

بررسی تناقض‌نمای هبوط و عروج حضرت آدم از منظر عالمان مسلمان

مهدی نجیبی^۱

چکیده

جستار پیش‌رو با روش گردآوری کتابخانه‌ای - نرم‌افزاری و نیز داده‌پردازی تحلیلی - انتقادی و با هدف بررسی و نقد استدلالی دیدگاه‌های پیرامون هبوط آدم و تنزل مقام یا ترفیع و عروج وی به نگارش در آمده است که پس از تبیین مفاهیم آدم و هبوط، به بیان حقیقت هبوط و سپس بررسی دو دیدگاه اصلی پرداخته است و در ادامه به این نتیجه می‌رسد که نه تنها - به‌خلاف دیدگاه برخی از مفسران و متکلمان اسلامی - تناقضی میان هبوط و عروج وجود ندارد، بلکه با تبیین عقلی و استدلالی مبانی نظریه حکیمان و عارفان مسلمان پیرامون هبوط و کرامت انسان و نقد و زیر سؤال بردن مبانی دیدگاه‌های مقابل، با دو استدلال حکمی و عرفانی بیان می‌دارد که تنها راه عروج آدم به کمال نهایی‌اش هبوط بوده است و هبوط ملازمتی با معصیت تشریحی و یا ترک اولی و اخراج از بهشت ندارد؛ چراکه در حقیقت، هبوط گسترش شعاع وجودی حقیقت آدم و به‌کارگیری ابزارهای موجود در عالم ماده برای عروج است.

واژگان کلیدی: آدم، هبوط آدم، انسان کامل، عروج آدم و معصیت تکوینی.

بیان مسأله و پرسش اصلی

هبوط آدم علیه السلام از شگفت‌انگیزترین و غامض‌ترین موضوعاتی است که در قرآن مطرح شده است. فلسفه خلقت انسان و بلکه خلقت همه موجودات، اعم از ملائکه و اجنه تا عالم هستی، در گرو فهم و ارائه تفسیر و تبیین درست این موضوع است. بروز و ظهور انسان کامل، علت غایی خلقت جهان هستی است. افزون بر آن، خلقت هستی به معنای گسترش شعاع وجودی حقیقت انسان کامل به‌عنوان خلیفه الله در تمامی مراتب هستی دانسته شده و چرایی خلقت انسان کامل، در آیات هبوط آدم علیه السلام مطرح شده است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۸۱). پرسش‌های زیادی درباره موضوع هبوط و آیات آن وجود دارد که از سوی متکلمان، مفسران، حکیمان و عارفان و از زاویه دید و قرائت خاص هر یک از آنان، به آنها پاسخ‌هایی داده شده است. پرسش‌هایی همچون: آیا آدم، نوعی است یا شخصی؟ جنت آدم، دنیوی است یا اخروی؟ ملائکی که به آدم سجده کردند، از چه نوع ملائکه‌ای بودند؟ سجده بر آدم به چه معنا است؟ آیا اخراج آدم و هبوط او به زمین، دلالت بر تنزل مقام او دارد؟ معصیت آدم به چه معنا است و چه بود؟

جستار حاضر در پی پاسخ به این پرسش بسیار مهم و اساسی است که آیا هبوط آدم به زمین به‌سبب معصیت او و اخراج از جنت و در نتیجه تبعید، تنزل رتبه و تنبیه او بوده (آن‌گونه که در کلام برخی از مفسران و متکلمان آمده است) و یا به‌جهت اکرام و ترفیع منزلت او بوده است؟ در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی مطرح است و در صورتی که این هبوط به‌جهت منزلت و ترفیع مقام بوده باشد، چگونه با هبوط که تنزل و پایین آوردن از مقام رفیع است، قابل جمع می‌باشد؟ آیا این یک پارادوکس یا تناقض حقیقی است یا تناقض نما؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است ابتدا به‌اختصار به تبیین مفهوم آدم و هبوط پرداخته و سپس ضمن بیان حقیقت هبوط، دیدگاه‌ها و مبانی عالمان مسلمان پیرامون تناقض آن با عروج بررسی شود و در نهایت، نظر نهایی با دو استدلال و تبیین حکمی و عرفانی مدلل شود.

۱. کیستی آدم

واژه آدم در تداول امروزی مرادف مردم، آدمی، آدمیان و ناس است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۴؛

خرمشاهی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۲). بیشتر اهالی لغت و تفسیر، آن را عَلَم شخص برای آدم ابوالبشر (پدر بشر) و نام يك فرد دانسته‌اند و بعضی هم آن را مثل انسان و بشر اسم جنس می‌دانند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۴۰-۲۵۵). در اصطلاح عالمان مسلمان، آدم در معنای انسان کامل، شخص حضرت آدم علیه السلام، آدم نوعی و حتی قوه عاقله انسان به کار رفته است. برای نمونه، برخی معتقدند آدم (انسان) و عالم هر دو به وزان هم از خداوند متعال صادر شده‌اند و از این رو به آدم، عالم اطلاق می‌شود و به عکس، بر انسان نیز عالم اطلاق شده است. از این رو اصطلاح عالم صغیر انسانی و عالم کبیر کیهانی و یا انسان صغیر و انسان کبیر بر آنان اطلاق می‌شود و چون انسان دارای بدن، نفس و عقل است، عالم هستی نیز دارای این سه هست که عبارتند از: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۵۵-۶۵۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۷-۱۴۰). بدین سان، طبق یک کاربرد در عالم صغیر انسانی مراد از آدم همان قوه عاقله آدمیه است که خلیفه خداوند متعال بر ملائکه ارضیین (قوای نفس انسان مطیع قوه عاقله که در مراتب جنت نفس حاضرند) و بر شیاطین مطرود از ارض نفس انسانی (قوه واهمه غیر مطیع قوه عاقله) است (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۱؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۵۵-۶۵۶). در ادامه، برخی استعمالات مشهور بیان می‌شود:

الف) انسان کامل

برخی معتقدند که مراد از آدم، مقام شامخ انسانیت و حقیقت انسان کامل اکمل بود که سایر مراتب انسانیت را نیز در خود داشته و مظاهری در هر عالم دارد و در عالم دنیا در قالب حضرت آدم متمثل شد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۱۷).

آیاتی از قرآن را به عنوان شاهد مطرح کرده‌اند؛ مانند سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام به عنوان سمبل و نماد انسان کامل ﴿وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (بقره ۲، ۳۴)؛ چراکه در سجده فرشتگان، مسجود، شخص حضرت آدم علیه السلام نبود، بلکه مقام شامخ آدمیت و انسان کامل بود که به صورت حضرت آدم صغیر متمثل شد (همو، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۲۸۶؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۱۷).

ب) آدم نوعی

گروهی با تمسک به ظاهر برخی آیات، این آدم را آدم نوعی دانسته‌اند. گویی مطلق انسان از این جهت که خلقتش منتهی به مواد زمین است و به امر تولیدمثل پرداخته، آدم نامیده شده است: ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (بقره ۲، ۳۰-۳۱).

ظاهر آیه دلالت بر این دارد که او شخص معین نبوده، بلکه جمیع افراد بشر بوده است. همچنین در آیه ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ... قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُعْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ

المُخْلِصِينَ» (ص (۳۸)، ۸۳)، نخست سخن از خلقت يك فرد دارد و در آخر، از همان يك فرد تعبیر به جمع کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۴۲).

برخی با تمسک به آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره گفته‌اند: مقصود از «خلیفه» شخص حقیقی آدم نیست، بلکه مراد، شخصیت حقوقی آدم و مقام انسانیت است. یعنی خلیفه الله، مطلق انسان‌ها یا دست‌کم نوع انسان‌های کامل هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۷-۱۸؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۶). برخی نیز با استدلال‌های عرفی معتقدند که مراد از «آدم» در قرآن، آدم نوعی است نه «آدم شخصی» (همو، ۱۳۹۸، ج ۱۷، ص ۱۶۵).^۱

ج) آدم شخصی

- برخی معتقدند که قرآن کریم مباحث فراوانی درباره آدم دارد؛ مانند سجده فرشتگان بر آدم (حجر (۱۵)، ۳۰)، و سوسه‌های شیطان در آدم و همسر او (اعراف (۷)، ۲۰)، دمیدن روح در پیکره فراهم آمده از گل (ص (۳۸)، ۷۱-۷۲) و... که همه اینها درباره آدم شخصی است، نه آدم نوعی (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۶؛ همو، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۴۱). همچنین در آیه «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ» (اعراف (۷)، ۲۷) و «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یس (۳۶)، ۶۰) از آدم شخصی سخن می‌گوید و از فرزندان فردی معین یاد می‌کند نه از ابناء يك نوع. پس ادعای برخی مفسران که قرآن نه نصّ و نه ظاهر درباره آدم شخصی است (رشید رضا، ۱۹۹۰م، ج ۴، ص ۲۷۰) مشفوع به بیّنه نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۷، ص ۱۶۶-۱۶۷).

جمع‌بندی اقوال

براساس دسته‌ای از احادیث، قرآن دارای ظاهر و باطن است (ابن ابی‌جمهور احسایی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۰۷؛ قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸؛ آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸، ص ۵۳۰). از این رو به نظر می‌رسد که براساس ظاهر و باطن آیات قرآن، هر یک از این نظرات براساس آیات مختلف دارای وجهی می‌باشند و با هم منافات ندارند. مؤید این مطلب این است که براساس اصالت وجود و تشکیک در وجود، هر موجودی (همچون انسان) دارای مراتب مختلفی در عوالم مختلف است که فرق آنها به حقیقت و رقیقت و تشکیک در وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۷). با این حال، آنچه که به نظر تناسب بیشتری با آیات هبوط دارد این است که منظور از آدم، انسان کامل است که مراتب وجودی خود را در قوس نزول از عالم صقع ربوبی - که به وجود

۱. «ویراد بآدم نوع الإنسان كما يطلق اسم أب القبیلة الأكبر علی القبیلة» (مراغی، ج ۱، ص ۹۵).

جمعی موجود است - تا عالم عقل، مثال نزولی و عالم طبیعت را طی نموده است و در هر عالمی نمود مناسب با آن عالم دارد. هر چند هرگاه به زمین می‌رسد، مظاهر جسمانی متفاوتی دارد؛ از حضرت آدم علیه السلام تا حضرت محمد صلی الله علیه و آله که مظهر اتم و اکمل است.

۲. هبوط آدم

هبوط در لغت به معنای فرود آمدن از بالا، نازل شدن و مقابل عروج و صعود است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴۹، ص ۱۲۸؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۵۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۶). در اصطلاح نیز هبوط همان نزول است و همان‌طور که نزول گاهی از مکان بالاست و گاهی از مکان عالی، هبوط نیز چنین است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۸).^۱

حقیقت هبوط آدم

در باره حقیقت هبوط آدم علیه السلام اقوال و نظریات مختلفی از سوی عالمان مسلمان، اعم از مفسران، متکلمان، حکما و عرفا بیان شده است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود:

۱. 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 و تا حضرت واحدیت و در نهایت در عالم ناسوت ظاهر می‌شود. بدین سان، هبوط به معنای تنزل از مقام جمع‌الجمعی به مقام جمع و از آنجا به مقامات پایین‌تر و تفصیل است (فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۷، ۱۸۸؛ امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۱۹).

۲. هبوط نفس انسانی به قوای مادون: هبوط آدم به معنای هبوط نفس ناطقه انسانی به قوا و شئون خود برای تدبیر بدن است؛ همچون تنزل به مقام حیوانیت (مانند قوه خیال) و یا نباتیت (مانند قوه غاذیه) (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۸-۱۳۹).

۳. تنزل مقامی: برخی مفسران می‌گویند هبوط در لغت به معنی پایین آمدن اجباری است؛ مانند سقوط سنگ از بلندی، و هنگامی که در مورد انسان به کار رود، به معنی پایین رانده شدن 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 معنی نزول مقامی است، نه مکانی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۳۲).

۱. هر چند در انتهای مقاله بیان می‌شود که نزول بر دو قسم است؛ به تجافی و به تجلی (ر.ک. به: ادامه مقاله).

۳. دیدگاه‌های پیرامون تنزل یا ترفیع مقام

عالمان مسلمان با توجه به تفسیری که از هبوط ارائه می‌دهند، در این باره دو دیدگاه کلی ارائه داده‌اند که عبارتند از «هبوط به جهت تنزل مقام» و «هبوط به جهت تکریم». ذیل هر یک از دو دیدگاه، نظرات متفاوتی 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 حضرت آدم علیه السلام بوده است، نقطه نظرات متفاوتی در علت این تنزل مقام دارند که به برخی اشاره می‌شود:

۱. تنزل مقام برای زجر و تأدیب: برخی معتقدند که هبوط آدم در واقع دو هبوط بوده است؛ هبوط از بهشت به آسمان دنیا و از آنجا به روی زمین. هبوط اول به دنیا به جهت خطیئه آدم و اکل از شجره ممنوعه بود (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۰۲). خداوند او را برای عقوبت و اهانت تنزل مقام نداد، بلکه برای زجر و تأدیب او را تنزل داد و چون بین آدم و شیطان آن اتفاق رخ داد و دشمنی جایش در آن عالم نبود، قهراً آنها را تنزل داد (همان، ص ۲۹۳). قهر و سخط خداوند در قالب ایجاد دشمنی میان ذریه شیطان و عباد الرحمن برای ابتلاء و امتحان ظهور کرد. هر چند هبوط دوم به جهت لطف و رضای الهی و برای هدایت بوده است (همان، ص ۳۰۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۸).

۲. تنزل مقام ناشی از ترک اولی: برخی بر این باورند 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 معنی نزول مقامی است، نه مکانی. یعنی خداوند مقام او را به خاطر ترک اولی تنزل داد و از آن‌همه نعمت‌های بهشتی محروم ساخت و گرفتار رنج‌های این جهان کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۳۲).

۳. تنزل مقام ناشی از معصیت: برخی معتقدند این تنزل مقام به جهت معصیت و هدر دادن فرصتی بود که خداوند در اختیار آنها 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 بر روی زمین، خسارتی متوجه او نشود (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۶۸).

ب) هبوط به جهت تکریم و ترفیع درجه

برخی بر این باورند که هبوط آدم علیه السلام برای تکریم و ترفیع درجه ایشان بوده است. آنان نیز دارای نقطه نظرات متفاوتی هستند:

۱. برخی تکریم آدم را پوشاندن قبای خلافت الهی دانسته‌اند، و چون این موضوع تنها در ظرف دنیا محقق می‌شد «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره (۲)، ۳۰)، لازم بود او اجباراً به زمین هبوط نماید (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۰۶).

۲. برخی معتقدند اخراج آدم و حوا از بهشت بر سبیل عقوبت نبود، بلکه به جهت تغییر مصلحت بود؛ چراکه کرامت و عزت ابتدایی در بهشت بر وجه تفضل و امتنان بود. اما بعد از تناول ایشان از شجره منیه، حکمت و مصلحت الهی مقتضی اخراج و اهباط ایشان و نیز ابتلاء او به تکلیف و مشقت و سلب البسه جنت گردید؛ همان طور که کرامت و عزت بر وجه تفضل و امتنان بود. پس الله سبحانه را جایز بوده که به جهت تشدید ابتلاء و امتحان آن را از آدم سلب نماید، همچنان که غنی را فقیر می سازد و صحیح را سقیم و منحت و نعمت را به محنت و نعمت بدل می کند (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۱).

۳. برخی می گویند هبوط آدم به جهت عقوبت نبود؛ چون انبیاء مقامشان به حسب باطن، عالم قدس است که شرور و خباثت 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 آن ناشی از رحمت الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۰).

۴. برخی معتقدند علت هبوط نفس، رسیدن به کمال و رفع نواقص ذاتی اوست؛ همچنان که ارسطو می گوید: «إِنَّ النَّفْسَ هَبَطَتْ لِتَرْتِاشٍ». یعنی نفس پایین آمد تا پر پرواز در آورد و عروج کند و به خیر و کمال برسد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۹۸).

۵. برخی معتقدند علت هبوط آدم، تعمیر عالم مادی و احیا و آبادانی آن به وسیله حضور آدم علیه السلام بوده است (سبزواری، ۱۳۴۳، ص ۴۶۱-۴۶۲).

۶. برخی معتقدند این هبوط، هبوط استخفاف نبوده است، بلکه هبوط تشریف و امتحان و فرق گذاری بین سعادت و شقاوت بوده که همگی ناشی از منقبتی بود که خداوند برای آدم در زمین مهیا کرده بود و آن خلافت الهی است (حقی بروسوی، ج ۱، ص ۱۱۱).

۷. هبوط یعنی هبوط حقیقت انسانیت از مقام اجمال به مقام تفصیل (فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۷) و سپس تعلیم اسماء الهیه و تحقق یافتن آنها و پوشیدن خلعت خلیفه الهی در تمام عوالم مادون از طریق ظهور آثار اسماء الهیه؛ چراکه تکرر اسمایی در وجود واحد الهی از تعین ثانی و حضرت واحدیت است. بنابراین هبوط از اجمال مقام احدیت که مختص حقیقت محمدیه است، به تفصیل سبب این تعلیم است؛ چراکه آدم علیه السلام به آنجا راه ندارد و اسماء ذاتیه مختص مقام احدیت است و با این هبوط اسماء در مقام واحدیت که مقداری تفصیل یافته اند برای آدم مکشوف می شود (همان).

مبانی دیدگاهها

همان گونه که گذشت، دو دیدگاه اصلی درباره اثر هبوط آدم علیه السلام وجود دارد؛ دیدگاه تنزل مقام و دیدگاه ترفیع مقام. البته ذیل هر دیدگاه، آراء و نظریات گوناگونی که ناشی از نگرش کلامی، فلسفی

و عرفانی صاحبان آراء است وجود دارد که به اجمال گزارش داده شد. اکنون به بررسی مبانی و استدلال‌های هریک پرداخته خواهد شد و مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

مبانی دیدگاه تنزل مقام

۱. مراد از آدم، آدم شخصی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۶؛ همو، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۴۱).
۲. آدم قبل از هبوط دچار معصیت تشریعی (اخلاقی یا فقهی) شده و خلاف ادب یا معصیت یا ترک اولی مرتکب شده است (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۹۳-۳۰۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۳۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۸).
۳. هبوط به معنی پایین رانده شدن به‌عنوان تأدیب یا مجازات و حاکی از تنزل مقام معنوی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۱۹، ۱۸۴-۱۸۵).
۴. آدم از مقام بلندی، مانند باغی از آسمان دنیا و یا بهشت برین به این دنیا تنزل مقام یافته است (همو، ج ۱۳، ص ۳۱۹؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۸).
۵. مراد از ارض یعنی جهان مادی و عرصه خلافت الهی منحصر به روی ارض و کره خاکی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۱۹ و ۱۸۴-۱۸۵).

تفسیر دیدگاه تنزل مقام

از آیات قرآن استفاده می‌شود که آدم برای زندگی در روی زمین، یعنی همین زمین معمولی آفریده شده بود. در همین راستا برای آماده سازی او در آغاز، خداوند او را ساکن بهشت که یکی از باغ‌های سرسبز پر نعمت این جهان بود ساخت و تعلیم داد تا هم توانایی‌ها و هم نقاط ضعف خود را متوجه شود و هم دشمن داخلی (هوی و هوس) و هم دشمن خارجی‌اش (شیطان) را بشناسد و بداند تکامل او در شناخت تکالیف و عمل به آنهاست و نیز از چگونگی کردار و رفتار در زمین اطلاعات بیشتری پیدا کند. بنابراین می‌بایست مدتی کوتاه تعلیمات لازم را در محیط بهشت ببیند و بداند زندگی روی زمین توأم با برنامه‌ها و تکالیف و مسئولیت‌ها است که انجام صحیح آنها باعث سعادت و تکامل و بقای نعمت است، و سرباز زدن از آن سبب رنج و ناراحتی است و نیز بداند چنان نیست که اگر خطا و لغزشی دامن‌گیرش شود، درهای سعادت برای همیشه به روی او بسته می‌شود. بلکه می‌تواند بازگشت کند و پیمان بندد که برخلاف دستور خدا عملی انجام نخواهد داد تا دوباره به نعمت‌های الهی بازگردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۵).

بر این نظر، اشکالاتی وارد شده است؛ از جمله:

۱. بهشت مزبور باغی از باغ‌های دنیا نبود؛ زیرا بودن در باغی از باغ‌های دنیا مقامی به حساب نمی‌آید تا هبوط و سقوط از آن تصور شود. در دنیا هر چه امکانات رفاهی بیشتر باشد، راهیابی

شیطان به آن ساده‌تر و ابرار شیطنت او بیشتر است: «زین للناس حبّ الشهوات من النساء والبنین» (آل عمران (۳)، ۱۴)، (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۳۳۰؛ سنندجی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۹، ص ۱۷۹).

۲. همچنین این جنت بهشت موعود نیز نبوده است؛ زیرا اولاً آن بهشت، بهشت اعمال است و بدون انجام اعمال نیک، کسی وارد آنجا نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸۰). ثانیاً هر کس وارد آن شد، از آنجا خارج نمی‌شود؛ چراکه در قرآن آمده است «عطاء غیر مجذوذ» ای "غیر منقطع و لامتناه" (حقی بروسوی، ج ۱، ص ۱۰۹).

۳. انتساب معصیت یا ترک اولی از آن جهت که هنوز شریعت و دینی ابلاغ نشده است، به حضرت آدم صحیح نیست؛ زیرا محل تکلیف، دنیاست و هنوز حضرت آدم علیه السلام وارد دنیا نشده و نفس او تعلق به بدنش نگرفته و تشخیص مادی نیافته است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۳۳۰).

مبانی دیدگاه ترفیع مقام

۱. انسان، یک حقیقت ذات مراتب در عوالم مختلف

حقیقت انسان به‌عنوان خلیفه‌الهی در همه عوالم گوناگون از عالم اله تا ادنی مرتبه وجود حضور دارد و به وجودهای مختلف موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۵-۲۸۶). حکما و عرفا با لسان‌ها و مبانی متفاوت و گاه نزدیک به هم بیان نموده‌اند که حقیقت انسان در عالم اله به وجود جمعی واحد بسیط موجود است که تنزل می‌کند به عالم عقل و از آنجا به عوالم پایین‌تر؛ همچون عالم نفس، عالم مثال و عالم طبیعت. در عالم طبیعت است که نفس انسان تعلق به بدن مادی می‌گیرد و تشخیص دنیایی پیدا می‌کند. بنابراین انسان یک حقیقت است که دارای مراتب وجودی مختلف است و در تمام این مراتب نام انسان و آدم بر او صادق است. انسان هر چه قرب بیشتری به خداوند داشته باشد، درجه و مرتبه وجودی او اشرف و اقوی و 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 حقیقت هستند که تفاوتشان به قوت و ضعف وجود است (همان). به همین علت است که رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل». او با این جمله به مرتبه خود در عالم اله اشاره می‌کند که در آن مرتبه، هم از مقام عقول و فرشتگان بالاتر است و هم از مقام رسولان و انبیاء الهی. یعنی حتی خود ایشان با مقام مرتبه رسالتشان آنجا حضور ندارند. در این مرتبه، ایشان مع الله و در عالم الوهیت حضور می‌یابند؛ عالمی که زمان در آن راه ندارد و مقوله وقت که فوق زمان و باطن آن است مشخصه آن عالم است

(فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۳). یعنی سعه وجودی ایشان تا آنجا امتداد دارد و با این حال می‌فرماید «لی» و آن مقام را مقام خود می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۵).

۲. جنت

درباره جنت آدم و حوا نیز بعد از تأکید بر اینکه این جنت، بهشت موعود نیست و باغی در دنیا نیز نیست، بیان شده که مراتب جنت از صقع ربوبی و مقام جمع‌الجمعی شروع می‌شود تا به پایین. اما این که چرا نام آن جنت گذاشته شده، به این دلیل است که در آن ابهام، اجمال و پوشیدگی هست و مراد از ابهام همان بساطت و دوری از شرور و حجب‌ظلمانی مادی و حتی ظلمت‌ها و حجب نوری عقلی، مثل امکان ذاتی است که در مقام جمع‌الجمعی این اجمال بسیار هست؛ زیرا آنجا حضرت علم ذاتی الهی است که همه حقایق آنجا هستند بدون حدودشان (فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۵-۲۸۶، ۳۰۰). از این رو گفته شده که جنت به معنای مقام اجمال و بساطت است که در هر تنزلی جنتی خاص به وجود می‌آید؛ زیرا نسبت به مقام پایین‌تر دارای اجمال و بساطت بوده و حقیقت آن «رقيقه در مقام تفصیل» به‌شمار می‌آید. مراد از «جنت عالم اله» همان مقام جمع‌الجمعی 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 که بساطت جنت قبلی را ندارد (فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۷). از آنجاکه مقام عقل مجرد از ماده است، لذا تکثری در آن نیست. بنابراین حضرت آدم و حوا به وجود عقلی انسانی یک حقیقت بیش نبوده‌اند و هر حقیقت یک نوع است. اولین جایی که در ماسوی الله آدم و حوا از هم تمیز یافته و جدا 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 آدمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (بقره (۲)، ۳۵) به آنان می‌شود، جنت مثال نزولی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸۱؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۵-۲۸۶).

۳. هیوط و ارض

جایگاه اولیه انسان و محل انس او همان مقام جمع‌الجمعی اوست که حقیقتش در آنجا بود. اما اثری از خودش به وجود حدی، خاص و شخصی‌اش نبود («كان الله و لم يكن معه شيء») و «قَدْ خَلَقْتِكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً». یعنی سیر خلق انسان در ابتدا از عدم (لا من شيء)، به سمت وجود خاص بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۴). هیوط به معنای تنزل از مقام بالاتر به مقامات پایین‌تر است. به عبارت دیگر، هیوط تنزل از مقام جمع‌الجمعی به مقام جمع و از آنجا به

مقامات پایین تر و تفصیل است؛ یعنی هبوط از مقام اجمال (وجود جمعی الهی) به مقام تفصیل. 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، ج ۱، ص ۱۷۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۴).

نکته‌ای که این تعدد هبوط را تأیید می‌کند این است که ارض در مبنای معتقدان به هبوط متعدد به معنای عالم پایین تر است و هر عالم بالاتر نسبت به عالم پایین تر، سماء و آن عالم پایین تر ارض به حساب می‌آید. در قرآن به این نکته اشاره شده است که: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» (طلاق، (۶۵)، (۱۲). امام رضا علیه السلام نیز 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 دنیا است. 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 چهارم بالای آسمان سوم است و بالای آسمان چهارم قبه‌ای است. زمین پنجم بالای آسمان چهارم است و بالای آسمان پنجم، قبه‌ای است. زمین ششم بالای آسمان پنجم است و بالای آسمان ششم قبه‌ای است. زمین هفتم بالای آسمان ششم است و بالای آسمان ششم قبه‌ای است و عرش خداوند رحمان، بالای آسمان هفتم است» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۴۱۴).

برخی در این باره می‌گویند: از آنجاکه در منظومه شمسی و کواکب نوعی مرکزیت برای زمین قائل بودند و زمین را مرکز عالم ماده می‌دانستند و حتی در امروز در محاسبات نجومی زمین را مرکز فرض می‌کنند، لذا در هر عالمی یک مرکز اصلی به محاذات ارض در کره مادی در نظر می‌گیرند و آن را ارض و مرکز آن عالم به حساب می‌آورند. بنابراین آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره (۲)، (۳۰) مخصوص به زمین خاکی نیست و خداوند متعال در هر عالمی خلیفه دارد که خلیفه عالم پایین مظهر اوست. همچنان‌که به اعتقاد ایشان، آیه «هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» (نجم (۵۳)، (۳۲) درباره ائمه علیهم السلام است و مراد از ارض در این آیه، موطن حقیقی ائمه علیهم السلام در عالم نور محض است که زمین در مراتب پایین تر در محاذات آن قرار دارد (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۶۱).

۴. معصیت تکوینی

بنا بر اینکه در تنزلات، مظاهر انسان حقیقی در جهان هستی جلوه می‌کنند، پس با هر تنزل از مقام قرب فاصله می‌گیرد و مراتب نیازش جلوه‌گر می‌شود (فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۷). از آنجاکه معصیت یعنی هر چه سبب دوری از مقام قرب الهی می‌شود، پس تفصیل و دوری تکوینی از اجمال و بساطت، معصیت تکوینی است که در هر مرحله‌ای رخ می‌دهد. در آیه «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا

جَمِيعًا فَاِمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره (۲)، (۳۸)، اشعار لطیفی است که مفارقت عالم قدس و رحمت الهی و دوری از مقام قرب و هبوط (برخی این هبوط را در ضمن هبوط جمعی بشر دانسته‌اند) به مراتب پایین‌تر و در نهایت دنیا که دار غربت است بر آدم عليه السلام سخت بود و سبب خوف و حزن بوده است و راضی به هبوط به مراتب پایین‌تر نبوده است و از آن کراهت و وحشت داشته است و به همین سبب دوبار امر به هبوط شد؛ هرچند بعد از هبوط به دار غربت و وحشت و گذشت زمان بسیاری موطن اصلیشان را فراموش می‌کنند. بنابراین، معصیت بیان رمزی برای اشاره به این مطلب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۵۸-۱۶۰؛ احسانی، ج ۲، ص ۳۶۷). بدین سان، عصیان آدم عصیان تکوینی و دور شدن از خدا بود در قوس نزول از طریق تجلیات، و توبه او یعنی برگشت (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۳۰) از طریق قوس صعود به کمک ولایت و امام. لذا بعد از تلقی کلمات این توبه انجام شد و این کلمات در روایات به محمد و آل او (مظاهر نبوت و امامت) تعبیر شده‌اند (صالحی اندیشکی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۵-۲۲۷).

تفسیر دیدگاه ترفیع مقام

با توجه به مبانی ذکرشده، قرائت خاص دیدگاه ترفیع مقام آدم چنین است که خداوند متعال به جهت کمال ذاتی و رحمت واسعه خود و دوام فیض‌رسانی اش جهان هستی را موجود 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، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۵۹). آنگاه انسان را که تنها موجودی بود که استعداد حضور در همه عوالم را داشت به‌عنوان خلیفه خود در همه عوالم (ارض) برگزید و او را انسان صغیر نام نهاد و جهان هستی یا انسان کبیر به وزان او دارای عقل، نفس و جسم گردید (همان، ص ۶۵۵-۶۵۶). حضور انسان در هر عالمی به معنای تنزل او به مقامی پایین‌تر بود و ندای «قلنا اهبطوا منها جميعا» (بقره (۲)، (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 (عرابی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۴). 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 که برای رسیدن به این مقامات، به اندازه استعداد خودت باید به عالم ماده مراجعه کنی و سپس با کسب کمالات اختیاری و حرکت جوهری اختیاری به آن برسد و در این عالم امکان نزدیک شدن به آن را ندارد؛ هر چند که شیطان نیز با اغراض خاص خود و وسوسه از طریق قوه خیال، آدم را که ابتداء رغبتی نداشت و از غربت هراس داشت، به این کار سوق داد. لذا هبوط به

عالم ماده که عالم غربت بود، امری قهری بود. پس از هبوط چون این خانه، خانه غربت برای روح انسان بود، مساله توبه و بازگشت برای نیل به حقیقت شجره طیبه ولایت و منزل اصلی مطرح شد و خداوند کلماتی که برای این توبه و بازگشت لازم بود را به آدم نمایاند و آن کلمات و لطایف وجودی عبارت بودند از: کلمه توحید، کلمه ولایت، کلمه نبوت و معاد و مراتب عالم که نهایی برای آن وجود نداشت. اینها باید در قوس صعود طی می شد و انسان به اندازه استعدادش و تحقق اسماء و کلمات الهی در خودش به وجود استقلالی دست می یافت و فیض می برد (کتابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۸۲). این همه حاکی از ترفیع مقام داشت که علت غایی هبوط انسان است.

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

برای تبیین اینکه اعتقاد به هبوط و ترفیع مقام یک اعتقاد متناقض نیست، استدلال‌هایی براساس مبانی گذشته صورت گرفته است؛ از جمله:

۱. استدلال اول

عرفا معتقدند که هبوط انسان کامل در واقع نوعی معراج و عروج عرفانی است. به این بیان که: واژه «معراج» از ریشه عروج به معنای ارتقاء (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۹۰)، یکی از اصطلاحات عرفانی است که ناظر به نظام هستی و قوس نزول و صعود می باشد.

در عرفان از سه نوع معراج اسم برده می شود که عبارتند 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، قیودات و احکام خاصی می پذیرد؛ به نحوی که در پایان سیر نزولی، انباشته از مجموعه قیودات خاص هر عالم و متراکم و مرکب از تعیین‌ها و محدودیت‌ها و غشاءهاست. بنابراین در سیر نزولی، عروج ترکیبی روی داده و از همین جهت به آن «معراج ترکیب» می گویند.

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

سومین نوع معراج، «معراج عود» است. مطابق آنچه در بحث سفرهای چهارگانه عرفانی گفته می شود، عارف پس از سفر اول و دوم که سیر صعودی را به پایان می رساند، در سفر سوم و سفر چهارم که برای تکمیل خود و بیشتر برای دستگیری از دیگران انجام می شود، سفری از حق به سوی خلق می نماید که از این سفر به «معراج عود» یاد شده است (فناری، ۱۴۴۰، ص ۶۳۶).

نکته قابل دقت در این سه نوع معراج آن است که از دیدگاه عرفانی نه تنها سیر صعودی عروج «ارتقاء 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 تعین اول، هیچ بروز و ظهوری نداشته و تنها در قوه و مته هستی بوده‌اند، به تدریج در مراحل قوس نزول شکوفا شده و به ظهور می‌رسند و از کتم عدم به گستره وجود می‌آیند؛ درست مانند کسی که می‌خواهد پرش بلندی انجام دهد. او برای انجام این پرش، چند قدم به عقب می‌رود و بعد سرعت می‌گیرد. این عقب رفتن مقدمه پرش است. لذا جزء پرش به حساب می‌آید (همان؛ امینی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۵۴۷-۵۴۸).

۲. استدلال دوم

حکیمان الهی، به‌ویژه معتقدان به حکمت متعالیه و تشکیک در وجود معتقدند که معنای هبوط، همان صدور و تنزل شعاع مراتب یک حقیقت است (امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۱۹). بنابراین هبوط به معنای تجافی نیست. یعنی هیچ‌گاه موجودی که در مرحله تجرد 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 مواطن پایین‌تر گسترش می‌دهد و به مقام تفصیل نیز دست می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۱۶).

بنابراین تنزل اشیاء از مکان یا مکانت بالا بر دو گونه است؛ یکی به‌نحو تجلی و دیگری به‌گونه تجافی. تنزل اشیاء مادی و جسمانی (مانند باران و سایر نزولات جوی از فضای بالا) نه از مخزن غیب، به‌صورت تجافی است. بدین معنا که با فرود آمدن آن، جایگاه پیشین آن تهی (أَجْوَف) می‌شود و آن شیء دیگر در بالا نیست؛ همان‌گونه که وقتی در بالا بود، در پایین حضور نداشت.

اما تنزل امور مجرد به‌نحو تجلی است. بدین معنا که با فرود آمدن، هرگز موطن اصلی خود را در عالم بالا رها نکرده و آن را تهی نمی‌کند. بلکه حقیقت آن همواره در موطن خود موجود است، لیکن جلوه و رقیقه آن نیز در مراحل نازل‌تر تحقق می‌یابد (همان، ج ۲، ص 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 می‌شود، تحت هیمنه و سلطه وجودی انسان کامل که کون جامع است می‌باشد (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۳۱).

به‌طور کلی 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 تجزّی و تقدّر در مجردات امری و مجردات محض نشده است؛ همچنانکه 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، ص ۱۸۲). نتیجه آنکه هبوط و تنزل، به معنای پایین آمدن موجودی که در مراتب بالایی 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 پایین تر. در این گسترش وجودی، آن موجود بالایی در هر مرتبه که تنزل و هبوط پیدا می کند، در آن مرتبه خاص حضوری پیدا می کند از نوع حضوری که قبلاً نداشته است. این تنها خاص انسان است که خلیفه خداوند است. انسان با این تنزل، امکان حضور در همه عوالم و استفاده از ابزارهای خاص آن عالم برای تکامل خاص و گسترش دامنه وجودش را به دست می آورد و این ابزارهای خاص بعد در قوس صعود او را به تکاملی می رساند که قبلاً نداشته و نوعی استقلال وجودی برایش به ارمغان می آورد که قبلاً تنها در سایه وجود جمعی بسیط برایش امکان داشت که در آن جا فقط حقیقتش (یعنی خودش بدون حدش و در قالب وجود جمعی) حضور داشت و نه خودش با حدش و وجود استقلالی اش. بنابراین انسان در این هبوط، عقل را به عالم ماده ای می آورد که ظلمت خالص است و موجب آبادی و نورانیت عالم ماده می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۷۶۰). اما این عقل، عقلی است که لباس جسمانیت به تن کرده (نفس ناطقه) و از این طریق می تواند با ابزارهایی که قبلاً در اختیارش نبود، آنچه در او بالقوه است را به فعلیت برساند و در قوس صعود به اوج برسد. لذا افلاطون الهی می گوید: انسان به زمین آمد تا بال و پر پرواز پیدا کند و پرش نماید (سبزواری، ۱۳۴۳، ص ۴۶۱-۴۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۲۷).

نتیجه گیری

از بررسی دو دیدگاه اصلی در باره هبوط به دست آمد که برخی از مفسران و متکلمان تنها با تکیه بر ظاهر آیات قرآن و معانی عرفی هبوط و معصیت، هبوط آدم علیه السلام را تنزل مقام دانسته اند و سبب آن را تأدیب یا عقوبت بیان نموده اند؛ هرچند که 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 و عرفای مسلمان از همان ابتدا راز هبوط انسان، مهیا ساختن زمینه عروج او به کمالاتی بوده است که قبلاً برایش مهیا نبوده است و آن کسب استقلال وجودی از طریق ابزار مهیا شده برای او در عالم ماده برای حرکت جوهری از ملک تا ملکوت می باشد. از این رو هیچ تنافی و تناقضی میان هبوط و عروج وجود ندارد و در این راستا، ضمن اشکال به دیدگاه اول و مبانی و ادله آن مبنی بر توقف در ظواهر، با تبیین مبانی دیدگاه منتخب با دو بیان و استدلال فلسفی و عرفانی از طریق جمع ظاهر و باطن این عدم تنافی اثبات شد.

کتابنامه

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. چاپ سوم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). جامع الأسرار و منبع الأنوار. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن ابی‌جمهور احسائی، محمدبن‌علی (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه (ج ۴). قم: دار سید الشهداء للنشر.
۴. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء، «الطبیعیات». قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. ابن منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۷). چاپ سوم. بیروت: دار الصادر.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین‌بن‌علی (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (ج ۱). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۷. موسوی خمینی (امام خمینی)، سید روح‌الله (۱۳۹۲). تقریرات فلسفه امام خمینی (ج ۳). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۴). حکمت عرفانی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. بحرانی، هاشم‌بن‌سلیمان (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۵). تهران: بنیاد بعثت.
۱۰. تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات العلوم و الفنون (ج ۱). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). ادب فنای مقربان (ج ۱ و ۲). چاپ هفتم. قم: انتشارات اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه (ج ۱ و ۳). چاپ پنجم. قم: انتشارات اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۹۸). تفسیر تسنیم (ج ۲، ۳ و ۱۷). چاپ هشتم. قم: انتشارات اسراء.
۱۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. چاپ دوم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. حسینی تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۳ق). معادشناسی (ج ۷). مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن.
۱۶. حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا). تفسیر روح البیان (ج ۱). بیروت: دارالفکر.

۱۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۳). قرآن‌پژوهی (ج ۱). چاپ چهارم. تهران: نشر دوستان.
۱۸. خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸ق). تفسیر القرآن الکریم (ج ۵). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۹. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (ج ۴۹و). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالقلم.
۲۱. رشیدرضا، محمد (۱۴۲۶ق). تفسیر المنار (ج ۴). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۲. سبزواری، هادی‌بن مهدی (۱۳۴۳). رسائل حکیم سبزواری. چاپ دوم. تهران: نشر اسوه.
۲۳. سنندجی، عبدالقادر بن محمد (۱۳۶۶). تقریب المرام فی شرح تهذیب الکلام. قاهره: دارالبصائر.
۲۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۸۷). مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار (ج ۱). تهران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوطات.
۲۵. صالحی اندیمشکی، محمد (۱۳۸۵). التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری علیه السلام. قم: ذوالقربی.
۲۶. صائین‌الدین ترکه، علی‌بن محمد (۱۳۸۱). التمهید فی شرح قواعد التوحید. قم: انتشارات الف لام میم.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن صدرا (ج ۳). قم: انتشارات بیدار.
۲۸. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. قم: آیت اشراق.
۲۹. _____ (۱۳۸۷). مشاهد الألوهیه (ج ۱). قم: آیت اشراق.
۳۰. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (ج ۸، ۶). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۳، ۴، ۱). چاپ پنجم. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. _____ (۱۴۱۹ق). رساله الإنسان قبل الدنيا (الرسائل التوحیدیه). بیروت: مؤسسه نعمان.
۳۳. طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۷۲). تفسیر مجمع البیان (ج ۸). چاپ سوم. تهران: ناصرخسرو.
۳۴. طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۴۷). جوامع الجامع (ج ۱). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۵. عربی، محمدغازی (۱۴۲۶ق). التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم (ج ۱). دمشق: دارالبصائر.

۳۶. فخر رازی، محمد (۱۹۸۶م). الاربعین فی اصول الدین (ج ۲). قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریة.
۳۷. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۹۰). منتهی المدارک (ج ۱). قم: آیت اشراق.
۳۸. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن (ج ۱۰). چاپ دوم. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۳۹. فناری، حمزه (۱۴۴۰ق). مصباح الانس، چاپ چهارم. تهران: نشر مولی.
۴۰. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۵ق). انوار الحکمه. قم: انتشارات بیدار.
۴۱. قاضی سعید قمی، محمد (۱۴۱۶ق). شرح توحید صدوق (ج ۲). تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد
۴۲. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۱). چاپ ششم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۳. قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱). اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۴. قیصری، داود (۱۳۹۴). شرح فصوص الحکم (ج ۱). چاپ سوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۴۵. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶). منهج الصادقین فی إلزام المخالفین (ج ۱). چاپ سوم. تهران: کتاب فروشی محمدحسن علمی.
۴۶. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق). بیان السعادة فی مقامات العبادة (ج ۱). چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۷. مراغی، احمدبن مصطفی. تفسیر مراغی (ج ۱). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۸. مرتضی زبیدی، محمدبن محمد (۱۴۱۴ق). تاج العروس (ج ۱). بیروت. دارالفکر.
۴۹. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۸). چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۲۶ و ۲۷). چاپ هشتم. قم: انتشارات صدرا.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۱۳، ۱). چاپ نهم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.