



The Creation of Adam (AS) in the Quran: A Comparative Interpretation by Tabatabai and Rashid Rida*

Seyyed Mohammadreza Faghihimany 

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran Email: sm.faghihimany@modares.ac.ir

Abstract

The story of Adam's (AS) creation is one of the most mysterious narratives in the Quran. A key point in this story—whose precise deciphering could have a profound impact on the direction of social reform—is reconciling the stage of the teaching of the Names and the prostration of the angels with the stage of forgetting the covenant and Adam's (AS) descent to earthly life. The findings of this study, organized through a comparative analysis of the relevant verses in *Tafsīr al-Manār* and *Tafsīr al-Mīzān*, indicate that Rashid Rida's analysis of the key moments in the story of Adam (AS) does not lead to a sociological view of humanity, whereas Tabatabai provides a holistic and convergent interpretation of human beings across all existential realms. Rashid Rida accepts the worldly nature of Paradise, unaware that this view also has theological problems that he is unable to resolve. Tabatabai, however, accepts an imaginal/intermediary (*barzakhī*) Paradise, which is also consistent with the stage of forgetting the covenant. In analyzing the reality of the two descents as well, Rashid Rida does not answer the question of what role the second descent plays in the process of human creation. In contrast, Tabatabai considers the first descent as a decline from the divine station and the second descent as a prelude to attaining ultimate perfection.

Keywords: creation of human beings, al-A'raaf: 19-25, al-Baqarah: 30-39, creation of Adam, Taha: 115-123

Research Article



*Received 10 October 2024; Received in revised form 31 December 2024; Accepted 21 February 2025; Published online 28 May 2025

Cite this article: Faghihimany, S. M. (2025). The Creation of Adam (AS) in the Quran: A Comparative Interpretation by Tabatabai and Rashid Rida. *Comparative Interpretation Research*, 11(1), 53-74. <https://doi.org/10.22091/ptt.2025.11752.2397>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)

Introduction

The narrative of Adam's (AS) vicegerency and the teaching of the Names to him is mentioned only once in the Holy Quran (al-Baqarah: 30-33). However, related elements of this story—such as the prostration of the angels, the rebellion of Satan, as well as the deception of Adam and Eve by Satan, and their descent to earthly life—have been addressed in various other passages, either briefly or in detail (al-Baqarah: 34-39; al-A'raaf: 19-25; Taha: 115-123). Naturally, uncovering the different dimensions of such topics proves more challenging and requires deeper and more serious research.

This study seeks to conduct a comparative analysis of the relevant verses in *Tafsīr al-Manār* and *Tafsīr al-Mīzān* to examine and compare the perspectives of Rashid Rida and Tabatabai regarding the interpretation of the stages of Adam's creation as preparatory steps for humanity's entry into social life. Note that Rashid Rida, following in the footsteps of his teacher Abdoh, as a prominent social reformer in Sunni Islam, and Tabatabai, as a leading social reformer in Shia Islam, both placed special emphasis on a social approach in the interpretation of the Quran in hopes to show the Quran's central role in resolving issues and advancing affairs in human society.

The Quranic Narrative on the Relationship Between Adam (AS) and the Angels

While Rashid Rida, like Tabatabai, considers that the descendants of Adam's (AS) share in vicegerency, however, since he views this participation as actualized (*bi-l-fi'l*), his explanation faces a serious challenge: If the most significant domain of the manifestation of this earthly being's vicegerency lies in realms beyond the material world, this explanation cannot justify the actualized authority of all the children of Adam over the inhabitants of those realms—namely, the angels. Rather, despite each angel having a designated rank, their station is so exalted that it lies beyond the reach of ordinary humans. In contrast, Tabatabai maintains that what has been actualized is the bestowal of the comprehensive truth of vicegerency upon human reality and the teaching of names refers to entrusting this truth within humanity's essence in such a way that its manifestations gradually and continually emerge. These manifestations only become apparent when individuals follow the path of guidance and actualize this trust from potentiality to actuality.

The Quranic Narrative on the Relationship Between Angels and Iblis

Rashid Rida, while correctly emphasizing that angels and jinn belong to realms beyond the material world and are distinct from the physical bodies of humans, interacting with them through the spirit, however, he errs in distinguishing between these two groups and

considers the difference between angels and jinn as merely that of two classes within the same type. In contrast, Tabatabai relates the commonality between angels and jinn to their station in the realm of holiness (*maqām al-quds*), as it is evident that there is a clear distinction of essence between them: angels being purely immaterial, while jinn are of fire.

The Quranic Narrative on the Relationship Between Adam (AS) and Iblis

Rashid Rida acknowledges the occurrence of multiple descents (*hubūt*) but in explaining the difference between them, he merely states that the first descent refers to the expulsion of Adam and his spouse along with Iblis from Paradise—an event that necessitates enmity and the second descent occurs when Adam and his wife settle on earth and divine law is revealed to them. Consequently, their state is measured by their obedience or disobedience to the commandments of divine law. While Rashid Rida correctly distinguishes between the two descents, he fails to address a crucial question: What is the place of the second descent in the process of human creation? Tabatabai, however, addresses this issue and asserts that unlike the first descent—which marked a decline from the human station—the second descent serves as a prelude to humanity’s attainment of complete perfection. This is because the second descent occurred after Adam’s (AS) repentance and its acceptance by God Almighty. With this explanation, the role of Satan’s temptation in humanity’s attainment of lofty spiritual stations becomes even more apparent.

Conclusion

Rashid Rida’s analysis of the key aspects of the story of Adam (AS) does not lead to a sociological perspective on humanity, whereas Tabatabai presents an interpretation of this story that offers a comprehensive and convergent view of human beings across all realms of existence. For instance, Rashid Rida accepts the notion of Paradise being worldly and earthly to avoid the difficulties posed by the opposing view and to align his interpretation more closely with the apparent meaning of the verses. However, he overlooks the fact that believing in an earthly Paradise also presents its own difficulties, which he is unable to resolve. However, Tabatabai, recognizing the difficulties of both views, proposes a third perspective and accepts an intermediate position, that of an intermediary/imaginal (*barzakhī*) Paradise. Similarly, in analyzing the reality of the descent, while Rashid Rida correctly distinguishes between the two descents, however, he leaves a crucial question unanswered: Why, after their repentance, did Adam and his wife experience another descent instead of returning to their original station?! Tabatabai,

however, explains the first descent as a decline from the divine station and the second as a prelude to attaining ultimate perfection. He further emphasizes that the occurrence of the initial error and descent was itself part of humanity's journey of perfection, without which human beings can never attain the highest stages of perfection.

References

- Holy Quran*. (2019). (M. Fouladmand, Trans.). Payam-i Adalat.
- Ahmad, K. (1990). *Al-ʿAyn*. Muassasat Dar al-Hijrah. [In Arabic].
- Akbari, M. A., & Fayyazbakhsh, N. (2019). The epistemic exploration of Adam's residence in the intermediate-world Paradise and his fall from it from the viewpoint of Neo-Sadrian hilosophers. *Philosophy of Religion*, 16(3), 459-477. <https://doi.org/10.22059/jpht.2019.277589.1005645>. [In Persian].
- Ragheb Isfahani, H. (1984). *Al-Mufradat fi gharib al-Qurʿan*. Taliat Nur. [In Arabic].
- Rashid Rida, M. (1993). *Tafsir al-Qurʿan al-hakim al-shahir bi-tafsir al-manar*. Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Rouhi Barandagh, K. (2018). Bazkhani-yi Qurʿani-ʿirfani-yi gunah-i nakarde-yi Adam: Didgah-i no dar sazegari-yi didgah-i Sadr al-Mutaʿallihin va ʿAllameh Tabatabai. *Andisheh Allameh*, 5(8), 30-7. <https://doi.org/10.22054/tat.2019.47726.85>. [In Persian].
- Sajjadi, S. I. (1999). Ruykard-i taʿwili beh dastan-I Adam. *Qurʿanic Researches*, 4(13-14), 126-149. <https://doi.org/10.22081/jqr.1999.22583>. [In Persian].
- Shamkhi, M., & Najafi, M. J. (2021). A study and critique of the narrations of Adam's story with the theme of Israʿiliyyat in the interpretive approach of the Monhaj al-Sadeqin. *Quranic Studies Quarterly*, 12(48), 211-238. <https://doi.org/10.30495/qs.2021.687507>. [In Persian].
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qurʿan*. Jamiat al-Modarresin-i Hawza-yi Ilmiyyah-i Qom Publications. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (2018). *Nihayat al-hikmah*. Muassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic].

خلقت آدم (ع) در قرآن: تفسیر تطبیقی طباطبائی و رشیدرضا*



سید محمدرضا فقیه ایمانی

استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

رایانامه: sm.faghihimany@modares.ac.ir

چکیده

یکی از رازآلودترین داستان‌های قرآنی داستان خلقت آدم (ع) است. یکی از نقاط کلیدی در این داستان، که رمزگشایی دقیق آن می‌تواند تأثیر شگرفی در جهت‌گیری اصلاحات اجتماعی داشته باشد، جمع میان مرتبه تعلیم اسماء و سجده فرشتگان و مرتبه فراموشی عهد و هبوط آدم (ع) به حیات زمینی است. نتایج حاصل از این پژوهش، که با مطالعه تطبیقی تفسیر آیات مربوط در تفاسیر المنار و المیزان سامان یافته، بیانگر آن است که تحلیل رشید رضا از مواطن اصلی داستان آدم (ع) به یک نگاه جامعه‌شناختی از انسان منجر نمی‌شود، حال آنکه طباطبائی تفسیری کل نگر و همگرا از انسان در همه عوالم وجودی ارائه می‌نماید. رشید رضا دنیایی بودن جنت را می‌پذیرد، غافل از آنکه این رأی نیز محظورانی دارد که او قادر به رفع آن‌ها نیست. طباطبائی، اما، جنت برزخی را می‌پذیرد که با مرتبه فراموشی عهد نیز سازگار است. در تحلیل حقیقت دو هبوط نیز رشید رضا به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که جایگاه هبوط دوم در فرایند خلقت انسان چیست؟ حال آنکه طباطبائی هبوط اول را تنزل از مرتبه الهی و هبوط دوم را مقدمه رسیدن به کمال نهایی می‌داند.

کلیدواژگان: آفرینش انسان، اعراف: ۱۹-۲۵، بقره: ۳۰-۳۹، خلقت آدم، طه: ۱۱۵-۱۲۳

مقاله پژوهشی



* دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۹ | بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۱۱ | پذیرش: ۱۴۰۳/۱۷/۰۳ | انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷

استناد: فقیه ایمانی، سید محمدرضا. (۱۴۰۴). خلقت آدم (ع) در قرآن: تفسیر تطبیقی طباطبائی و رشیدرضا. پژوهش‌های تفسیر

تطبیقی، ۱۱(۱)، ۵۳-۷۴. <https://doi.org/10.22091/ptt.2025.11752.2397>

© نویسنده(ها)



ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

ماجرای خلافت آدم (ع) و تعلیم اسماء به او تنها یک بار در قرآن کریم مطرح شده است (بقره: ۳۰-۳۳)، گرچه متعلقات این داستان، یعنی سجده فرشتگان و تمرد شیطان و نیز فریب خوردن آدم و حوا از شیطان و هبوط آنها به حیات زمینی، در مواضع مختلف به‌طور اجمال یا تفصیل در کانون توجه قرار گرفته است (بقره: ۳۴-۳۹؛ اعراف: ۱۹-۲۵؛ طه: ۱۱۵-۱۲۳). طبیعی است که دستیابی به زوایای مختلف چنین موضوعاتی مشکل‌تر و نیازمند پژوهش عمیق‌تر و جدی‌تر خواهد بود.

این پژوهش درصدد است که با مطالعه تطبیقی آیات مربوط در دو تفسیر المنار و المیزان، به واکاوی و مقایسه اندیشه‌های رشید رضا و طباطبایی در مورد تفسیر مراحل خلقت آدم، به مثابه گام‌های آماده‌سازی انسان برای ورود به حیات اجتماعی، بپردازد. توضیح اینکه رشید رضا، به تبع استادش عبده، به‌عنوان یک مصلح بزرگ اجتماعی در اهل سنت، و طباطبایی، به‌عنوان یک مصلح بزرگ اجتماعی در شیعه، اهتمام ویژه‌ای به رویکرد اجتماعی در تفسیر قرآن کریم داشته‌اند، به این امید که بتوانند نقش محوری قرآن کریم در حل مسائل و پیشرفت امور در جامعه انسانی را نشان دهند.

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی با محوریت داستان آدم در قرآن کریم صورت گرفته، اما نحوه ورود و خروج آنها به مسئله و رویکردشان نسبت به این داستان متفاوت بوده است. دسته اول از پژوهش‌ها تنها به بررسی جزئی از اجزاء متعدد این روایت پرداخته‌اند. برای نمونه، باقری و همکاران (۱۳۹۱) تنها مسئله خلافت و حدود و ثغور آن را بررسی کرده‌اند. روحی برندق (۱۳۹۷) به واکاوی مسئله خطای آدم و ارتباط آن با عصمت انبیا پرداخته است. اکبری و فیاض‌بخش (۱۳۹۸) پژوهش خود را بر روی سکونت در بهشت و هبوط متمرکز نموده‌اند. اما دسته دوم پژوهش‌هایی است که هرکدام با رویکردی خاص، به کل داستان پرداخته‌اند. برای نمونه، سجادی (۱۳۷۷) با رویکرد تأویلی و عرفانی به ماجرای آدم پرداخته است. شمخی و نجفی (۱۴۰۰)، با رویکرد روایی و از منظر بررسی اسرائیلیات، این داستان را بررسی کرده‌اند.

آنچه در پژوهش‌های سابق صورت نگرفته و این پژوهش درصدد تحقق آن است مطالعه‌ای تطبیقی، با رویکرد اجتماعی، میان دو تفسیر المنار و المیزان است که در خلال آن مهم‌ترین نظرات هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه رشید رضا و طباطبایی، به‌عنوان مصلحان بزرگ اجتماعی در اهل سنت و شیعه، مقایسه خواهد شد.

تفسیر تطبیقی نسبت آدم و فرشتگان

۱. موطن جعل خلافت آدم در حضور فرشتگان

خدا در آیه ۳۰ سوره بقره از اراده خود برای قرار دادن یک خلیفه بر روی زمین پرده برمی‌دارد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». از نگاه اصحاب لغت، خلیفه به کسی گفته می‌شود که جای شخصی را می‌گیرد و قائم مقام او می‌گردد (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۲۶۷). حال این خلافت و قائم مقامی یا همراه با شخص مستخلف‌عنه و یا بعد از او انجام می‌پذیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۹۴). در عین حال، اگر این جانشینی بر مدار صلاح باشد و خلیفه طبق فرامین مستخلف‌عنه عمل نماید، از او به «خَلَف» تعبیر می‌شود و اگر اهل صلاح نباشد و راه خود را در پیش گیرد، از او به «خَلَف» نام برده می‌شود، آن‌سان که قرآن کریم نیز در مورد برخی جانشینان انبیا فرموده: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ» (مریم: ۵۹) و ایشان را از ضایع‌کنندگان نماز معرفی می‌نماید (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۱). در بیان معنای تفسیری این خلافت و تعیین مصداق آن، مفسران احتمالات متعددی را مطرح ساخته‌اند که در این میان به نظرات رشید رضا و طباطبایی اشاره خواهد شد.

۱.۱. اعتقاد رشید رضا به شراکت بالفعل فرزندان آدم

رشید رضا (۱۴۱۴ ق) باورمند به شراکت همه فرزندان آدم در این خلافت است (ج ۱، ص ۲۵۸) و به همین سبب، در تقریر خود با یک چالش جدی روبرو می‌شود. وی در تبیین معنای خلیفه، با وام‌گیری از سنت نبوت و رسالت، برای آگاه ساختن سایرین نسبت به احکام و سنن الهی، به ارائه یک تعریف عام از خلافت انسان در عرصه تکوین در مقایسه با سایر مخلوقات می‌پردازد (ص ۲۵۹). او مدعی است هرکدام از مخلوقات غیر از انسان محدود به برخی از اختصاصات هستند که آن‌ها را از انواع دیگر جدا می‌سازد. رشید رضا در مقام مقایسه مخلوقات با یکدیگر، معدن و جماد را بدون علم و عمل دانسته و برای نباتات نیز بهره‌ای اندک از علم و اراده را در نظر می‌گیرد. به همین ترتیب، می‌توان گفت که مراتبی از علم و اراده در مورد حیوانات در سطحی بالاتر ولی کاملاً محدود قابل تصور است.

رشید رضا (۱۴۱۴ ق)، آنجا که به تحلیل وجود انسان می‌رسد، ضمن اذعان به اینکه این مخلوق از نظر جسمانی در ضعیف‌ترین حالات ممکن نسبت به موجودات دیگر قرار دارد، وجه تمایز انسان را به قدرت عقل او و تصرفات او در عالم معرفی می‌کند (ج ۱، ص ۲۶۰). او با ذکر برخی از مصادیق این تصرفات که همگی از جنس تصرفات در عالم ماده هستند، گرچه توانسته خلافت زمینی انسان بر سایر مخلوقات مادی را توجیه نماید، اما از این نکته غفلت ورزیده که مهم‌ترین عرصه ظهور خلافت این موجود زمینی عوالم ماوراء ماده است و این بیان نمی‌تواند توجیه‌گر خلافت همه ابناء بشر به طور بالفعل بر موجودات ساکن این عوالم، یعنی فرشتگان، باشد، بلکه مقام فرشتگان، باوجود آنکه هرکدام مقام معلوم دارند، آن قدر متعالی است که از دسترس عموم بشر جز افراد معدودی از ایشان خارج است.

۲.۱. نقد طباطبایی به شراکت بالفعل در خلافت

طباطبایی (۱۴۱۷ ق) معتقد است امر خلافت تنها به آدم اختصاص ندارد، بلکه همه فرزندان آدم نیز در این امر مشارکت دارند (ج ۱، ص ۱۱۶). به باور او، سجده فرشتگان در حقیقت خضوع برای جمیع بنی آدم بوده و اگر آدم قبله‌گاه سجده فرشتگان قرار گرفته، از باب نمونه کامل انسانیت بوده است (ج ۸، ص ۲۰). وی برای اثبات این مدعای خویش، ادله فراوانی را به کار می‌گیرد، از جمله استناد به آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ» (اعراف: ۱۱)، که ضمایر «کم» در آن بیانگر مخاطب بودن همه انسان‌ها به این خطاب است. اما نکته لطیفی که رأی طباطبایی را با آرای مفسرانی همچون رشید رضا متمایز می‌سازد این است که توجه دادن به حقیقت انسانیت، به عنوان یک ملاک، شراکت فرزندان آدم را به صورت بالقوه معتبر می‌داند، زیرا از آنجا که منشأ خلافت انسان نهادینه شدن علم به اسماء در نهاد اوست (ج ۱، ص ۱۱۶) و بی تردید کمالات وجودی از جمله علم به اسماء حسناى الهی حقیقتی دارای مراتب است (ج ۱، ص ۱۸۴)، به هر میزان آدمی به صراط مستقیم اعتقاد، اخلاق و عمل هدایت یابد، اسماء الهی در هستی او از قوه به فعلیت رسیده، به تبع آن، خلافت الهی نیز ظهور می‌کند. به تعبیر طباطبایی، مراد از تعلیم اسماء الهی به انسان به امانت سپردن این علم در اوست، آن سان که آثار آن امانت به تدریج و به طور دائم از این موجود سر بزند و این آثار زمانی بروز خواهد یافت که آن شخص در طریق هدایت قرار گیرد و آن امانت را از قوه به فعلیت برساند (ج ۱، ص ۱۱۶). بنابراین، کسانی که در حد استعداد انسانیت هستند تنها از استعداد خلافت

بهره‌مندند و کسانی که در کمال‌های انسانی و الهی ضعیف یا متوسط‌اند، چون علم به اسماء الهی در آنان ضعیف یا متوسط است، ظهور خلافت الهی نیز در آنان ضعیف یا متوسط است و انسان‌های کامل، که از مراتب بالاتر علم به اسماء الهی بهره‌مندند، از برترین مرتبه خلافت الهی نیز برخوردارند.

۲. موطن تعلیم اسماء به آدم و عرضه بر فرشتگان

پس از آنکه فرشتگان در مقام سؤال از حکمت جعل یک موجود زمینی، به‌عنوان خلیفه خداوند در همه عوالم وجودی، برآمدند و با پاسخ «قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» مواجه گردیدند، خدا برای نشان دادن حکمت این امر همه اسماء خود را به آدم تعلیم داد و سپس همین اسماء را بر فرشتگان عرضه نمود و از ایشان خواست که به‌جهت راستی‌آزمایی شایستگی‌شان برای خلافت، از این اسماء خبر دهند: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱).

۱.۲. نظر رشید رضا درباره حقیقت اسماء و تعلیم آن

رشید رضا (۱۴۱۴ ق) در بیان تعلیم اسماء به آدم می‌نویسد: «أَيُّ أَوْدَعِ فِي نَفْسِهِ عِلْمَ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ مِنْ غَيْرِ تَحْدِيدٍ وَلَا تَعْيِينَ فَالْمُرَادُ بِالْأَسْمَاءِ الْمُسَمِّيَّاتِ» (ج ۱، ص ۲۶۲). دقت هرچه بیشتر در این کلمات مخاطب را به این نتیجه می‌رساند که گرچه می‌توان از این عبارات حقایق اشیاء و مسمیات حقیقی را نیز برداشت نمود، اما توضیحات بعدی رشید رضا ذهن مخاطب را از این معنا منصرف نموده و به این سمت سوق می‌دهد که مراد او از علم نمی‌تواند از دایره معانی و مدالیل الفاظ تجاوز نماید. او در قسمتی از توضیحاتش می‌نویسد:

پس مراد از اسماء مسمیات اسماء است، زیرا در این عبارت، به‌خاطر شدت اتصال و ارتباط میان معنا و لفظی که برای آن معنا وضع شده و سرعت انتقال از یکی به دیگری، به‌جای استعمال مدلول، به آنچه دلالت‌کننده بر معناست (دال) اشاره شده است. (ج ۱، ص ۲۶۲)

ذهن مخاطب، با خواندن عبارت دیگر رشید رضا (۱۴۱۴ ق) که در ادامه می‌گوید: «وَالْعِلْمُ الْحَقِيقِيُّ إِنَّمَا هُوَ ادْرَاكُ الْمَعْلُومَاتِ أَنْفُسَهَا»، باز به این سو حرکت می‌کند که شاید مراد او از ادراک معلومات ادراک حقیقت آن‌ها در عوالم دیگر باشد، اما با دیدن ادامه سخن، دگر بار به همان جایگاه قبلی بازمی‌گردد. او در توضیح عبارت مذکور به این نکته تصریح می‌نماید که الفاظ، که بر معانی دلالت دارند، در زبان‌های مختلف با هم فرق می‌کنند، زیرا این

ارتباطی است که براساس قرارداد و وضع در هر زبانی می‌تواند متفاوت باشد، اما معانی در همه‌جا یکسان است و اختلاف به آن راه ندارد (ج ۱، ص ۲۶۲).

دلیل دیگر بر این مدعا آن است که رشید رضا (۱۴۱۴ ق) در بیان کیفیت این تعلیم به آدم، در عین اشاره به تبادر صیغه تعلیم در تدریج، با استثنا قرار دادن ماجرای آدم از این موضوع، تبادر این صیغه در مورد او را در انتقال دفعی دانسته، در عین حال به نقل از استاد خویش می‌نویسد:

لازم نیست که فرزندان آدم از ابتدا همه این علوم را یکباره دریافت نمایند، بلکه برای ثبوت این استعداد در آنها، همین قدر کافی است که آنها می‌توانند با ممارست و استدلال در طول زندگی خود به این علوم دست یابند. (ج ۱، ص ۲۶۲)

این در حالی است که اگر رشید رضا و استادش علوم به‌ودیعت نهاده‌شده نزد آدم را از جنس حقایق تکوینی می‌دانستند، به این نکته اذعان می‌نمودند که این امر جز به‌صورت دفعی امکان‌پذیر نیست، زیرا این حقایق از سنخ عالم امر بوده؛ زمان‌بردار نیستند.

نظرات رشید رضا (۱۴۱۴ ق) درباره علم تعلیم داده‌شده به آدم به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه او در جای دیگر مدعی است که علم انسان، گرچه علم فراگیر و واسعی است، اما این علم به‌طور مجموعی در اختیار یکی از افراد انسانی قرار نمی‌گیرد. همچنین این‌گونه نیست که همه این علم به یکباره به نوع انسان داده شود، زیرا در این صورت علم انسان با علم خداوند برابر می‌شود و چنین چیزی امکان ندارد (ج ۱، ص ۲۶۱). این عبارات نیز مؤید همان نگاه مذکور است، چراکه اولاً نشان می‌دهد تصور رشید رضا از این علم حصولی است که کسب آن تدریجی است و به یکباره در اختیار انسان قرار نمی‌گیرد. همچنین او در قسمت دوم کلامش از برابری علم خدا با علم انسان استبعاد می‌ورزد و در پی راهی برای فرار از آن است، حال‌آنکه اساساً لازمه جانشینی خلیفه از مستخلف‌عنه آن است که همه اسماء و صفات او را به نحو اتم و اکمل دارا باشد، ولی با این قید خلیفه هرگز این دارایی را بالاستقلال نمی‌بیند.

همین نگاه، به دیگر آرای رشید رضا (۱۴۱۴ ق) در بیان این آیات نیز تسری پیدا کرده و موجب می‌شود او در تحلیل ناکامی فرشتگان در خبر دادن از این اسماء به این موضع‌گیری متمایل شود که علت آن عرضه اجمالی این علوم بر فرشتگان است؛ پس چه‌بسا اگر این علوم به‌صورت تفصیلی بر آنها نیز عرضه می‌شد، قطعاً آنها نیز به این

علوم آگاه می‌بودند و علم آن‌ها نیز مانند آدم نامحدود می‌گردید، اما خدای متعال اراده فرمود تا این‌گونه عجز آن‌ها را ثابت کند؛ لذا از ایشان خواست که از اسماء این مسمیات خبر دهند تا میزان معرفت آن‌ها نیز آشکار شود (ج ۱، ص ۲۶۳). این بیان رشید رضا مؤید دیگر بر این مطلب است که گویا او علوم عرضه‌شده بر فرشتگان را با علوم حصولی متداول در این دنیا مقایسه می‌کند که اگر بر انسان عرضه شود، به هر ترتیب آن را فرا می‌گیرد.

۲.۲. نقد طباطبایی نسبت به حصولی بودن علم به اسماء

طباطبایی (۱۴۱۷ ق) اما با مبنایی متفاوت به تفسیر این آیات می‌پردازد. وی از سیاق آیات این‌گونه استفاده می‌کند که فرشتگان ادعای شایستگی برای مقام خلافت کرده و مدعی آن بودند که آدم این شایستگی را ندارد و چون لازمه مقام خلافت علم به اسماء است، خدای متعال از فرشتگان درباره اسماء سؤال می‌کند و آن‌ها اظهار بی‌اطلاعی می‌نمایند و چون از آدم سؤال می‌شود و او به این سؤال به شایستگی پاسخ می‌دهد، به این وسیله لیاقت او برای این مقام و عدم لیاقت فرشتگان ثابت می‌گردد. به اعتقاد وی، مراد از غیب آسمان‌ها و زمین که فرشتگان از آن بی‌خبر بودند علم به حقیقت اسماء است، نه علم به اینکه آدم از این اسماء با خبر است؛ زیرا در غیر این صورت، برای سؤال خدای متعال از فرشتگان مبنی بر اینکه اسماء چیست و جهی باقی نمی‌ماند، بلکه حق مقام این بود که به این مقدار اکتفاء کند و به آدم بفرماید: فرشتگان را به آن اسماء خبر ده تا متوجه شوند که تو نیز علم به آن اسماء داری (ج ۱، ص ۱۱۶).

نکته مهم دیگری که طباطبایی (۱۴۱۷ ق) به آن اشاره می‌کند آن است که پاسخ خدای سبحان به فرشتگان، که فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»، نشان می‌دهد که آنچه موجب می‌شود که موجودی شایستگی خلافت حق تعالی را داشته باشد نوع خاصی از علم است و همچنین این علم از سنخ مفهوم و علم حصولی نیست، بلکه علم حضوری و از سنخ وجود و دارای مراتب متعدد است که هر مرتبه از آن متحد با مرتبه صاحب آن است و از آنجاکه مرتبه فرشتگان پایین‌تر از مرتبه آن درجه از علم بود، از نظر تکوینی و وجودی، ظرفیت جانشینی حق تعالی را نداشتند. طباطبایی به‌صراحت می‌گوید که اسماء مذکور مانند اسماء موجود در نزد ما از جنس الفاظ نبودند، بلکه موجوداتی عالی و محفوظ نزد خدای سبحان بودند که در پس حجاب‌های غیب قرار داشته و خداوند سایر اسماء را به برکت آن‌ها در عالم نازل کرده و هرچه در آسمان‌ها و زمین وجود دارد از نور آن‌ها گرفته شده است (ج ۱، ص ۱۱۸).

برخلاف رشید رضا، طباطبایی (۱۴۱۷ ق) معتقد است علم به این اسماء غیر از آن نحوه علمی است که ما به اسماء موجودات اطراف خود داریم که از حد علم حصولی فراتر نمی‌رود، بلکه باید به گونه‌ای بوده باشد که از حقایق و اعیان وجودهای آن‌ها پرده بردارد، نه اینکه در حد دانستن نام‌هایی باشد که اهل هر زبان برای هر چیزی می‌گذارند (ج ۱، ص ۱۱۷).

شایان ذکر است که تعبیر قرآن درباره نسبت این اسماء با آدم و فرشتگان متفاوت و بسیار معنادار است. قرآن کریم ابتدا در مورد آدم تعبیر «تعلیم» را به کار می‌برد و بعد از آن عبارت «عَرَضَهُمْ» را در مورد فرشتگان استفاده می‌فرماید که خود به روشنی گویای این حقیقت است که این تعلیم از سنخ عرضه وجودی یک حقیقت بر این دو بوده و آدم چون ظرفیت پذیرش چنین حقیقتی را داشته، آن را حمل کرده و فرشتگان چون در رتبه‌ای پایین‌تر از این حقیقت قرار داشته‌اند، از پذیرش آن ابا کرده‌اند. در ادامه خدای سبحان در مورد هر دو از واژه «انباء» بهره می‌گیرد، با این تفاوت که آدم ابتدا تعلیم می‌بیند و سپس به امر الهی آنچه را تعلیم دیده برای فرشتگان انباء می‌کند، اما فرشتگان از آنجا که ظرفیت تعلیم را نداشتند، در پاسخ به امر «أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» عرضه داشتند: «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» و آن‌گاه این آدم بود که با ندای «يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» مورد خطاب خدای سبحان قرار گرفت و آن‌ها را با مراتبی از آن اسماء آشنا ساخت. به دیگر سخن، تفاوت در اخذ نشان‌دهنده تفاوت سعه وجودی و ظرفیت آن موجود است؛ پس اینکه فرشتگان حقیقت اسماء را به واسطه آدم دریافت می‌کنند و آدم آن حقیقت را مستقیماً از خدای سبحان اخذ می‌نماید نشان‌دهنده تفاوت ظرفیت است.

تفسیر تطبیقی نسبت فرشتگان و ابلیس

پس از تعلیم اسماء به آدم و آشکار شدن شایستگی او برای مقام خلافت، خدای سبحان فرشتگان را به سجده و خضوع در برابر آدم مأمور ساخت. قرآن کریم بر این نکته تأکید ویژه دارد که همه فرشتگان در مقابل انسان خضوع و کرنش کردند: «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (حجر: ۳۰)، اما در این میان، ابلیس از این فرمان الهی سر باز زد و سجده نکرد: «إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ» (حجر: ۳۱).

۱. سجده فرشتگان و تمرد ابلیس

در این آیات انسان در نسبت با دو مخلوق دیگر خدای متعال، یعنی فرشتگان و جنیان، قرار می‌گیرد و بیان می‌شود که هریک از آن‌ها در برابر انسان کنش متفاوتی را دنبال می‌کنند. تبیین این کنش می‌تواند از نوع ارتباط انسان با این دو حقیقت پرده بردارد و نشان دهد که این دو می‌توانند چه تأثیری در حیات اجتماعی انسان داشته باشند.

۱.۱. تفسیر رشید رضا از سجده فرشتگان و تمرد شیطان

رشید رضا (۱۴۱۴ ق) در موضوع سجده فرشتگان نیز بیان حقیقت سجده فرشتگان را به خدای متعال وا می‌گذارد، اما در عین حال به ذکر نظر قائلان به تأویل در این باره پرداخته و مخالفتی هم با آن ابراز نمی‌دارد. بر این اساس، وی معتقد است که براساس اصول و مبانی دینی مراد از سجده عبادت نیست، زیرا عبادت تنها مخصوص خدای متعال است (ج ۱، ص ۲۶۵). رشید رضا با توجه دادن مخاطبان خود به معنای لغوی سجده، که همانا خضوع و انقیاد است، به‌طور تلویحی نشان می‌دهد که نسبت به تفسیر سجده فرشتگان بر آدم به منقاد شدن در برابر او بی‌رغبت نیست، گرچه به این موضوع تصریح نمی‌کند.

۲.۱. نظر طباطبایی درباره نسبت انسان با فرشتگان و جنیان

طباطبایی (۱۴۱۷ ق) در یک بیان کلی فهم دقیق مفاهیم قرآنی، همچون تسبیح، تحمید، قنوت، رکوع و سجده، را تنها از مسیر یافتن روح معنا و لحاظ نمودن غایات مدنظر از وضع آن‌ها میسور می‌داند (ج ۱۱، ص ۳۲۰). طباطبایی (۱۴۱۷ ق) به‌طور خاص در مورد حقیقت سجده می‌نویسد:

از آنجاکه غایت مدنظر از سجده تذلل و خضوع است، لذا هیئت ظاهری آن مثل گذاشتن پیشانی بر روی خاک که از خصوصیات مصداق محسوب می‌شود، پس نباید در مصادیق عالی‌تر در نظر گرفته شود. بر این اساس، حقیقت سجده‌ای که فرشتگان در برابر آدم انجام دادند، خضوع و تسلیم در برابر مقام انسانیت بوده است. (ج ۸، ص ۲۳)

جستجو در منابع دینی نشان می‌دهد که می‌توان نشانه‌هایی از آموزه‌های قرآنی و روایی برای این کلام طباطبایی یافت. مثلاً، عبارت قرآنی «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶)، که به وصف فرشتگان می‌پردازد، بیانگر آن است که در ساختار نظام خلقت، فرشتگان نقش وسائط را عهده‌دار هستند و تدبیر و ساماندهی امور عوالم وجودی را بدون کوچک‌ترین کم‌وکاستی انجام می‌دهند. همچنین در روایتی از پیامبر (ص)

نقل شده که خطاب به امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «خدای تبارک و تعالی پیامبران خود را بر فرشتگان برتری بخشید و مرا بر همه پیامبران و فرستادگان حق فضیلت بخشید و بعد از من، تو و فرزندان از این فضیلت برخوردار خواهید بود». آن‌گاه رسول خدا (ص) افزود: «به‌راستی که فرشتگان خدمتگزاران ما و محبان ما هستند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱، ص ۲۶۲). مراد از خدمت آن است که فرشتگان جزء شئون انسان قرار می‌گیرند و طبیعتاً شأن نمی‌تواند از دارنده شأن سبقت بگیرد. خضوع موجوداتی که به تصریح قرآن کریم، در شروع حرکت موجودات از ناحیه خدای تعالی و برگشتن آن‌ها به سوی او بین خدا و خلق واسطه هستند و تدبیر همه امور عالم به دست آن‌ها صورت می‌پذیرد به این معناست که هر آنچه غیر خداست به تسخیر انسان کامل درآمده و انسان علاوه بر اسماء الهی، که مبدییت کل عالم به آن‌ها باز می‌گردد، قدرت مطلق را نیز در اختیار گرفته و مظهر تام دو اسم علیم و قدیر خواهد بود و به این ترتیب، خلیفه مطلق الهی در همه عوالم وجودی به شمار خواهد رفت.

۲. حقیقت وجودی فرشتگان و ابلیس

اعلام موضع در مورد حقیقت وجودی فرشتگان و ابلیس مطلب مهم دیگری است که در مقام تفسیر آیات خلافت آدم از هر مفسر قرآن کریم مورد انتظار است، زیرا این موضع‌گیری می‌تواند نگاه هر مفسر به نسبت این مخلوقات به حیات بشر را معلوم بدارد.

۱.۲. نظر رشید رضا درباره حقیقت وجودی فرشته و جن

رشید رضا (۱۴۱۴ ق) معتقد است هیچ دلیلی وجود ندارد که میان فرشتگان و جنیان یک فصل جوهری اختصاصی در نظر گرفته شود، بلکه نهایت سخنی که می‌توان در مورد آن‌ها بیان نمود آن است که اختلاف میان این دو گروه از مخلوقات اختلاف میان دو صنف از یک نوع است و به این ترتیب، جنیان صنفی از اصناف فرشتگان و فردی از افراد این گروه هستند (ج ۱، ص ۲۶۵). رشید رضا، بر همین مبنا و در یک بیان تأویلی، فرشتگان و جنیان را ارواحی می‌خواند که به ارواح انسان‌ها متصل می‌شوند و خواطر خیر، یا همان الهامات، و خواطر شر، یا همان وساوس، را بر ایشان القا می‌نمایند (ج ۱، ص ۲۶۷).

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، رشید رضا (۱۴۱۴ ق) در بیان نسبت میان فرشتگان، جنیان و انسان‌ها، گرچه به درستی بر این نکته تأکید می‌ورزد که فرشتگان و جنیان اموری فوق عالم ماده و متمایز از ابدان مادی انسان‌ها

هستند و ارتباطشان با انسان از طریق روح است، اما در بیان تمایز میان دو گروه فرشته و جن، مسیر متفاوتی را می‌پیماید. وی در تحلیل ترمذ شیطان از فرمان پروردگار و استکبار او در برابر حق به‌صراحت می‌گوید که در طبیعت او چنین استعدادی وجود داشت و زمانی که زمینه برای ظهور آن فراهم گردید، این استعداد به فعلیت تبدیل شد (ج ۱، ص ۲۷۶). این در حالی است که در حکمت اسلامی در جای خود ثابت است که عالم عقل یا همان عالم مجردات محض فعلیت تام است و استعداد در آن راه ندارد و قوه و استعداد تنها در عالم ماده معنا دارد (طباطبایی، ۱۴۳۹ ق، ج ۲، ص ۱۵۴). بر این اساس می‌توان گفت که سخن رشید رضا در مورد وجود استعداد در شیطان با ادعای او درباره هم‌نوع بودن فرشته و جن سازگاری ندارد.

۲.۲. نقد طباطبایی به هم‌نوع بودن فرشته و جن

در مقابل دیدگاه رشید رضا، طباطبایی (۱۴۱۷ ق) از دریچه‌ای متمایز به شیطان می‌نگرد که می‌تواند باب جدیدی را در این زمینه بگشاید. وی معتقد است که مسئله محوری و اساسی در این باره توجه به وجه جامعی است که انسان، ملک و ابلیس را در یک موطن جمع می‌کند و سپس ابلیس را از آن خارج می‌سازد. وی در این باره می‌نویسد:

ابلیس به‌همراه فرشتگان در مقامی به نام مقام «قدس» قرار داشتند و در آن از یکدیگر متمایز نبودند و امر به سجده هم به افراد مُقیم در این مقام تعلق گرفت، از این حیث که در این مقام حضور دارند. (ج ۸، ص ۲۳).

چنان‌که ملاحظه می‌گردد، طباطبایی بحث اشتراک میان فرشتگان و جنیان را به مقام ایشان در مرتبه قدس مربوط می‌سازد، زیرا روشن است که میان فرشتگان و جنیان، که یکی مجرد محض و دیگری از جنس آتش است، از جهت ماهوی تمایز آشکاری وجود دارد. ولی آنچه اهمیت دارد آن است که تا قبل از ترمذ شیطان از امر الهی، میان او و فرشتگان تمایزی از حیث مقام قدس وجود نداشته، بلکه پس از آن، حسابش از آنان جدا شد و به این ترتیب، فرشتگان در آنچه مقام و منزلتشان اقتضا می‌کرده باقی ماندند و خضوع بندگی را از دست ندادند، چراکه حقیقت حیات فرشتگان و سنخ اعمالشان همین بود، اما ابلیس از آن مقامی که فرشتگان را در آن همراهی می‌کرد ساقط گردید و با این ترمذش از فرشتگان متمایز شد و به این ترتیب حیاتی را برگزید که حقیقتش چیزی جز خروج از کرامت الهی و طاعت بندگی نبود (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۳).

طباطبایی (۱۴۱۷ ق) معتقد است مسائلی که در این آیات مطرح شده همگی حقایقی تکوینی هستند که برای نزدیک شدن به افق فهم ما، که در عالم ماده زندگی می‌کنیم، از طریق تمثیل برای ما بیان شده است (ج ۸، ص ۲۸). وی معتقد است که این آیات در حقیقت تصویری از روابط واقعی بین نوع انسانی و فرشتگان و ابلیس را ارائه می‌دهد و از این حقایق به اموری همچون امر، اطاعت، استکبار، طرد، رجم و سؤال و جواب تعبیر می‌کند (ج ۸، ص ۳۹). بر این اساس، اگر قرآن کریم در آیات مذکور می‌فرماید که ابلیس از امر الهی تمرد نمود و بر انسان سجده نکرد، مقصود این است که وی در برابر حقیقت انسانیت خاضع نشد و در طریق هدایت او قرار نگرفت و همین امر به صورت تکوینی موجب خروج او از مقامش شد (ج ۸، ص ۲۳). در اینجا فرشتگان و ابلیس از هم جدا شده، یکی راه تقرب به خدا از طریق محبت به انسان و دیگری راه دوری از رحمت خدا از طریق دشمنی با انسان را در پیش گرفت و به این ترتیب خط عداوت و دشمنی با خط شیطان و خط محبت و هدایت با خط فرشتگان آغاز گردید و این گونه بود که فرشتگان و ابلیس به عنوان قوای وجودی انسان قرار گرفتند و انسان به وسیله آن‌ها مظهر حب و بغض گردید و محبت به کمالات و بغض و دشمنی به بدی‌ها و برای همیشه، غوغای درونی تقابل این دو در وجود انسان شکل گرفت. طباطبایی معتقد است اگر شیطان نبود، نظام عالم انسانی هم بر پا نمی‌شد؛ پس وجود شیطانی که انسان را به شر و معصیت دعوت کند از ارکان نظام عالم انسانی است، همان طور که وجود فرشتگان نیز رکن دیگر این عالم محسوب می‌شود (ج ۸، ص ۳۸).

گفتنی است همان گونه که خلافت به نحو اقتضا شامل همه انسان‌هاست و این مقام تنها در برخی از انسان‌ها به صورت بالفعل ظهور کامل می‌یابد، سجده فرشتگان و خضوع آن‌ها برای آدم و فرزندان او نیز به نحو اقتضا خواهد بود، آن سان که این اقتضا در همه انسان‌ها وجود دارد تا فرشتگان در خدمت آن‌ها قرار گیرند، مگر اینکه در مسیر تبعیت از شیطان و غوایت او قرار بگیرند. این خدمتگزاری در مورد انسان کامل بالفعل است و نسبت به سایر انسان‌ها به نحو اقتضا خواهد بود. بر این اساس، زمانی که روح در جنین دمیده می‌شود، مرتبه‌ای از آن سجده برای آن جنین محقق است؛ یعنی فرشتگان قوای خودشان را در اختیار این جنین قرار می‌دهند تا او به سمت کمالش حرکت کند. اگر او به این سمت حرکت کرد، سجده در مراتب بعدی هم محقق خواهد شد، اما اگر بعد از تولد به آن سو جهت‌گیری نکرد و در خلاف مسیر سعادت حرکت کرد، سجده مرتبه اول، که قرار دادن قوا در اختیار او بود، برای او

محقق شده، ولی این انسان این قوا را در مسیر رسیدن به شقاوت تامه خودش به کار می‌گیرد. حتی لازمه رسیدن به شقاوت تامه هم داشتن آن قواست.

تفسیر تطبیقی نسبت آدم و ابلیس

خدای متعال در هر جای قرآن کریم که ماجرای خلقت آدم را مطرح ساخته به حضور پررنگ ابلیس در این ماجرا اشاره نموده و او را دشمن اصلی آدم و فرزندان او برمی‌شمرد (یس: ۶۰) — دشمنی که به فرموده قرآن کریم، در عین اینکه از حواس ما غایب است، تصرفات عجیبی در عالم بشریت دارد (اعراف: ۲۶)، آن موجودی که از روز پیدایش بشر تا روزی که بساط زندگی‌اش در این عالم دنیا برچیده می‌شود همراه او خواهد بود، بلکه حتی پس از مُردن انسان هم دست از گریبان او برنداشته و تا او را به عذاب جاودانه دوزخ گرفتار نسازد، از پای نمی‌نشیند (اعراف: ۱۵-۱۷). همین امر ضرورت شناخت نسبت این موجود مرموز با انسان را برای ما دوچندان می‌نماید.

۱. موطن دعوت آدم و همسرش به سکونت در بهشت

یکی از مواضع بحث‌برانگیز در میان مفسران، که از قضا نقش بسزایی نیز در فهم فرایند خلقت آدم دارد، دست‌یابی به مختصات بهشتی است که آدم و حوا در آن اسکان یافتند. شیخ طوسی، ضمن نقل قول مفسرانی همچون حسن بصری و واصل بن عطا، معتقد است که اکثر مفسران بهشت آدم را جنت الخلد دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۶). عمده اشکالی که از سوی برخی از مفسران به این تفسیر از بهشت وارد شده آن است که بهشت اخروی ابدی و نعمت‌هایش بی‌پایان است و تنها کسانی می‌توانند به آن وارد شوند که این صلاحیت را دارند؛ پس شیطان امکان ورود به چنین موطنی را ندارد و آدم نیز امکان خروج ندارد.

گفتنی است گرچه پاسخ‌هایی برای این اشکال از سوی قائلان این نظر مطرح گردیده، ولی اقناع‌ناپذیر بودن آن سبب شد تا نسل‌های بعدی مفسران حداکثر به قبول آسمانی بودن و نه اخروی بودن این بهشت بسنده کنند. در میان مفسران اهل سنت، ابن کثیر (۱۴۱۹ ق) به این نکته اشاره می‌کند که مشهور مفسران قائل به آسمانی بودن بهشت هستند (ج ۱، ص ۱۴۱). طبرسی (۱۳۷۲) نیز، با تفاوت قائل شدن بین تعابیر جنت الخلد و آسمانی بودن، نظر شیخ طوسی را در پایان اقوال آورده و به‌ظاهر قول به آسمانی بودن را می‌پذیرد (ج ۱، ص ۱۹۴).

نقطه مقابل این نظر دنیایی و زمینی بودن بهشت آدم است که در میان مفسران شیعه و سنی طرفداران زیادی دارد. برای نمونه، شیخ مفید (۱۴۱۳ ق) پس از نفی جواز خلقت اولیه آدم در جنت الخلد می‌نویسد: «نفی جنت الخلد بودن بهشت آدم دیدگاه جمهور امامیه و برگرفته از روایات اهل بیت است و معتزله بغداد در این نظر با ایشان هم‌رأی هستند و درمقابل، معتزله بصره و مجبره و مشبهه قائل به جنت الخلد هستند» (ص ۶۰).

۱.۱. نظر رشید رضا درباره سکونت آدم در بهشت

رشید رضا (۱۴۱۴ ق) از مفسرانی است که رأی زمینی بودن بهشت آدم را می‌پذیرد. وی معتقد است پذیرش این نظر بسیاری از اشکالات و محظوراتی که در پی قبول نظر اول به وجود می‌آید را به دنبال نخواهد داشت. علاوه بر اشکال عمده‌ای که در سطور قبل به آن اشاره شد، رشید رضا به دو اشکال مهم دیگر نیز اشاره می‌کند: اولاً آنکه براساس آیات قرآن کریم، خداوند متعال از ابتدا آدم را در زمین آفرید تا خلیفه او در آنجا باشد، نه اینکه جایگاه اصلی اش در آسمان باشد و بعد از معصیت به‌طور عارضی به زمین بازگردد. ثانیاً آنکه قرآن کریم در هیچ‌جا ذکر نمی‌کند که آدم پس از تکمیل خلقتش در زمین، به آسمان عروج کرد و اگر چنین امر مهمی رخ داده بود، قرآن حتماً آن را ذکر می‌نمود (ج ۱، ص ۲۷۷). این دو اشکال موجب می‌شود که از نگاه رشید رضا، زمینی بودن بهشت با ظهور آیات سازگاری بیشتر داشته باشد.

۲.۱. نقد طباطبایی به زمینی بودن بهشت

طباطبایی (۱۴۱۷ ق) نظر متفاوتی دارد و امری بین این دو نظر را می‌پذیرد. وی با استناد به قرائن و شواهد قرآنی و روایی، ثابت می‌کند آفرینش آدم قبل از آنکه در زمین تکمیل شود، در بهشتی برزخی و آسمانی آغاز شده و او و همسرش در ابتدا در آنجا سکنی گزیده‌اند (ج ۸، ص ۳۹). وی به‌نوعی اشکال اول رشید رضا را وارد دانسته و صراحتاً به این نکته اشاره می‌کند که آدم اساساً از آغاز برای این خلق شده بود که در زمین زندگی کند و در زمین هم بمیرد (ج ۱، ص ۱۲۶)، اما معتقد است که این امر سبب نمی‌شود که قول به زمینی بودن بهشت پذیرفته شود. به باور طباطبایی، قرائن مختلفی از آیات قرآن کریم، به‌خصوص عبارت «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» نشان می‌دهد که وجود انسان تنها به موطن مادی خلاصه نمی‌گردد، بلکه همه عوالم وجودی را در بر می‌گیرد؛ اما نکته مهم اینجاست که این مخلوق شگفت و با عظمت، در عین حال، موجودی ارضی و وابسته به عالم ماده است. توجه به متعلق قید

«فی الأرض» در این آیه، از این حقیقت پرده برمی دارد که مبدأ انسان در قوس صعود ماده ارضی و نیز جایگاه بدن عنصری او زمین است و حرکت وی از ماده و زمین آغاز می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۸). طباطبایی معتقد است آدم در این مسیر قرار گرفت تا بدین وسیله طبیعت بشری او آزموده شود و معلوم گردد که بشر، جز به اینکه زندگی زمینی را طی کند و در محیط امر و نهی و تکلیف و امثال تربیت شود، ممکن نیست به مقام قرب پروردگار برسد (ج ۸، ۳۹).

مؤید این سخن روایتی از امام صادق است که در مورد خلقت آدم می فرماید:

آن گاه که آدم هنوز به زمین هبوط نکرده بود، در میان فرشتگان دوستی داشت. زمانی که آدم به زمین هبوط کرد، آن فرشته از دوری او به تنهایی و وحشت افتاد و از این حالت به خدای متعال شکایت برد و از او خواست که اجازه دهد تا به نزد آدم برود؛ پس او را نشسته در بیابانی یافت. همین که آدم رفیق آسمانی اش را دید، دست بر سر نهاد و فریادی اندوه بار سرداد. فرشته، چون این اندوه آدم را دید، گفت: ای آدم! گویا پروردگارت را نافرمانی کردی و خود را دچار بلایی کرده ای که تاب تحملش را نداری. هیچ می دانی که خدای تعالی درباره تو به ما چه گفت؟ و ما در پاسخ چه گفتیم؟ آدم گفت: نه. آن فرشته گفت: خدای متعال فرمود: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و ما گفتیم: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ». پس خدا تو را برای این آفرید که در زمین باشی؛ باین حال آیا توقع داری که هنوز در آسمان باشی؟! آن گاه امام صادق سه بار فرمود: به خدا سوگند آدم با این مژده تسلیت یافت. (عیاشی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲)

برخلاف نظر رشید رضا (۱۴۱۴ ق)، که معتقد است آیات قرآن بر عروج آدم از زمین به آسمان دلالت ندارد (ج ۱، ص ۲۷۷)، طباطبایی (۱۴۱۷ ق) این معنا را از ظهور آیات استفاده نموده و معتقد است آدم و همسرش در حیات برزخی به سر می بردند و حتی آنجا که برای تکمیل خلقت به حیات زمینی تنزل کرده و سوات بر آنها آشکار شد، بدون درنگ طولانی در حیات دنیا و پس از تکمیل خلقت، به بهشت برزخی عروج نمودند (ج ۱، ص ۱۲۷)، زیرا از لوازم حیات ارضی توجه به مظاهر شهوت است و ممکن نیست در حیات ارضی، این مسئله برای مدتی طولانی پوشیده بماند. از تأکیدات قرآن کریم بر ظهور سوات در دو سورة اعراف و طه نیز کاملاً برمی آید که این موضوع سهم تعیین کننده ای در خروج آدم و همسرش از بهشت و هبوط ایشان به زمین و استقرار در آن داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۰۲).

از این بیان طباطبایی روشن می‌شود که ظهور سوات در حیات زمینی امری محتوم و غیرقابل بازگشت بوده، زیرا این قوا در وجود انسان تعبیه شده است؛ ولی تنها نکته‌ای که وجود داشته آن بوده که فعلاً وقت این ظهور نبوده و این امر باید پس از سکونتشان در بهشت و خوردن از آن درخت محقق شود تا حیات حیوانی آنها نیز در پرتو حیات الهی باشد.

۲. موطن امر الهی به هبوط به زمین

واژه «هبوط» در مقابل صعود (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۷، ص ۴۲۱) و به معنای «پایین آمدن از بلندی» بوده (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۸۳۲) و لزوماً مکانی نیست. به تعبیر برخی از مفسران، هبوط در ماجرای آدم به معنای هبوط انسان از عالم ملکوت به نشئه طبیعت است و انسان، آن‌گاه که به نشئه طبیعت روی آورد، در حقیقت به اسفل سافلین هبوط می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۰۷). گفتنی است که قرآن کریم در داستان خلافت آدم دوبار از هبوط سخن به میان می‌آورد (بقره: ۳۶ و ۳۸) و این امر موجب اختلاف مفسران در تبیین کم و کیفیت هبوط آدم گردیده است.

۱.۲. نظر رشید رضا درباره نحوه هبوط و توبه آدم

برخلاف برخی از مفسران، که تکرار ذکر هبوط در داستان آدم را برای تأکید دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۳۹)، رشید رضا (۱۴۱۴ ق) بر تعدد هبوط اذعان دارد، اما در تبیین تفاوت میان آن دو، به ذکر این نکته بسنده می‌کند که هبوط اول به خروج آدم و همسرش و ابلیس از بهشت اشاره دارد که اقتضایش بروز عداوت است و هبوط دوم آن‌گاه مطرح می‌شود که آدم و همسرش در زمین مستقر شده و شریعت الهی بر آن‌ها نازل می‌شود؛ در نتیجه حال آن‌ها به نسبت فرمان‌برداری یا سرپیچی از فرامین شریعت الهی سنجیده می‌شود (رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۲۸۵).

گفتنی است که گرچه رشید رضا به درستی به تمایز میان دو هبوط اشاره می‌کند، ولی به این نکته مهم اشاره نمی‌کند که جایگاه هبوط دوم در فرایند خلقت انسان چیست؟ به عبارت دیگر، در بیان رشید رضا، این سؤال بی‌پاسخ می‌ماند که باوجود تحقق توبه آدم و همسرش و پذیرش آن از سوی خدای تعالی، چرا آدم و همسرش دوباره دچار هبوط می‌شوند و به جایگاه اصلی خویش باز نمی‌گردند؟!

۲.۲. تفسیر طباطبایی از دو هبوط و توبه میان آن

از کلام طباطبایی (۱۴۱۷ ق) این گونه استفاده می شود که برخلاف هبوط اول، که تنزل از مرتبه انسانی بود، هبوط دوم، مقدمه ای برای رسیدن انسان به تمام کمالات انسانی است، زیرا این هبوط پس از توبه آدم و پذیرش این توبه از سوی خدای سبحان صورت گرفت. در غیر این صورت، لازم بود که آدم و همسرش دوباره به بهشت باز گردند، وگرنه پذیرش توبه بی معنا می شد (ج ۱، ص ۱۳۱). وی معتقد است آدم اگرچه با نزدیک شدن به دوراهی سعادت و شقاوت، یعنی دنیا، به زحمت و سختی افتاد، اما اگر در نتیجه توبه دوباره به همان محل قبلی، یعنی بهشت معهود، باز می گشت، باز هم در حق خود ظلم کرده بود، زیرا پس از این همه رنج و سختی، بدون اینکه چیز بیشتری نصیبش گردد، دوباره به محل قبلی خود بازگشته بود. پس آنچه می توانست جبران مافات کند این بود که به زمین هبوط کند و با این هبوط، درجه ای از سعادت و کمال را برای خودش فراهم آورد که بدون آن، هرگز به این درجه دست نمی یافت (ج ۱، ص ۱۳۴).

گفتنی است که ظلم و معصیت لزوماً به معنای نافرمانی امر مولوی پروردگار عالم نیست، بلکه می تواند به معنای توجه به بدن و غفلت از جذبه های الهی باشد و در نتیجه، توبه از این معصیت نیز متناسب با آن خواهد بود. طباطبایی (۱۴۱۷ ق) معتقد است حتی تحقق خطا و هبوط اول نیز جزئی از سیر کمالی انسان بوده و بدون آن انسان هرگز به مدارج نهایی کمال نائل نخواهد شد. به دیگر سخن، از آنجاکه زندگی آدم بر روی زمین امر محتومی بود، حتی اگر آدم بدون خطا هم به زمین هبوط می کرد و بعد از آن مراتب کمال را در قوس صعود در پیش می گرفت، نمی توانست به این درجه از کمال دست یابد که به دنبال خطا و توبه و هبوط به زمین نصیبش شد (ج ۱، ص ۱۳۴).

نتیجه گیری

- رشید رضا، گرچه همچون طباطبایی فرزندان آدم را در امر خلافت شریک می داند، اما چون این شراکت را بالفعل می بیند، در تقریر خود با این چالش جدی روبرو می شود که چون مهم ترین عرصه ظهور خلافت این موجود زمینی عوالم ماوراء ماده است، این بیان نمی تواند توجیه کننده خلافت همه فرزندان بشر به طور بالفعل بر موجودات ساکن این عوالم یعنی فرشتگان باشد، بلکه مقام فرشتگان — با وجود آنکه هر کدام مقام معلوم دارند — آن قدر متعالی است که از دسترس عموم بشر خارج است. در مقابل طباطبایی معتقد

است که آنچه محقق شده جعل حقیقت جامع خلافت برای حقیقت انسان است و مراد از تعلیم اسماء به ودیعت سپردن آن در نهاد اوست، به نحوی که آثار آن امانت، به تدریج و به طور دائم از این موجود سربرزند و این آثار زمانی بروز خواهد یافت که آن شخص در طریق هدایت قرار گیرد و آن امانت را از قوه به فعلیت برساند.

- موضع‌گیری رشید رضا در مورد جایگاه تعلیم اسماء نیز محل سؤال است، زیرا گرچه می‌توان از عبارت او درباره اسماء حقایق اشیاء و مسمیات حقیقی را نیز برداشت نمود، اما به قرینه دیگر بیانات او، ذهن مخاطب از این معنا منصرف شده و متمایل به آن خواهد شد که بپذیرد مراد او از علم نمی‌تواند از دایره معانی و مدالیل الفاظ تجاوز نماید. این در حالی است که طباطبایی مستند به آیات قرآن نشان می‌دهد که آنچه موجب می‌شود که موجودی شایستگی خلافت حق تعالی را داشته باشد نوع خاصی از علم، یعنی علم حضوری، است.
- رشید رضا در موضوع سجده فرشتگان معتقد است که براساس اصول و مبانی دینی، مراد از سجده عبادت نیست، زیرا عبادت تنها مخصوص خدای متعال است. وی با توجه دادن به معنای لغوی سجده، که همانا خضوع و انقیاد است، به طور تلویحی معنای انقیاد و خضوع فرشتگان را می‌پذیرد. این در حالی است که طباطبایی بی‌پرده بر این مهم تأکید می‌نماید.
- رشید رضا درباره نسبت میان فرشتگان و جنیان، گرچه به درستی بر این نکته تأکید می‌ورزد که فرشتگان و جنیان اموری فوق عالم ماده و متمایز از ابدان مادی انسان‌ها هستند و ارتباطشان با انسان از طریق روح است، اما در بیان تمایز میان دو گروه فرشته و جن، به اشتباه افتاده و اختلاف میان آن‌ها را اختلاف میان دو صنف از یک نوع می‌داند. این در حالی است که طباطبایی بحث اشتراک میان فرشتگان و جنیان را به مقام وی در مرتبه قدس مربوط می‌سازد، زیرا روشن است که میان فرشتگان و جنیان، که یکی مجرد محض و دیگری از جنس آتش است، از جهت ماهوی تمایز آشکاری وجود دارد.
- رشید رضا درباره بهشت دنیایی بودن و زمینی بودن آن را می‌پذیرد تا به این وسیله از محظورات موجود در نظر مقابل در امان مانده، تفسیرش با ظهور آیات سازگاری بیشتر داشته باشد، غافل از آنکه رأی به زمینی

بودن بهشت نیز محظوراتی دارد که او قادر به رفع آن‌ها نیست. اما طباطبایی با توجه به محظوراتی که در هر دو نظر وجود دارد، رأی سوم را ارائه نموده و امری بین این دو نظر یعنی بهشت برزخی را می‌پذیرد.

• در تحلیل حقیقت هبوط، گرچه رشید رضا به درستی به تمایز میان دو هبوط اشاره می‌کند، اما این سؤال مهم را بی‌پاسخ می‌گذارد که چرا آدم و همسرش پس از توبه دوباره دچار هبوط می‌شوند و به جایگاه اصلی خویش باز نمی‌گردند؟! اما طباطبایی هبوط اول را «تنزل از مرتبه الهی» و هبوط دوم را «مقدمه رسیدن به کمال نهایی» می‌داند. او بر این نکته نیز تأکید می‌ورزد که تحقق خطا و هبوط اول نیز جزئی از سیر کمالی انسان بوده و بدون آن انسان هرگز به مدارج نهایی کمال نائل نخواهد شد.

تعارض منافع

نویسنده مقاله هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

منابع

- قرآن کریم (دکتر مهدی فولادوند، مترجم). (۱۳۹۸). پیام عدالت.
- آلوسی، محمود بن عبد الله. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. دار الکتب العلمیة.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۶ ق). مناقب آل ابی طالب. المكتبة الحیدریة.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ ق). عیون اخبار الرضا علیه السلام. جهان.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ ق). لسان العرب. نشر ادب حوزه.
- اکبری، محمدعلی؛ و فیاض بخش، نفیسه. (۱۳۹۸). واکاوی معرفت‌شناسانه اسکان آدم در بهشت برزخی و هبوط از آن، از منظر حکمای نوصدرایی. فلسفه دین، ۱۶(۳)، ۴۵۹-۴۷۷.
- <https://doi.org/10.22059/jpht.2019.277589.1005645>
- باقری، حسین؛ نصیری، علی؛ و میریان، سید احمد. (۱۳۹۱). بررسی معناشناسی و تفسیر آیه خلیفة اللهی. مطالعات تفسیری، ۳، ۶۹-۸۶.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تفسیر تسنیم. نشر إسرائ.

خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق). العین. مؤسسة دار الهجرة.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ ق). المفردات فی غریب القرآن. طلیعة النور.
- رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. دار المعرفة.
- روحی برندق، کاوس. (۱۳۹۷). بازخوانی قرآنی-عرفانی گناه ناکرده آدم؛ دیدگاهی نو در سازگاری دیدگاه صدرالمتأهلین و علامه طباطبائی. اندیشه علامه طباطبائی، ۵(۸)، ۷-۳۰. <https://doi.org/10.22054/tat.2019.47726.85>
- سجادی، سید ابراهیم. (۱۳۷۷). رویکرد تأویلی به داستان آدم. پژوهش‌های قرآنی، ۴(۱۵-۱۶)، ۱۲۶-۱۴۹. <https://doi.org/10.22081/jqr.1999.22583>
- شمخی، مینا؛ و نجفی، محمدجواد. (۱۴۰۰). بررسی و نقد روایات داستان آدم با درونمایه اسرائیلیات در رویکرد تفسیری منهج الصادقین. مطالعات قرآنی، ۱۲(۴۸)، ۲۱۱-۲۳۸. <https://doi.org/10.30495/qsf.2021.687507>
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۳۹ ق). نهاية الحکمة. مؤسسة النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان. دار إحياء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (بی‌تا). تفسیر عیاشی. المكتبة العلمية الإسلامية.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۴). علوم قرآنی. ذوی القربی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). اوائل المقالات. کنگره شیخ مفید.

References

- Holy Quran*. (M. Fuladvand, Trans.). (2019). Payam-e Adalat.
- Ahmad, K. (1990). *Al-'Ayn*. Muassasat Dar al-Hijrah. [In Arabic].
- Akbari, M. A., & Fayyazbakhsh, N. (2019). The epistemic exploration of Adam's residence in the intermediate-world Paradise and his fall from it from the viewpoint of Neo-Sadrian hilosophers. *Philosophy of Religion*, 16(3), 459-477. <https://doi.org/10.22059/jpht.2019.277589.1005645>. [In Persian].
- Alusi, M. (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim*. Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic].
- Ayyashi, M. (n.d.). *Tafsir al-'Ayyashi*. Al-Maktabat al-Ilmiyyah al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Baqeri, Husayn; Nasiri, Ali; & Mirian, Sayyid Ahmad. (2012). "Barresi-ye Ma'nashinasi va Tafsir-e Ayat-e Khalifat Allahi." *Mutali'at-e Tafsiri*, 3, 69-86.
- Ibn Babwayh, M. (1958). *'Uyun akhbar al-Rida 'alayhis salam*. Jahan. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Manzur, M. (1984). *Lisan al-'Arab*. Nashr-i Adab-i Hawza. [In Arabic].
- Ibn Shahr Ashoub, M. (1956). *Manaqib Aal Abi Talib*. Al-Maktabat al-Haydariyyah. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (2010). *Tafsir tasnim*. Esra Publications. [In Persian].
- Marifat, M. H. (2005). *'Ulum-i Qur'ani*. Dhawil Qurba. [In Persian].
- Mufid, M. (1992). *Awa'il al-maqalat*. Kungere-yi Shaykh Mufid. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, H. (1984). *Al-Mufradat fi gharib al-Qur'an*. Taliat Nur. [In Arabic].
- Rashid Rida, M. (1993). *Tafsir al-Qur'an al-hakim al-shahir bi-tafsir al-manar*. Dar al-Marefah. [In Arabic].

- Rouhi Barandagh, K. (2018). Bazkhani-yi Qur'ani-'irfani-yi gunah-i nakarde-yi Adam: Didgah-i no dar sazegari-yi didgah-i Sadr al-Muta'allihin va 'Allameh Tabatabai. *Andisheh Allameh*, 5(8), 30-7. <https://doi.org/10.22054/tat.2019.47726.85>. [In Persian].
- Sajjadi, S. I. (1999). Ruykard-i ta'wili beh dastan-I Adam. *Qur'anic Researches*, 4(13-14), 126-149. <https://doi.org/10.22081/jqr.1999.22583>. [In Persian].
- Shamkhi, M., & Najafi, M. J. (2021). A study and critique of the narrations of Adam's story with the theme of Isra'iliyyat in the interpretive approach of the Monhaj al-Sadeqin. *Quranic Studies Quarterly*, 12(48), 211-238. <https://doi.org/10.30495/qsf.2021.687507>. [In Persian].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Nasir Khosro. [In Arabic].
- Tabatabaii, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Jamiat al-Modarresin-i Hawza-yi Ilmiyyah-i Qom Publications. [In Arabic].
- Tabatabaii, M. H. (2018). *Nihayat al-hikmah*. Muassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].