱).

نکته قابل دقت در این سه نوع معراج آن است که از دیدگاه عرفانی نه تنها سیر صعودی عروج، ارتقا و معراج است، بلکه سیر نزولی در قوس نزول و عود به عالم شهادت نیز عروج و معراج تلقی شده است؛ یعنی در همه مراحل موجودات به سوی کمال در حرکت و سیر می‌باشند. سیر کمالی در قوس نزول بدان معناست که حقایق مندمج و مندگی که پیش از این در مقام ذات و تعیین اول، هیچ بروز و ظهوری نداشته و تنها در قوه و استعداد هستی بوده‌اند، به تدریج در مراحل قوس نزول، شکوفا شده و به ظهور می‌رسند و از کتم عدم به گستره وجود، می‌آیند. درست به مانند کسی که می‌خواهد پرش بلندی انجام دهد، او برای انجام این پرش چند قدم به عقب می‌رود و سپس سرعت می‌گیرد. این عقب رفتن مقدمه پرش است و لذا جزو پرش به شمار می‌آید (همان: ۶۳۱؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۵۴۷-۵۴۸). بدین سان این هیبوط ظاهری در واقع عروج است.

## ۲. تحلیل حکمی

حکیمان الهی به ویژه باورمندان به حکمت متعالیه معتقدند معنای هیبوط، همان صدور و تنزل شعاع مراتب وجودی یک حقیقت است (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۳/۱۱۹). بنابراین هیبوط به معنای تجافی نیست؛ یعنی هیچ گاه موجودی که در مرحله مجرد محض است، به مراحل پایین‌تر نزول نمی‌کند که تنزل مقام صورت گیرد، بلکه شعاع وجودی‌اش گسترش می‌یابد و در عین اینکه در موطن اصلی خود قرار دارد و مقام جمعی و بساطت و وحدت خود را حفظ می‌کند، شعاعش را در موطن پایین‌تر گسترش می‌دهد و به مقام تفصیل نیز دست می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۱۶/۱).

بدین سان تنزل اشیا از مکان یا مکانیت بالا بر دو گونه است: یکی به نحو

تجلی و دیگری به گونه تجافی. تنزل اشیای مادی و جسمانی، مانند باران و سایر نزولات جوئی از فضای بالا، نه از مخزن غیب، به صورت تجافی است؛ بدین معنا که با فرود آمدن آن، جایگاه پیشین آن تهی (آجوف) می شود و آن شیء، دیگر در بالا نیست؛ همان گونه که وقتی در بالا بود، در پایین حضور نداشت.

اما تنزل امور مجرد به نحو تجلی است؛ بدین معنا که با فرود آمدن، هرگز موطن اصلی خود را در عالم بالا رها و آن را تهی نمی کند، بلکه حقیقت آن همواره در موطن خود موجود است؛ لیکن جلوه و رقیقه آن نیز در مراحل نازل تر تحقق می یابد (همان: ۲/ ۱۹۲).

بنابراین برای حقیقت انسان کامل خصوصیتی است که جامع همه مراحل خواهد بود و بدون تجافی از مقام بالا در مقام پایین تجلی دارند و بدون غیب، از جهان طبیعت و مثال به مرحله تمام و تجرد تام، شهود علمی دارند و هرچه در جهان آفرینش یافت می شود، تحت هیمنه و سلطه وجودی انسان کامل که کون جامع است، می باشد (ممو، ۱۳۱۶: ۱/ ۲۳۱).

بالجمله در قوس نزول تنزل وجود از عالم قدس و تجرد به عالم ماده و استعداد و هبوط نفوس از جنت موطن آدم علیه السلام موجب حدوث و تجزی و تقلد در مجردات امری و مجردات محض نشده است؛ همچنان که در قوس صعود وصول نفوس نیز به آن عالم و اتحاد عقول لاحق و فرعی با عقول اصلی موجب حدوث و تجرد، در عالم عقل و مقام ربوبی نمی شود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۸۲).

نتیجه آنکه هبوط و تنزل به معنای پایین آمدن موجودی که در مراتب بالای از وجود و بساطت است، به مراحل پایین نیست، بلکه به معنای گسترش دامنه وجود از طریق تجلیات و تصرفات و حضور موجود بالایی است در مراتب

پایین‌تر. در این گسترش وجودی آن موجود بالایی در هر مرتبه که تنزل و هبوط پیدا می‌کند، در آن مرتبه خاص حضوری می‌یابد، از نوع حضوری که قبلاً نداشته است و این تنها خاص انسان است که خلیفه خداوند است و امکان حضور در همه عوالم و استفاده از ابزارهای خاص آن عالم برای تکامل خاص و گسترش دامنه وجودش را به دست می‌آورد و این ابزارهای خاص بعد در قوس صعود او را به تکاملی می‌رساند که قبلاً نداشته، نوعی استقلال وجودی برایش به ارمغان می‌آورد که قبلاً تنها در سایه وجود جمعی بسیط برایش امکان داشت که در آنجا فقط حقیقتش - یعنی خودش بدون حدش و در قالب وجود جمعی - حضور داشت و نه خودش با حدش و وجود استقلالی‌اش. بنابراین انسان در این هبوط عقل را به عالم ماده‌ای می‌آورد که ظلمت خالص است و موجب آبادی و نورانیت عالم ماده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۷۶۰). اما این عقل، عقلی است که لباس جسمانیت به تن کرده (نفس ناطقه) و از این طریق می‌تواند با ابزارهایی که قبلاً در اختیارش نبود آنچه را در او بالقوه است، به فعلیت برساند و در قوس صعود به اوج برسد؛ لذا گفته شده است انسان به زمین آمد تا بال و پر پرواز بیابد و پرواز کند (سبزواری، ۱۳۴۳: ۶۶۱-۶۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳/۲۲۷). ملاصدرا معتقد است از آیات قرآن استفاده می‌شود که انسان غایت و هدف آفرینش است و ثمره وجود افلاک و ارکان است و از بهشت بدین جهت هبوط کرد که در تمام مراتب و طبقات سیر کرده و مجدداً قوس صعود را طی کند و بالأخره به عالم ملکوت صعود کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶: ۲/۲۸۵-۲۸۷).



### نتیجه گیری

از بررسی دو دیدگاه اصلی درباره هبوط به دست آمد که برخی مفسران و متکلمان تنها با تکیه بر ظاهر آیات قرآن و معانی و مبانی عرفی، هبوط، معصیت و سایر اصطلاحات قرآنی در آیات مربوط به هبوط آدم، هبوط آدم علیه السلام را تنزل مقام دانسته‌اند و سبب آن را تأدیب یا عقوبت بیان نموده‌اند؛ هرچند پس از آن لطف الهی شامل حال او شده و با پذیرش توبه او راه رسیدن به کمال برایش مهیا شده است. اما بنا بر دیدگاه حکیمان حکمت متعالیه در آخرین نظریاتشان و عرفای مسلمان از همان ابتدا راز هبوط انسان مهیاساختن زمینه خروج او به کمالاتی بوده است که قبلاً برایش مهیا نبوده است و آن کسب استقلال وجودی از طریق ابزار مهیاشده برای او در عالم ماده برای حرکت جوهری از ملک تا ملکوت می‌باشد. از این رو هیچ تنافی و تناقضی میان هبوط و خروج وجود ندارد و در این راستا، ضمن اشکال به دیدگاه اول و مبانی و ادله آن، با تبیین مبانی دیدگاه منتخب با دو تحلیل فلسفی و عرفانی این عدم تنافی تبیین شد.

## منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۳.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.
- ابن‌ابی‌جمهور احسایی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه، قم: دار سیدالشهداء للنشر، ج ۱.
- ابن‌سینا، حسین (۱۴۰۴ق)، الشفاء - الطبيعيات، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار الصادر، ج ۳.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ج ۱.
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲)، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱.
- امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۴)، حکمت عرفانی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، ج ۱.
- تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات العلوم و الفنون، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ج ۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، ادب فنای مقربان، قم: انتشارات اسراء، ج ۷.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، قم: انتشارات اسراء، ج ۵.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، تفسیر تسنیم، قم: انتشارات اسراء، ج ۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریحیق مختوم، قم: انتشارات اسراء، ج ۳.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲.

- حسینی تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۳ق)، معادشناسی، مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر، ج ۱.
- خرماهی، بهاءالدین (۱۳۹۳)، قرآن پژوهی، تهران: نشر دوستان، ج ۴.
- خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸ق)، تفسیر القرآن الکریم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغتنامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار القلم، ج ۱.
- رشید رضا، محمد (۱۴۲۶ق)، تفسیر المنار، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۴۳)، رسائل حکیم سبزواری، تهران: نشر اسوه، ج ۲.
- سنندجی، عبدالقادر بن محمد (۱۳۶۶)، تقریب المرام فی شرح تهذیب الکلام، قاهره، دار البصائر.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۸۷)، مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار، تهران، مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوطات، ج ۱.
- صائن الدین ترکه، علی بن محمد (۱۳۸۱)، التمهید فی شرح قواعد التوحید، قم: انتشارات الف لام میم.
- صالحی اندیمشکی، محمد (۱۳۸۵)، التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری علیه السلام، قم: ذوالقربی، ج ۱.
- صدرالمتألهین، محمد (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار.
- صدرالمتألهین، محمد (بی تا)، ایقاظ النائمین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، محمد (۱۳۸۷)، مشاهد الألوهیه، قم: آیت اشراق، ج ۱.
- صدرالمتألهین، محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعة، بیروت: دار احیاء التراث، ج ۳.
- صدرالمتألهین، محمد (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ج ۱.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، *رسالة الإنسان قبل الدنيا* (الرسائل التوحیدیه)، بیروت: مؤسسه نعمان، چ ۱.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۴۷ق)، *جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *تفسیر مجمع البیان*، تهران: ناصر خسرو، چ ۳.
- عربی، محمد غازی (۱۴۲۶ق)، *التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم*، دمشق: دار البشائر، چ ۳.
- فخر رازی، محمد (۱۹۸۶م)، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۹۰)، *منتهی المدارک*، قم: آیت اشراق، چ ۱.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، چ ۲.
- فناری، حمزه (۱۴۴۰ق)، *مصباح الانس*، تهران: نشر مولی، چ ۴.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۵ق)، *انوار الحکمه*، قم: انتشارات بیدار.
- قاضی سعید قمی، محمد (۱۴۱۶ق)، *شرح توحید صدوق*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، چ ۱.
- قرشی بنابی، علی‌اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چ ۶.
- قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱)، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱.
- قیصری، داود (۱۳۹۴)، *شرح فصوص الحکم*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چ ۳.
- کاشانی، ملافتح‌الله (۱۳۳۶)، *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، چ ۳.

- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ۲.
- مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، *تفسیر مراغی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۳.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، قم: انتشارات صدرا، ج ۸.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۹.

