



Analyzing the Effect of Philosophical Reflection on the Interpretation of Verse 31 of Surah Al-Baqarah and Explaining the Truth of Asma' and Elm al-asma' in the Interpretation of Al-Mizan

Zahed Shad ^a, Hamed Shad ^{b*}

^a Qom Seminary, Qom, Iran 29dahaz29@gmail.com

^b Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Hamadan University of Medical Sciences, Hamadan, Iran
h.shad@umsha.ac.ir

KEYWORDS

Asm'a
Elm al-asm'a
Verse 31 of Surah Al-Baqarah
Interpretation of the Quran
Islamic Philosophy
Allamah Tabataba'i

ABSTRACT

It is essential to avoid introducing presuppositions in understanding and interpreting the Quran, but this does not mean that various scientific and intellectual knowledge and findings cannot and should not play a role in understanding and interpreting the Quran. Allama Tabataba'i's intellectual and philosophical insight has given Tafsir al-Mizan a special place among commentators; for example, he has been able to interpret the issue of Asm'a and Elm al-asm'a in verses 30 to 33 of Surah Al-Baqarah in a much more profound way by utilizing his intellectual and philosophical knowledge, without going beyond the framework of the correct method of interpretation and imposing a presupposition on the verses of the Quran. Allama's answer to the question of what is meant by names and the science of names and what is the connection between the science of names and the qualification for the divine caliphate is that these names or their attributes are supreme beings in the presence of Allah; They are actually superior beings to earthly beings, including Adam himself, and they are the mediators of divine grace to inferior beings, and the relationship between them and earthly beings is a cause-and-effect relationship. Ad'm's knowledge of the names or the names of the names is a present knowledge, unlike the knowledge of the angels, which is an acquired knowledge and was obtained by teaching Adam. His present knowledge of the names and means of divine grace, which is a sign of his existential connection with them, is the criterion for his caliphate and his suitability to succeed God on earth. The present article has been conducted using an analytical-descriptive method and a comparison between philosophy and the Quran.

* Corresponding author.

E-mail address: h.shad@umsha.ac.ir

DOI: 10.22034/rtmr.2025.2072052.1106

Received: 2025/9/18; Received in revised form: 2025/9/28; Accepted: 2025/9/28





نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل تأثیر ژرف‌اندیشی فلسفی در تفسیر آیه ۳۱ سوره بقره و تبیین حقیقت اسماء و علم اسماء در تفسیر المیزان

زاهد شاد الف، حامد شاد ب*

الف حوزه علمیه قم، قم، ایران 29dahaz29@gmail.com

ب استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران h.shad@umsha.ac.ir

چکیده	واژگان کلیدی
<p>پرهیز از دخالت دادن پیش‌فرض‌ها در فهم و تفسیر قرآن ضروری است، اما این بدان معنا نیست که دانسته‌ها و یافته‌های گوناگون علمی و فکری نمی‌تواند و نباید نقشی در فهم و تفسیر قرآن داشته باشد. ژرف‌نگری عقلی و فلسفی علامه طباطبایی موجب شده است تفسیر المیزان جایگاهی ویژه در میان تفاسیر داشته باشد؛ برای نمونه ایشان توانسته است مسأله اسماء و علم اسماء در آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره بقره را با بهره‌گیری از معارف عقلی و فلسفی خویش به‌گونه‌ای بسیار ژرف‌تر تفسیر کند، بدون این‌که از چارچوب شیوه‌ی درست تفسیر خارج شود و پیش‌فرضی را بر آیات قرآن تحمیل کند. پاسخ علامه به این پرسش که منظور از اسماء و علم اسماء چیست و چه ارتباطی میان علم اسماء و شایستگی برای خلافت الهی وجود دارد، این است که این اسم‌ها یا مسماهایشان موجوداتی عالی‌اند در مقام عندالله؛ آن‌ها در واقع وجودهای برتر موجودات زمینی از جمله خود آدم‌اند و آن‌ها واسطه فیض الهی به موجودات مادون‌اند و رابطه میان آن‌ها و موجودات زمینی، رابطه علی معلولی است. علم آدم علیه‌السلام به اسماء یا مسماهای اسماء، علم حضوری است، برخلاف علم فرشتگان به آن‌ها که علمی حصولی است و با تعلیم آدم برایشان حاصل شد. علم حضوری او به اسماء و وسائط فیض الهی که نشانه‌ی پیوند وجودی او با آن‌هاست، ملاک خلافت و شایستگی او برای جانشینی خداوند در زمین است. مقاله حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و تطبیق میان فلسفه و قرآن انجام شده است.</p>	<p>اسماء علم اسماء آیه ۳۱ سوره بقره تفسیر قرآن فلسفه اسلامی علامه طباطبایی ۳</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۷</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۱۶</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۱۶</p>

۱- مقدمه

فهم و تفسیر قرآن، عملیاتی معرفتی است و روش و اصولی دارد که تخطی از آن‌ها فرایند فهم را مختل و از مسیر درست منحرف می‌کند. یکی از اصول بسیار مهم دستیابی به معنای درست آیات، پرهیز از پیش‌داوری و تحمیل پیش‌دانسته‌ها بر قرآن است. علامه طباطبایی رضوان‌الله‌علیه در مقدمه المیزان در این باره می‌گوید: برخی متکلمان و فیلسوفان و متصوفه و دیگران در تفسیر و فهم معانی آیات قرآنی، اسیر آرای مذهب و مکتب خود هستند و آیات را طوری معنا می‌کنند که با آن آرا موافق باشد، و اگر آیه‌ای مخالف یکی از آن آرا بود، آن را تاویل می‌کنند. این نوع بحث تفسیری، بیش‌تر «تطبیق» است تا «تفسیر»؛ چون وقتی ذهن آدمی مشوب و پابند نظریه‌های خاصی باشد، درحقیقت عینک رنگینی در چشم دارد که قرآن را نیز به همان

رنگ می‌بیند و می‌خواهد نظریه خود را بر قرآن تحمیل نموده، قرآن را با آن تطبیق دهد. آری فرق است بین این که یک دانشمند وقتی پیرامون آیه‌ای از آیات فکر و بحث می‌کند، با خود بگوید: «بینم قرآن چه می‌گوید؟» یا آن که بگوید: «این آیه را به چه معنایی حمل کنیم؟». اولی که می‌خواهد بفهمد آیه قرآن چه می‌گوید، باید تمامی معلومات و نظریه‌های علمی خود را موقتاً فراموش کند و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند، ولی دومی نظریات خود را در مسأله دخالت داده و بلکه بر اساس آن نظریه‌ها بحث را شروع می‌کند. معلوم است که این نوع بحث، بحث از معنای خود آیه نیست (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷).

پرهیز از دخالت پیش‌فرض‌ها در فهم و تفسیر قرآن ضروری است، اما این بدان معنا نیست که دانسته‌ها و یافته‌های گوناگون علمی و فکری نمی‌تواند و نباید نقشی در فهم و تفسیر قرآن داشته باشد. حقیقت این است که برخی آگاهی‌ها بینش مفسر را وسعت و عمق می‌بخشد و موجب می‌شود او نکاتی از آیه دریابد که دیگران از آن‌ها غافل بوده‌اند، در نتیجه به معنای و آموزه‌هایی دست یابد که دیگران از آن‌ها محروم بوده‌اند. مهم این است که مفسر از چارچوب اصول و قواعد فهم و تفسیر خارج نشود و چیزی را بر قرآن تحمیل نکند.

خود جناب علامه که دانشمندی ذوفنون و صاحب‌نظر در عرصه‌های گوناگون به‌ویژه فلسفه اسلامی بود، در سراسر تفسیر المیزان ذره‌ای از اصول و قواعد تفسیر تخطی نکرده و آرای فلسفی و غیرفلسفی‌اش را بر قرآن تحمیل نکرده و اجازه نداده است پیش‌دانسته‌هایش در تفسیر عبارت‌های وحیانی دخالت بی‌جا داشته باشد. اما ژرف‌نگری عقلی و فلسفی ایشان موجب شده است در فهم و تفسیر آیات الهی به گنج‌ها و گوهرهایی دست یابد که دیگران به آن‌ها دسترسی نداشته‌اند. همین امر موجب شده است تفسیر المیزان جایگاهی ویژه در میان تفاسیر داشته باشد.

در مقاله حاضر مسأله اسماء و علم اسماء را در کانون توجه و پژوهش قرار داده‌ایم و ضمن تبیین دیدگاه‌های چند مفسر دیگر و مقایسه آن‌ها با تفسیر المیزان، دقت نظر علامه را که متأثر از ژرف‌نگری عقلی و فلسفی ایشان است، تحلیل و تبیین کرده‌ایم.

مسأله اسماء و علم اسماء

یکی از معارف قرآنی که فهم و تفسیر آن آسان نیست، مسأله اسماء و علم اسماء است که در ضمن ماجرای جعل خلیفه در آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره‌ی بقره مطرح شده است:

وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (۳۰) وَ عَلَّمَۤ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ (۳۱) قَالُوْۤا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَاۤ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَاۤ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ (۳۲) قَالَ یٰۤاٰدَمُ اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ اَنْبَاَهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ (۳۳)؛ هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من در روی زمین، جانشینی قرار خواهم داد». گفتند: «آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد می‌کند و خون می‌ریزد؟! حال آن‌که ما تسبیح و حمد تو را به‌جا می‌آوریم و تو را تقدیس می‌کنیم». فرمود: «من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید». (۳۰) سپس علم اسماء را همگی به آدم آموخت. بعد، آن‌ها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: «اگر راست می‌گویید، اسمی این‌ها را به من خبر دهید». (۳۱) گفتند: «منزهی تو! ما چیزی جز آنچه به ما تعلیم داده‌ای، نمی‌دانیم. تو دانا و حکیمی». (۳۲) فرمود: «ای آدم، آنان را از اسمی این‌ها آگاه کن». هنگامی که آنان را آگاه کرد، خداوند فرمود: «آیا به شما نگفتم که من، غیب آسمان‌ها و زمین را می‌دانم؟! و نیز می‌دانم آنچه را شما آشکار می‌کنید، و آنچه را پنهان می‌داشتید» (۳۳).

این آیات شریف، صحنه گفت‌وگویی میان خداوند متعال و فرشتگان را درباره تعیین جانشین در زمین ترسیم می‌کنند. در این گفت‌وگو خدا با اشاره به آدم علیه‌السلام از اراده خود درباره تعیین وی برای جانشینی در زمین خبر می‌دهد و فرشتگان با استناد به خاطرات خشونت‌بار موجودات انسان‌نمای پیشین یا با استناد به طغیانگری و برتری‌جویی انسان که در طبیعت و سرشت او مشاهده کردند، این اراده الهی را زیر سؤال بردند و خود را برای مقام خلافت شایسته‌تر دانستند. خدا نیز در پاسخ

آن‌ها فرمود من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید، سپس دانایی آن‌ها را با پرسشی درباره اسماء به چالش کشید و هنگامی که آن‌ها به ضعف علمی خود اعتراف کردند، به آدم علیه‌السلام دستور داد فرشتگان را از علم خود به اسماء آگاه کند و شایستگی علمی خود را به نمایش بگذارد و بدین ترتیب ثابت شود که خدا می‌داند چیزهایی را که دیگران نمی‌دانند.

درباره‌ی این آیات پرسش‌های گوناگونی مطرح است که در کتاب‌های تفسیری بررسی شده‌اند. یکی از مهم‌ترین مسائل، حقیقت اسماء و علم اسمائی است که در این آیات مطرح شده است: منظور از این اسم‌ها چیست؟ آدم علیه‌السلام چگونه به آن‌ها علم داشت و چگونه آن‌ها را به فرشتگان آموزش داد؟ چه ارتباطی میان علم اسماء و شایستگی برای خلافت الهی وجود دارد؟ در ادامه پاسخ چند تفسیر را از نظر می‌گذرانیم.

بیان برخی مفسران

مرحوم طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان درباره حقیقت اسماء و علم اسماء، اقوال مختلفی را بدون رد و پذیرش نقل می‌کند؛ اما از لابه‌لای عبارتهای او به دست می‌آید که از نظر او منظور از اسماء، اسم‌های همه‌چیز و منافع و ضررهای آن‌ها و قوانین طبیعت برای آباد کردن زمین و زندگی در آن‌جاست. از نگاه وی چنین آگاهی و علمی نشانه صلاحیت آدم علیه‌السلام برای سکونت در زمین و خلافت در آن است. طبرسی درباره چگونگی آگاهی آدم علیه‌السلام از اسماء و تعلیم آن‌ها به فرشتگان به نقل اقوال دیگران بسنده کرده و خود نظری نداده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۷).

از نگاه نویسندگان تفسیر نمونه، منظور از اسماء، حقایق و اسرار عالم هستی است و علم اسماء، علوم مربوط به جهان آفرینش و اسرار و خواص مختلف موجودات عالم هستی است. همچنین استعداد و توانایی نام‌گذاری اشیا و امور مختلف برای ارتباط گرفتن با دیگران و گسترش دادن زندگی اجتماعی جزو علم اسماء است. این علم و آگاهی برای آدم علیه‌السلام از طریق آموزش لفظی حاصل نشده بود، بلکه با تعلیم تکوینی و به‌صورت استعداد و توانایی فطری در سرشت او قرار داده شده بود؛ استعدادی که ویژه انسان است و فرشتگان از آن بی‌بهره‌اند؛ بنابراین معیار شایستگی آدم علیه‌السلام برای خلافت، داشتن معلومات وسیع و دانش فراوان فطری خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۸۰).

مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی، نخست با استناد به برخی روایات، اسماء را همه موجودات مثل کوه‌ها، دریاها، ادویه، گیاهان و حیوانات و همچنین نام پیامبران و اولیای الهی و نیز دشمنان سرکش خدا می‌داند، سپس در مقام تحقیق مطلب، گامی فراتر می‌نهد و به‌صورت کلی و سربسته می‌گوید: منظور از اسماء، حقایق مخلوقات در عالم جبروت است؛ یعنی اسباب وجود خلایق و ارباب انواع آن‌ها که سبب خلقت و قوام و رزق آن‌هایند. پس از آن برای توضیح بیشتر می‌گوید: این اسماء اسم‌های خدایند؛ اسم‌ها و اوصافی که هریک منشأ اثری در عالم خلقت‌اند. وی برای اثبات دیدگاه خود به ادعیه‌ای استناد می‌کند که چنین مضمونی در بردارند؛ مانند این فراز: «سوگند به اسمی که عرش را با آن آفریدی و به اسمی که کرسی را با آن آفریدی و به اسمی که ارواح را با آن آفریدی».

از نگاه تفسیر صافی، منظور از تعلیم علم اسماء به آدم علیه‌السلام آفریدن او از اجزا و قوای مختلفی است که با هریک از آن‌ها می‌تواند نوعی خاص از مدرکات مثل محسوسات، متخیلات، موهومات و معقولات را درک کند؛ تعلیمی که با الهام کردن حقیقت اشیا و خواص آن‌ها و پایه‌های علم و قواعد فنون و صناعات و چگونگی به کار گرفتن ابزار و نیز تشخیص اولیای خدا از دشمنانش به آدم علیه‌السلام تحقق یافت.

مرحوم فیض این توضیحات را با تبیین فلسفی و عرفانی و با استناد به برخی روایات ارائه می‌کند؛ بدون این‌که به ظواهر آیات مورد بحث و روابط واژه‌ها و جمله‌ها و ترکیب و هیأت آن‌ها تمسک بجوید (فیض کاشانی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۵).

بیان علامه طباطبایی در المیزان

علامه طباطبایی در آغاز تفسیر این آیات، خلافت و جانشینی را به «این‌که کسی در جایگاه کسی دیگر بایستد» تعریف، و تأکید می‌کند این معنا تحقق کامل نمی‌یابد مگر وقتی که خلیفه در همه شؤون وجودی‌اش و در همه آثار و احکام و

تدبیرهایش حکایتگر و مماثل کسی باشد که جانشین اوست.

یکی از مناقشات مربوط به تفسیر آیات مزبور این است که مستخلف‌عنه کیست؛ خداست یا انسان‌های پیشین منقرض شده یا چیزی دیگر؟ علامه معتقد است چنان‌که از سیاق این آیات برمی‌آید، خلافت مورد نظر، خلافت و جانشینی از خداست، نه از موجودات زمینی دیگر که پیش‌تر در زمین می‌زیسته و منقرض شده‌اند؛ زیرا پاسخ خدا به پرسش فرشتگان که در آن «تعلیم اسماء» را محور قرار می‌دهد، با خلافت از موجودات پیشین ناسازگار است و تنها با خلافت از خدا سازگاری دارد.

او این خلافت را منحصر در آدم علیه‌السلام نمی‌داند و فرزندان او را نیز در امکان رسیدن به این مقام با او شریک می‌کند. با این حساب، از نظر علامه معنای «تعلیم اسماء» که معیار خلافت است، آموزش اسما به شخص آدم نیست؛ بلکه معنای آن، ابداع این علم در وجود انسان است؛ به‌گونه‌ای که آثار آن به‌تدریج آشکار می‌شود و اگر انسان در مسیر هدایت قرار گیرد، می‌تواند این «علم الاسماء» را در درونش از قوه به فعل برساند.

وی برای ادعای عمومیت خلافت و عدم اختصاص آن به آدم به آیات دیگری از قرآن استشهاد می‌کند، آیاتی مانند «إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ هُنَالِكَ مِنْهَا سَبْعٌ مِائَاتٍ نَافِلَةً عَلَيْهِمْ ذِكْرُكَ أَنتَ الْوَهَّابُ» (نمل، ۶۲). و «وَجَعَلْنَا نُوحًا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ أَنْبِيَاءَ لِلْعَالَمِينَ» (اعراف، ۶۹) و «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ: سَبَّحُ اسْمَ رَبِّكَ فِي الْبُحْرِ وَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (نمل، ۶۲).

از نظر علامه این‌که خداوند سبحان فساد و خون‌ریزی را از خلیفه زمین نفی نکرد و فرشتگان را در ادعای تسبیح و تقدیسان کاذب ندانست؛ بلکه سخن آنان را به‌طور ضمنی تأیید کرد و در پاسخشان مطلب دیگری را مطرح کرد و فرمود: چیزی هست که فرشتگان توان حمل آن را ندارند و نمی‌توانند آن را تحمل کنند، اما این جانشین زمینی آن را به دوش می‌کشد، این‌ها همه بیانگر رازی است که از وسع فهم فرشتگان فراتر است و با آن، موضوع فساد و خون‌ریزی نیز جبران می‌شود.

وی سپس به تبیین این راز می‌پردازد و پیش از همه، ناظر به عبارت «آیا به شما نگفتم که من غیب آسمان‌ها و زمین را می‌دانم؟» درباره «غیب» بر این باور است که منظور از این غیب، خود اسماء است نه علم آدم به آن‌ها؛ زیرا فرشتگان درباره اصل وجود چنین اسمائی بی‌اطلاع بودند؛ نه این‌که از وجود آن‌ها مطلع باشند و تنها از این‌که آدم نیز از آن‌ها اطلاع دارد، بی‌خبر باشند؛ وگرنه پرسش خدا از آنان درباره علم‌الاسماء وجهی نداشت. اگر چنین بود، شایسته‌تر این بود که خدا به آدم امر کند که اسماء را به فرشتگان خبر دهد تا آنان بدانند که او نیز آن‌ها را می‌داند؛ نه این‌که ابتدا از خود فرشتگان درباره اسماء بپرسد.

از نظر علامه سیاق آیات بر این مطلب دلالت دارد که فرشتگان ادعای خلافت داشتند و گمان می‌کردند که آدم شایستگی آن را ندارد. او از همین سیاق برداشت می‌کند که معیار شایستگی برای خلافت، داشتن علم الاسماء است و این‌که خلیفه خدا در زمین باید علم الاسماء داشته باشد. از همین جهت هنگامی که خدا از فرشتگان درباره علم الاسماء پرسید و معلوم شد که آن‌ها چیزی نمی‌دانند ولی آدم می‌داند، ثابت شد که او شایسته خلافت است و فرشتگان این شایستگی را ندارند. از نظر او این‌که خداوند در ذیل پرسش خود از فرشتگان فرمود: «إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ اگر راست می‌گویید» به همین نکته اشعار دارد و نشان می‌دهد که فرشتگان ادعای چیزی را داشتند که لازمه آن علم‌الاسماء بود.

جناب علامه ضمیر «هم» و اسم اشاره «هؤلاء» را که در آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ...» برای اسماء به کار رفته است، اشعار به این نکته می‌داند که خود این اسماء یا صاحبانشان و مسماهایشان موجودات زنده و اندیشمندی هستند که پشت پرده غیب محبوب‌اند.

وی از این آیات به این فهم می‌رسد که آگاهی از اسماء این موجودات، نوع خاصی از آگاهی است و با آگاهی از نام اشیا تفاوت دارد. او برای اثبات درستی فهم خود بیان می‌کند که اگر چنین نبود، فرشتگان نیز با شنیدن اسماء آن موجودات از آدم، به آگاهی می‌رسیدند و صاحب علم اسماء می‌گشتند و از این جهت با آدم مساوی می‌شدند. علاوه بر آن، دانستن اسماء نیز برای

آدم فضل و کرامتی محسوب نمی‌شد. این چه فضل و کرامتی است که خدا علم اسماء را به آدم بیاموزد و به فرشتگان نیاموزد؟! اگر این آگاهی یک آگاهی عادی بود، خدا می‌توانست آن را به فرشتگان نیز بیاموزد؛ به این ترتیب آنان مثل آدم و بلکه از او بالاتر می‌شدند. اگر این آگاهی یک آگاهی عادی بود و فرشتگان نیز مثل آدم توان کسب آن را داشتند، دیگر این سخن خدا که «اگر راست می‌گویید از اسماء اینان خبر دهید!» پاسخی منطقی در برابر استدلال فرشتگان نبود و آنان را قانع نمی‌کرد. اگر منظور از اسماء، نام‌های عادی اشیا بود و منظور از علم اسماء آگاهی از علم لغتی بود که انسان‌ها در آینده وضع خواهند کرد، چنین گفت‌وگوها و پرسش و پاسخ‌هایی که قرآن از خدا و فرشتگان نقل می‌کند، بی‌معنا و بی‌وجه می‌شد.

افزون بر آن که همه فایده دانستن لغت و نام‌های عادی اشیا، پی بردن به معنا و مقصود درونی دیگران است. فرشتگانی که بی‌واسطه از مقاصد درونی خبر دارند و کمالی فراتر از کمال تکلم با زبان دارند، چه نیازی به چنین آگاهی و شناختی دارند تا نداشتن آن قدحی در کمالشان باشد؟!

علامه پس از تفکیک دو نوع علم و آگاهی، آگاهی فرشتگان را که به وسیله اخبار آدم به دست آوردند، نیز از علم اسمائی که آدم به وسیله تعلیم حقیقی خدا به دست آورده بود، تفکیک می‌کند و معتقد است از این دو نوع آگاهی، تنها یکی برای فرشتگان ممکن و مقدور بود. اگر آدم شایسته مقام خلافت الهی شد، به سبب داشتن علم اسماء بود نه به خاطر تعلیم آن اسماء به فرشتگان؛ زیرا فرشتگان در پاسخ خدا گفتند: ما چیزی نمی‌دانیم مگر آنچه به ما آموخته‌ای. و به این ترتیب اصل علم را از خودشان نفی کردند.

او از آنچه تا این‌جا درباره دو نوع علم و آگاهی مطرح شده در این آیات به دست آورد، به این نکته جدید پی می‌برد که علم به اسماء این موجودات باید به گونه‌ای باشد که حقیقتشان را کشف کند و عین وجودشان را بنمایاند؛ نه این‌که همانند علم لغت، صرفاً مفهومی به دست بدهد. پس می‌توان نتیجه گرفت که این مسامهای دانسته‌شده، موجوداتی عینی و حقایقی خارج از ذهن‌اند که پشت پرده غیب آسمان‌ها و زمین پنهان‌اند و درک حقیقت آن‌ها (و نه آگاهی از صرف مفهومشان) اولاً با این‌که برای فرشتگان آسمانی مقدور نیست، برای یک موجود زمینی میسر است و ثانیاً چنین علم و درکی معیار و ملاک شایستگی برای خلافت الهی است.

علامه با کنار هم گذاشتن گستردگی این اسماء - که به صورت جمع و بدون قید ذکر شده است - و این‌که صاحبان آن‌ها دارای حیات و علم‌اند و این‌که آن‌ها اموری غیبی و در ورای آسمان‌ها و زمین‌اند، به سرّ خلافت پی می‌برد و به این نتیجه می‌رسد که آیات مربوط به خلافت، دقیقاً با آنچه آیه ۲۱ سوره حجر می‌گوید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ؛ چیزی وجود ندارد مگر این‌که مخزنش نزد ماست و ما آن را در اندازه‌هایی مشخص فرومی‌فرستیم» هماهنگ و منطبق است؛ زیرا خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: هر چیزی که نام «شیء» بر آن اطلاق می‌شود، در نزد خدا مخزنی ثابت و باقی دارد که هرگز تمام نمی‌شود و هیچ حد و اندازه‌ای هم ندارد و قدر و اندازه آن تنها در مرحله نزول و آفرینش تحقق می‌یابد و کثرتی که این مخازن دارند، کثرت عددی نیست که مناسب تقدیر و اندازه‌گیری است؛ بلکه کثرت طولی و مراتبی است که با وحدت سازگار است.

به همین اسلوب گفتنی است این اسم‌هایی که خداوند متعال بر فرشتگان عرضه کرد، موجوداتی عالی هستند که در مقام عبدالله محفوظ و در پشت پرده غیب پنهان‌اند و خدای سبحان هر اسمی را در عالم با خیر و برکت تنزل می‌دهد و همه آنچه در آسمان‌ها و زمین‌اند، از نور و درخشش آن‌ها منشعب می‌شوند. آنان با وجود کثرتی که دارند، چندین فرد متعدد و چندین شخص متفاوت نیستند؛ بلکه کثرت آنان در مرتبه و درجه است و نازل شدن اسم از آنان به همین شکل است. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۸)

بازخوانی دیدگاه علامه با ادبیات فلسفی

چنان‌که از بیان جناب علامه پیداست، او در تفسیر این آیات، با همه دقت عقلی که به کار می‌برد، از چارچوب شیوه تفسیری خود خارج نمی‌شود و هیچ پیش‌فرضی را بر آیات تحمیل نمی‌کند. با این‌که مضامین و اشارات این آیات با برخی

دستاوردهای فلسفی انطباق دارد، ایشان از تبیین فلسفی و استفاده از مفاهیم و اصطلاحات آن برای توضیح معنای آیات به شدت اجتناب می‌کند، اما به‌وضوح پیداست که این دقت نظر و برداشت‌های ظریف، محصول ژرفاندیشی عقلی و فلسفی ایشان است. برای روشن‌تر شدن مطلب، مناسب است نتایج به دست آمده در این تفسیر به‌صورت چند نکته و با ادبیات عقلی و فلسفی بازگو شود.

۱. منظور از اسماء یا مسماهای آن، موجوداتی است که در عوالم فوق عالم ماده‌اند و آن‌ها وجود جمعی و وجودهای برتر ماهیات مادی‌اند.

توضیح این‌که در مکتب فلسفی جناب علامه (حکمت متعالیه) وجود، یک حقیقت ذومراتب و درجه‌دار است و هستی، حقیقتی یگانه است که در عین وحدت و یگانگی، دارای درجات و مراتب مختلف است. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹۰). در نظریه فلسفی «وحدت تشکیکی وجود» تبیین می‌شود که حقیقت خارجی وجود، در عین وحدت، مراتبی دارد که تمایز آن‌ها به شدت و ضعف و کمال و نقص، و در یک کلام، به تفاضل است. هر مرتبه‌ای کامل‌تر از مرتبه‌ی مادون خود و ناقص‌تر از مرتبه‌ی مافوق خویش است. مرتبه‌ای وجود ضعیف است، مرتبه‌ی دیگر متوسط، مرتبه‌ی بالاتر قوی، و مرتبه‌ی بالاتر قوی‌تر، تا برسد به مرتبه‌ی بی‌نهایت. حقیقت همه‌ی این مراتب یکی است؛ همه حقیقت وجودند؛ ولی به علت شدت و ضعف و کمال و نقص، این حقیقت، گونه‌ای تمایز و به‌تبع، گونه‌ای کثرت نیز دارد. این نوع کثرت، کثرت تشکیکی نام دارد (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۸۵-۸۷) و چون از مختصات وجود است، مشابه و نظیر واقعی ندارد؛ اما با بیان مثال‌هایی می‌توان تبیین مطلب را برای اذهان ناورزیده آسان‌تر کرد.

مثال اول: نور قوی و ضعیف در اصل حقیقت نوریت با هم شریک‌اند و در عین حال نور قوی و ضعیف با هم فرق دارند و از یکدیگر متمایزند. این تمایز به شدت و ضعف است، ولی شدت و ضعف نور خارج از حقیقت نور نیست. نه این است که نور بر اثر اختلاطش با غیرنور شدت یا ضعف یافته و یکی از دو نور شدید و ضعیف یا هر دو از نور و غیرنور ترکیب یافته باشند. پس مابه‌الاشتراک نور قوی و ضعیف همانا خود نوریت است و مابه‌الامتیاز آن‌ها نیز شدت و عدم شدت نور است. و شدت نور امری خارج از نور نیست که با نور مخلوط شده باشد.

ناگفته نماند که نور در صورتی می‌تواند مثالی برای تشکیک مورد نظر باشد که آن را حقیقتی یگانه و بسیط بدانیم (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸)، چنان‌که در قدیم چنین باوری درباره آن حاکم بود؛ اما امروزه دانشمندان فیزیک آن را شیئی مرکب از ذرات (فوتون‌های نوری) یا امواج یا ذرات موجی می‌دانند. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹۰، تعلیقه ۱۷) بنابراین تمسک به مثال نور، یک مثال تسامحی خواهد بود.

مثال دوم: حقیقتی به نام «عدد» را که موضوع علم ریاضی است در نظر بگیرید. عدد، حقیقت واحدی است که مراتب و درجات مختلفی دارد. «۲» و «۵» و «۱۰۰» و «۹۰۰»، همه یک حقیقت هستند؛ زیرا همه از «۱» تشکیل شده‌اند، اما در عین حال، با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا ۲ از دو تا ۱، و ۵ از پنج تا ۱، و ۱۰۰ از صد تا ۱، و ۹۰۰ از نه‌صد تا ۱ تشکیل شده است. شباهت و اشتراک ۲ و ۵ و ۱۰۰ و ۹۰۰ در این است که همه، حقیقتی هستند که از ۱ تشکیل شده‌اند. تفاوت و امتیاز آن‌ها از یکدیگر نیز به همین تشکیل یافتن از ۱ است؛ یعنی آن‌ها در این‌که با چه مقداری از ۱ تشکیل یافته‌اند، با یکدیگر تفاوت دارند. به اصطلاح فلسفی، ما به الامتیاز، عین ما به الاشتراک است؛ یعنی آنچه باعث شباهت و اشتراک آن‌ها است، همان خود باعث امتیاز و تفاوت آن‌ها است.

به عبارت دیگر، وجود ۹۰۰ جدا از وجود ۱۰۰ و ۵ و ۲ نیست، زیرا همه آن‌ها در درون آن وجود دارند. از این حیث، وقتی به ۹۰۰ نگاه می‌کنیم، ۱۰۰ و ۵ و ۲ را هم می‌بینیم. اما وقتی به ماهیت مخصوص ۵ نگاه می‌کنیم، یعنی از آن حیث که از پنج تا ۱ تشکیل شده است، نه بیش‌تر و نه کم‌تر، دیگر دو و سایر عددها را نمی‌توانیم ببینیم و از این جهت، ۵ غیر از ۲ و هر عدد دیگری است.

۲ و ۵ و ۱۰۰ و ۹۰۰ با یکدیگر شباهت دارند، زیرا همه از ۱ تشکیل شده‌اند، مانند این آجر که شبیه آن سه آجر دیگر

است، اما اجزای تشکیل دهنده این آجر عیناً همان اجزای تشکیل دهنده آجرهای دیگر نیست، بلکه تنها شبیه آن‌هاست. هر آجری ذرات خاص خود را دارد که این ذرات غیر از ذرات تشکیل دهنده آجرهای دیگر است. اما در اعداد، همان ۱ که ۲ را تشکیل داده است، عیناً همان ۱، ۵ و ۱۰۰ و ۹۰۰ را تشکیل داده است، نه ۱ دیگری که شبیه آن ۱ است. پس در اعداد، آنچه موجب اشتراک و شباهت است، عیناً همان، موجب تفاوت و امتیاز است. حقیقتی به نام «عدد» در عین حال که حقیقت واحد و یگانه است، در مراتب و رتبه‌های مختلفی تحقق پیدا می‌کند که آن مراتب و رتبه‌ها با یکدیگر تفاوت دارند. با این توضیحات می‌توان گفت: عدد حقیقت واحدی است که در ذات خود، کثرت دارد و کثرت آن لطمه‌ای به وحدتش نمی‌زند.

مثال سوم: حرکت سریع و آهسته هر دو حرکت‌اند و وجه مشترکشان همان حرکت و انتقال است و بالضرورة حرکت سریع با حرکت آهسته مغایر است. مابه‌الامتیاز حرکت سریع از حرکت آهسته، سرعت است، ولی وقتی سرعت را تحلیل می‌کنیم می‌بینیم از غیر جنس حرکت نیست. مثلاً از قبیل گرمی و سفیدی و شکل نیست که ضمیمه جسم و ملحق به آن شده باشد، بلکه سرعت حرکت، افزایش و وفور حرکت است. و بدیهی است که وفور یک شیء، هرچند مفهوماً غیر از خود آن شیء است و ذهن به آن‌ها حالت صفت و موصوف می‌دهد، مصداقاً مغایر با آن نیست. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۵۱۵؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۸۵)

یکی از پیامدهای اصل تشکیک در وجود، اثبات انحای وجود برای ماهیت واحد است. بر این اساس، یک ماهیت واحد، وجودهای مختلف و نشئات متعدد دارد؛ وجود مادی، مثالی، عقلی، و الهی. هرچه مرتبه‌ی وجود اشرف و اعلا باشد، معانی و ماهیات بیش‌تری را در خود جمع خواهد کرد و بر موجودات بیش‌تری احاطه خواهد داشت. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۱۴) یک ماهیت گاه با وجود خاص خود تحقق پیدا می‌کند و گاه با وجود جمعی که علاوه بر وجود خاص، مراتب دیگر وجود آن ماهیت را نیز داراست. (همان، ص ۲۰۶)

با اثبات انحای وجود برای ماهیت واحد باید گفت: هر ماهیت افزون بر وجود خاص خود، وجود یا وجوداتی جمعی نیز دارد؛ به‌گونه‌ای که هر یک از این وجودها در مرتبه‌ی خاصی از مراتب تشکیکی وجود، جای دارد و هیچ دو وجودی از آن‌ها در عرض هم و در یک مرتبه نیستند. مقصود از وجود خاص ماهیت، هر واقعیتی است که مصداق ماهیت بشرط لا (نسبت به ماهیت‌های دیگر) است؛ مثلاً هر یک از ما وجود خاص انسانیم. در مقابل، مقصود از وجود جمعی ماهیت، هر واقعیتی است که افزون بر این که واجد همه‌ی کمالات جنسی و فصلی مأخوذ در حد تام ماهیت است، واجد کمالات دیگری نیز هست؛ به‌گونه‌ای که ماهیت فقط هنگامی که لایبشرط در نظر گرفته شود، بر آن قابل حمل است؛ مثلاً وجود خاص هر عددی، وجود جمعی همه‌ی اعداد کوچک‌تر نیز هست؛ و به همین اعتبار می‌گوییم: «چون که صد آمد، نود هم پیش ما است». همچنین وجود خاص هر امتدادی (مثلاً امتداد ده سانتی‌متری) وجود جمعی هر امتداد کوچک‌تری (مثلاً امتداد یک سانتی‌متری) است.

وجود جمعی ماهیت، ضرورتاً کامل‌تر از وجود خاص آن است و در سلسله‌ی تشکیکی وجود در مرتبه‌ی بالاتری جای دارد. به بیان دیگر، وجود جمعی ماهیت، وجود آن است به نحو اعلا و اشرف. و به بیان سوم، «وجود برتر ماهیت» است. یعنی آثار و کمالاتی که در وجود خاص ماهیت یافت می‌شوند، به همان نحو بعینه در وجود جمعی آن یافت نمی‌شوند؛ بلکه به نحو اعلا و اشرف و برتر در آن یافت می‌شوند. به عبارت دیگر، اصل و مبدأ آن‌ها در آن جا یافت می‌شود؛ مثلاً وجود خاص جسم، واقعیتی است که شاغل فضا است، اما وجود عقلی جسم، که وجود جمعی آن است، ممکن نیست شاغل فضا باشد؛ بلکه اصل و مبدأ این ویژگی است؛ یعنی واقعیتی است که اگر تنزل وجودی یابد، شاغل فضا خواهد بود. (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۶۳-۶۵)

هر موجود نازل، در صقع موجود مجرد عالی حضور دارد و همه موجودهای طبیعی و مثالی و عقلی در مراحل برتر، وجود جمعی دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷). ماهیت حیوان اگر در مرتبه‌ی وجود انسانی تحقق یابد به حیوان بودن سزاوارتر است. انسان عقلی نیز از انسان حسی به انسانیت سزاوارتر است؛ زیرا تمام‌تر و کامل‌تر است. همچنین انسان الهی یعنی انسان مشهود در نشئه‌ی الهی و نیز سایر اشیا در نشئه‌ی الهی در مقایسه با حالتی که در مرتبه‌ی بالاتر وجود نباشند، به ماهیت خود سزاوارتر هستند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۰)

نتیجه این تبیین فلسفی این است که اسم‌های مورد نظر در آیه شریف یا مسماهای آن‌ها، وجودهای برتر و متعلق به عوالم بالاینده و آدم علیه‌السلام با داشتن علم اسماء، درحقیقت به وجودهای برتر خود و به مراتبی از وجود خویش آگاهی داشت، نه به چیزی جدا و بیگانه از خویش.

با توجه به اصل وحدت تشکیکی وجود، هستی با همه وسعتش، حقیقت یگانه‌ای است که مراتب و درجات فراوان دارد و از وحدت به کثرت گسترش دارد. مراتب بالاتر کامل‌ترند و همه کمالات مراتب مادون را در خود دارند، و مراتب پایین‌تر پرتوی تنزل‌یافته از کمالات مراتب بالاترند. با توجه به این نکته روشن می‌شود که وجودهای برتر آدم علیه‌السلام وجودهای برتر همه موجودات‌اند و او با آگاهی یافتن از وجودهای برتر خود که وجودهای برتر همه هستی‌اند، به همه‌چیز آگاهی یافته است.

۲. علم اسماء علمی حضوری است نه حصولی. آنچه جناب علامه از ظاهر آیات مورد بحث برداشت می‌کند این است که علم به اسماء ملاک شایستگی برای خلافت الهی در زمین است؛ علمی که فراتر از توان فرشتگان است و آن‌ها حتی پس از این‌که به واسطه انبیا آدم علیه‌السلام آگاهی یافتند، باز شایسته خلافت نشدند. وی از این نشانه‌ها چنین نتیجه می‌گیرد که علم اسماء نوعی خاص از آگاهی است که با آگاهی‌های مفهومی تفاوت اساسی دارد.

در اصطلاح فلسفی به درک‌ها و شناخت‌های مفهومی، علم حصولی می‌گویند. علم‌های حصولی انواع و اقسامی دارند؛ مثل علوم حسی، عقلی، تجربی، و نقلی. انواع علم‌های حصولی با همه تفاوت‌هایشان، در ویژگی «مفهومی بودن»، با یکدیگر اشتراک دارند. علم و درکی که با علم‌های حصولی تفاوتی اساسی دارد و درکی مفهومی نیست، علم حضوری نام دارد. علم حصولی صرفاً درک صورت ذهنی و مفهوم است که از چیزی حکایت دارد؛ اما علم حضوری درک خود شیء است. علم حصولی مشاهده تصویر شیء در آئینه ذهن است؛ اما علم حضوری مشاهده بی‌واسطه خود شیء و درک مستقیم آن با تمام وجود است. علم حضوری آموزش‌پذیر نیست مگر به صورت تنبیه و زدودن غفلت؛ برخلاف علم حصولی که قابل تعلیم و انتقال به غیر است. بنابراین می‌توان گفت تعلیم فرشتگان توسط حضرت آدم از نوع علم حصولی بود و او صورتی ذهنی از آن حقایق را به آن‌ها آموخت، اما تعلیم آدم توسط خدا از نوع علم حضوری بود و خدا درک وجودی او را نسبت به مراتب وجودی مافوق خود فعال کرد و او را نسبت به وجودهای برتر خود هوشیار کرد و موانع مشاهده آن‌ها را از وجود آدم زدود. تفاوت دو تعبیر «انباء» و «تعلیم» می‌تواند اشاره به همین نکته باشد.

۳. لازمه تحقق علم حضوری، اتحاد وجودی عالم و معلوم است؛ یعنی انسان تنها وقتی می‌تواند به چیزی علم حضوری داشته باشد که با آن چیز اتحاد وجودی داشته باشد؛ یعنی آن چیز یا خود او و امور درونی او (مثل شادی و حزن) باشد؛ یا معلول حقیقی او باشد (مثل صور ذهنی)؛ و یا از علل حقیقی و هستی‌بخش او باشد که در مراتب طولی بالاتر از وجود او تحقق دارد و وجود جمعی او نیز هست. اگر آدم علیه‌السلام به آن موجودهای ماورایی علم حضوری دارد، پس در حقیقت آن‌ها علل هستی‌بخش و وجودهای برتر اویند و او با آن‌ها وحدت وجودی دارد. به عبارت دیگر آن‌ها خود اویند اما در مرتبه‌ای پیش‌تر و برتر.

با توجه به این‌که بر اساس اصل فلسفی وحدت تشکیکی وجود، حقیقت هستی از وحدت به کثرت گسترش دارد و مراتب برتر وجود، واجد کمالات وجودی مراتب نازل‌اند، علم حضوری آدم علیه‌السلام به علل وجود خود، علم به علل و وجودهای برتر همه موجودات خواهد بود.

۴. معیار شایستگی برای خلافت الهی در زمین، داشتن وجودی آگاه و گسترده در پهنه هستی و به اصطلاح عرفانی، داشتن کون جامع است.

در ادبیات حکمت و عرفان به انسان کامل، کون جامع اطلاق می‌شود؛ زیرا او تنها موجودی است که هم در نشئه طبیعت حاضر است و کار طبیعی می‌کند و هم در نشئه مثال و برزخ است و کار مثال و برزخ را به عهده می‌گیرد و هم در نشئه عقل حضور دارد و کار موجودات مجرد تام را انجام می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۰۶)

خلافت همان‌طور که علامه فرموده است، یعنی قرار گرفتن چیزی در جا و مقام چیزی دیگر، و این جانشینی کامل

نمی‌شود مگر وقتی که خلیفه در همه شؤون وجودی و آثار و احکام و تدبیرهایش، نماینده و حکایتگر و مماثل کسی باشد که جانشین اوست. با توجه به سعه وجودی بی‌نهایت خداوند و گستره علمی نامتناهی او، خلیفه الهی نیز باید کسی باشد که از نظر وسعت وجودی و علمی، نزدیک‌ترین موجود به او باشد.

آدم علیه‌السلام و هر انسان کامل دیگری، به دلیل برخورداری از علم اسماء و در پی آن، اتحاد وجودی با مراتب برتر هستی، برای خلافت و جانشینی خداوند در زمین شایسته‌ترند.

بر اساس یافته‌های فلسفی (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۴) و شواهد قرآنی (علامه طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰۸-۱۰۹) جهان خلقت از عوالم مختلف طولی تشکیل شده است که بالاترین آن، عالم عقل و مجرد تام و نازل‌ترین آن، عالم ماده است. خلافت الهی مستلزم حضور آگاهانه‌ی پیوسته و هم‌زمان در همه عوالم هستی و برخورداری از کون جامع است. در میان همه موجودات زمینی و فرازمینی، انسان دارای جسم و روح و بهره‌مند از دو ساحت مادی و مجرد، به‌گونه‌ای آفریده شده است که می‌تواند همه عوالم هستی را درنوردد و در همه آن‌ها حضور داشته باشد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۱)؛ بنابراین اگر انسانی بتواند کمالات انسانی را به دست آورد و انسان کامل شود، می‌تواند خلیفه خدا باشد.

نتیجه

آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره بقره درباره برگزیدن حضرت آدم علیه‌السلام به مقام خلافت الهی در زمین است. بر اساس این آیات، خداوند متعال برای این که به فرشتگان مدعی، ثابت بفرماید آدم علیه‌السلام به این مقام شایسته‌تر است، مسأله علم اسماء را به‌عنوان نشان شایستگی برای خلافت الهی به میان می‌کشد و وقتی آنان اظهار عجز و جهل می‌کنند، آدم علیه‌السلام با امر الهی علمش را به رخ می‌کشد و بدین‌سان حکمت الهی در گزینش او به این مقام آشکار می‌شود.

از نگاه علامه طباطبایی منظور از اسماء در این آیات شریف، موجوداتی عالی‌اند که در مقام عندالله محفوظ و در پشت پرده غیب پنهان‌اند؛ درواقع آن‌ها وجودهای برتر موجودات زمینی از جمله خود آدم‌اند و آن‌ها واسطه فیض الهی به موجودات مادون‌اند و رابطه میان آن‌ها و موجودات زمینی، رابطه علی معلولی است. علم آدم علیه‌السلام به اسماء یا مسماهای اسماء، علم حضوری است، برخلاف علم فرشتگان به آن‌ها که علمی حصولی است و با تعلیم آدم برایشان حاصل شد. آدم علیه‌السلام در قامت انسان کامل، به‌سبب هستی گسترده‌ی انسانی خود، از مراتب مختلف وجودی بهره‌مند است و با این که مرتبه‌ای از وجودش در زمین است، مراتبی متعالی از وجودش در عوالم بالا و عندالله است. علم حضوری او به اسماء و وسائط فیض الهی که نشانه‌ی پیوند وجودی او با آن‌هاست، ملاک خلافت و شایستگی او برای جانشینی خداوند در زمین است.

این تفسیر عمیق که در مقایسه با تفاسیر مفسران دیگر از نظر عقلی متقن‌تر و با ظاهر آیات نیز سازگارتر است، ثمره ژرف‌نگری عقلی و فلسفی جناب علامه است، بدون این که پیش‌فرض و پیش‌دانسته‌ای غیرقرآنی را بر قرآن تحمیل کند. آری، تعمق و ژرف‌اندیشی و گسترش علوم گوناگون به‌ویژه علوم عقلی و فلسفی می‌تواند فهم و تفسیر قرآن را عمیق‌تر و دقیق‌تر کند، بدون این که آن را از مسیر درست خارج کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، «معرفت‌شناسی در قرآن»، قم، مؤسسه اسرا.
۳. _____، ۱۳۸۸، «تسنیم»، قم، مؤسسه اسرا.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة»، بیروت، دار احیاء التراث.
۵. _____، ۱۳۶۶، «شرح اصول الکافی»، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، «خطوط کلی حکمت متعالیه»، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها و

انتشارات مؤسسه‌ی امام خمینی (ره).

۷. _____، ۱۳۹۲، «فلسفه‌ی مقدماتی»، قم، انتشارات مؤسسه‌ی امام خمینی (ره).
۸. علامه طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۹ق، «الرسائل التوحیدیه»، بیروت، النعمان.
۹. _____، ۱۴۱۷ق، «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. _____، ۱۳۸۱، «نهایه‌ الحکمه»، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات مؤسسه‌ی امام خمینی (ره).
۱۱. _____، ۱۳۶۲، «نهایه‌ الحکمه»، قم، نشر اسلامی.
۱۲. فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۰۹۱ق، «تفسیر الصافی»، تهران، مکتبه‌ الصدر.
۱۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، «مجموعه آثار استاد شهید مطهری»، تهران، صدرا.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، «تفسیر نمونه»، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

