

## اثبات سرشت قدسی انسان بر اساس دیدگاه علامه

### طباطبایی رحمته علیه در هبوط حضرت آدم علیه السلام

عبدالله محمدی\*

#### چکیده

از جمله مبانی مهم انسان‌شناختی، مسئله خیر، یا شر یا خنثی بودن انسان است. علامه طباطبایی رحمته علیه با اعتقاد به فطرت، حب ذات، شوق به کمال و فرار از نقص میل ذاتی انسان به خوبی‌ها را تحلیل کرده است. اما این مقاله قصد دارد از روشی نوین این نظریه را بررسی کند. نقطه عزیمت این روش ابتکاری، تحلیل علامه از جریان خلقت و هبوط حضرت آدم علیه السلام است. علامه حقایقی چون خلافت، نفخ روح، سجده فرشتگان، تعلیم اسماء، سکونت در بهشت و هبوط را نه منحصر به حضرت آدم علیه السلام بلکه ناظر به ساختار وجودی نوع انسان می‌داند. بر همین اساس ابتدا دیدگاه علامه طباطبایی رحمته علیه در چگونگی هبوط حضرت آدم علیه السلام را تحلیل شده است و در ادامه دلالت‌های این تحلیل انسان‌شناختی بر نیک‌سرشتی انسان تبیین شده است. روش تحقیق این مقاله توصیفی تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: سرشت انسان، علامه طباطبایی، هبوط، خلافت.

\* استادیار گروه کلام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (abmohammadi379@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹

## مقدمه

از جمله مسائل مهم انسان‌شناسی، آن است که آیا انسان‌ها با وجود تفاوت‌های گوناگون فرهنگی، دینی، زیستی، جغرافیایی و... دارای ذاتی مشترک هستند؟ در صورت مثبت‌بودن پاسخ، این پرسش مطرح می‌شود که این سرشت، ذاتاً نیک است یا بد؛ یا خنثی؛ و یا مساوی نسبت به خیر و شر؟ برخی فیلسوفان همچون سارتر اساساً وجود ذاتی مشترک در میان تمام انسان‌ها را انکار کرده و معتقدند انسان تنها موجودی است که ماهیت پیشین ندارد و بشر هیچ‌چیز نیست، مگر آنچه خودش می‌سازد. وی انتخاب آگاهانه انسان را سازنده ماهیت او در مسیر زندگی‌اش می‌داند (سارتر، ۱۳۷۹: ۲۹ و ۵۱) این پاسخ امکان طرح پرسش دوم را از بین می‌برد، زیرا اگر معتقد باشیم انسان‌ها، ذات مشترکی ندارند، نوبت به چستی آن ذات نخواهد رسید. لکن بیشتر متفکران جهان برای افراد انسان‌ها، ذاتی مشترک قائل‌اند و به دنبال آن از دیرباز این مسئله مورد گفتگوی متفکران جهان بوده است که صرف‌نظر از تربیت و تأثیرات محیط و جامعه؛ ذات انسان بیشتر میل به نیکی‌ها دارد یا بدی‌ها یا اینکه گرایش او نسبت به هر دو طرف یکسان است؟

نسبت به پرسش دوم چند پاسخ مطرح شده است: برخی انسان را ذاتاً شرور و آلوده می‌دانند که خیر او عرضی است. برای نمونه مسیحیان با استناد به تصریحات کتاب مقدس، نافرمانی حضرت آدم علیه السلام در نزدیک‌شدن به شجره ممنوعه را گناه انسان می‌دانند که از طریق توارث به تمام فرزندان وی منتقل شده است (رساله اول پولس به رومیان، باب پنجم، آیات ۶-۱۴). طبق گزارش کتاب مقدس، چون انسان‌ها همه از صلب آدم‌اند، گویا به هنگام گناه آدم همه حاضر و در گناه او شریک بوده‌اند (نامه پولس به رومیان، باب ۵، آیه ۱۲).

کتاب اعتقادنامه رسمی کلیسای کاتولیک می‌گوید: نسل بشر در گناه آدم شریک‌اند، ولی نه به این معنا که آنان گناهی را مرتکب می‌شوند، بلکه به این معنا که آنان طبیعتی گناه‌آلود را به ارث می‌برند. با گناه آدم، قداست و طهارت اولیه از طبیعت بشری رخت بسته است (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹: ۱۷۷-۱۷۸).

آلودگی ذاتی انسان گاه از منظر فلسفی و وجودی تبیین می‌شود و گاه به آلودگی اخلاقی معنا می‌گردد (توکلی، ۱۳۸۴: ۴۶). در تحلیل آلودگی فلسفی و وجودی به تأثیر زندگی مادی و تاریکی‌های جهان ماده بر سرشت انسان تأکید می‌شود. برای نمونه در اندیشه دوگانه‌پرستی مانوی، بدبینی

خاصی شبیه آنچه در گونه‌های گنوسی و بودایی است نسبت به انسان دیده می‌شود. جسم و حیات مادی، ظلمتی برای انسان شمرده می‌شود و انسان از این حقیقت که جسمانی شده است، در رنج است. او طعمه بدی و در زندان ماده اسیر است و نادانی او را فراگرفته است (الیاده، ۱۳۷۳: ۱۲۹).

برای تحلیل آلودگی ذاتی انسان، تحلیل‌های فلسفی و کلامی گوناگونی شکل گرفته است. برخی متفکران حقیقت هبوط حضرت آدم علیه السلام را مقدمه‌ای برای تاریکی طینت انسان تلقی کرده‌اند. شلینگ معتقد است در انسان یک بنیاد تاریک وجود دارد و بر اساس این بنیاد است که شخصیت ساخته می‌شود (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۱۳۸). وی با استناد به حقیقت هبوط، خلقت انسان را چنین توصیف می‌کند: هبوط یعنی پدیدار گشتن یک انگاره تیره‌وتار، همچون سایه‌ای که تن را همراهی می‌کند. نه تنها انسان که جهان در یک فروافتادگی و جاماندگی از خدا غوطه‌ور شده است (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۱۳۴).

هابز در فصل سیزدهم «لویاتان» با تحلیلی نشان می‌دهد حالت طبیعی انسان، جنگ با دیگری است و هر انسانی گرگ دیگری است. وی معتقد است انسان‌ها به شکل طبیعی از نظر قوای بدنی و فکری برابرند. در نتیجه، انتظار مساوی برای رسیدن به اهداف خویش دارند. اگر امر واحدی برای دو نفر مطلوب باشد و نتوانند هر دو از وی بهره‌مند شوند، به شکل طبیعی بین آنها جنگ درمی‌گیرد و ایشان دشمن هم خواهند بود؛ بنابراین وضعیت طبیعی و سرشتی انسان‌ها آن است که همواره به دنبال توسعه قدرت و آزادی خود هستند و در نتیجه حالت جنگ و نزاع امری طبیعی بین آنهاست (هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۸-۱۵۹). فروید و بسیاری از پیروان وی نیز به سرشت آلوده انسان باور دارند (حلبی، ۱۳۷۴: ۱۵۷). ویلیام جیمز، زیگموند فروید، مک دوگال، ویلیام تمپل از دیگر نویسندگانی هستند که به هر کدام به‌نوعی از سرشت ناپاک انسان سخن گفته‌اند (توکلی، ۱۳۸۴: ۵۳).

در برابر، روسو از طرفداران نیک‌سرشتی است. وی معتقد است اگر از انسان‌های بد، بدمان می‌آید به این خاطر نیست که به ما بدی کرده‌اند؛ بلکه به این خاطر است که بد هستند (روسو، ۱۳۶۹: ۲۰۴-۲۰۲).

زیگمونت در کتاب *مدرنیسم و کشتار جمعی*، کنراد اورنر در کتاب *در باب تجاوز*، گروسمن در کتاب *در باب قتل* ثابت می‌کنند انسان‌ها به شکل فطری از امور شرّ مانند قتل هم‌نوعان اجتناب دارند (توکلی، همان: ۵۵-۵۶).

در قرن بیستم، تحقیقات داروین در عرصه‌های گوناگون اثرگذار بود و مسئله ماهیت انسان نیز از این نظریه بی‌تأثیر نبود. این نظریه هر چند تحولات مختلف پذیرفت، لکن با رویکرد زیستی می‌کوشد، طبیعت انسان را با «ژن»‌ها تحلیل کند و این امر در دوره‌های پسا داروینی نیز مشهود است. در این دوران تأثیر فرهنگ و تربیت و اجتماع را در مقایسه با تأثیر زیستی «ژن»‌ها بررسی می‌شوند (استیونسن، ۱۳۹۴: ۴۸۱).

در قرآن کریم، گزاره‌های متنوعی در این زمینه موجود است. از سویی قرآن کریم خلقت انسان را در بهترین ساختار معرفی می‌کند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴) و خالق انسان را به‌خاطر این خلق عظیم می‌ستاید. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) و از سوی دیگر انسان را به دلیل ناسپاسی او نفرین می‌کند. «فَتِلْ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ» (عبس: ۱۷) و گاه بیشتر انسان‌ها را فاقد علم، تعقل، شکر و... معرفی می‌کند. گاهی انسان، حقیقتی معرفی می‌شود که خیر و شرّ بر او الهام می‌شود و از این آیه چنین استنباط شده که قرآن انسان را در انتخاب خوبی و بدی یکسان معرفی کرده است «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸).

در میان متفکران جهان اسلام، کسی سرشت انسان را شرّ نمی‌داند، بلکه مسئله مورد بحث، خنثی بودن یا اصالت خیر در ذات اوست. این مسئله در آثار مختلف به شکل مستقیم یا غیرمستقیم دنبال شده است. نگارش داستان‌های مهمی همچون «حی بن یقظان» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۴۳-۱۳۲) و «سلامان و ابدال» (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۵۸) را نیز می‌توان با همین مسئله مرتبط دانست. در این متون، مراحل رشد و ویژگی‌های فردی بررسی می‌شود که دور از تربیت و ارتباط اجتماعی با دیگر انسان‌ها بوده است. در این داستان‌ها شیوه مواجهه انسان بدوی با فطرت و تأثیر سرمایه‌های فطری در سیر انسان نیز بازگو شده است (ابن‌طفیل، ۱۹۹۳: ۹۴-۹۶).

با وجود تنوع دیدگاه‌ها و ادله موافقان و مخالفان، هدف اصلی این نوشتار آن است که پاسخ این مسئله را با استناد به یکی از مبانی خاص علامه طباطبایی رحمته‌الله در مسئله هبوط تحلیل کند. علامه طباطبایی رحمته‌الله معتقد به سرشت قدسی انسان است. وی با استناد به حبّ ذات در انسان‌ها

۱. مرده باد انسان که اینقدر ناسپاس است.

۲. و سپس خیر و شرّش را به وی الهام کرد.

نشان می دهد انسان طالب کمال خویش است و شوق به کمال و فرار از نقص از ویژگی های ذاتی اوست. هر کس سعادت خویش را جستجو می کند و انحرافات افراد ناشی از اشتباه در تشخیص مصادیق کمال است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶؛ ۱۶۵؛ ج ۷؛ ۸۸).

اما در این مقاله قصد داریم مشخصاً با استناد به تحلیل وی از جریان خلقت حضرت آدم علیه السلام این پرسش را پاسخ دهیم. توضیح آنکه علامه معتقد است گزارش قرآن از مراحل خلقت حضرت آدم علیه السلام بیانگر ساختار وجودی نوع انسان است و بر همین اساس تبیین نوینی از این مراحل ارائه می کند. مدعی این مقاله آن است که تحلیل یادشده، دلالت های پرشماری دارد که یکی از آنها بررسی سرشت انسانی است؛ بنابراین دیگر استدلال های طرفداران نیک سرشتی یا بدسرشتی انسان، و حتی دیگر استدلال های علامه طباطبایی رحمته الله علیه بر این مسئله از دستور کار این مقاله خارج است و صرفاً این موضوع را با تحلیل جریان خلقت تا هبوط حضرت آدم علیه السلام واکاوی می کند. باتوجه به این توضیح روشن می شود پرسش اصلی این مقاله آن است که باتوجه به تحلیل علامه از مراحل خلقت حضرت آدم علیه السلام سرشت انسان ذاتاً میل به خوبی ها دارد یا بدی ها؛ یا نسبت به آنها مساوی است؟ شایان ذکر است که علامه طباطبایی رحمته الله علیه صرفاً نظریه هبوط را شرح کرده و از آن برای اثبات نیک سرشتی انسان استفاده نکرده اند. نوآوری این مقاله در آن است که دلالت های نظریه علامه در باب هبوط حضرت آدم علیه السلام را در مسئله سرشت انسان بررسی نماید.

درباره سرشت خیر یا شرّ انسان کتب و مقالاتی نگاشته شده است. از جمله:

- عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، سرشت انسان در اسلام و مسیحیت، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹. در این کتاب، مسئله سرشت پاک یا آلوده انسان از منظر اسلام و مسیحیت بررسی شده است. لکن دیدگاه علامه طباطبایی و به ویژه نظریه خاص او درباره هبوط انسان و دلالت های آن مطرح نشده است.

- غلامحسین توکلی، سرشت انسان، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، سال اول شماره سوم. وی در این مقاله با گزارش دیدگاه ها، از گرایش ذاتی انسان به خیر دفاع شده است. لکن دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه به طور مشخص بررسی نشده است.

- محسن ایزدی، ارزیابی خوب یا بد بودن سرشت و شاکله انسان بر اساس حکمت متعالیه، فصلنامه علمی‌پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، شماره ۴۴؛ در این مقاله با تحلیل مبانی حکمت متعالیه، سرشت نیک و الهی انسان تبیین شده است.

- محمدحسین بیات، سرشت و سرنوشت انسان از دیدگاه علامه طباطبایی، سراج منیر، سال ۷، شماره ۲۵، زمستان ۱۳۹۵؛ این مقاله، دیدگاه علامه را بر اساس آیه فطرت، تحلیل کرده است ولی به مسئله هبوط و دلالت‌های آن اشاره نشده است.

با وجود آثار پژوهشی ارزشمند در این حوزه، رویکرد هیچ‌کدام، توجه به نگرش خاص علامه در ماجرای هبوط حضرت آدم علیه السلام نبوده است و حتی خود علامه نیز مسئله سرشت انسان را بر اساس نظریه هبوط تحلیل نکرده است. همچنین توجه به امتداد این دیدگاه در نظام‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی، ضرورت این بحث را روشن‌تر می‌سازد. این مسئله یکی از مبانی مهم علوم انسانی است که هر نوع اتخاذ مبنا در آن به دیگر ساحت‌های علوم انسانی تسری خواهد یافت.

### تعریف مفاهیم

سرشت انسان: مقصود از سرشت انسان، وضعیت ذاتی نوع انسان است. به عبارت دیگر منظور، خوی و خصلتی است که انسان از هنگام تولد با خود دارد. یعنی صرف‌نظر از عوامل بیرونی و تربیتی و نیز صرف‌نظر از اقتضائات اختصاصی افراد، ذات انسان چه ویژگی‌هایی دارد؟ آیا انسان پاک و بی‌گناه متولد می‌شود یا گناه‌آلود؟ آیا با دشمنی با خدا متولد می‌شود یا اینکه نسبت به این موضوع چون صفحه‌ای نانوخته است و یا آنکه با گرایش به خدا متولد می‌شود؟ (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹: ۳۰-۲۹).

سرشت قدسی: سرشت قدسی یا نیک‌سرشتی یعنی ذات انسان قبل از هرگونه تربیت و تأثیرپذیری از فرهنگ، میل به سمت نیکی و کمال دارد و گناه و شرّ برای او عارضی است. این دیدگاه در برابر نظریاتی است که انسان را بدسرشت یا نسبت به خوبی و بدی، خنثی و متساوی تعریف می‌کنند.

هبوط حضرت آدم علیه السلام منظور از هبوط حضرت آدم علیه السلام، آغاز زندگی زمینی او در متن زمان و مکان مادی است که پس از مراحل چون خلافت، سکونت در بهشت و... محقق شده است. این هبوط امری مکانی نبود، بلکه به تن نشستن حقیقت روح و آغاز خلافت الهی به شمار می‌رفت.

### پیش‌فرض‌های تحقیق

این مقاله قصد دارد پیامدهای نظریه علامه طباطبایی رحمته در جریان هبوط آدم علیه السلام را درباره سرشت خیر یا شر انسان بررسی کند. بر همین اساس، تحلیل علامه از این واقعه را از اصول موضوعه دانسته و درباره درستی یا نادرستی آن گفتگو نمی‌کند. به همین ترتیب مبانی نظریه علامه که موجب چنین تفسیری شده است را نیز به منزله پیش‌فرض تلقی می‌کند؛ بنابراین، نظریه تشکیک خاصی در وجود، واقع‌نمایی زبان قرآن و ماجرای خلقت حضرت آدم علیه السلام، رابطه خلق و امر و نظریه ارواح معانی از پیش‌فرض‌های قریب این تحقیق است.

### ۱. تبیین دیدگاه علامه طباطبایی در خلقت حضرت آدم علیه السلام

علامه طباطبایی رحمته با توجه به آیات قرآن کریم، معتقد است خلقت حضرت آدم علیه السلام چند مرحله داشته است: حقیقت خلافت، تعلیم اسماء، سجده فرشتگان، سکونت در بهشت، خوردن از شجره، هبوط اول و هبوط دوم. روشن است که تقدم و تأخر این مراحل که در ظرفی غیر زمانی محقق شده‌اند، نباید به شکل زمانی تحلیل شوند. طبق این ترتیب وجودی، ابتدا حضرت آدم به منزله خلیفه الهی به فرشتگان معرفی می‌شود.

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰).

حقیقت خلافت، نه امری تشریفاتی و اعتباری بلکه جایگاهی وجودی و تکوینی است که حاکی از جانشینی حضرت آدم علیه السلام نسبت به خداوند بود است، لازمه این جایگاه آن است که وجود خلیفه آینه‌ای از خداوند و منعکس‌کننده آثار وجودی و صفات او باشد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۹۷).

فرشتگان نسبت به این اعلان الهی، استفهامی حقیقی و نه از روی اعتراض داشتند. پرسش ایشان برخاسته از ملاحظه صفات حضرت آدم علیه السلام با ویژگی‌های عالم مادی بود. از سویی حضرت آدم علیه السلام موجودی مرکب از قوای غضبی و شهوانی است؛ و از سوی دیگر حیات دنیوی، عرصه تراحم بین منافع افراد است این منافع محدود بوده و چاره‌ای جز مشارکت، تعاون و تدبیر نسبت

به آنها نیست. فرشتگان با لحاظ این نکات معتقد بودند زندگی چنین موجودی در حیات زمینی، مقارن با فساد و خونریزی است. دنیا محیط تراحم بین منافع محدود است و بقای در دنیا جز با حیات اجتماعی و مشارکت و تعاون در جامعه محقق نمی‌شود. کنار هم گذاردن این حقایق فرشتگان را به این نتیجه رسانید که زندگی چنین موجودی توأم با فساد و خونریزی خواهد بود، چراکه هر یک از افراد به دنبال تأمین منافع خویش هستند (همان: ۹۶-۹۷؛ همو، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۱۱۵).

«قَالُوا تَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰) خداوند متعال استدلال فرشتگان را انکار نکرد، بلکه فرمود او از استعدادی در وجود حضرت آدم ﷺ مطلع است که فرشتگان از آن ناآگاه‌اند. قابلیت‌هایی که وی را شایسته خلافت الهی می‌سازد و فرشتگان از آن محروم‌اند. منظور از این ویژگی آن است که انسان می‌تواند به گونه‌ای حاکی از خداوند متعال و دربردارنده سرّ الهی باشد که فرشتگان توان آن را ندارند (همو، بی‌تا، ج: ۱، ۹۸). قرآن کریم ملاک خلافت حضرت آدم ﷺ را تعلیم اسماء الهی می‌داند. لکن این اسماء از سنخ لفظ یا لغت نبودند و تعلیم اسماء نیز از سنخ علم حصولی و یادآوری نام برخی اشیا و... نبود. اگر این اسماء صرفاً مجموعه نام‌های اشیا مختلف بود، حضرت آدم ﷺ شرافتی بر فرشتگان نمی‌یافت. لغات صرفاً کلماتی هستند که برای ارتباط و انتقال معنا در حیات اجتماعی انسان قرارداد شده‌اند. به عبارت دیگر وضع لغات حاکی از نقصی است که موطن حیات فرشتگان عاری از آن است و در نتیجه نیاز به چنین علمی ندارند.

علامه طباطبایی معتقد است اسماء نه الفاظ و مفاهیم، بلکه موجوداتی زنده و علیم هستند که در موطن غیب الهی حاضرند. این حقایق، در پیدایش دیگر مخلوقات وساطت وجودشناختی دارند. از دیدگاه ایشان این اسماء همان «خزائن» الهی هستند که در قرآن اشاره شده است:

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱).

آیه یاد شده نفرموده که مجموعه اشیا خزائنی دارند، بلکه فرموده است هر شیئی خزائنی دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۴۵) و این امر ناظر به مراتب علل و وسایط فیض در هستی برای هر کدام از موجودات است.

در نتیجه عالم شدن به آنها از سنخ مفهوم و علم حصولی نیست، بلکه علمی حضوری و شهودی را می‌طلبد (همو، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۱۱۷-۱۱۸؛ بی‌تا، ج: ۱، ۹۹-۱۰۰ و ۱۳۱).



فرشتگان پس از آگاهی از تعلیم اسماء و خلافت، بر حضرت آدم علیه السلام سجده کردند. لکن حقیقت سجده درباره ایشان که عاری از جسم و جهت فیزیکی هستند را نباید با سجده عرفی انسان‌ها یکسان دانست. علامه طباطبایی رحمته حقیقت سجده فرشتگان را خضوع و اطاعت تکوینی ایشان می‌داند (همو، بی‌تا، ج: ۱، ۱۰۹؛ ۱۳۷۱، ج: ۱، ۱۲۲-۱۲۳، ج: ۸، ۲۳ و ۲۹-۲۸). فرشتگان پس از آگاهی از جایگاه حضرت آدم علیه السلام در هستی، خود را مطیع و خاضع وی دانستند، لکن ابلیس از چنین کرنش و اطاعتی سرباز زد.

«وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ؛ و چون به ملائکه گفتیم برای آدم سجده کنید پس همه سجده کردند بجز ابلیس که از اینکار امتناع کرد و کبر ورزید و او از کافران بود» (بقره: ۳۴).

پس از جریان سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام و تمرد ابلیس از این فرمان الهی، حضرت آدم علیه السلام و حوا در بهشت ساکن شدند. از نظر علامه این سکونت مقدمه‌ای وجودی و امری لازم برای آغاز خلافت و زندگی زمینی او بود. به عبارت دیگر نزدیک شدن به شجره، سکونت در بهشت، سجده ملائکه و تعلیم اسماء هر کدام به نوعی سرمایه‌هایی برای خلافت او بودند (همو، بی‌تا، ج: ۱، ۱۱۲). به عبارت دیگر اینها مراحل برای تکامل ساختار وجودی او به شمار می‌رفتند (همو، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۱۲۷). با وجود تفاسیر گوناگون از حقیقت بهشت، علامه معتقد است این بهشت، نه ویژگی باغ‌های زمینی را داشت و نه با مختصات بهشت موعود سازگار است. این بهشت مرتبه‌ای از حقیقت برزخ بوده است (همو، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۱۳۹، همو، بی‌تا، ج: ۱، ۱۲۳).

«وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ؛ و گفتیم: ای آدم تو و همسرت در بهشت آرام گیرید» (بقره: ۳۵). پس از سکونت حضرت آدم علیه السلام و حوا ایشان مجاز به تناول از تمام نعمت‌های بهشتی بودند، لکن از نزدیک شدن به درختی خاص ممنوع شده بودند.

«وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ؛ و از آن به فراوانی از هر جا که خواستید بخورید و نزدیک این درخت مشوید که از ستمگران خواهید شد» (بقره: ۳۵). علامه پس از گزارش دیدگاه‌های مختلف درباره ماهیت این شجره بر این باور است که بسیاری از آنچه در روایات درباره این درخت گفته شده با یکدیگر قابل جمع‌اند. با این حال ویژگی اصلی این درخت آن بود که نزدیک شدن به آن، تأثیر علی معلولی در سختی‌های دنیوی داشت. ایشان ریشه

اصلی تمام سختی‌ها و اضطراب‌های دنیوی را در نگرش استقلالی به اشیا و اسباب جهان می‌دانند. باتوجه‌به همین اصول نتیجه می‌گیرند شجره ممنوعه، حقیقتی بوده است که نزدیکی به آن، موجب نگرش استقلالی به اشیا و در نتیجه مشقت دنیوی است (همو، بی‌تا، ج: ۱، ۱۱۶). به همین ترتیب می‌توان گفت خوردنی که آدم از آن منع شده بود، خوردنی بود که توجه استقلالی به بدن و تمایلات آن را به دنبال داشت، زیرا آدم تا قبل از نزدیک‌شدن به درخت نیز، خوردن و آشامیدن داشت، لکن این خوردن و آشامیدن وی را از جذب الهی و توجه به خداوند باز نداشته بود.

پس از سکونت حضرت آدم علیه السلام در بهشت، شیطان وی را وسوسه کرد تا به درخت ممنوعه نزدیک شود. وسوسه شیطان مشتمل بر یک استدلال مغالطه‌ای بود: حضرت آدم علیه السلام میل فطری به جاودانگی دارد، حقیقت وجود حضرت آدم علیه السلام همان بدن فانی و میراست؛ بنابراین با این هویت نمی‌تواند به میل فطری خویش دست یابد و لازم است از این شجره تناول کند تا جاودانه شود. «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى» (طه: ۱۲۰). نزدیک شدن آدم و همسرش و تناول از شجره، منجر به آشکارشدن «سوات» یا همان زشتی‌های ایشان بود.

«فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا» (اعراف: ۲۲). علامه معتقد است این پیامد، نتیجه تکوینی تناول از شجره بود. از منظر ایشان چنین نتایجی که برخاسته از قضای حتمی الهی و قوانین علی معلولی است، قابل جبران نبود (همو، بی‌تا، ج: ۱، ۱۱۲). همچنین علامه «سوات» را منحصر به یکی از اعضای بدن نمی‌داند، بلکه آن را نشانه‌ای از تمایل حیوانی انسان تعریف می‌کند که مستلزم رشد و تغذیه است. در نتیجه می‌توان گفت هدف اصلی ابلیس نیز اصالت دادن و برجسته ساختن این بعد از وجود انسان و امیال حیوانی او بوده است. به عبارت دیگر ظهور سوات، به معنای اصالت یافتن نیازهای شهوانی و جسمانی است (همو، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۱۲۷).

اصالت یافتن تمایلات حیوانی حضرت آدم علیه السلام هبوط وی را به دنبال داشت. این هبوط، فرودآمدن از مکانی به مکان دیگر نبود. علامه از اینکه واژه هبوط دو بار در آیه ۳۶-۳۷ سوره بقره تکرار شده است، نتیجه گرفته حضرت آدم دو هبوط را تجربه کرده است.

«فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ و شیطان ایشان را از نعمت بهشت

بینداخت و از آن زندگی آسوده که داشتند بیرونشان کرد، گفتیم: با همین وضع که دشمن یکدیگرید پائین روید که تا مدتی در زمین قرارگاه و بهره دارید و آدم از پروردگار خود سخنانی فرا گرفت و خدا او را به بخشید که وی بخشنده و رحیم است. گفتیم همگی از بهشت پائین روید اگر هدایتی از من به سوی شما آمد و البته هم خواهد آمد آنها که هدایت مرا پیروی کنند نه بیمی دارند و نه اندوهگین شوند» (بقره: ۳۶-۳۸).

هبوط نخست توأم با عداوت و هبوط دوم توأم با تشریح دین بود (همو، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۴). در هبوط دوم که پس از توبه حضرت آدم علیه السلام محقق شد، دین فطری به عنوان برنامه هدایت انسان فرستاده شد (همان، ج ۱۴: ۲۲۴). هبوط نخست زندگی زمینی و سخت انسان بود و پس از توبه همین حیات زمینی برای او طیب و طاهر شد. زیرا خداوند هدایت الهی را در آن مستقر ساخت و ترکیبی از زندگی زمینی و آسمانی شد (همو، بی تا، ج ۱: ۱۲۱) توبه حضرت آدم علیه السلام نیز بین این دو هبوط واقع شده است.

طبق گزارش سوره بقره، توبه حضرت آدم علیه السلام به واسطه حقیقت «کلمات» بود و گفتیم که علامه این کلمات را با اسماء الهی و خزائن مرتبط می داند. همان طور که گذشت خداوند ادعای فرشتگان در فساد آدم را تکذیب نکرد و نفرمود این سخن غلط است؛ بلکه فقط حضرت آدم علیه السلام را با حقیقت اسماء متصل ساخت. معلوم می شود این اسماء باید حقایقی باشند که بتوانند اعتراض ملائکه را پاسخ دهند و برای جبران معصیت آدم مفید باشند؛ بنابراین می توان گفت کلماتی که راه را برای توبه آدم هموار کردند بخشی از همان اسماء الهی بوده است که حقایقی حی و علیم بوده و در پیدایش خلقت وساطت دارند. با تحقق توبه حضرت آدم هبوط دوم رخ داد که نتیجه آن دریافت هدایت الهی از طریق «دین» بود (همان: ۱۳۵).

## ۱.۱. منازل هبوط، مراحل تکامل وجود نوع انسان

از جمله پرسش‌های مهم در تبیین این مفاهیم آن است که مراحل یادشده، صرفاً مراحل خلقت حضرت آدم ﷺ هستند، یا بیانگر مراحل وجودی نوع انسان‌اند؟ اگر این مراحل را منحصر به حضرت آدم (ع) ندانیم، می‌توان نتایج انسان‌شناختی را بر آن مترتب ساخت. زیرا با این نگاه، مراحل یادشده بیانگر ساختار وجود انسان در هستی، امکانات و استعداد‌های او هستند.

از منظر علامه طباطبایی این مراحل اختصاص به حضرت آدم ﷺ ندارند و ناظر به نوع انسان هستند. هفت مرحله یادشده در حقیقت بیانگر مراحل خلقت و تکامل تمام انسان‌ها و سرمایه‌ها و موانعی است که در سیر او تحقق خواهند یافت؛ لذا باید مراحل خلقت حضرت آدم ﷺ را به منزله تکامل وجودی نوع انسان دانست.

«فان هذه الآيات كما عرفت إنما سيقف لبيان كيفية خلافة الإنسان و موقعه و كيفية نزوله إلى الدنيا و ما

يؤول إليه أمره من سعادة و شقاء» (همان، ج ۱: ۱۲۲).

وی در تطبیق هفت مرحله خلقت حضرت آدم ﷺ بر قابلیت‌ها و ظرفیت‌های وجودی انسان می‌گوید: انسان که موطن اصلی و خلقت ابتدایی او بر مبنای نفخه الهی است، در جایگاه قدسی و قرب الهی و سرزمین نعمت، سرور، نور و انس با هم‌نشینان طاهر و روحانی بود، چیز دیگری را اختیار کرد. انتخابی که همراه با سختی و رنج است. این انتخاب با میل او به حیات فانی و پست محقق شد. اگر او به سمت خدای خویش بازگردد، به جایگاه کرامت و سعادت باز خواهد گشت و اگر برنگردد و به حیات زمینی و مادی انس گیرد، کفران نعمت الهی کرده است و جایگاه او جهنم است (همان، ج ۱: ۱۳۲-۱۳۳؛ ج ۱: ۲۲۷؛ همو، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۹).

علامه طباطبایی ﷺ ماجرای خلقت حضرت آدم را نمونه کوچکی از قابلیت‌ها و محدودیت‌های نوع انسان می‌داند. خلقت انسان نیز همچون خلقت حضرت آدم ﷺ در بهترین ساختار بوده و همان گونه که حضرت آدم و همسرش در بهشت ساکن شده و سپس از آن خارج شدند، انسان را نیز در بهشت اعتدال ساکن ساخت. خداوند انسان را نهی کرد که با اسراف، پیروی از هوای نفس و شیطان، دلبستگی به سراب دنیا و فراموشی یاد خدا، از این بهشت خارج شود. شیطان، از همان شگردی که برای فریب حضرت آدم به کاربرد برای دیگر انسان‌ها نیز استفاده می‌کند. بدین ترتیب که ابتدا دنیا را برای انسان تزئین و این‌گونه وانمود می‌کند که اگر وابستگی به دنیا

پیدا کند و خداوند را فراموش کند، بر تمام اسباب دنیوی تسلط می‌یابد و همه اموری که دوست دارد برابر او حاضر و خاضع می‌شوند. انسان بعد از آنکه تعلق به دنیا پیدا کرد و هویت اصلی و ملکوتی خود را فراموش کرد، زشتی‌های سختی دنیا و مشکلات وابستگی به اسباب دنیوی بر او آشکار می‌شود (همان، ج ۱۴: ۲۱۸-۲۱۹).

طبق تحلیل علامه طباطبایی رحمته الله علیه قواعد هستی‌شناختی خلقت حضرت آدم علیه السلام، برای نوع انسانی نیز تکرار می‌شود (همان، ج ۱: ۱۳۲) برای نمونه بر پایه این دیدگاه، خلافت الهی و تعلیم اسماء منحصر به حضرت آدم علیه السلام نیست. بلکه هر دو به شکل استعداد بالقوه در هویت هر انسانی به ودیعه نهاده شده و هر کس می‌تواند به شکل تدریجی آن را به فعلیت برساند.

«و علی هذا فالخلافة غیر مقصورة علی شخص آدم (ع) بل بنوه یشارکونه فیها من غیر اختصاص، و یكون معنی تعلیم الأسماء إیداع هذا العلم فی الإنسان بحیث یظهر منه آثاره تدریجاً دائماً و لو اهدت إلى السبیل أمکنه أن یرجعه من القوة إلى الفعل» (همان، ج ۱: ۱۱۶).

به همین ترتیب سجده بر آدم علیه السلام نیز منحصر به شخص وی نبوده است، بلکه وی نمونه‌ای از جمیع بشر شمرده شده است (همان: ۱۳۲ و ج ۸: ۲۰) همان گونه که گذشت فلسفه سجده فرشتگان به خلافت او باز می‌گردد و چون خلافت منحصر به آدم علیه السلام نیست، سجده نیز منحصر به او نیست (همان: ۲۰؛ همو، بی‌تا، ج ۴: ۱۹۰).

به همین ترتیب ماجرای سکونت حضرت آدم در بهشت و هبوط او نیز به نیابت از فرزندان بوده است و حقیقت هبوط خطاب به تمام انسان‌ها بیان شده است (همو، بی‌تا، ج ۴: ۱۹۱). «فَأَمَّا يَا تِیْنِکُمْ مَنِ هُدًی» (بقره: ۳۸). همچنین نزدیک‌شدن به شجره و نتایج آن نیز از اختصاصات حضرت آدم علیه السلام نیست، بلکه فرزندان او نیز مشمول این قضای الهی هستند. نهی از نزدیک‌شدن به شجره نمونه‌ای از دعوت‌های دینی و هدایت الهی و نیز نافرمانی حضرت آدم علیه السلام نمونه‌ای از فراموش‌کاری بندگان نسبت به آیات الهی است. البته با این تفاوت که امتحان آدم قبل از تشریح شرایع و نهی او ارشادی بود، ولی در دیگر انسان‌ها چنین نیست (همو، ۱۳۷۱، ج ۱۴: ۲۲۷).

«أن المستفاد منها أن جريان القصة أوجب قضاءين منه تعالى في آدم و ذريته، فأكل الشجرة أوجب حكمه تعالى و قضاءه بالهبوط و الاستقرار في الأرض و الحياء فيها تلك الحياء الشقية التي حذرا منها حين نهيا عن اقتراب الشجرة هذا» (همان، ج ۱: ۱۳۵).

## ۲. شواهد اثبات سرشت قدسی انسان

تحلیل علامه از هبوط حضرت آدم علیه السلام به منزله نمونه‌ای از ساختار وجودی انسان دلالت‌های فلسفی و کلامی متعددی دارد که ایشان به برخی از آنها اشاره کرده‌اند. اما مسئله سرشت قدسی انسان نیز می‌تواند از این تحلیل استفاده شود که خود علامه به آن نپرداخته‌اند. در ادامه برخی دلالت‌های این نظریه که با اثبات نیک‌سرشتی انسان مرتبط است، ارائه می‌شود:

### ۲.۱. حقیقت تنزل

طبق تحلیل علامه انسان موجود در عالم مادی تنزل یافته حقیقتی برتر و خزائن است که نسبت علیت با عالم ماده دارند. باتوجه‌به قواعد تشکیک در وجود، وجود انسان نیز در مرتبه علل برتر خود به شکل غیر متعین به حدود و فاقد از قیود و تقدیرات کنونی است. برای اینکه این موجود به قالب متناسب با حیات دنیوی درآید باید محدودیت‌ها و قیود پرشماری را بپذیرد. به عبارت دیگر همان‌طور که در نظام تشکیک وجود، هر اندازه مراتب وجود بالاتر می‌روند، وجود شدیدتر و حدود و نقص‌ها کمتر می‌شوند، در جهت مقابل نیز برای اینکه شیء مادی از حقیقت برتر و خود به قالب دنیوی برسد، باید در مراتب مختلف حدود و نقص‌هایی بر آن عارض شود. علامه این فرایند را متناظر با مفهوم «تنزل» در ادبیات و حیانی می‌داند.

این تنزل، تجافی یا تنزل مکانی نیست. بلکه به معنای افزایش محدودیت‌های انسان است. تنزل انسان به معنای پایین آمدن از ارتفاع مکانی نیست. زمان و مکان از ویژگی‌های عالم طبیعت هستند که بعد از تنزل یافتن در عالم طبیعت معنا می‌دهند. به عبارت دیگر این حرکت و نزول، مکانی و زمانی نیست، بلکه نزول به زمین و زمان است نه در زمین و زمان (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۵۳). نزول در زمین و زمان، حرکتی در متن طبیعت و منطبق بر اجزای زمان و مکان است، ولی نزول به زمین و زمان، مقهور احکام زمان و مکان نیست.

تنزل انسان و دیگر موجودات عالم طبیعت، مانند نزول باران و تجافی نیست، در تنزل وجودی اتصال میان این وجود و علل برتر و خزائن آن از بین نمی‌رود، همچنین شیء تنزل یافته از احاطه و حضور وجودی خزائن خود نیز خارج نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۰۹). در تنزل وجودی، حقیقتی که تنزل یافته است، گسسته از مبدأ برتر خود نیست. همان گونه که صورت‌های علمی از ملکه اجتهاد جدا و خارج از احاطه فرد مجتهد نیستند.

علامه در هر مخلوق مادی، دو حیثیت ثابت و متحرک را معرفی می‌کند. حیثیت ثابت که نسبت وجود شیء با خداوند است را امر می‌نامد و حیثیت تدریجی شیء که مرتبط با ماهیت داشتن و سیلان اوست را خلق می‌نامد (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۱۸).

از همین نکته اخیر می‌توان برای تبیین سرشت قدسی انسان کمک گرفت. زیرا هر چند در یک نگاه میان مرتبه «انسان قبل دنیا» و «انسان در دنیا» تفکیک شده است، در نگاه وجودی میان این دو گسستی نیست. این امر از امتیازات دیدگاه علامه است که در بحث توصیف انسان، حقیقت او را در یک کل یکپارچه از قبل از دنیا تا بعد از دنیا توصیف می‌کند. با این تحلیل، انسان موجود در دنیا نسبت به کمالات حالت خنثی ندارد، بلکه وجودش رقیقه حقایق ملکوتی است که هنوز هم با آنها اتصال و پیوستگی دارد. این موجود نه تنها اصالتاً میل به بدی‌ها ندارد، بلکه به دلیل آنکه تنزل یافته حقایق علوی است، ذاتاً به سمت کمالات گرایش بیشتری دارد. به‌ویژه با توجه به حقیقت تنزل که طبق آن هر انسانی رقیقه کمالات عقول نوری در عوالم برتر را در وجود خود نهفته دارد.

## ۲.۲. نفخ روح

از دیگر مسائل بنیادین انسان‌شناسی قرآنی که در جریان خلقت حضرت آدم علیه السلام بیان شده است، حقیقت نفخ روح است. علامه مقصود از نفخ روح را ارتباط و تعلق روح با بدن می‌داند، نه مانند داخل شدن هوا در جسم انسان (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲: ۱۵۴). به عبارت دیگر روح انسان همان بدن اوست که خلقتی دیگر یافته است، بدون آنکه چیزی به آن اضافه شود. همان‌طور که هنگام جداسدن ارتباط روح از بدن نیز چیزی از بدن کاسته نمی‌شود (همان، ج ۱۷: ۲۲۵).

در متون دینی در کنار مسئله نفخ روح در تمام انسان‌ها، از حقیقت دیگری به نام «الروح» نیز سخن گفته شده است که باید نسبت آن با اصطلاح روح در نفخ روح روشن شود.

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۲). طبق این آیه روح از حقایق عالم امر شمرده شده است. علامه نیز همین اصل را مبنایی برای تحلیل حقیقت «الروح» و نسبت آن با روح انسانی قرار دادند. «فالروح من سنخ الأمر» (همان، ج ۱۳: ۱۹۶).

علامه با کنار هم گذاشتن آیات مختلف نتیجه می‌گیرد «الروح» متفاوت و برتر از جبرئیل و دیگر فرشتگان است (طباطبایی، بی تا ب: ۲۳۹). روحی که در هر انسان موجود است و سبب حیات هر فرد می‌شود، تنزل یافته حقیقت «الروح» و رابطه آنها رابطه سایه و صاحب سایه است (همان، ج ۲۰: ۱۷۴). این رابطه به شکل تجافی نیست، بلکه روح تعلق گرفته به بدن، رقیقه حقیقت «الروح» است. با این توضیح روشن می‌شود، روح دمیده شده در انسان، گسسته و جدا شده از حقیقت «الروح» نیست، و در نتیجه انسان از حضور و احاطه «الروح» خارج نشده است. تمام کمالات روح انسان به شکل کامل‌تر در «الروح» موجود است، بدون آنکه نقایص و کاستی‌های آن را دارا باشد. روح انسان نیز تمام کمالات «الروح» را به شکلی ضعیف‌تر واجد است و قابلیت پرورش آنها را دارد.

نفخ روح به معنای آن است که حقیقت «الروح» در ظرف وجود انسان تنزل و محدودیت یافته است و در نتیجه تمام کمالات آن به شکل استعداد و ظرفیت در وجود انسان محقق است. الروح همان وجود برتر، کامل‌تر و خزائن انسان است.

هرچند علامه طباطبایی رحمته الله این آغاز میمون را تا این کرانه‌ها امتداد ندادند، لکن از همین اصل می‌توان برای اثبات سرشت قدسی انسان بهره جست. هر انسانی با حقیقت «الروح» اتصال وجودی دارد و استعداد کمالات او در همه آدمیان نهفته است. تذکر بسیار مهم آنکه استعداد داشتن را نباید به معنای فقدان محض تفسیر کرد. اینکه انسان، استعداد حقیقتی همچون کمالات الروح در انسان وجود دارد، به معنای آن نیست که انسان نسبت به تحصیل یا عدم تحصیل آن حالت تساوی دارد. حالت تساوی نسبت به تمام امور قابل تصور است، چه اموری که استعداد آن وجود داشته باشد یا غیر آن. اما در اینجا سخن از استعداد است نه امکان ذاتی. برخلاف امکان ذاتی که سلب ضرورت از طرفین و معنایی عدمی است، استعداد امری وجودی است که شدت و ضعف‌پذیر است. حقیقتاً در دانه گندم ویژگی‌ای وجود دارد که آن را به سمت خوشه گندم شدن سوق می‌دهد نه درخت سیب شدن. این امر صرف اعتبار و انتزاع ذهنی نیست، بلکه واقعیتی است که در ذات شیء مستعد نهفته است. درون نطفه انسان ویژگی خاصی است که در دانه سیب



نیست، این ویژگی است که معلوم می‌کند این نطفه به چه چیزی تبدیل خواهد شد و هر اندازه هفته‌ها و ماه‌های بیشتری پس از انعقاد سپری شود، امکان تبدیل آن به انسان شدت می‌یابد. علامه بر همین ویژگی وجود و شدت و ضعف‌پذیری امکان استعدادی تأکید کرده و می‌گوید:

«الإمكان الاستعدادی و هو وصف وجودی من کیفیات القائمة بالمادة تقبل به المادة الفعلیات المختلفة - و الفرق بینة و بین الإمكان الخاص - أنه صفة وجودیة تقبل الشدة و الضعف - و القرب و البعد من الفعلیة - موضوعة المادة الموجودة و یبطل منها بوجود المستعد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۷).

بنابراین، نباید استعداد داشتن را به معنای امری عدمی و بی‌اثر تلقی کرد که پنداشت تا زمانی که چیزی به فعلیت نرسیده باشد، تفاوت وجودی ایجاد نخواهد کرد. اکنون باتوجه به همین نکته که حقیقت هر انسانی رقیقه مرتبه «الروح» است و کمالات او را به شکلی ضعیف‌تر داراست، می‌توان نتیجه گرفت جهت‌گیری سرشت انسان به سمت همین کمالات است. ذات انسان نسبت به خوبی و بدی حالت تساوی و خنثی ندارد، چرا که هر فردی از آغاز پیدایش خود اتصال وجودی با روح دارد.

### ۲.۳. هماهنگی مسیر بدء و عود.

یکی دیگر از نتایج تحلیل علامه طباطبایی رحمته الله علیه شباهت مسیر نزولی و صعودی انسان است. ایشان با تحلیل مراحل هبوط انسان به دنیا نتیجه می‌گیرند انسان موجود در عالم دنیا، مبدئی در عالم ملکوت داشته که اکنون از آن تنزل یافته است و قرار است با شیوه زندگی خویش در دنیا، کیفیت ادامه حرکت خود به سمت مقصد را تعیین کند. مسیر بازگشت انسان، از جهاتی شبیه مسیر آمدن انسان به این دنیاست. به همین دلیل، شناخت کیفیت آمدن انسان به عالم دنیا در فهم چگونگی بازگشت او بسیار سودمند است.

تحلیل یادشده ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که انسان موجود در حیات دنیوی، ریشه‌ای ملکوتی دارد و میل به مبدأ در تمام مسیر او باقی است. مقصد اصلی وی همان بازگشت به مبدأ اوست و در نتیجه حقیقت انسان از حالت لابشرط یا تساوی نسبت به خیر و شر خارج و متمایل به مبدأ است.

## ۲.۴. خلافت.

همان گونه که گذشت علامه با تحلیل جریان هبوط، خلافت را منحصر به حضرت آدم علیه السلام، انبیا و دیگر انسان‌های کامل نمی‌داند. بلکه معتقد است حقیقت خلافت در هر انسانی به شکل استعداد به ودیعت نهاده شده و به هر میزان که آن را به فعلیت برساند، به جایگاه اصلی خویش نزدیک می‌شود. بدون تردید تحقق این جایگاه بدون سنخیت وجودی انسان امکان‌پذیر نیست. باتوجه به نظریه خلافت، باید گفت لازمه بالقوه بودن خلافت الهی در انسان، آن است که به لحاظ سرشتی، زمینه میل به خیر در او بیشتر از میل به شرّ باشد. در اینجا نیز باید به حقیقت وجودی استعداد توجه شود. بالقوه بودن خلافت به معنای عدمی بودن یا متساوی بودن آن با طرف مقابل نیست. باتوجه به این توضیحات می‌توان گفت اینکه خلافت الهی در تمام انسان‌ها به ودیعت نهاده شده و هر انسانی استعداد این خلافت را دارد؛ به این معناست که زمینه ذاتی او برای رسیدن به این جایگاه بیشتر است.

نکته مهم این بخش، تعمیم حقیقت و استعداد خلافت به انسان‌های غیرمعصوم است. یکی از شواهد این مدعا، سیاق جمله اسمیه در آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) است. باتوجه به اینکه جمله اسمیه دلالت بر استمرار دارد، اگر قرار بود خلافت منحصر به حضرت آدم علیه السلام باشد از ساختار جمله اسمیه استفاده نمی‌شد.

رسول اسلام صلی الله علیه و آله سه بار فرمودند: خدایا بر خلفای من رحمت فرست. سؤال شد خلفای شما چه کسانی هستند؟ فرمودند: «کسانی که پس از من می‌آیند و احادیث و سنت مرا به مردم می‌رسانند» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۴۲۰). این عبارت بیانگر آن است که علما، خلیفه‌ی خلیفه الله هستند. از سوی دیگر می‌دانیم این اندیشه که تمام انسان‌ها اعم از مؤمن و کافر، بالفعل خلیفه الهی هستند نیز نادرست است، زیرا خلافت امری وجودی است و نیازمند سنخیت بین خلیفه و مستخلف عنه است. چنین سنخیتی در انسان‌های کافر بالفعل نشده است.

بنابراین، باید گفت خلافت امری دارای مراتب است که استعداد آن در تمامی افراد به ودیعت نهاده شده و بسته به میزان سنخیت با اسماء و صفات الهی، این حقیقت در افراد تجلی کامل‌تری می‌یابد.

## ۲.۵. تعلیم اسماء

در تحلیل علامه طباطبایی از جریان هبوط، ملاک خلافت، تعلیم اسماء الهی است؛ بنابراین دامنه کسانی که با حقیقت تعلیم اسماء ارتباط دارند با دامنه خلافت برابر است؛ بنابراین اگر طبق بند قبلی هر انسانی استعداد خلافت الهی را دارد، زمینه برای تعلیم اسماء الهی را نیز داراست. اگر بپذیریم که مناط خلافت، تعلیم اسماء بوده است و خلافت، منحصر به اولیای الهی نیست، می توان پذیرفت که استعداد تعلیم اسماء نیز در همه انسان ها موجود است.

به عبارت دیگر همان طور که حقیقت خلافت الهی امری دارای مراتب و درجات است، تعلیم اسماء نیز دارای درجات است. بلکه باید گفت درجات خلافت الهی متناسب با درجات تعلیم اسماء است. انسان کامل که خلیفه مطلق است، عالم به تمام اسماء است و افراد دیگری که در مراتب پایین تری از خلافت قرار دارند، علم کمتری به اسماء دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۱۱) لکن استعداد تعلیم اسماء نیز متناظر با استعداد خلافت در تمام افراد موجود است.

در سطور پیشین گفته شد که این تعلیم، حقیقتی حضوری و از سنخ اتحاد با اسماء الهی است که حقایقی با شعور و وسائط در وجود هستند. به عبارت روشن تر تمام افراد نوع انسان، استعداد اتحاد با مجردات عالی تر و وسائط خلقت را دارند. چنین اتحادی مستلزم سنخیت وجودی با موجودات برتر است. به همین دلیل می توان گفت وجود این استعداد در فرد انسان ها، سرشت او را از حالت تساوی خارج کرده و میل وجودی او به سمت کمال را نمایان می کند.

## ۲.۶. سجده فرشتگان

طبق تفسیر علامه از جریان خلقت حضرت آدم علیه السلام

- ✓ حقیقت خلافت امری تشکیکی و دارای مراتب است.
- ✓ هر انسانی استعداد خلافت را دارد.
- ✓ سجده فرشتگان نیز بر شخص حضرت آدم علیه السلام نبود و هویت «خلیفه» مسجود ایشان واقع شد.
- ✓ سجده فرشتگان به معنای اطاعت و تسلیم فرشتگان است.

✓ از آنجا که فرشتگان، وسائط خداوند در هستی و تدبیرکنندگان عالم هستند، اگر ایشان در خدمت و اطاعت موجودی قرار بگیرند، همه هستی در خدمت آن موجود خواهند بود؛ بنابراین تمام هستی در خدمت خلیفه الهی هستند.

✓ این اطاعت و خدمت با هدف رساندن انسان به کمال مطلوب خود یعنی قرب الهی است.

✓ از آنجاکه انسان در مسیر رسیدن به سعادت از نصرت و یاری فرشتگان و قوای تحت تدبیر ایشان بهره‌مند است، پیمودن مسیر سعادت برای انسان آسان‌تر است. انسانی که برای رسیدن به کمال انسانی خویش می‌کوشد از نصرت فرشتگان و در نتیجه تمام هستی بهره‌مند خواهد بود.

بر همین اساس می‌توان نتیجه گرفت حرکت در مسیر عبودیت، همراهی با تکوین و شاکله خلقت است و سرشت انسانی، ذاتاً امکان بیشتری برای سعادت دارد. استدلال فوق می‌تواند مدعای دیگر علامه را نیز در باب هماهنگی دین، فطرت و هستی اثبات کند. توضیح آنکه از منظر علامه، مسیر دین مطابق فطرت و قوانین هستی است و انسان مؤمن همسو با جریان تکوین در حال حرکت است. به همین ترتیب عمل در خلاف جهت دین نیز به منزله حرکت در خلاف مسیر تکوین و مخالفت با قوانین هستی است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۲۴۹-۲۵۰). این مدعا اگرچه در جای خود از روش‌های دیگر قابل تحلیل است، لکن استدلال اخیر می‌تواند آن را از مسیری سهل‌تر و سریع‌تر اثبات کند.

## ۷.۲. سکونت در بهشت

بر پایه تفسیر علامه طباطبایی رحمته‌الله از بهشت آدم علیه‌السلام شیطان تلاش کرد زشتی‌ها و بُعد حیوانی حضرت آدم را برجسته کند. پیامد تکوینی توجه استقلالی به بدن و شهوات مادی انسان، خروج از مرتبه بهشت بود. از منظر علامه شیطان نسبت به سایر انسان‌ها نیز می‌کوشد هویت مادی و زمینی ایشان را اصالت داده و با خارج کردن لباس تقوا، زشتی‌های وجود آنان را آشکار سازد و ایشان را از حضور در بهشت سعادت محروم کند.

علامه از این سخن نتیجه گرفته است که حالت اولی و ذاتی انسان‌ها حضور در مرتبه فطرت و بهشت سعادت است. انسان‌ها فطرتاً در بهشت ساکن هستند، و شیطان می‌کوشد ایشان را از بهشت

خارج کند. تا زمانی که دچار فتنه شیطان نشده باشند در بهشت سعادت و خوشبختی باقی خواهند ماند و هر زمان دچار فتنه شیطان شوند، خداوند ایشان را از بهشت سعادت خارج می‌کند.

«و إن الإنسان فی جنه السعاده ما لم یفتن به فإذا افتتن أخرجه الله منها» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۷۰-)

(۷۱). این عبارت کوتاه بیانگر اصلی مهم در انسان‌شناسی و حیانی نیز هست که می‌توان آن را «اصالت پاک‌ی» یا «اصالت سعادت» نام داد. طبق این اصل، ساختار انسان تا زمانی که از حالت فطری خویش خارج نشده است، موافق قواعد هستی و تکوین است و در بهشت سعادت حاضر است. به عبارت دیگر چنین نیست که انسان‌ها خارج از بهشت سعادت باشند و برای ورود به آن باید تلاش کنند، بلکه حالت فطری انسان در بهشت سعادت هست و باید بکوشد اولاً از آن خارج نشود و ثانیاً آن را پرورش دهد.

نکته دیگری که از ماجرای حضور آدم و حوا در بهشت می‌توان دریافت آن است که این دو به محض آنکه آدم و حوا به برخی اعضا و امیال خود التفات یافتند، به سرعت خود را پوشاندند. این جریان نشان می‌دهد حیا، عفت و میل به پوشش، از ویژگی‌های فطری انسان است. مدعی یادشده زمانی روشن‌تر می‌شود که در بابیم ظرف حیات آنجا ظرف تشریح و امر و نهی نبوده است تا گفته شود، پوشش برخاسته از دستور الهی بود. همچنین تعلیم اجتماعی و رسوم فرهنگی نیز در آنجا محقق نبود تا گفته شود ایشان تحت تأثیر تربیت اجتماعی چنین کردند، بلکه حالت فطری ایشان، چنین واکنشی را در پی داشت؛ بنابراین چنین نیست که انسان ذاتاً به عریانی و بی‌حیایی مایل باشد و یا اینکه نسبت به هر دو حالت یکسان داشته باشد. این تحلیل نیز می‌تواند میل ذاتی انسان به نیکی‌ها را تبیین کند.

## ۲. ۸. توبه حضرت آدم علیه السلام

توبه حضرت آدم علیه السلام نیز می‌تواند سرشت قدسی انسان را تبیین کند. طبق تحلیل قرآن، توبه حضرت آدم علیه السلام امری فراتر از پشیمانی، حزن و اندوه وی نبود و به محض تحقق ندامت حضرت آدم (ع)، بی‌درنگ توبه او پذیرفته شد. واضح است که پذیرش توبه امری اعتباری و قراردادی صرف نیست، بلکه بیانگر مرتبه‌ای از مراتب وجود انسان است. از اینکه توبه حضرت آدم علیه السلام بلافاصله پذیرفته شد، می‌توان دریافت که از منظر انسان‌شناسی اسلامی، اصل بر خوبی انسان - هاست. همین که به محض پشیمانی حضرت آدم علیه السلام، خداوند متعال توبه وی را قبول کرد، حاکی از آن است که ساختار وجود انسان همسو با نیکی است. در برابر، گناه و غفلت اموری عارضی بر انسان هستند و به همین دلیل به محض تحقق توبه حقیقی از وی جدا می‌شوند. اگر وجود انسان همسو با گناه و تیرگی بود، انجام گناه به معنای تشدید یک امر ذاتی در انسان قلمداد می‌شد و در نتیجه جدا شدن از آن بسیار دشوار بود. آنچه به راحتی از شیء جدا می‌شود، نمی‌تواند امور ذاتی یا لوازم ذات یا حتی همسو با آنها باشد.

در عوض اگر گناه امری غیرسازگار با حقیقت انسان باشد، به راحتی از وجود او خارج می‌شود. در متون دینی نیز اصل پشیمانی حقیقی برای تحقق توبه کافی دانسته شده است. «کفی بالندم توبه» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۴۲۶) این روایات و تحلیل توبه حضرت آدم علیه السلام مؤید آن هستند که انسان اولاً و بالذات و در حال تکوینی به امور الهی گرایش دارد، نه چونان تفکر مسیحیت که انسان‌ها را به لحاظ سرشتی ناپاک و آلوده می‌داند؛ و نه مانند دیدگاهی که میل انسان را به خوبی و بدی یکسان می‌شمارد.

## نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی رحمته الله علیه جریان خلقت حضرت آدم علیه السلام را که مشتمل بر حقایقی چون نفخ روح، خلافت، تعلیم اسماء، سجده فرشتگان، سکونت در بهشت و هبوط است؛ نمونه‌ای از ساختار وجود انسان می‌داند که بیانگر ظرفیت‌ها و استعدادهای وجودی نوع انسانی است. این نگرش می‌تواند تغییری در نظام دین‌شناسی ایجاد کند. هدف این نوشتار آن بود که از این نگاه متفاوت علامه، برای اثبات سرشت قدسی انسان بهره جوید. با امتداد دادن دیدگاه علامه به این نتیجه رسیدیم که تمام انسان‌ها استعداد خلافت الهی را دارند، همین امر نشانه جهت‌گیری وجودی انسان به

سمت و سویی خاص است. به همین ترتیب، استعداد تعلیم اسماء که حقیقتی وجودی است و نه القای مفاهیم، نیز در نوع انسان‌ها محقق است، چرا که ملاک خلافت الهی، تعلیم اسماء است. همچنین از اینکه روح انسان، رقیقه حقیقت الروح است و کمالات او را به نحو تنزل یافته داراست و به سمت آن در حال حرکت است نیز نتیجه گرفتیم همه انسان‌ها نوعی اتصال واقعی با موجودات مجرد عالی و علل هستی‌بخش خود دارند و این اتصال می‌تواند میل ذاتی انسان به حقایق علوی را نشان دهد. سجده فرشتگان به معنای اطاعت و نصرت ایشان نسبت به خلیفه است و چون هر فردی استعداد خلافت را دارد، از یاری فرشتگان که مدبرات امور جهان هستند نیز می‌تواند بهره‌مند شود. اثر تکوینی و وجودی این نصرت، تسهیل در مسیر عبودیت خواهد بود. پذیرش توبه حضرت آدم علیه السلام، نشان‌دهنده ذاتی بودن طاعت و عارضی بودن معصیت نسبت به وجود انسان است که این امر نیز می‌تواند نیک‌سرشتی انسان را تبیین کند.

این تحلیل، تفاوت نگاه اسلامی و مسیحی به حقیقت هبوط را نیز روشن‌تر می‌سازد. در نگرش مسیحی، هبوط به معنای دور شدن از پروردگار و بروز تاریکی در انسان است. در حالی که در این نوشتار روشن شد، اگرچه هبوط به معنای تنزل از جایگاه قدسی بود، لکن این امر آغاز مسیر خلافت الهی و توأم با سرمایه‌هایی چون علم حضوری به اسماء و صفات الهی و ارتباط وجودی با حقایق علوی است.

## منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس (۱۹۹۶)، تهران: نشر ایلام.
- ابن‌طفیل، حکیم (۱۹۹۳)، *حی بن یقظان*، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.
- ابن‌سینا (۱۴۰۰ق)، *رسائل*، قم: انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۲۶ق)، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره: دارالعرب.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۳)، آیین گنوسی و مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: انتشارات فکر روز.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹)، *هستی و هبوط، انسان در اسلام*، ویراست دوم، قم: دفتر نشر معارف.
- توکلی، غلامحسین (۱۳۸۴)، *سرشت انسان*، فصلنامه علمی-پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال اول، شماره سوم، صص ۴۵-۷۳.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، تفسیر تسنیم، ج ۳ و ۲۸، قم: نشر اسراء.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۴)، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، تهران: نشر اساطیر.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۶۹)، *امیل، آموزش و پرورش*، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران: انتشارات سهامی چهره.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۶)، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: نشر نیلوفر.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۹)، *سرشت انسان در اسلام و مسیحیت*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۴۱۳ش)، *من لایحضره الفقیه*، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۸ق)، *الانسان و العقیده*، تحقیق علی اسدی، صباح ربیعی، قم: نشر باقیات، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان، ج ۱، ۳، ۴، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۲۰.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق)، *رسائل توحیدیه*، بیروت: موسسه النعمان، رساله الوسائط، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (بی تا الف)، *تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن*، تصحیح علی اصغر ارادتی، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_ (بی تا ب)، *مهر تابان* (طبع قدیم)، قم: نشر باقرالعلوم (ع).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، *نهایه الحکمه*، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه*، ج ۷، *از فیثسته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- هابز، توماس (۱۳۹۳)، *لویاتان*، ترجمه بشیریه، تهران: نشر نی.