

The Logic of Understanding Ayatollah Javadi Amoli In the Scene of Prostration to Adam

Mahsa Alidad Abhari¹

Mohsen Ghasempour²

1. PhD Student in Quranic and Hadith Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

alidad.abh.m@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-2438-397X>

2. Professor, Department of Quranic and Hadith Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

m.gasempour@atu.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0001-6246-0545>

DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2025.50595.2366>

*Original
Research*

Received:
08/12/2024

Accepted:
19/01/2025

Keywords

Prostration,
Javadi Amoli,
Logic of
Understanding,
Tafsir Tasnim,
Methodology,
Story of Adam

Abstract: The issue of angels prostrating themselves before Adam has been one of the most controversial issues in the Quran among commentators, in terms of reading the contents and investigating its margins. In this regard, Ayatollah Javadi Amoli's view is worthy of attention and reflection. He calls this event an allegory of a truth that, according to Sadra'i's view, occurs in the world of descending metaphor and in higher levels than the world of matter. And he considers the main purpose of reciting it to be a reminder of the status of humanity and humility of angels and to warn of the danger of Satan's enemies. In this category, his focus is on explaining the enemy and his methods of deception. The commentator considers the process of the soul accompanying the body after death to be justifiable based on the theory of physical occurrence and spiritual survival. Separating the longitudinal worlds and explaining the characteristics and rules of each, insisting on the non-mixing of rules, believing in the establishment of Quranic mysticism at the highest levels of epistemology and the necessity of utilizing it in resolving interpretive dilemmas and differences, the authority of the Quran when narrations contradict it, and reading narrations in line with the logic of one's own understanding are among the most important foundations of his epistemology in this regard.

منطق فهم آیت الله جوادی آملی در صحنه سجده بر آدم

محسن قاسمپور^۲

مهسا علی داد ابهری^۱

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

alidad.abh.m@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2438-397X>

۲. استاد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

m.qasempour@atu.ac.ir <https://orcid.org/0000-0001-6246-0545>

DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2025.50595.2366>

چکیده: مبحث سجده فرشتگان بر آدم از جهت خوانش مضامین و

تفحص در حواشی آن، یکی از مسائل قرآنی مورد مناقشه میان مفسران بوده است. در این میان دیدگاه آیت الله جوادی آملی درخور التفات و شایسته تعمق است. ایشان این واقعه را تمثیل حقیقتی می نامد که بنا به دیدگاه صدرایی در عالم مثال نزولی و در مراتب بالاتر از عالم ماده رخ می دهد و هدف اصلی یادکرد آن را یادآوری مقام انسانیت و تواضع فرشتگان و گوشزد کردن خطر عدوات شیطان می داند. در این مقوله تمرکز ایشان بر تبیین دشمن و روش های فریب اوست. مفسر روند همراهی روح را با جسم پس از استواء بر مبنای نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا قابل توجیه می داند. تفکیک عوالم طولی و تبیین خصوصیات و قواعد هریک و اصرار بر عدم اختلاط قواعد، اعتقاد به استقرار عرفان قرآنی در بالاترین مراتب معرفت شناسی و لزوم بهره مندی از آن در حل معضلات و اختلافات تفسیری، مرجعیت قرآن به هنگام تباین روایات با آن و خوانش روایات در راستای منطق فهم خود از اهم مبانی معرفت شناسی ایشان در این باب است.

صص

۹۷-۶۷

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۹/۱۸

پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۳۰

کلید واژه ها:

سجده،

جوادی آملی،

منطق فهم،

تفسیر تسنیم،

روش شناسی،

داستان آدم.

بیان مسئله

یکی از رخدادهای ذیل داستان خلافت آدم در قرآن، مبحث سجده فرشتگان به آدم است که با توجه به نقش مهم آن در تغییر نگاه انسان به هستی، مواضع گوناگون قرآن‌پژوهان را در طول تاریخ به همراه داشته است. برداشت‌های مختلف در این زمینه نشان از اهمیت این موضوع دارد.

در کنار بررسی آرای اندیشمندان، خوانش آیت‌الله جوادی آملی از این واقعه قابل تأمل است. ازجمله دلایل این بیان در جامعیت نگاه ایشان است به‌طوری‌که تحلیلشان از این پیشامد ذیل منظومه‌ای منسجم از جهان‌شناسی تا انسان‌شناسی و مبتنی بر معرفت‌شناسی قابل تجمیع است. این سه‌گانه که در این پژوهش «منطق فهم» خوانده می‌شود، نقش بنیادی در تفسیر فرد از رویدادها دارد.

بنا به منطق فهم ایشان، داستان آدم در قرآن در سه صحنه با ویژگی‌های منحصربه‌فرد تشریح شده است:

۱. صحنه اعلام خلافت الهی

۲. صحنه سجده بر آدم

۳. صحنه جنت آدم

در صحنه اعلام الهی موضوعات جعل خلیفه در ارض، پرسش و پاسخ فرشتگان با خدا، خلقت آدم و تعلیم اسما به وی و انباء فرشته‌ها توسط او بیان می‌گردد (برای اطلاع بیشتر از منطق فهم مفسر در این صحنه رک. Alidad Abhari & Fakhari(2024). The Logic of Understanding Ayatollah Javadi

Amoli in the Announcement Scene of Divine Caliphate:103-137)

صحنه سجده نخستین عرصه مطرح شدن حضور ابلیس و عملکرد اوست و جزئیات آن در هفت سوره (بقره، اعراف، حجر، اسراء، کهف، طه و ص) ذکر شده (جوادی آملی، ج ۲۸: ۱۶۶؛ ج ۵۵: ۴۰۸) که در میان آن‌ها تنها سوره بقره، مدنی بوده و در حکم شرح سُور مکی است (همو، ج ۲۸: ۱۶۷). سبب اهتمام قرآن در معرفی شیطان در این سُور، محوریت توحید در اسلام است؛ زیرا در عصر نزول قرآن، مشرکان حجاز در هر سه بخش اعتقاد، اوصاف و اعمال، شیطان را می‌پرستیدند (همو، ج ۵۲: ۹۴ و ۸۸ و ۸۳). مفسر راز تکرار این صحنه را در جاری بودن آن در زمان می‌داند (همو، ج ۴۴: ۶۰۲)، چرا که تکبر و هوس‌محوری که موجب رانده شدن ابلیس از درگاه الهی شد، مهمترین مشکل جامعه بشری است (همو، ج ۶۹: ۱۵۲) که مراقبت پیوسته از خویشتن را می‌طلبد (همان: ۱۶۹-۱۶۸).

روشن است که مفسران با ورود به این داستان، کم‌وبیش به مسائل پیرامون آن نیز پرداخته‌اند، با این حال برخی از بررسی‌های ارائه شده در خصوص پیشینه این مقاله از این قرار است:

در پیشینه محتوایی می‌توان به مقاله «بررسی تفسیری آیات سجده فرشتگان برحضرت آدم» از سید علی اکبر ربیع‌نجاج و محسن جهان‌دیده اشاره کرد که در ۱۳۹۲ در مجله مطالعات تفسیری انتشار یافته و به بررسی دیدگاه‌های مختلف مفسران در تحلیل اصل و فروع موضوع سجده پرداخته است.

پیشینه ساختاری نیز در مقاله «منطق فهم آیت‌الله جوادی آملی در صحنه اعلام خلافت الهی» به قلم مهسا علی‌داد ابهری و علی‌رضا فخاری بیان شده است که در ۱۴۰۳ در پژوهشنامه معارف قرآنی به چاپ رسیده و به بررسی صحنه اول داستان اختصاص دارد. این ساختار در ۱۴۰۲ در مقاله «بررسی تعارض در مبانی و آرای تفسیری آیت‌الله جوادی آملی؛ مطالعه موردی آیات زن» به قلم نویسندگان اخیر در فصلنامه مطالعات قرآن و فرهنگ اسلامی نیز تشریح شده است.

پژوهش پیش‌رو ضمن جمع و دسته‌بندی نظرات مفسر تسنیم در موضوع سجده و جوانب آن، بافتار ذهنی و اعتقادی وی را که سبب ابداع یا گزینش برخی آرای ویژه در تقابل با مفسران دیگر شده مورد تتبع و تحلیل قرار می‌دهد.

یکم. جهان‌شناسی

لازمه ترسیم جهان‌شناسی مفسر در این صحنه، پذیرش عالم مثال در مکتب صدرایی است (برای اطلاعات بیشتر رک. وحدتی‌پور، کهنسال و حسینی‌شاه‌رودی، ۱۳۹۷: ۷۷-۷۶) که به لحاظ وجودشناختی حد واصل عالم ماده و عوالم مجرد است و هرچند از ماده عاری است اما برخی آثار ماده چون کم و کیف را داراست (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۸۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۲۱). در نظر جوادی آملی عالم مثال حقیقتی از حقایق نظام عینی و وجودی است (ج ۵۵: ۳۹۶).

جهان‌شناسی مفسر در دو بخش شامل خلقت عالم مذکور و بررسی نظم حاکم بر آن ذیل قواعد خاص هر عالم، قابل بررسی است:

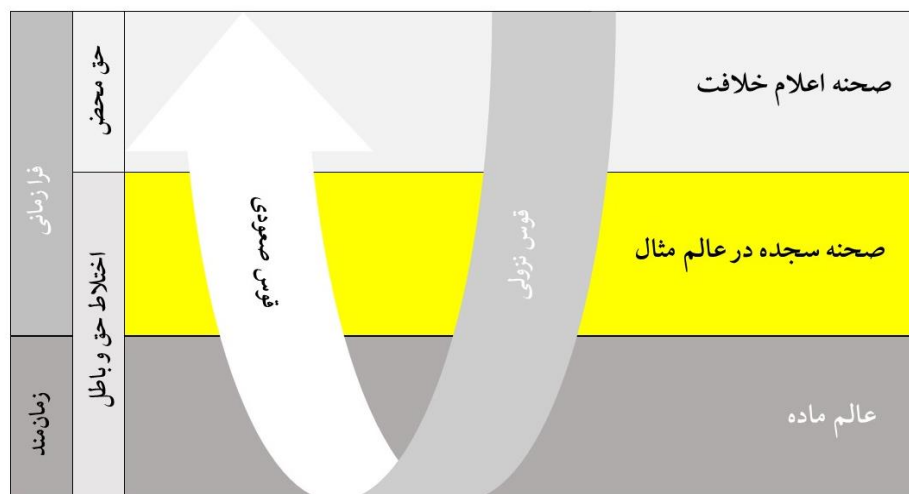
۱. پیدایش جهان

از فحوای کلام مفسر چنین برمیاید که این صحنه در جهانی مخلوق و از پیش موجود، واقع می‌شود و از زمان و چگونگی آفرینش آن سخنی به میان نمی‌آید.

۲. بررسی قواعد حاکم بر جهان

در دیدگاه مفسر صحنه سجده از نشئات عالم مثال در قوس نزولی است (همان: ۳۹۱ و ۳۹۶) که فراطبیعی و فرازمانی است (همان: ۳۸۹ و ۳۹۶) و پس از صحنه اعلام خلافت، تعلیم و انباء اسماء رخ می‌دهد (همو، ج ۳، ص ۲۷۸؛ ج ۶۹: ۱۵۰) و در میان صحنه‌های سه‌گانه داستان آدم، نخستین صحنه‌ای است که حضور و عملکرد شیطان مطرح می‌شود (جوادی آملی، ج ۳: ۲۶). اینجا سخنی از شریعت و تکلیف مطرح نیست (همو، ج ۵۵: ۳۹۶ و ۳۹۰) و از این رو جزء عوالم دنیا نیست (همو، ج ۵۵: ۴۰۶) چرا که شریعت پس از هبوط حادث شده و لذا هرچه در عالم مثال رخ داده، باید با همان مرحله هستی تفسیر شود (همو، ج ۵۲: ۱۲۲). ایشان با طرح روایات سجده ملائکه آسمان دنیا، به فرض اعتبار سند روایات مذکور، احتمال تمثیل خضوع فرشتگان به انسان کامل را در مکان یا زمان خاصی مطرح می‌کند (همو، ج ۳: ۳۱۵-۳۱۴).

در توصیف دیدگاه جهان‌شناسی مفسر می‌توان طرح زیر را ترسیم کرد:



جایگاه صحنه سجده در عوالم طولی

دوم. انسان‌شناسی

انسان‌شناسی صحنه، وابسته به تعریف ارتباطات میان چهار شخصیت است: خدا، آدم، فرشتگان و ابلیس. خدا در نقش آمر به سجده است و فرشتگان و ابلیس مأمور به آن هستند که در قبال این فرمان،

عملکرد و سرنوشت متفاوتی دارند. آدم نیز در مقام مسجود است. در دسته‌بندی ممیزات هر شخصیت از تفکیکِ دوگانه قرآنی «خلق و جعل» استفاده می‌شود.^۱

۱) شخصیت اول: آدم

این بخش به بررسی آدم به‌عنوان وجود محوری صحنه سجده و به تبع وی انسان، در دو جهت خلقت و جعل الهی می‌پردازد.

أ. تبیین خلقت

ایشان به تفکیک آفرینش جسمانی از پیدایش روحانی و نیز تمییز ماده خلقت و مراحل تکامل آن در اولین مخلوق با نسل وی می‌پردازد.

خلقت انسان	خلقت بعد طبیعی: بدن	آدم
	مادی	نسل آدم
	پیدایش بعد الهی: روح	مشترک میان آدم و نسل او

۱. خلقت بعد طبیعی: بدن مادی

ایشان از خلقت بعد طبیعی به بدن مادی یاد می‌کند (ج ۴۴: ۵۸۴) و اشاره دارد که قرآن درباره خلقت بدن و ظاهر انسان از واژه بشر استفاده می‌کند. در انسان، بشره (پوست) برخلاف سایر حیوانات با پشم، مو و کرک پوشیده نیست (همان: ۶۰۲) و این تعبیر به جثه و هیكل او ناظر است (همو، ج ۶۹: ۱۴۷). هرچند واژه انسان نیز در بحث از این خلقت به کار رفته است.

۱-۱. خلقت بدن مادی آدم

مفسر آفرینش بعد مادی آدم را طی مراحل طولی به صورت سیر از نقص به کمال می‌داند (ج ۲۸: ۱۶۷-۱۶۸) که به طور عادت و به تدریج یا با خرق عادت و به سرعت صورت گرفته است (ج ۲۸: ۱۶۸-۱۶۷؛ ج ۴۴: ۵۸۸-۵۸۷)، هرچند قرآن به هیچ کدام تصریحی ندارد (همان؛ ج ۴۴، ص ۵۸۶) ولی حدس

^۱ این دوگانه که در برخی آیات تبیین شده، نخست به خلقت یک پدیده و سپس به جعل کارکرد خاصی برای آن اشاره دارد. به عنوان مثال در آیه یکم سوره انعام: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ...) به خلقت آسمان‌ها و زمین اشاره شده و سپس از جعل تاریکی‌ها و نور بر مبنای این خلقت سخن به میان آمده است، یا در آیه ۵۴ فرقان: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا...) خلقت آبی بشر بیان شده و در ادامه به جعل نسب و خویشاوندی برای بشر مخلوق اشاره شده یا در آیه ۸۱ نحل: (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا...) به جعل سایه‌ها از مخلوقات و جعل پناهگاه از کوه‌ها اشاره شده است (برای بررسی بیشتر رک به آیات: ۱۸۹ اعراف، ۵ یونس، ۹۹ اسراء، ۴۸ کهف، ۲۱ و ۵۴ روم، ۱۱ فاطر، ۶ زمر، ۱۹ و ۱۲ زخرف، ۱۳ حجرات، ۲ انسان).

ایشان تکامل سریع است (ج ۴۴: ۵۸۸) و آفرینش یکباره جسم را که مصداق طفره است^۲، رد می‌کند (ج ۲۸: ۱۶۸-۱۶۷؛ ج ۴۴: ۵۸۶).

ایشان سرآغاز آفرینش جنبه مادی آدم را خاک و اصل وی را، هم از خاک و هم از آب می‌داند که در اثر آمیزش، گل را پدید می‌آورد (همان: ۵۸۵). با این توجیه، ناسازگاری ابتدایی در خلقت خاکی آدم را در برابر خلقت آبی همه موجودات برطرف می‌کند، چه اینکه تلویحاً به وجود دو ماده اولیه در خلقت آدم اشاره دارد. ایشان مراحل این تکامل را بدون رعایت ترتیب در تعبیر در شش مورد ذکر می‌کند:

۱. تراب و ماء ۲. طین، ۳. طین لازب (گل چسبنده)، ۴. سلاله من طین (عصاره‌ای از گل)، ۵. حماء مسنون (گل تیره بدبو)، ۶. صلصال کالفخار (گل خشکیده مثل سفال) (همو، ج ۲۸: ۱۶۸-۱۶۷؛ ج ۴۴: ۵۸۶؛ ج ۶۹: ۱۴۷).

سپس تسویه خاص جسم رقم می‌خورد که هدف آن آماده‌سازی و شکوفایی استعداد جسم برای دمیدن روح است (همو، ج ۴۴: ۶۰۹-۶۰۸؛ ج ۶۹: ۱۴۸). مفسر استوای جسم را در سلامت و تناسب اعضا با یکدیگر تعریف می‌کند (ج ۴۴، صص ۶۱۰-۶۰۹؛ ج ۶۹: ۱۴۸).

۱-۲. خلقت بدن مادی نسل آدم

ایشان با در نظر گرفتن احتمال وجود آدمیان مختلف در گذشته اظهار می‌دارد که نسل کنونی از یک پدر و مادر به نام آدم و حواست که طی روند اخیر از گل آفریده شده‌اند (ج ۴۴: ۵۸۵) و مراحل آفرینش بدن در نسل ایشان عبارت است از: نطفه ← علقه ← مضغه ← عظام ← لحم (همان). ضمناً روند تصویر (۱۱ اعراف) در جوارح و جوانح تمام افراد انسان مشترکست هرچند خصوصیات آن مانند: رنگ، کوتاهی و بلندی، تابع نژاد، زمین و زمان است (همو، ج ۲۸: ۱۸۲).

۲. پیدایش بُعد الهی: روح

مفسر ضمن تعبیر از پیدایش بُعد الهی به روح (ج ۴۴: ۵۸۴)، پیدایش آن را یکباره و آنی می‌داند (همان: ۵۸۵). اشکال طفره تنها مربوط به بخش مادی است و در اینجا مطرح نیست (همان: ۵۸۸). ایشان مراد

^۲ طفره آن‌ست که چیزی در مبدا بدون گذراندن درجات متوسط، ناگهان در انتها حضور یابد، این امر خرق قانون عقلی و محال است (جوادی آملی، ج ۴۴: ۵۸۷-۵۸۶).

از دمیدن روح را حیات بخشیدن می‌داند (ج ۶۹: ۱۴۹) که مانند سایر افعال الهی با صرف اراده انجام می‌شود و مادی نیست (همان: ۱۵۰) و آن را اساس هویت انسان می‌شمارد که به موجب آن قیاس آدم با ابلیس که فاقد این مرتبه است، امکان‌پذیر نیست (همان: ۱۷۴). وی شرط تعلق روح را به یک موجود، لیاقت او می‌داند (ج ۴۴: ۵۸۸) که ظاهراً منظور همان کسب مرتبه استوای جسم است و در بیان اهمیت آن به کلام الهی اشاره می‌کند که پس از این آفرینش خاص، خود را «بهترین آفرینندگان» خواند (همان: ۵۸۶). جوادی آملی روح انسان را نیز واجد استوایی ویژه دانسته (همان: ۶۰۹) و آن را دانایی می‌نامد که حاصل الهام الهی فجور و تقواست (همو، ج ۴۴: ۶۱۰-۶۰۹؛ ج ۶۹: ۱۴۸). او کسی را که نفس ملهم خود را خاموش و الهام خدا را حفظ نکند، ناقص‌الخلقه می‌داند (ج ۴۴: ۶۱۰-۶۰۹). از سوی دیگر نظر به اضافه تشریفی روح منفوخ به خدا (همان: ۶۱۵-۶۱۴) معتقد است اگر کسی آن را آلوده نسازد، به اندازه خود خلیفه خدا و مسجود فرشتگان است (ج ۴۴، ص ۶۱۰؛ ج ۶۹، ص ۱۵۰) و در رتبه بالاتر فردی که با علم صائب و عمل صالح این روح همگانی را شکوفا کند از روح تأییدی نیز برخوردار می‌شود (همو، ج ۴۴: ۶۱۰). جوادی آملی علت دستور سجده را پس از دمیدن روح، آگاهی دادن به این نکته می‌داند که برتری موجودات به مزایای وجودی آنهاست نه ماده‌ای که از آن آفریده شده‌اند (همان: ۶۰۸). در این صحنه شاهد نوعی تعارض در روایت شیطان نسبت به روایت الهی هستیم؛ دیدگاه ابلیس مبتنی بر ماده اولیه خلقت جسمانی است، از این‌رو تمایز و برتری آتش نسبت به خاک مطرح می‌شود، درحالی‌که دیدگاه الهی عبور از مراتب خلقی و اصالت مراتب جعل الهی است و استکبار ابلیس در برابر آن منجر به هبوط وی می‌گردد (همو، ۱۳۹۳: ۱۴۷). ایشان با این بیان از امر خلقی مدعای شیطان عبور کرده و به امر جعل الهی در خلافت و مقام مسجود بودن توجه می‌دهند.

مفسر تعبیر «خلقت بیدی» را نشان تکریم ویژه و اهتمام خاص خدا می‌داند (همو، ج ۶۹: ۱۶۱) که به خلقت انسان با جامعیت دو اسم از اسمای حسنای الهی در جمال و جلال اشاره دارد که با یکی جنبه مُلکی یا بدنی و با دیگری جنبه ملکوتی یا روحانی وی را تأمین و ارتباط این دو را برقرار کرده (همان: ۱۶۳-۱۶۱ و ۱۷۱) و نشان می‌دهد در این خلقت هیچ واسطه‌ای در کار نبوده است (همان: ۱۶۲).

ب. جعل الهی: مسجود فرشتگان

چنانچه گذشت جوادی آملی عینیت یافتن صحنه سجده را پس از اعلام خلافت، تعلیم اسماء و انباء ملائکه می‌داند (ج: ۳؛ ۲۷۵-۲۷۴؛ ج: ۶۹؛ ۱۵۰) چرا که بنا به تناسب حکم با موضوع و نظم سیاقی، آیات سوره بقره را که گویای این ترتیب است، مفسر آیات سور حجر و ص می‌داند که به سبب بیان اجمالی وقایع، این ترتیب در آن‌ها رعایت نشده است (ج: ۳؛ ۲۷۰ و ۲۷۸؛ ج: ۶۹؛ ۱۸۳)، یعنی پس از اظهار علم آدم به اسماء‌الله که موجب شایستگی وی برای مقام خلافت الهی است، در این صحنه حرمت و کرامت او که مترتب بر این مقام است ابراز می‌گردد و به فرشتگان دستور داده می‌شود که با سجده او را تکریم کنند (ج: ۳؛ ۲۷۰-۲۶۹).

ایشان با اشاره به اقسام مجرد و مادی سجده در آیات ۴۸-۴۹ نحل (ج: ۳؛ ۲۷۵)، آن را ذاتاً در معنای عبادت نمی‌داند (ج: ۳؛ ۳۱۱ و ۲۷۱؛ ج: ۴۴؛ ۶۱۹-۶۱۸؛ ج: ۶۹؛ ۱۵۱)، چه اینکه در مواردی عنوان سخریه و استهزاء بر آن حمل می‌شود (ج: ۳؛ ۲۷۱). از این رو تنها زمانی که به انگیزه پرستش انجام شود، عبادت تلقی می‌شود (همان) و در شرایع سابق نیز به معنای تحیت و اکرام بوده است (همان: ۲۷۲)، مانند سجده برادران، پدر و مادر یوسف (ج: ۳؛ ۲۷۱؛ ج: ۶۹؛ ۱۵۱). هرچند براساس حکم فقهی، تکریم با سجده برای غیر خدا روا نیست (همان، ج: ۳؛ ۲۷۱؛ ج: ۴۴؛ ۶۱۹-۶۱۸). مفسر سجده برای آدم را تکریم او و امثال فرمان و عبادت خدا می‌داند (ج: ۳، ص ۲۷۱؛ ج: ۴۴؛ ۶۱۹)، از این رو معتقدست اگر سجده حتی قبل از تعلیم رخ می‌داد، همین تبعیت فرشتگان از امر الهی نیز موجب افتخارشان بود (ج: ۳؛ ۲۷۶). در نظر وی بحث از عبادت بودن سجده در صورتی ست که امر تشریعی مطرح باشد و در صورت تکوینی بودن آن، مساله حرمت و جواز بی‌معناست (ج: ۳؛ ۲۷۳). ایشان در بحث از سجده به قرینه تقابل آن با کبر، معنای تواضع را محتمل‌تر می‌شمارد (ج: ۲۸؛ ۱۷۷).

ظاهر برخی آیات به سجده برای شخص حقیقی آدم یا جنس انسان اشاره دارد (همان، ج: ۳؛ ۲۹۴-۲۹۳؛ ج: ۲۸؛ ۱۷۰) اما مفسر قائل به وجود شواهد بسیار بر مسجود بودن شخصیت حقوقی آدم (مقام انسانیت) ست (ج: ۳؛ ۲۷۲ و ۲۹۳) و صرف قبله قرارگرفتن آدم را سبب برتری او نمی‌شمارد (ج: ۳؛ ۲۷۲؛ ج: ۶۹؛ ۱۵۱). وی در رد آرای برخی در بحث مسجود بودن جنس انسان به حاکمیت برخی آیات و تزییق موضوع «انسان» در آیات محل بحث اشاره دارد؛ براین اساس مفاد آیات ۴۴ فرقان (کالانعام)، ۱۱۲ انعام (شیاطین الانس) و ۷۴ بقره (کالحجاره او اشد قسوه) خروج گروه‌های ذکر شده از حقیقت

انسانیت است (ج ۳: ۲۹۴) لذا انسان‌هایی که فقط به لحاظ چهره و شناسنامه ظاهری انسان هستند، در بحث سجده مطرح نیستند (همان)؛ نه ملائک مأمور سجده به آن‌ها هستند و نه ابلیس به سبب سجده نکردن در برابرشان توبیخ شده است (ج ۴۴: ۶۲۹). اهم دلایل مفسر در اثبات مسجود بودن مقام انسانیت و نه شخص آدم عبارت است از: مهلت خواستن ابلیس برای اغوای بنی آدم (ج ۳: ۲۹۴؛ ج ۲۸: ۱۷۴)، ذکر جعل در قالب صفت مشبهه (جاعل) که مفید استمرار است (ج ۲۸: ۱۷۳؛ ج ۴۴: ۶۱۲) خروج انبیاء اولوالعزم و انسان‌های کامل با پذیرش فرض مذکور و نیاز بشر تا قیامت به خلیفه (ج ۲۸: ۱۷۴-۱۷۳).

ایشان مقام مسجود بودن را غیر از خلافت می‌داند؛ چراکه لازمه خلافت، حفظ و شکوفایی روح فراطبیعی است (ج ۲۸: ۱۷۵) که واجد درجات مختلف است (همان)، درحالی که لازمه مسجود بودن، معلمی فرشتگان است؛ پس هر خلیفه‌ای مسجود نیست (همان: ۱۷۵-۱۷۴). براین اساس حوا در حد خود خلیفه خداست ولی مسجود نیست (همان، ج ۲۸: ۱۷۵؛ ج ۵۵: ۳۸۹) و در تعلیم اسما و دریافت وحی سهمی ندارد (همان، ج ۵۵: ۳۸۹). بنابراین خلیفه‌ای که مسجود واقع می‌شود نیز واجد درجاتی است و فرشتگان درجه‌ای خاص برای او خاضع و شیاطین درکه‌ای خاص با او عداوت دارند (همان، ج ۳، ص ۲۹۴؛ ج ۲۸: ۱۷۶؛ ج ۴۴: ۶۱۲) و تنها انسان کامل است که در تمامی مراتب خلافت، مسجود است (همان). براین اساس سجده بر مقام انسانیت، معیار فرشته‌خویی یا شیطنیت است (همان، ج ۲۸: ۱۸۴).

انجام عمل صالح یا ارتکاب گناه ضرورتاً محتاج هدایت یا وسوسه خارج از نفس انسان نیست (ج ۴۹: ۴۳۶ و ۴۳۴)، چراکه این خاصیت موجود مختار است (همان: ۴۳۴). نفس به‌تنهایی می‌تواند آغازگر بدی باشد ولو در مراتب بعد شیطان او را همراهی کند (همان: ۴۳۵).

در دیدگاه انسان‌شناسی مفسر برای موجود مختار در هردو بخش درونی و بیرونی، زمینه‌های هدایت و وسوسه وجود دارد (همان، ج ۵۲: ۱۱۷-۱۱۶؛ ج ۴۴: ۶۲۲؛ ج ۴۹: ۳۷۸-۳۷۷):

میدان جهاد اکبر								
وجود مختار	ابعاد	نیرو	عامل هدایت	عملکرد	غایت	عامل وسوسه	عملکرد	غایت
	درونی	قوه	فطرت	تعديل	امامت	گرایش‌های شهوت و غضب	اسارت و تعطیلی	امامت شهوت یا غضب
			و عقل عملی		عقل			
	بیرونی	قوا	دعوت	و	ایجاد	جن و انسان وسوسه‌گر	ایجاد صفت ضلالت	
			خدا، انبیا و اولیا و فرشتگان	غضب	صفت عدالت			
برآیند		نفس ملهمه			نفس مسوله و اماره			
صورت باطن		انسان یا فرشته			حيوان یا شیطان			

موجود مختار

عملکرد شیطان در حد وسوسه است و با ایجاد شرایط دستیابی به کمال اختیاری، در اصل زمینه جهاد اکبر را فراهم می‌کند که دلیل برتری انسان از فرشته است و بدون آن، انسان در مرز حیوان یا فرشته می‌ماند و رشد نمی‌کند (همو، ج ۵۲: ۱۱۴)؛ انسان با فرشته و جن در اصل ایمان مشترک است اما می‌تواند به مقامی برتر از آن دو برسد، زیرا بالاترین درجه ایمان جن، تجرد وهمی‌ست و ایمان فرشتگان نیز هرچند عقلی‌ست اما با مبادی اختیاری به دست نیامده، از این رو مقام خلیفه اللهی به معنی خاص آن یعنی نبوت، رسالت، ولایت و امامت، خاص انسان است (همو، ج ۴۹: ۶۰۴-۶۰۳).

وسوسه عامل سقوط از مقام انسانیت است؛ شیطان با اغوا به درون انسان راه می‌یابد و قلب و باطن او را به صورت حیوان (اعراف ۱۷۹) یا شیطان (انعام ۱۱۲) درمی‌آورد (همان: ۳۷۸-۳۷۷). این تغییر تحولی جوهری‌ست زیرا انسان با علم و عقیده و انگیزه و نیت ساخته می‌شود (همان: ۳۷۹) و در دنیا برای

درون‌بینان و بعد از مرگ برای همگان قابل مشاهده است (همان: ۳۷۸). زمینه این دگردیسی با ابلیس ست هرچند مصور حقیقی خداست (همان: ۳۷۹).

افراد در پاسخ به صف‌آرایی درون و بیرون دو گروه می‌شوند: برخی دعوت الهی و بعضی وسوسه شیطان را پاسخ می‌دهند. دسته دوم در مراحل ابتدایی مورد توبه و هدایت الهی قرار می‌گیرند اما گروهی با استمرار این روند، درون خویش دسیسه می‌کنند؛ یعنی چراغ فطرت را زیر خروار اغراض و غرایز دفن می‌کنند (همو، ج ۵۲: ۱۱۵) و به مرحله‌ای می‌رسند که از روی علم و به عمد گناه می‌کنند، در این مرتبه خدا ابلیس و ذریه او را ولی آنان قرار می‌دهد (همان).

۲) شخصیت دوم: فرشته‌ها

بنا به نقش فرشتگان در صحنه سجده، معرفی خصوصیات و تحلیل عملکرد آن‌ها به جهت توصیف جایگاه انسان کامل، کمک‌کننده است.

جوادی آملی ادله نقلی و مباحث کلامی و فلسفی را عهده‌دار اثبات اصل وجود فرشته می‌داند (همان، ص ۱۱۰) ولی در این بخش به بیان یک نکته سلبی پرداخته و حصر وجود برتری را که در عالم طبیعت دارای تجرد عقلی یا مثالی‌ست، در دو سنخ انسان و جن، فاقد دلیل می‌شمارد (ج ۳: ۲۷۰).

مفسر فرشتگان را بنا به جایگاهشان در عوالم مختلف در مراتب تجرد تام، مثال و ماده دسته‌بندی می‌کند (ج ۳: ۲۷۹) و قائل به تشکیک در مراتب تجردست (ج ۲۸: ۱۷۹). ایشان حیطه همراهی ابلیس را با مرتبه سوم یعنی فرشتگان مسیطر بر زمین می‌داند (ج ۳: ۲۸۰)، زیرا آن‌ها مانند معصومینی هستند که با آنکه خود اهل عصیان نیستند، در دنیا که ظرف عصیان است زندگی می‌کنند و اختلاط غیرمعصوم با آن‌ها ممکن است (همان). وی بحث عصمت و نسبت آن را با موضوع سجده در مراتب فرشتگان در چارچوب زیر مطرح می‌کند (ج ۳: ۲۹۱):

اقسام عصمت	خصوصیت	رده‌بندی عصمت در فرشتگان	نسبت سجده با رده عصمت
ضروری	امتناع تکلیف و عصیان	فرشتگان مجرد تام و عقل محض	امکان حمل سجده بر تمثیل

فرد معصوم	امکان تکلیف و عصیان در عین عدم وقوع عصیان	فرشتگان دارای تجرد نفسی	حمل سجده بر ظاهر
--------------	--	----------------------------	---------------------

ایشان اثبات عصمت هر موجود را به نقل معتبر یا به دلیل عقلی می‌داند (ج ۵۲: ۱۱۰). دلیل عقلی برای موجود مجرد تام، کفایت می‌کند و نسبت به مجرد غیر تام یا مستکفی، به سمت او وابسته است؛ به این معنا که اگر وی سمتی داشته باشد که عصمت در آن شرط باشد، معصوم بودن او فهمیده می‌شود (همان) و در غیر این حالت دلیلی بر نفی عصمت او نیست، هر چند اثبات عصمت همچنان دلیل می‌طلبد (همان: ۱۱۱).

مفسر فرشته‌ها را شاهد و باخبر از کیفیت آفرینش آسمان‌ها، زمین و انسان می‌داند اما معتقدست که آن‌ها در ساحت خلقت هیچ سهمی نداشته‌اند (همان: ۹۳ و ۸۲) و خدا از آن‌ها خواست خادم انسانیت انسان و به اذن الهی، هادی او باشند (همان: ۹۳).

در نظر ایشان فرشتگان عبادت می‌کنند و مطیع فرمان الهی‌ند و معصیتی در آن‌ها نیست از این رو شریعت، پیامبر، بهشت و جهنم ندارند و عبادتشان تشریعی نیست (ج ۵۵: ۳۹۹-۳۹۸) و منظور از رسول بودن آن‌ها این است که وحی الهی را مستقیماً به پیامبر می‌رسانند (همان: ۳۹۸). براین مبنا ایشان اثبات مکلف بودن هر فرشته را با استناد به برخی متون دعایی یا روایی مانند تخلف فطرس و مجازات وی آسان نمی‌داند (همان: ۴۰۰).

أ. خلقت فرشته

۱. خلقت بعد جسمانی

در آیات محل بحث از خلقت جسم درباره فرشتگان سخنی به میان نیامده است، با این وجود مفسر فرشتگان را در سه دسته تقسیم می‌کند: مجردات عقلی، مجردات مثالی و گروهی که نظیر انسان می‌توانند جسم داشته باشند (ج ۵۲: ۱۱۰) و اثبات تجرد تام عقلی را برای تمامی آن‌ها محال می‌داند (همان).

۲. پیدایش بعد روحانی

آیات قرآن در این بخش نیز اشارتی ندارند و مفسر تجرید فرشتگان را در مراتب مختلف مطرح می‌کند.

ب. جعل الهی: سجده‌کنندگان بر آدم

ایشان با اشاره به خطبه قاصعه اولاً قائل به امتحان فرشتگان است و ثانیاً محور این آزمون را انسان می‌داند به این معنا که فرشتگان به خضوع در برابر معلم خود امر شدند (ج ۲۸: ۱۸۴-۱۸۳). هرچند مفسران، سجده فرشتگان را در معنای سجده نماز یا تذلل و خشوع گرفته‌اند، اما جوادی آملی کیفیت آن را نامشخص می‌داند و مانند سایرین بر عبادت نبودن آن تأکید دارد (ج ۳: ۲۷۴).

ایشان آیات سجده را براساس مضمون در دو قسم دسته‌بندی می‌کند: دسته اول که در آن‌ها تنها به اصل دستور اشاره شده و دسته دوم که درباره کیفیت سجده است (همان: ۲۹۲). در تحلیل دسته اخیر ایشان به سرعت امثال امر توسط فرشتگان و عدم درنگ آن‌ها نظر دارد (همان، ج ۳: ۲۹۲؛ ج ۴۴: ۶۱۸) و ذکر «ال»، (كُلُّهُمْ) را در (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) تأکید بر سجده همگانی می‌داند. (أَجْمَعُونَ) نیز معیت اجتماعی را می‌رساند؛ یعنی همه فرشتگان بدون استثنا و باهم - مانند نمازگزاران در نماز جماعت نه جدا جدا - سجده را بجا آورند (همو، ج ۴۴: ۶۱۸-۶۱۷؛ ج ۶۹: ۱۵۱-۱۵۰).

ایشان فرشتگان حاضر در صحنه اعلام الهی را متفاوت از صحنه سجود می‌داند (همو، ج ۳: ۳۵) و اعلام می‌دارد که هرچند تمام فراگیرندگان از آدم بر او سجده کردند اما دلیلی بر حصر سجده‌کنندگان در متعلمان نیست و نمی‌توان گفت افزایش علم همه سجده‌کنندگان ممکن بوده است (همو، ۱۳۹۸: ۳۰۹-۳۰۸).

مفسر با اشاره به اعتراف فرشتگان به قصور علمی خود درباره خلافت انسان، احتمال می‌دهد که این قصور درباره فرشته پنداشتن ابلیس نیز رخ داده باشد (ج ۲۸: ۲۰۳؛ ج ۵۲: ۱۱۸). برخی مفسران مانند صاحب روح المعانی، عالین را «المهیمون» یعنی دسته‌ای از فرشتگان مستغرق در جمال و جلال الهی می‌دانند که از غیرخدا و آفرینش بی‌خبرند و لذا به سجده امر نشده‌اند (همو، ج ۶۹: ۱۶۲)، جوادی آملی با پذیرش این مطلب، انحصار عالین را در اهل بیت رد می‌کند (همان: ۱۷۲).

۳) شخصیت سوم: شیطان

از ارکان مهم انسان‌شناسی در این صحنه، شناخت ابلیس و به تبع آن شیاطین و عملکرد آنهاست. در آغاز این بحث تفکیکی میان واژگان رایج لازم می‌نماید.

در بررسی قرآنی واژه «ابلیس» و «شیطان» هرچند هردو اشاره به شخصی واحد است اما کاربرد کلمه ابلیس منحصر در مواردی است که اشاره به وقایع پیش از هبوط به زمین دارد (۱۱مورد)، درحالی‌که واژه شیطان مشمول تفصیل است و از مجموع ۶۳ مرتبه ذکر آن، پنج مورد به صورت مشترک در وقایع پیش از هبوط، سه مورد در اخبار از قیامت و بیشتر مصادیق (۵۵مورد) در اشاره به حوادث دنیا به کار رفته است. از سوی دیگر کلمه «شیطان» که بدون ذکر صفت، درباره جن خاصی به کار می‌رود، به سبب وحدت انگیزه، عمل و غایت می‌تواند مانند واژه جمع خود (شیاطین) تمامی مراتب لشکر و حزب وی را نیز شامل شود. با این مذاقه عنوان ابلیس‌شناسی برای بحث دقیق‌تر می‌نماید، هرچند اصطلاح شیطان‌شناسی نیز دارای اطلاق است. واژه جن اشاره به جنس است و شیاطین یکی از مجموعه‌های پربسامد آن در قرآن است.

لازم به ذکر است که جوادی آملی ابلیس را از ریشه ابلاس به معنای اندوه در اثر شدت سختی و نام اصلی وی را عزازیل بیان کرده است (ج ۵۲: ۸۰) و وجه تسمیه او را به ابلیس، یاس او از رحمت خدا می‌داند (ج ۳: ۳۱۹).

ابلیس/شیطان

رای مشهور امامیه بر جن بودن ابلیس است (همان: ۲۹۶)، مفسر در این زمینه به دلایلی از شیخ مفید استناد می‌کند: نخست، تصریح قرآن در (کان من الجن) چرا که معصیت، ماهیت شخص عاصی را تغییر نمی‌دهد. دوم، تفاوت احکام جن و فرشته و سوم، آثار ویژه فرشتگان که در جن نیست (فاطر ۱) (همان: ۲۹۸-۲۹۷). براین اساس جوادی آملی استثنای ابلیس را از ملائکه در ظاهر یا از باب تغلیب و به سبب همراهی وی با ملائک یا از باب اطلاق ملک بر هر موجود مستور متصل و در باطن به سبب جن بودن وی، منقطع می‌داند (ج ۳: ۲۷۹-۲۷۸ و ج ۳۶: ۲۸؛ ج ۴۴: ۶۲۱-۶۱۹؛ ج ۵۲: ۱۲۰-۱۱۹ و ج ۸۴: ۵۵؛ ج ۴۰۲: ۶۹؛ ج ۱۵۲). جنیان مکلف بوده؛ مؤمن، کافر یا منافقاند و حشر و حسابی مانند انسان دارند (همو، ج ۴۴: ۵۹۸؛ ج ۴۹: ۳۸۱؛ ج ۵۲: ۸۷ و ۸۴-۸۳). جنیان کافر با برخی

انسان‌ها در ارتباط و قادر به مزاحمت و ایجاد آثار بدنی‌اند (مانند جریان ایوب) (همو، ج ۵۲، ص ۱۱۲)، چه اینکه بر روح انسان (فکر، خیال و واهمه) در خواب و بیداری نیز اثر می‌گذارند (همو، ج ۴۹: ۳۸۰؛ ج ۵۲: ۱۱۲). اغوای اوساط جن توسط انسان‌های شرور نیز مطرح (همو، ج ۵۲: ۱۱۳) و از این‌رو ارتباط با آن‌ها و احضارشان حرام است (همان: ۱۱۳). تجرد جن برخلاف انسان، عقلی نیست و از این‌رو در میان آن‌ها نبی و رسول مبعوث یا شناخته نشده است و ظاهراً پیامبر آن‌ها، پیامبر انسان‌هاست (همو، ج ۴۹: ۳۹۰ و ۳۸۱؛ ج ۵۲: ۱۱۳).

جوادی آملی تخصیص جریان خلقت جن را به یک پدر فاقد وجه می‌داند زیرا وی خصوصیت معتبری ندارد، برخلاف پدر انسان‌ها که به سبب ویژگی مسجود بودن، متمایز است (ج ۴۴، ص ۵۹۵). ایشان به تفاوت جایگاه آدم که پدر نسل بشر کنونی است با جایگاه ابلیس که خود، یکی از جنیان است، توجه می‌دهد (ج ۵۲: ۱۲۳ و ۸۸).

ا. خلقت جن

این بخش به بررسی خلقت الهی ابعاد وجودی جن و نیز مبحث جعل ابلیس در صحنه سجده در استکبار وی و پاسخ خدا به او اختصاص دارد.

۱. خلقت بُعد جسمانی

مفسر خلقت جن را پیش از آفرینش مجموعه جسم و روح انسان می‌داند (ج ۴۴: ۵۹۵؛ ج ۵۲: ۸۷) و با نظر به تکامل از ماده اولیه، مراتبی قائل است و به احتمال تفاوت خلقت اولین جن با نسل جن نیز اشاره دارد (ج ۴۴: ۵۹۶). در نظر ایشان جن دارای جسمی لطیف (ج ۴۴: ۶۲۱) یا رقیق است (ج ۴۹: ۳۸۱)، از این‌رو دیده نمی‌شود مگر ممثل شود و بحث از تغییر صورت در آن‌ها نیازمند دلیل است (همان).

۱-۱. خلقت بدن مادی نخستین جن

آغاز خلقت جن از نار سموم (باد سوزان) است و در ادامه از آن، مارچ (شعله) پدید می‌آید که خلق جن از آن است (ج ۴۴: ۵۹۶-۵۹۵). نظر به اینکه نار عنصری مستقل همانند خاک نیست و از افروختن عناصر دیگر پدید می‌آید، اختلاف آتش‌ها در اثر اختلاف مبداء محتمل است (همو، ج ۶۹: ۱۷۳).

۱-۲. خلقت بدن مادی نسل جن

ایشان با دو استناد خلقت نسل جن را از سنت نکاح می‌داند: نخست ذکر واژه ذریه درباره ابلیس (کهف ۵۰) که نشان از تولد حاصل از نکاح زوجین دارد (ج ۴۴: ۵۹۶) و دوم کاربرد واژه طمث (الرحمن ۷۴ و ۵۶) که به مساس و دریدن اشارت دارد (ج ۴۹: ۳۸۱). ابلیس نیز از نسل جن است (ج ۵۲: ۱۲۳ و ۸۸).

۲. آفرینش بعد روحانی

هرچند در قرآن کریم از این بخش سخنی به میان نیامده است، اما مفسر روح جن را در لطافت، پایین‌تر از روح فرشته می‌داند، از این‌رو ادراک تجردی آن نیز نازل‌تر و در حد وهمی است (ج ۵۲: ۸۷).

بنا به خصوصیت بحث حاضر در بیان اراده ابلیس در برابر امر الهی، نخست جعل ابلیس تشریح و در ادامه جعل الهی در پاسخ به آن مشخص می‌گردد. از این نظرگاه ابلیس با قدرت اراده خود در مقابل امر الهی به سجده مخالفت کرد و چیزی را که در درون داشت آشکار ساخت و خدا پاسخی متناسب آن ظهور به او داد.

۱-۲. جعل ابلیس: استکبار

تاکنون مبحث جعل درباره انسان و فرشته، ذیل اراده الهی قرار داشت ولی در اینجا اراده و عملکرد مخالف یک موجود مکلف مطرح می‌شود، از این‌رو بجای عنوان جعل الهی از جعل ابلیس بحث می‌شود و پس از تشریح وجوه آن، جعل الهی که پاسخ به آن است مطرح می‌گردد.

می‌توان دیدگاه جوادی آملی را در تشریح عملکرد ابلیس نوعی بررسی منطق فهم در دو بخش نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی دانست؛ چرا که ایشان در ترسیم باطن صحنه، در برخی موارد به تبیین انگیزه‌های قلبی و ایمانیات ابلیس و گاه به توصیف بینش‌ها و اعتقادات و دیدگاه‌های او پرداخته‌اند (ج ۳: ۲۸۴):

مفسر با عام دانستن تعلیل در آیه اخذ میثاق، هر موجود مکلف را واجد فطرت توحیدی می‌داند (ج ۳: ۲۸۴؛ ج ۵۲: ۱۱۱)، با این بیان هیچ‌کدام از مشکلات ابلیس فطری نیست (همان: ۲۸۴)، از سوی دیگر عامل بیرونی برای وسوسه وجود نداشته (همان: ۳۰۳) و گمراهی با عامل درونی ست (همو، ج ۵۲: ۱۱۶) و ابلیس که امام المتعصبین ست ماموم کسی نیست (همو، ج ۳: ۳۰۴). با این پیش‌فرض ایشان به تبیین تعبیر کلیدی این بحث وارد می‌شود: تعبیر ابا که به معنای شدت خودداری است (همو، ج ۴۴: ۶۲۰) می‌فهماند که ترک سجده بر اثر سهو و نسیان نبوده (همو، ج ۳: ۲۸۳)، بلکه پس از آگاهی از مقام علم انسان کامل و انباء فرشتگان صورت گرفته است (همان: ۲۷۰) لذا در ابا ادعای ربوبیت نهفته بود (همو، ج ۴۴: ۶۲۸). تعبیر استکبر می‌نماید که منشا امتناع، روحیه استکباری وی بوده است (همو، ج ۶۹: ۱۵۳-۱۵۲). استکبار، ادعای استقلال موجود ذلیل در برابر خدای عزیز است (همو، ج ۳: ۲۸۰؛ ج ۶۹: ۱۵۳). تعبیر کان من الکافرین و به‌ویژه کاربرد فعل ماضی کان، نشان از سابقه دیرین کفر در وی دارد (همو، ج ۳: ۲۸۵). او از آغاز کافر بود نه چنان‌که برخی مفسران گمان کرده‌اند بعد از ترک سجده کافر شده (همو، ج ۴۴: ۶۲۶)، زیرا قرینه‌ای برای استعمال کان در غیرمعنای اصلی نداریم و حتی قرینه برخلاف آن وجود دارد (همو، ج ۳: ۲۸۱؛ ج ۴۴: ۶۲۶). ابلیس همواره از عضویت در گروه ایمان و امتصال اوامر الهی فاصله می‌گرفت و هرچند غیر او کافری پدید نیامده بود، از هم‌گروهی با هم‌نوعان خود در کفر حمایت می‌کرد (همو، ج ۳: ۲۸۵-۲۸۶)، از این‌رو خداوند درباره او تعبیر لم یکن من الساجدین را بکار برد و خود او نیز همین تعبیر را به‌جای دلیل آورد که نحوه بیان آن به‌صورت قاعده و قانون از خوی استکباریش خبر می‌دهد (همو، ج ۴۹: ۳۷۵). یعنی من آن کسی نیستم که برای انسان آفریده شده از گل بدبو سجده کنم (همو، ج ۴۴: ۶۲۸). کان منفی مفید استمرار (همو، ج ۲۸: ۱۷۹-۱۷۸) و معنای تعبیر الهی اینست که او اساساً اهل سجده نبود (همو، ج ۳: ۲۸۱؛ ج ۶۹: ۱۵۳) و در باطن با وحی یا دستور الهی مشکل داشت (همو، ج ۶۹: ۱۵۳). براین مبنا مفسر توجیه روایت ناظر بر دو رکعت نماز ویژه ابلیس^۳ را آسان نمی‌داند، زیرا در نظر ایشان نه عبادت

^۳ وَ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ جَمِيلٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: «لَمَّا أُعْطِيَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِبْلِيسَ مَا أُعْطِيَ مِنَ الْقُوَّةِ، قَالَ آدَمُ: يَا رَبِّ، سَلَّطْتَ إِبْلِيسَ عَلَى وَلَدِي، وَأَجْرَيْتَهُ فِيهِمْ مَجْرَى الدَّمِّ فِي الْعُرُوقِ، وَأَعْطَيْتَهُ مَا أُعْطِيتَنِي، فَمَا لِي وَوَلَدِي؟ فَقَالَ: لَكَ وَوَلَدُكَ أَلْسِنَةٌ بِوَاحِدَةٍ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا. قَالَ: رَبِّ، زِدْنِي. قَالَ: أَلَتَّوْبَةُ مَبْسُوطَةٌ إِلَى حِينَ تَبْلُغَ النَّفْسُ الْحُلُقُومَ. قَالَ: يَا رَبِّ، زِدْنِي. قَالَ: أَعْفِرْ وَلَا أَبَالِي؛ قَالَ: حَسْبِيَ». قَالَ: قُلْتُ لَهُ:

مخلصانه‌ای از او صادر شده و نه مهلت دادن خدا به او برایش چیزی جز نعمت است (همو، ج ۳: ۳۲۱). ایشان سبب اجابت نسبی درخواست ابلیس را رحمت رحمانی خدا می‌داند که حتی کافران را هم دربرمی‌گیرد (همو، ج ۶۹: ۱۸۱) و معتقدست که شیطان حتی در صورت عدم علم به علت امر به سجده باید فرمانبردار می‌بود، زیرا خدا حق محض است و جز خیر از او صادر نمی‌شود (همو، ج ۴۹: ۳۷۷-۳۷۶).

جوادی آملی در تبیین کفر ابلیس موارد زیر را از هم متمایز می‌کند (همو، ج ۳: ۳۰۳):

عنوان	مرتبه باطنی	مرتبه ظاهری	نکته
نفاق	کفر	ایمان	-
کفر مستور	کفر	ایمان	عدم اطلاع شخص و دیگران
ارتداد	کفر	-	کفر حادث نه ظاهر
کفر مشهور	کفر	کفر	مقابل کفر مستور

وی کفر ابلیس را از نوع کفر مستور می‌داند (ج ۳: ۳۰۳-۳۰۲ و ۲۸۱: ج ۶۹: ۱۵۳) که با امر به سجده به فعلیت می‌رسد (همو، ج ۳: ۲۸۱: ج ۴۴، ص ۶۲۶: ج ۶۹: ۱۵۳) و معتقد است که چپش صحنه سجده بر مبنای سنت الهی جداسازی خبیث از طیب (ج ۴۴: ۶۲۶) و برای آشکار کردن همین کفر مستور است که در صحنه اعلام خلافت به آن اشاره شد: (ما کتتم تکتمون) به این معنا که من می‌دانم کسانی در میان شما همواره اسراری را پنهان می‌کنند (همان: ۶۲۶-۶۲۵) و این تعبیر هرچند جمع است اما مصداق آن در خارج تنها یک نفرست (همان: ۶۲۷). مفسر عامل ابای ابلیس را از سجده، استکبار وی بر خدا می‌داند (ج ۲۸: ۲۱۰). تکبر، بزرگ نمایاندن خود و کوچک شمردن دیگری است که به ترجیح رأی خود برخواسته غیر منتهی می‌شود (همو، ج ۲۸: ۲۱۰) و در برابر هر شخص محترم، مذموم و در مقابل خدا نشانه

جُعِلْتُ فِدَاكَ، بِمَاذَا اسْتَوْجِبَ إِلَيْسُ مِنَ اللَّهِ أَنْ أُعْطَاهُ مَا أَعْطَاهُ؟ فَقَالَ: «بِشَيْءٍ كَانَ مِنْهُ شُكْرُهُ لِلَّهِ عَلَيْهِ». قُلْتُ: وَ مَا كَانَ مِنْهُ، جُعِلْتُ فِدَاكَ؟ قَالَ: «رَغَبَتَانِ رَغَبَهُمَا فِي السَّمَاءِ فِي أَرْبَعَةِ آلَافِ سَنَةٍ» (بحرانی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۱۷۴).

کفرست (همو، ج ۲۸: ۲۱۳؛ ج ۴۹: ۳۷۴؛ ج ۶۹: ۱۶۳)، چرا که شرافت و کرامت بطور مطلق از خداست و تکبر از غیر خدا حق نیست (همو، ج ۲۸: ۲۱۰).

ابا از سجده ← استکبار بر خدا = کفر

براین اساس مفسر روایات مربوط به نخستین گناه بودن استکبار را در ظرف خلقت بشر می‌پذیرد (ج ۲۸: ۲۱۵؛ ج ۴۹: ۳۸۳؛ ج ۶۹: ۱۵۵) و ذیل آیات ۱۰۶ یوسف و ۲۳ جاثیه معتقدست ریشه تمام گناهان در تعلیل میانی به مراتب استکبار و در تعلیل نهایی به مراتب شرک بازمی‌گردد (ج ۴۹: ۳۷۵).

ابلیس در معرفت‌شناسی، در بخش عقل نظری گرفتار بینش مادی و در بعد عقل عملی اسیر تعصب و انانیت بود (همو، ج ۳: ۳۰۲).

ابلیس در پاسخ خود دو ادعا را مطرح می‌کند: یکی به صراحت و دیگری تلویحی (همو، ج ۲۸: ۱۸۸). او به صراحت سجده را رد کرد اما دلیلی بر تساوی خود با آدم نیاورد بلکه گفت: من بهترم! که معنای تلویحی آن این است که او باید بر من سجده کند (همو، ج ۲۸: ۲۰۴ و ۱۸۹-۱۸۸؛ ج ۶۹: ۱۶۵-۱۶۴).

مفسر در تبیین بیش مادی شیطان (ج ۲۸: ۱۹۰) به مقابله برهان خدا با قیاس وی می‌پردازد: حد وسط قیاس الهی امتیازات آدم است: مسجود فرشتگان، خلیفه الله، دانا به اسماء، روح الله، آفریده شده با دو دست الهی. این موارد در برهان الهی سبب لزوم تکریم آدم و مسجود بودن اوست (همو، ج ۲۸: ۱۹۰؛ ج ۶۹: ۱۶۱). ابلیس علی‌رغم علم به این مقام (ج ۴۹: ۳۸۲)، آن را نادیده انگاشت و به جای آن قیاسی باطل را مطرح کرد (همو، ج ۲۸: ۲۰۴ و ۱۹۰؛ ج ۶۹: ۱۶۵) و نتیجه گرفت چون آتش بر گل شرافت دارد، من از آدم برترم (همان، ج ۲۸: ۲۰۴؛ ج ۶۹: ۱۶۵). جوادی آملی سخن از برتری خاک بر آتش یا نفی برتری آتش را سودمند نمی‌داند (ج ۲۸: ۲۰۴)، اما سخن از ماده خلقت را حق می‌داند و معتقدست که مشکل شیطان این بود که معیار ارزیابی صحیح را نداشت (ج ۲۸: ۱۹۰) که این معیار درست در بررسی حقیقت شی، قوانین ثابت فلسفی و در تعیین اعتبار آن آیه (ان اکرمکم عندالله اتقیکم) است (همان: ۱۹۱-۱۹۰):

امتیاز	وجوه امتیاز	تعیین	داوری
اشیاء	حقیقت: بود و نبود	حکمت نظری	عقل: قوانین ثابت فلسفی
	اعتبار: باید و نباید	حکمت عملی	نقل: تقوا

شیطان در معیار شناخت خود، عقل و نقل را رد کرد و به ظن خود استناد کرد (همان: ۱۹۱)، در حالی که طبق معیار فوق، آتش نسبت به گل در حکمت نظری و عملی، برتری قابل اثبات ندارد (همو، ج ۶۹: ۱۶۵). این گستاخی با طفره از پاسخ حقیقی (همو، ج ۲۸: ۱۸۹) نشان داد که علت امتناع استکبار بود، لذا خدا به قیاس او پاسخی نداد (همو، ج ۲۸: ۱۹۳-۱۹۲؛ ج ۶۹: ۱۶۵). در نظر مفسر می‌توان عمل شیطان را قیاس در برابر نص نیز دانست به این معنا که به خدا می‌گوید: به نظر من نباید چنین فرمانی می‌دادی (ج ۳، ص ۳۰۴؛ ج ۲۸: ۲۰۴ و ۱۹۳). با آشکار شدن استکبار در آزمون سجده شایستگی باقی ماندن در قدس را از دست داد و از آن بارگاه رفیع رانده شد (همو، ج ۱۶۶: ۶۹).

ایشان هدف ابلیس را از فرصت طلبیدن، انتقام‌جویی از محسود خویش یعنی آدم و ذریه او، به سبب گرامی داشت مقام انسانیت توسط خدا می‌داند (همو، ج ۲۸: ۲۱۸-۲۱۷؛ ج ۶۹: ۱۸۲ و ۱۸۰-۱۷۹) که بنا به قراین آیات، قبیله و ذریه یاور وی را نیز دربرمی‌گیرد (همو، ج ۶۹: ۱۸۰). جوادی آملی راز درخواست این مدت طولانی را در سیره و سنت و روش دامنه‌دار ابلیس می‌داند که عبادت شش هزار ساله از آثار آن است (ج ۲۸: ۲۱۷). مهلت مورد درخواست وی (روز قیامت) خواسته مرموزی بود که با آن مصونیت از مرگ نیز خواسته شده، زیرا با برپایی قیامت دیگر مرگی نیست و این امان از مرگ با نظام الهی سازگار نبود (همو، ج ۶۹: ۱۸۲)، چه اینکه نشئه برزخ، محل تکلیف نیست (همو، ج ۲۸، صص ۲۲۰-۲۱۹؛ ج ۶۹: ۱۸۲)، از این رو خدا مهلتی معلوم مشخص کرد که برای شیطان و دیگران مبهم است (ج ۶۹: ۱۸۰). قابل ذکر است که برزخ در نظر مفسر دو قسم است: برزخ متصل که تصور و ادراکات وهمی فردی است که به مرتبه تجرد خیال رسیده و برزخ منفصل که عالمی خارجی میان نشئه ماده و مجرد است (ج ۶۹: ۲۲۱). برزخ مورد بحث مفسر در این بخش، برزخ منفصل است.

مفسر هرچند به طور قطع، ورود شیطنت را به برزخ رد می کند اما در تعیین «وقت معلوم» دچار نوعی نوسان است: زمانی آن را پیش از اشراف الساعه و تا نفخ صور اول می داند (ج ۲۸: ۲۲۰؛ ج ۵۲: ۱۱۲؛ ج ۶۹: ۱۸۱)، در جایی با احتمال قوی از زمان ظهور حضرت حجت یاد می کند که عقل بشر کامل می شود و دیگر به وسوسه اعتنا نمی کند (ج ۵۲: ۱۱۲؛ ج ۶۹: ۱۸۱)، در حالی که جای دیگر از حضور و ادامه فریبکاری شیطان و معصیت انسان به اغوای او در حکومت حضرت مهدی و شهادت حضرت توسط فردی پلید سخن می گوید (ج ۶۹: ۲۲۲).

۲-۲. جعل الهی: لعنت

لعنت الهی، فعل خداست که بنا به گستره رحمت رحمانی، تنها ناظر به نفی رحمت خاص است (همو، ج ۲۸: ۲۱۱). لعن شیطان شرحی بر رجیم بودن اوست (همو، ج ۶۹، ص ۱۶۶). هرچند این منع مربوط به ظرف طاعت و عصیان یعنی دنیاست اما آثار سوء آن پس از دنیا و بویژه در قیامت آشکار می شود، از این رو این لعنت همیشگی است (همو، ج ۵۲: ۳۹۰؛ ج ۶۹: ۱۶۹-۱۶۶).

مفسر نظر قرطبی را در استناد اغوای اولیه به خدا، چه در کلام حضرت نوح و چه در بیان شیطان رد می کند. اغوا، راهنمایی به بدیست نه فاسد کردن (ج ۲۸، ص ۲۲۴). ایشان از عدم نفی اسناد اغوا از سوی خدا در قرآن نتیجه می گیرد که اغوای کیفری مرادست (همان: ۲۲۹-۲۲۸)؛ یعنی خدا لطفی را که به او داده بود از وی گرفت که این قهر الهی خود نوعی عذابست (همان: ۲۲۵). در بحث از نحوه خروج و هبوط شیطان، مفسر با اشاره به تقابل صعود و هبوط، دسته بندی زیر را ارائه می دهد (همان: ۲۰۹-۲۰۷):

انواع	صورت بروز	انواع	صورت بروز
هبوط	مادی	صعود مادی	محتاج ابزار مادی
	معنوی	صعود معنوی	اطاعت و تسلیم در برابر دستورات الهی

براین اساس مبدا سقوط شیطان، آسمان یا بهشت دنیایی نیست بلکه موقعیت برتر و همنشینی با فرشتگان است (همو، ج ۲۸، ص ۲۰۸؛ ج ۶۹: ۱۶۶)، چرا که جایگاه متکبران دوزخ‌ست (۶۰ زمر) (همو، ج ۲۸: ۲۱۰). مفسر معتقدست که جایگاه ابلیس در میان فرشتگان نامشخص‌ست و شاید با برخی فرشتگان حاضر در نشئه مادی بوده اما حضور او را با فرشتگان مقرب بطور قطعی رد می‌کند (ج ۴۴، ص ۶۲۱؛ ج ۵۲: ۸۵-۸۴؛ ج ۶۹: ۱۵۲).

روش‌شناسی عملکرد اغوایی ابلیس

از آنجا که در نظر مفسر هدف ابلیس از مهلت خواستن، اغوای بنی‌آدم است (ج ۶۹: ۱۸۲)، بحثی در چگونگی اغوا ذیل جعل ابلیس در دنیا و در حیطة تشریع مطرح می‌شود.

جوادی آملی در درک کلیت عملکرد اغوایی در نظام تکوین، شیطان را سگ دست‌آموز خدا می‌داند که بی‌اذن او کار نمی‌کند (ج ۲۸: ۱۸۰؛ ج ۵۲: ۱۱۴) و وسوسه او را نعمتی در نظام احسن می‌شمارد که لازمه تهذیب و سلوک است (ج ۲۸، ص ۱۸۰؛ ج ۴۹: ۴۳۲؛ ج ۵۲: ۱۱۴). هرچند در نظام تشریع، وسوسه را معصیت و سزاوار کیفر می‌داند (ج ۲۸، ص ۱۸۰) که در حد فراخوانی است نه اجبار (همان: ۱۸۰). در مقابل آن چندین دعوت به صلاح است: از درون، نفس ملهم به فجور و تقوا و شکوفا شده (فطرت، عقل) و از بیرون نیز دعوت انبیاء، اولیا و فرشتگان (همو، ج ۲۸: ۱۸۰؛ ج ۴۹: ۴۳۱؛ ج ۵۲: ۱۱۴؛ ج ۶۹: ۱۸۸). دعوت شیطان در قیاس با هدایت‌های الهی ناچیز است (همو، ج ۴۹: ۴۳۱)، لذا حجت تمام می‌شود (همو، ج ۲۸: ۱۸۰).

شیطان در صراط مستقیم که بستر حرکت سالکان به‌سوی خداست (همان: ۲۲۷) با اوج جدیت و پنهانی به کمین نشسته است (همان: ۲۲۷-۲۲۶). از آنجا که صراط مستقیم مادی نیست، حملات وی نیز حسی نیستند (همان: ۲۳۷-۲۳۶). از این‌رو روش شیطان، نفوذ در فکر و اثرگذاری در مسیر ادراک انسان‌هاست (همان: ۲۳۷). برای حملات مذکور جهات مختلفی ذکر شده است:

ایشان به نقل از مصباح‌المتجهّد (مصباح‌المتجهّد، ج ۱، ص ۳۳۶؛ بحار، ج ۹۴، ص ۲۳۴) در دعایی از پیامبر به جهات شش‌گانه (جوادی آملی، ج ۲۸: ۲۴۰-۲۳۹)، در ۱۷ اعراف به جهات چهارگانه (همان: ۲۳۸-۲۳۷) و در خطبه ۴۲ نهج‌البلاغه به دوجہت (اتباع‌الہوی و طول‌الامل) اشاره شده، گاهی نیز مانند ۲۳ جاثیه سخن از منشاء واحدست (معبود گرفتن هوای نفس) (همان: ۲۴۰). مفسر این جهات را

فراطبیعی (همان: ۲۴۸-۲۴۷)، در طول هم (همان: ۲۴۰) و از مصادیق آسیب‌پذیری انسان می‌داند (همان: ۲۴۱) که همگی صرفاً گذرگاه شیطان هستند و هدف اصلی او عبور از این جهات برای تسخیر قلب و تغییر آن است (همان) تا اثر غوایت خود را که محرومیت از رحمت بود در انسان‌ها نیز ایجاد کند (همو، ج ۶۹: ۱۸۲)، نتیجه این امر ناسپاسی انسان در برابر نعمت‌ها و دوری از مقام شکر است (همو، ج ۲۸: ۲۴۱) که حصن خدا از حملات مذکور است (همان، ص ۲۴۲). البته جوادی آملی اصلی‌ترین حصن الهی را توحید و شعاع آن یعنی ولایت دانسته (همان: ۲۴۳-۲۴۲) و هر آسیبی را نشان عدم ورود به دژ ولایت حضرت امیر تلقی می‌کند (همان: ۲۴۳).

ایشان گاهی محدوده مثال را خارج از دسترس (همان، ص ۲۲۱) و گاهی در حیطه عمل ابزار شیطان حساب می‌کند (ج ۴۹: ۳۹۱)، این تناقض ظاهری با در نظر گرفتن دیدگاه تفضیلی ایشان قابل حل است؛ به این صورت که عالم مثال متصل جزء نشئه طبیعت و عالم مثال منفصل در نشئه فراطبیعت است؛ ابزار شیطان بردشان محدود به نشئه طبیعت است و در عوالم بالاتر یعنی مرتبه مثال منفصل و مجرد عقلی ظهوری ندارند (همو، ج ۲۸، ص ۲۲۱؛ ج ۴۹: ۳۹۱).

روش عمل این ابزار در بدل‌سازی و بر مبنای تزیین است (همو، ج ۴۹، ص ۳۹۱؛ ج ۵۵، صص ۱۸۳-۱۸۲). مطلوب انسان طبیعی در نشئه طبیعت به طریق حلال یا حرام قابل دستیابی است. در بدل‌سازی، مصداق حرام، زیبا جلوه داده می‌شود. مقصود انسان فراطبیعی در محدوده طبیعت نیست لذا قابلیت بدل‌سازی ندارد (همو، ج ۲۸، ص ۲۲۱؛ ج ۴۹، ص ۳۹۱)، بدین سبب تلاش شیطان بر آنست که کسی از مرز طبیعت عبور نکند، به مرتبه عقل نرسد و از مخلصان نشود (همو، ج ۲۸، ص ۲۲۱؛ ج ۴۹، صص ۳۹۲-۳۹۱). از نظرگاه مفسر انسان‌ها در دنیا بر مبنای عالمی که در آن حضور روحانی دارند دو دسته‌اند: برخی در عوالم عقل ناب مستقر و دارای درجات عصمت‌ند و شیطان تسلیم آنهاست (ج ۴۹: ۳۹۲ و ۳۹۰؛ ج ۵۲: ۱۸۴) اما افرادی که در مرتبه نفس هستند، فقط به صورت مقطعی ورود به مرتبه عقل دارند و در نوسان میان عوالم، به محض توجه نفسشان به عالم طبیعت، شیطان کمین‌کننده او را میابد (ج ۴۹: ۳۹۳-۳۹۲). هر قدر تثبیت در عوالم عقلی محکم‌تر گردد، اخلاص و عصمت و مصونیت افزون می‌شود (همان: ۴۳۶). ابلیس برای اغوای انسان از دنیا یا آخرت و از گناه یا عبادت استفاده می‌کند (همو، ج ۲۸: ۲۳۸).

شیطان به اذن خدا دارای تجردی است که توان نفوذ و تصرف در محدوده وهم و خیال بشر و جن را به او می‌دهد (همان: ۲۴۵). این نفوذ در حالات باواسطه و بی‌واسطه و از درون و بیرون است (همان: ۲۴۵). از درون شئون نفس مانند نفس مسوله و اماره با وهم و خیال در بخش اندیشه و شهوت و غضب در بخش انگیزه و از بیرون شیاطین انس و جن که ولایت او را پذیرفته‌اند، ابزار اضلال و بنا به خطبه هفتم نهج‌البلاغه چشم و زبان شیطان هستند (همو، ج ۲۸: ۲۴۵؛ ج ۴۴: ۵۹۷).

عملکرد شیطان در تسویل، مشابه نفس مسوله و در امر به منکر، مانند نفس اماره است (ج ۴۹: ۴۲۲-۴۲۱). نفس انسان در مراتب ابتدایی، مسوله و عملکردش تسویل است یعنی از علایق انسان آگاه است و آن‌ها را زوررقی برای پوشاندن گناهان می‌سازد و فرد را فریب می‌دهد (همان: ۴۲۱). بعد از فریب و زمانی که فرد از روی علم و به‌عمد به دنبال ارتکاب گناه رفت، نفس حالت اماره به سوء میابد (همان: ۴۲۱-۴۲۲). عملکرد شیطان در خارج نیز مشابه همین روند است: نخست با وسوسه فرد را می‌فریبد و در ادامه کم‌کم ولیّ انسان می‌شود و امر می‌کند (همان: ۴۲۱). این مطلب در کلام ابلیس با عنوان احتناک یاد شده که نوعی استیلا را بر دارایی آدم می‌رساند (همان: ۳۸۶-۳۸۵) و با واگذار کردن اختیاری حنک توسط تبهکار به شیطان، او را بسان حیوان افسار می‌زند و به هر جا بخواهد می‌راند (همان: ۳۹۴ و ۳۸۸). وسوسه در آغاز در حد دعوت است اما درباره پذیرندگان ولایت شیطان بحث سلطه مطرح است (نحل ۱۰۰) (همان: ۴۲۹). وعده شیطان و نفس مسوله غرور (فریب) ست یعنی باطن آن با ظاهرش فرق دارد (همان: ۴۲۱ و ۴۱۷). غرور ساکن شدن نفس در جایگاهی است که با شهرت موافق است و به تبايعی تمایل دارد که با خدعه و شیطنت موافقاند (همان: ۴۱۸). مراحل ایجاد غفلت در این عملکرد به ترتیب عبارت‌اند از: حرام‌های بزرگ ➤ معاصی کوچک ➤ مکروهات ➤ مباهات به‌منظور غفلت از مستحبات ➤ مستحبات به‌منظور غفلت از واجبات ➤ واجبات مهم به‌منظور غفلت از واجبات اهم (همان: ۴۱۴).

در طرف سقوط، درکات واجد برنامه بوده و اغوای شیطان بنا به توان فرد (قوی/ضعیف)، موضوع (مهم/عادی) و اغواکننده (سواره نظام/پیاده نظام) دسته‌بندی‌های متعددی دارد (همان: ۴۲۱). در هر دو حیطه ضلالت و هدایت، شاهد ترتیب و نظم خاص هستیم. صعود درجات در برابر هبوط درکات، منسجم است. برای هر حد مخصوص نیروهایی تجهیز شده‌اند که از آن‌ها به خیل (سواره‌نظام)

و رَجَل (پیاده نظام) یاد می شود و در هر دو گروه حاضر، گاهی برای ترفیع و زهانی برای تنزیل هستند (همان: ۴۲۲) و نظر به توانایی گوناگون و سوسه شونده گان از آن ها استفاده می شود (همان: ۴۱۳).

یک نحوه عملکرد در سوسه، فراخواندن است که بر اساس صوت شیطان انجام می شود (همان: ۴۱۱). این صوت بنا به گوناگونی افراد خوانده شونده، انواع متعدد دارد و از سوت کشیدن تا آژیر و سروصدای زیاد متفاوت است (همان: ۴۱۲). مشارکت در اموال و فرزندان روش دیگرست که به بیان طباطبایی سهیم بودن در انتفاع از مال و فرزندست و مصادیق متعدد دارد (همان: ۴۱۶-۴۱۵).

ایشان خطر مهم شیطان را حضور او در کمین می داند که باعث می شود انسان او را نبیند و راه جابجا کردن این جنگ نابرابر را پناه بردن عملی به خدا با ورود به دژ امن الهی می داند، چرا که شیطان خودبین است و خدا را نمی بیند، لذا ناگهان آماج تیر شده، از پا درمی آید (همان، ص ۴۲۱-۴۲۰). ایشان مراقبات و محاسبات اخلاقی را زمینه ساز مراقبه عرفانی یا مقام احسان می شمارد (ج ۶۹: ۱۹۰-۱۸۸).

سوم: معرفت شناسی

در این بخش سه ساختار کلی معرفت شناسی در روش منطق فهم تبیین می شود:

۱. قوای معرفتی

بنا به دیدگاه مفسر، این قوا ساختار جمع آوری داده ها در انسان است که متنوع بوده و از ابزار مختلفی برای دریافت داده ها بهره می برد (همو، ۱۳۷۹: ۲۹۷). به عقیده وی، قوای ملکوتی عالم مثال به لحاظ مرتبه بالاتر از قوای حسی عالم دنیاست (همو، ۱۳۸۴: ۸۵). مفسر با اشاره به مراتب معرفت شناسی در جهان بینی عرفانی و قرآنی: حس و تجربه، علوم ریاضی، فلسفه و کلام و عرفان نظری، راز ناتوانی معرفت شناسی تجربی را از شناخت جن، انحصار جهان بینی آن در حس و خلاصه کردن هستی در طبیعت می داند (ج ۴۴: ۵۹۹).

ب. ساختار ذهنی معرفت یا منطق صدق

ساختار ذهنی، ساختمان واحد پردازش کننده داده های حاصل از قوای معرفتی است که چینش و تفسیر عملکرد آن، تحت تأثیر منطق فهم مفسر است (علی داد ابهری، ۱۴۰۱: ۴۳). در نظر جوادی

آملی داستان‌های قرآن واقعیت خارجی دارند؛ مگر خود قرآن به تمثیل بودن آن تصریح کند (ج ۵۵: ۴۱۰-۴۰۹)، اما صرف تأیید وجود مثل و تمثیل در قرآن را نیز مجوز حمل آیات ظاهر در واقعی بودن، بر تمثیل ندانسته و در این زمینه سخن سید شرف‌الدین جبل عاملی را در حمل آیه ۱۱ فصلت بر تمثیل رد می‌کند (ج ۲۸، ص ۲۹۱؛ ج ۴۸: ۲۰۱).

ج. تاثیرات منطق فهم بر معرفت

۱) تمثیلی دانستن داستان سجده و آثار آن

ایشان فرمان حقیقی خدا را در سجده به تکوینی و تشریعی تقسیم و محذورات این دو را بیان می‌کند (ج ۳: ۲۸۸-۲۸۶؛ ج ۲۸: ۱۸۷؛ ج ۵۵: ۴۰۹ و ۴۰۲-۴۰۱ و ۳۹۷-۳۹۶):

سنگ امر	انواع	ممیزه	محذور
حقیقی	تکوینی	عصیان ناپذیر	عصیان ابلیس
	تشریعی	وابسته به اراده مکلف	اهل تکلیف نبودن مخاطب اصلی (فرشتگان)

از سوی دیگر ایشان تفکیک امر واحد را به تکوینی و تشریعی خلاف ظاهر و محتاج برهان می‌داند (ج ۳: ۲۸۸؛ ج ۵۵: ۳۹۷) چه اینکه به لحاظ منطقی، جمع دو عنوان فصلی متباین در شی واحد ممکن نیست (همو، ج ۵۵: ۴۰۹ و ۴۰۱) یعنی ابلیس و فرشته نمی‌توانند یک حکم داشته باشند (همان: ۳۹۷). علاوه بر آن دلیلی بر اثبات امر جداگانه به ابلیس احراز نشده است (همان)، از این رو در نظر مفسر حقیقی بودن فرمان به هر دو قسم تکوینی و تشریعی محذوراتی رفع ناشدنی دارد و قسم سوم برای امر حقیقی متصور نیست، لذا این فرمان حمل به تمثیل می‌شود (همان: ۴۰۲-۴۰۱). ایشان این قسم را «تمثیل واقعی» می‌نامد که مجزا از تمثیل و تمثیل ادبی است (همان: ۴۱۵-۴۰۹) و در آن بحث عدم وقوع داستان یا بیان تخیلی و نمادین مطرح نیست، بلکه مطابق آن، خدا حقیقتی معقول و معرفتی غیبی را به صورت محسوس و مشهود بازگو می‌کند. این حقیقت، مطابقی مثالی دارد که برتر از وجود عینی طبیعی و مادی است (همو، ج ۳، صص ۲۸۸-۲۸۹؛ ج ۲۸: ۱۸۸؛ ج ۵۵: ۴۱۵ و ۴۰۲ و ۳۹۷). وی محذورات تکوینی و تشریعی و ابهامات را سبب ورود علامه طباطبائی و خود به بحث تمثیلی بودن

داستان آدم می‌داند (ج ۲۸: ۱۹۹؛ ج ۴۸: ۱۹۷)، چه اینکه به وجود مبادی این نظر در برخی آثار تفسیری مانند المنار اشاره دارد (ج ۲۸: ۱۹۹).

ایشان همچنین از واحد بودن امر سجده نتیجه می‌گیرد که در جمله امر، یا ملک معنای عام دارد و شیطان را در برمی‌گیرد مانند بیان حضرت امیر در خطبه قاصعه، یا ملک همان معنای معهود است و از باب تغلیب که امر ادبی رایج است، شیطان را شامل می‌شود (همان: ۱۸۸-۱۷۸).

مفسر هدف خدا را از ترسیم این صحنه در قالب مثال، اطلاع انسان از این واقعیات می‌داند که فرشتگان در روند اجرای خلافت الهی بر زمین ساجد، خادم و فرمانبردار انسان هستند و در سوی دیگر ابلیس راهزن و دشمن اوست تا او را برده خود سازد (ج ۲۸: ۲۹۰؛ ج ۴۴: ۶۰۲؛ ج ۴۸: ۲۰۱؛ ج ۵۵: ۴۱۶-۴۱۵).

ایشان خطاب بی‌واسطه الهی را شایسته انبیاء، اولیا و فرشتگان می‌داند، درحالی‌که شیطان موجودی گرفتار حجب ظلمانی است و این امر درباره او استبعاد دارد (ج ۲۸، ص ۱۸۵)، از این رو ظاهر آیات را که ناظر به خطاب بی‌واسطه است، بنا به کفایت استبعاد در مسائل تفسیری و مطالب نقلی و مفهومی رد می‌کند (همان). هرچند براساس دیدگاه کلی ایشان در اصل تمثیلی بودن داستان مساله خطاب مستقیم و غیرمستقیم به کلی منتفی است (همان: ۱۸۶). ایشان اصل صحبت خدا با ابلیس را می‌پذیرد اما شرافت آن را وابسته به محتوای کلام می‌داند که در این مورد اهانت و نفرین است (ج ۴۴: ۶۲۴؛ ج ۶۹: ۱۵۹).

۲) تفکیک عوالم و عدم حمل قواعد شریعت بر عالم مثال

یکی از مبانی اصلی جوادی آملی که در این صحنه نیز مورد تأکید است تفکیک مباحث جهان‌شناسی و حمل قواعد هر عالم بر داستان ذیل آن و پرهیز از اختلاط میان قواعد عوالم است. براین اساس ایشان قصه آدم را آسمانی و فهم صحیح آن را نیز وابسته به آسمانی شدن بشر می‌داند نه زمینی کردن آدم (ج ۵۵: ۴۰۶). به عنوان مثال ایشان در بحث از قیاس ابلیس میان آتش و خاک، تلاش مفسران عامه و استدلال علمای شیعه را به نفع خود ناتمام می‌داند، چراکه حرمت قیاس در محدوده شریعت است و این امر قبل از هبوط و تشریع واقع شده است (ج ۲۸: ۱۹۹).

۳) نگاه مفسر به قرآن

در نظر مفسر علت عدم ذکر جزئیات داستان آدم در آیات این است که قرآن کتاب قصه یا تاریخ نیست، لذا در هر مورد به مناسبت موضوعی آن سوره، بخش مرتبط داستان را ذکر می‌کند (ج ۶۹: ۱۶۱). ایشان در تعارض میان ظاهر آیات دال بر جن بودن ابلیس با روایات ناظر بر ملک بودن او، با اشاره به مرجعیت قرآن، شیطان را جن می‌داند (ج ۵۲: ۸۷). ضمناً قائل به تسری تفکر منیت ابلیس در برابر سخن خداست و خوی برتری‌جویی نسبت به دیگران را عملی شیطانی می‌داند (ج ۴۴: ۳۶۰) و جریان تفاخر بی‌جای کافر متنعم در سوره کهف را سنت ابلیس می‌نامد (ج ۵۲: ۸۱).

در نظر جوادی آملی مسجود فرشتگان مقام انسانیت است که مصداق بارز و نخست آن شخص آدم بود ولی به ایشان اختصاص ندارد و انسان کامل معصوم هر دورانی مصداق آن است، چنانکه آموزگاری فرشتگان نیز مقام انسان کامل است و بنا به دیدگاه شیعی خود این مقام را امروز برای حضرت حجت قائل است (ج ۴۴: ۶۱۲؛ ج ۶۹: ۱۵۱) و با تفکیک میان خلقت روح انسان کامل با مجموع روح و بدن که انسان نامیده شد خلقت جن را پیش از انسان، نافی روایت «اول ما خلق الله نوری» نمی‌داند (ج ۴۴: ۵۹۵).

۴) تأثیرات عرفان و فلسفه

جوادی آملی یادآوری می‌کند که بسیاری از عارفان، فراگیری عرفان را برای عموم روا ندانسته‌اند (ج ۴۹: ۴۰۴)؛ ابن عربی از فقها به سبب این منع تشکر می‌کند و بوعلی و صدرالمتألهین به حرمت بخش‌هایی از فلسفه، فتوا داده‌اند چه رسد به عرفان (همان). با این وجود مفسر فهم نکات آیات و روایات را در مسئله سجده از منظر عرفان، آسان‌تر و موجب رفع سؤالات و ابهامات رایج می‌داند (ج ۶۹: ۱۶۱-۱۶۰). موضوع علم عرفان اسماء حسنا الهی است (همو، ج ۴۹: ۴۰۶). ایشان به رحمت بودن همه چیز از منظر نظام احسن در عرفان قرآنی می‌پردازد (ج ۴۹: ۴۰۵) که بر مبنای آن ابلیس از آن جهت که مخلوق خداست از حُسن خاصی متنعم است، هرچند در نگاه تشریعی و فقهی در برابر سیئات خود مسئول و مستحق رجم و لعن است (همو، ج ۳، صص ۳۰۸-۳۰۷؛ ج ۴۹: ۴۰۶). ایشان آمیختگی شدید دو جنبه تکوین و تشریع را در داستان موجب دشواری تفکیک آن‌ها می‌خواند (همان، ج ۳: ۳۰۶). مفسر در بحث از شایستگی سخن بی‌واسطه نیز دیدگاه عرفانی را بی‌نیاز از توجیه مفسران می‌داند که مطابق آن، خدا در مبحث احاطه، هم سرسلسله هستی و هم همراه تک تک اعضای آن است. براین اساس

حتی ابلیس هم شاید بی واسطه با خدا صحبت کند، اما نه خدایی که در اوج و سلسله جنبان است، بلکه خدایی که «الدانی فی علوه» یا «مع کل شیء لا بمقارنہ» است (ج ۶۹: ۱۶۱-۱۶۰).

ایشان در سخن از استوا و ترکیب متعادل اجزای بدن که نقش مهمی در پذیرش روح دارد، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیة البقا^۴ بودن روح را قبول دارد به این معنا که صورت مادی و بدنی متحول می شود و به مرحله نفس می رسد (ج ۴۴: ۶۱۴-۶۱۳).

آثار خوانش روایات، مبتنی بر برداشت خود، در تفسیر ایشان نیز همچو سایر مفسران مشهود است؛ در این زمینه می توان به پذیرش روایت دال بر سجده برای خدا و در احترام به آدم و رد ظاهر روایت قبله قرار گرفتن آدم اشاره کرد که ایشان سبب قبله خواندن را در روایت فقط زدودن احتمال عبادت می داند (ج ۳: ۳۱۱-۳۱۰).

نتیجه گیری

در صحنه سجده، بنیان نگاه تفسیری جوادی آملی بر سه گانه منطق فهم قابل توجه است. بنا به اشاره مفسر به تأکید خداوند بر معرفی ابلیس به انسان، تمرکز محتوای تفسیری در عنوان شیطان شناسی بارزست. پهنه جهان شناسی این رخداد مبتنی بر دیدگاه فلسفه صدرا در قوس نزول عالم مثال رخ می دهد که حدفصل عوالم مجرد و مادی است. یکی از مبانی بنیادی ایشان که در حل پیچیدگی های داستان بکار برده، پافشاری بر فهم پیشامدهای هر نشئه با قواعد آن نشئه است؛ از این رو سجده را فارغ از تکوین و تشریع، حقیقتی تمثیلی می داند که هدف اصلی ذکر آن، یادکرد جایگاه حقوقی انسان (مقام انسانیت) و شناخت هادیان و یاوران (فرشتگان) و تحذیر جدی از دشمنان (شیاطین) است. مفسر در روند انسان شناسی بنا به نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیة البقا تعلق روح را به جسم بعد از استواء آن می داند و در همین راستا با پذیرش اصالت روح نسبت به جسم، جعل الهی روح آدمی یعنی مقام مسجود بودن فرشتگان را که خاص انسان است، مسلط بر مباحث جسمی تلقی می کند که میان او و سایر جانداران مشترک است. در نظرگاه معرفت شناسی ایشان توجه به بنیادین بودن عرفان قرآنی در

^۴ نفس در ابتدای وجود خود از صورت روحانی و عقلانی برخوردار نیست؛ بلکه صرفاً استعداد آن را داراست (شیرازی، ۱۹۹۹، ج ۳: ۳۳۱-۳۳۰). این نظریه مبتنی بر قبول حرکت جوهری است؛ یعنی برخلاف حکمای پیش از ملاصدرا که فقط حرکت در اعراض را می پذیرفتند، حرکت در جوهر اشیاء نیز مورد قبول وی است. بنابراین نظریه در مورد حدوث نفس، ماده جسمانی بر اثر حرکت جوهری خویش به تدریج مراتب کمالی وجود را طی می کند (یعنی هر چه در او بالقوه است را به بالفعل تبدیل می کند) تا آنجا که به مرز ماده و تجرد می رسد و سپس در ادامه حرکت از عالم ماده می گذرد و در مراتب طولی تجرد، تکامل می یابد. همچنین در خلال این حرکت جوهری، جوهر متحرک در مرز بین ماده و تجرد، به نفس انسانی مبدل می شود و سپس این نفس انسانی با به کارگیری آلات خود به مراتب کمالی ادراک و وجود نائل می آید (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۲۲۱-۲۱۹).

حل اختلافات تفسیری، مرجعیت قرآن در نزاع روایات و خوانش روایات مبتنی بر منطق فهم خود به چشم می‌خورد.

منابع

قرآن کریم

۱. بحرانی، سیدهاشم. (۲۰۰۸). *البرهان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). *معرفت‌شناسی در قرآن*. چاپ نهم قم: اسراء.
۳. ----- (۱۳۸۰). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. جلد ۳. قم: اسراء.
۴. ----- (۱۴۰۱). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. جلد ۲۸. چاپ چهارم. قم: اسراء.
۵. ----- (۱۴۰۱). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. جلد ۴۴. چاپ سوم. قم: اسراء.
۶. ----- (۱۴۰۱). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. جلد ۴۹. قم: اسراء.
۷. ----- (۱۴۰۱). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. جلد ۵۲. چاپ چهارم. قم: اسراء.
۸. ----- (۱۴۰۱). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. جلد ۵۵. چاپ دوم. قم: اسراء.
۹. ----- (۱۳۹۸). *صورت و سیرت انسان در قرآن*، چاپ دوازدهم. قم: اسراء.
۱۰. ----- (۱۴۰۲). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. جلد ۶۹. قم: اسراء.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراف*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۲). *المبدأ و المعاد*. ترجمه: احمد حسینی اردکانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۹۹ م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۴. علی‌داد ابهری، مهسا. (۱۴۰۱). *روش‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیات زنان* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: علی‌رضا فخاری، دانشگاه علامه طباطبائی).
۱۵. علی‌داد ابهری، مهسا و فخاری، علی‌رضا. (۱۴۰۲). «بررسی تعارض در مبانی و آرای تفسیری آیت‌الله جوادی آملی؛ مطالعه موردی آیات زن». *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، ۷(۳)، ۱۴۰-۱۱۵. doi: ۱۰.۲۲۰۳۴/۱۰۲۱۴۳/isqs.۲۰۲۳/۴۵۳۶۰
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۴۰۱). *شرح جلد هشتم اسفار/اربعه*. چاپ سوم. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۷. وحدتی پور، محبوبه؛ کهنسال، علیرضا و حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۹۷). «بررسی دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در باب عالم مثال». پژوهش‌های فلسفی-کلامی ۲۰(۳)، ۷۱-۹۰.

Doi: 10.22091/PFK.2018.1201

18. Fakhari, A. and Alidad Abhari, M. (2024). "The logic of understanding Ayatollah Javadi Amoli on the scene of the Divine Caliphate". *Quranic Knowledge Research*, 15(58), 103-137.

Doi: 10.22054/rjqk.2024.80659.2990