

## تفسیر جنت آدم علیه السلام در احادیث امامیه

علی راد (دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم)  
ali.rad@ut.ac.ir

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۰۳)

### چکیده

جنت، اصطلاحی قرآنی، برای اشاره به نخستین سکونت‌گاه آدم علیه السلام و همسرش است. بر پایه آیات قرآن، جنت جایگاه مهمی در حیات آدم علیه السلام و همسرش دارد؛ زیرا آغاز زندگی مشترک آنان در این مکان بوده است و نافرمانی آن دو نفر نیز در این جنت بوده است. تعیین موقعیت مکانی آن یکی از مسائل تفسیری قصه آدم است که در تعیین آن، میان قرآن پژوهان اختلاف نظر جدی وجود دارد. یکی از نظریات رایج، فرازمینی، یا بهشتی و آسمانی بودن مکان جنت است، که واقعیت تاریخی و زمینی جنت را انکار می‌کند و آن را به جهان دیگری احاله می‌دهد. این پژوهش، بر پایه احادیث امامیه، این نظریه را نقد می‌کند. نبود مستندات روایی معتبر، مخالفت با عقل، و تعارض با قرآن، از جمله مهم‌ترین آسیب‌های این نظریه است. در مقابل این نظریه، دیدگاه احادیث امامیه قرار دارد که بر زمینی بودن این جنت تصریح دارد و آسیب‌های ذکر شده بر آن وارد نیست.

**کلیدواژه‌ها:** قصه آدم علیه السلام، جنت آدم علیه السلام، احادیث امامیه، تفسیر روایی.

### درآمد

نام حضرت آدم، ۲۵ بار در قرآن آمده است (شبستری، ۱۳۷۹: ۱۰-۱۴). در این آیات، بیش از نبوت آدم، به بازخوانی آفرینش و سکونت او در باغ ویژه (جنت) پرداخته شده است (ر.ک: بقره: ۳۱-۳۷؛ آل عمران: ۳۳، ۵۹؛ اعراف: ۱۹، ۲۷؛ طه: ۱۱۵-۱۲۳). روایات زیادی نیز در جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت، ذیل این آیات و تبیین ابعاد دیگر حیات و پیامبری آدم گزارش شده است (مجموعه من الباحثین، ۱۴۳۷: ۱/۱-۱۲۴؛ براتی، ۱۳۹۴). حضور جنت در قصه آدم، و فراوانی ارجاع به آن در بخش‌های مختلف این قصه، بسیار کلیدی است؛ زیرا با محور اصلی

قصه، که محرومیت آدم از این جنت است، پیوندی استوار دارد و اساساً بدون جنت، روایت‌گری این داستان ممکن نیست.

سکونت آدم در این جنت، عطیه خداوند به او و همسرش، برای آغاز زندگی مشترک آن دو نفر است. آنان در اثر تمرد از دستور خداوند از حضور در آن محروم می‌شوند. بنا بر این، گویی جنت و ویژگی‌های آن، از جمله شجره ممنوعه، از ویژگی‌های ثابت و اصلی قصه آدم است. همچنین بحث از جنت، در تحلیل واقعی یا نمادین بودن قصه آدم نیز مهم و کارآمد است. اینک این پرسش مطرح است که آیا جنت این قصه، بر پایه احادیث امامیه، نمادین است یا واقعی؟ بر فرض واقعی بودن، موقعیت آن کجاست؟ دیدگاه رقیب در این مسئله کدام است؟ و چه نقدهایی بر آن وارد است؟ این پژوهش با بهره‌گیری از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، و روش تحلیل انتقادی، می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ دهد. ساختار مقاله، در سه بخش مبانی نظری پژوهش، جایگاه جنت در قصه آدم و نگره‌ها در تفسیر جنت آدم، سامان یافته است.

### ۱. مبانی نظری پژوهش

درباره نوع قصه آدم علیه‌السلام، دو دیدگاه در قرآن وجود دارد: واقعی و تمثیلی. نظریه مشهور میان عالمان مسلمان، این است که این قصه یک واقعه تاریخی واقعی است؛ و قرینه‌های واقعی بودن آن عبارت‌اند از: ظاهر آیات، اصل بودن واقعیت، اجماع مفسران، و روایات اسلامی. اما بر پایه نظریه تمثیلی بودن این قصه، الزاماً در این داستان، آدم علیه‌السلام به عنوان نخستین و پیامبر مطرح نیست؛ بلکه قصه آدم علیه‌السلام، تمثیلی از زندگی انسان روی زمین است، که عهد خداوندی را فراموش کرده است و آسایش زندگی در پرتو هدایت خداوند را از دست داده است.

روشن است که این تحلیل، جنت را دچار استحاله می‌کند و آن را نماد کره زمین می‌خواند، و واقعیت تاریخی وجود آدم علیه‌السلام را دچار تردید می‌کند، و چه بسا به نفی وجود تاریخی او بینجامد. یکی از ابعاد این نظریه، نفی واقعیت تاریخی ویژگی‌های این قصه، از جمله جنت، است. اگرچه این رویکرد، به دلیل اجماع در واقعی بودن این قصه، چندان به صورت صریح ارائه نشده است، اما در برخی از منابع تفسیری و عرفانی، اشاراتی بدان شده است، که نشانگر تمایل به این فرضیه است. البته برخی از این نظرات، با تاریخی و واقعی بودن آدم علیه‌السلام، قابل جمع است. ولی برخی از آن‌ها با واقعیت تاریخی آدم علیه‌السلام قابل جمع نیست که مجال نقد و بررسی آن در این پژوهش نیست

(نک: امینی و خدایی، ۱۳۹۳: ۱۵۵-۱۷۸؛ نقیب زاده، ۱۳۹۰: ۶۵-۹۲؛ مهدوی نژاد، ۱۳۹۲: ۹۹-۱۱۶).

یکی از دلایل گرایش به نظریه تمثیلی قصه آدم، نمادین بودن جنت در این داستان است، که به محدوده زمانی و مکانی زندگی هر مردی با همسر خویش در دنیا اطلاق شده است. باید توجه داشت که تمثیل بر دو نوع است: گونه نخست: تمثیل فرضی و خیالی است که بنمایه حقیقت و واقعیت را ندارد، و فقط برآیند ذهنیت و خیال انسانی است و هیچ‌گونه اقتباس و گرت‌برداری از حادثه یا واقعه تاریخی و طبیعی در آن رخ نداده است؛ گونه دوم: تمثیل واقعی است که باید آن را «واقعیت تمثیل شده» عنوان نهاد. این نوع تمثیل، دارای بن‌مایه و جوهره واقعیت است، و فقط از نظر ادبی و زبانی در قالب تمثیل یا تشبیه پردازش می‌شود.

ممکن است در مقام تذکر و تنبه و توصیه، به این نوع تمثیل، استشهاد شود و چه بسا درون یک داستان استخدام شود. بنا بر این، فقط از حیث ساختار صوری، و نوع استخدام آن در گفتار یا نوشتار، ممکن است آن را تمثیل بنامند. در نتیجه، همه تمثیل‌های ادبی، خیالی یا غیر حقیقی و غیر تاریخی نیستند؛ بلکه شماری از آن‌ها برگرفته از واقعیت خارجی و حقیقت تاریخی است، که در ساختار ادبی و سبک بیانی خاص یک زبان، به عنوان تمثیل ارائه می‌شود.

قصه آدم عَلَيْهِ السَّلَام نیز از این نوع است، و تشابه صوری آن با دیگر تمثیل‌ها، دلیل بر خیالی یا نمادین بودن آن نیست (مطهری، ۱۳۸۵: ۵۱۵/۱ و ۱۰۰/۱۶). هرچند ممکن است ادعا شود قرآن از داستان آدم عَلَيْهِ السَّلَام و حوا، استفاده کنایی یا تمثیلی کرده است؛ ولی این ادعا مستلزم نمادین، یا تمثیلی بودن اصل این داستان نیست. شباهت زندگی انسان‌های عادی با زندگی آدم عَلَيْهِ السَّلَام و همسرش، نمی‌تواند دلیلی بر غیرواقعی بودن قصه آدم عَلَيْهِ السَّلَام باشد، بلکه بر این مهم دلالت دارد که نسل انسان‌های عادی از همان آدم عَلَيْهِ السَّلَام و حوا است و دارای گرایش‌ها و لغزش‌های یکسانی هستند. ولی آدم و حوا در جنت، ویژگی‌ای دارند که دیگر انسان‌ها ندارند.

نظریه تمثیلی و اسطوره‌ای بودن برخی از قصص قرآن، دیدگاه اقلیت به شمار می‌آید؛ فاقد پیشینه استوار است؛ و در آثار تفسیر دوره سلف، ردپایی برای این دیدگاه یافت نشد. این دیدگاه بیشتر در دوره معاصر محمد عبده و طرفداران مکتب تفسیر ادبی جدید مطرح شد. کسانی مانند احمد خلف الله، با نص‌گرایی محض، و تحلیل ادبی صرف، بدون توجه به روایات، بدان دامن

زدند. از نظر خلف الله (۱۹۹۹)، قصص قرآن را باید مانند یک نمایش ادبی تحلیل کرد که قابل تصدیق و تکذیب تاریخی نیست (۱۶۹).

عبده (۱۹۴۷) در تفسیر المنار، ایده تمثیلی بودن قصه آدم عليه السلام را مطرح می‌کند و آن را بر دو وجه حقیقی و تمثیلی، قابل حمل می‌داند (۲۸۰-۲۸۴). مصطفی خمینی (۱۳۷۶) نیز تلقی انسان را از آدم عليه السلام، در قصه معصیت و توبه او، با شخصی بودن آدم عليه السلام سازگار نمی‌داند و آن را بر نوع کلی انسان حمل می‌کند (۴۵۷). محمد شحرور (۱۹۹۷) نیز قصه آدم عليه السلام را سراسر مجازی رمزگونه می‌داند (۳۰۴).

روشن است که برداشت مفسران عهد صحابه، به دلیل آشنا بودن آنان با زبان قرآن، و در اختیار داشتن قرینه‌های دیگر، معیاری علمی برای داوری درباره واقعی یا تمثیلی بودن قصه آدم عليه السلام است، و در میان آنان این فرضیه اثبات نشده است. شاهد این ادعا، مخالفت گسترده در برابر نظریه خلف الله در مصر است. زیرا این نظریه، به دلیل تحلیل خاص او از قصص قرآن، منجر به رخنه اسطوره و تمثیل فرضی در قرآن می‌شود. در نتیجه، او به نوعی علمانیت جدید متهم شد.

به نظر می‌رسد این نظریه، تحت تأثیر مبانی عرفانی خاص، و مکتب ادبی جدیدی در تفسیر است، که با مناقشات جدی منتقدان در مبانی تفسیری روبه‌رو است (طیب حسینی، ۱۳۹۲: ۲۹۸-۳۷۰). نظریه تمثیلی بودن قصه آدم عليه السلام، ظاهراً برای برون رفت از مشکلات کلامی این داستان، به‌ویژه تعارض نمایی ارتکاب نهی از شجره ممنوعه با عصمت آدم عليه السلام، ارائه شده است. روشن است که تمثیلی دانستن این داستان، نوع تحلیل این قصه را متفاوت می‌کند و صورت مسئله بسیاری از مشکلات کلامی آن را بر طرف می‌نماید.

## ۲. جایگاه جنت در داستان آدم

### ۲-۱. زندگی در باغ دنیایی

این دوره، با نفخ روح و تعلیم اسما بر آدم شروع می‌شود و با نزدیک شدن به شجره ممنوعه پایان می‌پذیرد. قرآن، مکان زندگی آدم و همسرش را، در این مرحله، «جنت: باغ» بیان کرده است<sup>۱</sup> و در روایات نیز از همین تعبیر استفاده شده است. در این باغ، همه چیز برای رفاه آدم و همسر ایشان آماده بود؛ محیطی سرشار از نعمت‌های مادی، و همراه با آرامش، برای آن دو نفر فراهم شده بود.

قرآن برای وجود و وفور نعمت‌های مادی که در این باغ در اختیار آدم و حوا بود، کلمه «رَعْدًا: رزق فراوان، گسترده و بدون رنج» را به کار می‌برد (ابوعبیده، ۱۹۵۴: ۳۸/۱؛ طوسی، بی تا: ۱۵۷/۱). برای بیان توزیع گسترده نعمت‌ها، در ابعاد مختلف جغرافیایی این باغ، از تعبیر «حَيْثُ شِئْتُمَا: در هر زمان و مکانی از باغ که اراده کردید» استفاده می‌کند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۴/۸؛ طوسی، بی تا: ۳۷۶/۴):

﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ (اعراف: ۱۹)

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ (بقره: ۳۵).

کاربرد مفاهیمی چون «اُسْكُنْ: مسکن گزین»، «اَكْل: خوردن یا بهره‌وری»، «رغد: وفور و کثرت» و «حیثیت: قید زمانی و مکانی» نشانه‌هایی هستند که بر وجود این باغ در یک شرایط مادی و زمینی دلالت دارند. همچنین از یادکرد «زوجک: همسر آدم» چنین تداعی می‌شود که اسباب رفاه زندگی زناشویی در این باغ فراهم بوده است؛ بدین معنا که نیاز به تلاش برای تولید یا تأمین مواد رفاه لازم نبوده است و این لطف خداوند در حق آدم بوده است که در این دوره او را مشمول رحمت قرار داد.

قرآن در آیات: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى \* إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى \* وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾ (طه: ۱۱۷-۱۱۹) ضمن اینکه امتیازات رفاهی این باغ را با محیط خارج

۱. «وَيَادَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (اعراف: ۱۹ - ۲۷)؛ «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِزْوَجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى \* إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى \* وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى» (طه: ۱۱۵ - ۱۲۳).

از آن مقایسه می‌کند، چنین هشدار می‌دهد که آدم، در صورت خروج از این باغ، دچار مشقت تهیه امور معاش خواهد شد. اموری مانند: تهیه غذا، پوشاک، اسباب سرمایش و گرمایش. منطبق این آیات، با ساختار نفی، در چهار ترکیب «لَا تَجُوعَ»، «لَا تَعْرَى»، «لَا تَطْمَأُ» و «لَا تَضْحَى»، دلالت صریح دارد که باغ مذکور، واجد رفاهی نسبی برای زندگی بوده است. زیرا وجود این دشواری‌ها را در باغ نفی کرده است. مفهوم مخالف آن این است که فضای بیرون از باغ، این دشواری‌ها و چالش‌ها را داشته است و گرنه وصف باغ به نداشتن این دشواری‌ها و چالش‌ها بی‌معنا خواهد بود.

این نشان می‌دهد که خداوند حکیم، آدم و حوای تازه آفریده را مرهون لطف خویش قرار داده است. ولی همچنان آن دو نفر را در ماندن و بیرون رفتن از باغ آزاد گذاشته است و به دشواری‌های خروج از باغ هشدار داده است. آیه «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۳۵)، به تنها دلیل ممکن برای خروج از آن اشاره دارد و از آن به «ظلم» تعبیر می‌کند. به نظر می‌رسد مراد از ظلم، آثار وضعی و تکوینی خروج از باغ است، که در آیات «فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى \* إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى \* وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى» مقصود از این ظلم، نسبت به خود آدم و حوا تبیین شده است؛ چنان‌که در آیه «فَلَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنَّ لَنَا لَنَجْفُرُ لَهَا وَتَزَحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۲۳) از زبان خود آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بدان تصریح شده است. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

ولیس من البعید أن یتشعر من المقام أن صیوررتهم ظالمین، کونهما ظالمین لأنفسهما فی اختیار ترک الجنّة: فإنّه سبحانه بدّل الظلم فی سورة طه بقوله: «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى \* وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى» فافهم (طباطبایی، بی‌تا: ۱۱۲/۱).

ممکن است درباره این دیدگاه گفته شود ظلم بر خود نیز نوعی ظلم بر خدا است؛ چنان‌که عکس آن نیز صادق است در پاسخ می‌توان گفت: این ملازمه در باید و نبایدهای تشریحی و اخلاقی محتمل یا صادق است؛ ولی چنین ملازمه‌ای در امور تکوینی برقرار نیست و تعمیم اثر

ظلم تکوینی انسان نسبت به خود، به خداوند بی دلیل است و حتی قرآن آثار ظلم تشریحی را نیز به خود انسان ارجاع داده است.<sup>۲</sup>

دیدگاه تفسیری دوم، ظاهر آیات نافرمانی و ظلم آدم را در این داستان، به تخلف از نهی تحریمی نسبت داده است و آن را در تعارض با عصمت او دانسته‌اند؛ که پاسخ‌هایی چون حمل بر ترک اولی، خطای در اجتهاد، دارتکلیف نبودن باغ، نسیان، و مشابه آن‌ها برای توجیه آن ارائه شده است (طوسی، بی تا: ۲۱۷/۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۵۳/۳-۴۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۵/۱-۱۴۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۸۸/۱).

مدت حضور آدم و همسرش در این باغ معلوم نیست، اما موقتی است و با نزدیکی به شجره ممنوعه، مهلت حضور آنان پایان می‌یابد؛ گویی اقدام آنان در نزدیک شدن به شجره ممنوعه اثر وضعی داشته است و لازم بوده دیگر آنجا را ترک کنند. به نظر می‌آید با وجود این همه نعمت و رفاه در باغ، دلیل خروج آدم از باغ، فقط امری مرتبط به خوردن (أکل) نبوده است. در برخی از روایات، دلیل آن حرص و زیاده طلبی آدم بیان شده است. هرچند ظاهر آیات به خوردن از شجره ممنوعه تصریح دارد، اما ماده «أکل» الزاماً به معنای خوردن نیست؛ بلکه به هر نوع تصرف و انتفاع اطلاق می‌شود، که یکی از مصادیق مشهور آن، وارد نمودن خوردنی به معده است. فزونی استعمال در این معنا سبب این تصور نادرست شده است که کاربرد ماده «أکل» همواره به معنای خوردن است. این در حالی است که برابر بسیاری از آیات قرآن، حصر «أکل» در این معنا نادرست است (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۶: ۴۱۶/۵).

این دوره از حیات آدم عَلَيْهِ السَّلَام، ناظر به بُعد انسانی و شخصیت حقیقی او است و بر پایه روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام، به طور قطع در این مرحله پیامبر نبوده است. روایاتی مانند:

۲. بقره / ۹: «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ»؛ بقره / ۵۷: «وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»؛ آل عمران / ۱۱۷: «مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»؛ آل عمران / ۱۳۵: «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ»؛ نساء / ۹۷: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيهِمْ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ»؛ انعام / ۲۶: «وَهُمْ يَبْهَتُونَ عَنْهُ وَيَتَأَوَّنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (۲۶).

الإمام الرضا عليه السلام: ...ولم يكن آدم وحواء شاهدا قبل ذلك من يحلف بالله كاذباً، *«فَدَلَّلَهُمَا بِعُرْوٍ»*، فأكلا منها ثقةً بيمينه بالله. وكان ذلك من آدم قبل النبوة، ولم يكن ذلك بذنب كبير استحق به دخول النار، وإنما كان من الصغائر الموهوبة التي تجوز على الأنبياء قبل نزول الوحي عليهم... (صدوق، ۱۹۸۹: ۱۹۵/۱).

زیرا نیازی به این امر نبوده است و هرگونه تلقی پیامبری، و در نتیجه قول به وجوب عصمت بر آدم عليه السلام، در این مرحله از زندگی او نادرست است.

## ۲-۲. زندگی در خارج از جنت

این دوره از زندگی آدم عليه السلام، از لحظه خروج او از باغ، و هبوط او آغاز می‌شود، و با مرگش پایان می‌پذیرد. به طور تقریبی، این دوره هزار سال به طول انجامیده است، که بخش مهمی از آن را می‌توان دوره پیامبری آدم عليه السلام نامید. این دوره شامل مقاطعی چون هبوط تا انابه و توبه، برگزیدگی به پیامبری، ارشاد و تبلیغ، و تعیین وارث است، که با رحلت آدم عليه السلام پایان می‌یابد. برابر روایات، دو منطقه برای زندگی آدم عليه السلام در این مرحله بیان شده است: ۱- مکه (عیاشی، بی تا: ۳۶/۱؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۱۹۵/۴)؛ ۲- کوفه (صدوق، بی تا: ۲۳۱/۱). روایات مکه تأکید دارند که از ابتدای هبوط در زمین، در کنار کعبه حضور داشته است و به عبادت مشغول بوده (راوندی، ۱۳۷۶: ۶۵؛ مجلسی، ۱۹۸۹: ۲۶۶/۱۱). از این رو می‌توان گفت حضور او در کوفه دائمی نبوده، یا به شکل فصلی یا موقت در آنجا نیز حضور داشته است.

از همان روز هبوط آدم بر روی زمین، مکان کعبه برایش معلوم بوده است و به دستور خداوند، ماموریت یافت کعبه را بر روی سنگی خاص، که از طریق وحی بر او تعیین شد، بنا کند. از معماری و چند و چون و شکل نخستین بنای آن در این دوره، آگاهی دقیقی در اختیار نداریم. بدون شک، تعیین موقعیت کعبه بر روی زمین، و بنای آغازین آن، به دست حضرت آدم بوده است و قطعاً حکمت این اقدام نیز تکریم موقعیت این مکان مقدس برای عبادت بوده است. حتی می‌توان حدس زد نخستین منطقه زیست آدم و خانواده او نزدیک کعبه بوده است. تبدیل کعبه به مسجدالحرام و توسعه مناسک معنوی آن، فرایندی تدریجی داشته است و به نظر می‌آید در دوره حضرت ابراهیم عليه السلام تثبیت شده است و برای مردمان آن روزگار، مکانی شناخته شده بوده است.



### ۳. نگره ها در تفسیر جنت آدم

قرآن به تعیین دقیق مختصات جغرافیایی آن نپرداخته است؛ زیرا موقعیت مکان جنت آدم اهمیتی نداشته یا شاید پاسخ آن بدیهی بوده است و همین سبب شده است که در تعیین موقعیت جغرافیایی جنت آدم، دیدگاه‌های فراوانی پدید آید، که مجموع آن‌ها را می‌توان در چند احتمال ارائه کرد:

#### ۳-۱. زمینی-دنیایی بودن جنت آدم

بر پایه این دیدگاه، مکان جنت آدم عَلَيْهِ السَّلَام در همین دنیا و بر روی کره زمین بوده است. در روایات امامیه بر این دیدگاه تأکید شده است: «سُئِلَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَام عَنْ جَنَّةِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَام، أَمِنْ جَنَّاتِ الدُّنْيَا كَانَتْ أَمْ مِنْ جَنَّاتِ الْآخِرَةِ؟ فَقَالَ: كَانَتْ مِنْ جَنَّاتِ الدُّنْيَا تَطَّلُعُ فِيهَا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ...» (قمی، ۱۳۶۷: ۴۳/۱).

#### ۳-۱-۱. ارزیابی

- موقعیت زیست هر موجودی باید با شرایط فیزیکی او تناسب داشته باشد؛ وگرنه تداوم اصل و تداوم زیست آن موجود، ممتنع است. این قاعده‌ای است که عقل، وجدان، و علم آن را تأیید می‌کند. امروزه به تجربه و علم ثابت شده است که انسان در سایر کرات آسمانی، به صورت طبیعی، امکان زیست ندارد؛ زیرا شرایط کرات با فیزیک انسان متناسب نیست. با توجه به این قاعده، از آنجا که عناصر اولیه خلقت جسم آدم و حوا، از خاک زمین بود، امکان زندگی آن دو نفر در غیر از این محیط زمینی و دنیایی، به طور عادی، ممکن نیست؛ از این رو، مکان جنت آدم و حوا، به طور قطع، در کره زمین بوده است.

- در روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام بر مادی و دنیایی بودن جنت آدم عَلَيْهِ السَّلَام تأکید شده است (قمی، ۱۳۶۷: ۴۳/۱؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۲۴۷/۳)، که همان ارشاد به لزوم مادی و زمینی بودن این باغ و تناسب آن با شرایط وجود مادی آدم و حوا است؛ از این رو، اقوال مخالف با این تقریر نادرست است، که مکان این باغ را خارج از این جهان مادی بیان می‌کنند. مرحوم سید محمد باقر حکیم (۱۴۱۷) با توجه به این روایات می‌نویسد:

على أن هذه الجنة يمكن أن تكون جنة أرضية وليست جنة (الخلد)، إذ لا يوجد دليل على أنها جنة الخلد، وكان هبوطه واخراجه منها يعني بداية دور تحمل

المسؤولية والتعب والجهد من أجل الحياة واستمرارها، فهو منذ البداية كان على الأرض ولكن في مكان منها لا تعب ولا عناء فيه، وقد تهيأت له جميع أسباب العيش والراحة والاستقرار، وبعد المعصية بدأت حياة جديدة تختلف عن الحياة السابقة في خصوصياتها ومواصفاتها وان كانت على الأرض أيضا (٤٧٢).

### ۳-۲. فرا دنیایی بودن جنت آدم

این فرضیه به دو شکل جنت خلد (بهشت موعود قرآنی) و جنت آسمانی (مکانی میان آسمان و زمین) قابل طرح است.

#### ۳-۲-۱. ارزیابی

- تعارض با قاعده تناسب محیط زیست با ویژگی موجود زنده: نظر به ویژگی زمینی بودن عناصر جسم آدم و هوا، که از خاک و آب همین زمین پدید آمدند، احتمال زندگی آن دو نفر در محیطی فرازمینی و با شرایط مادی متفاوت با شرایط زندگی زمینی، مردود است؛ زیرا جسم آن دو نفر متناسب با همین زمین بوده و اساساً امکان حیات برای آن دو نفر در محیط یا دنیایی غیر از زمین ممکن نیست. آیات و روایات نیز فاقد هرگونه دلالتی به فرازمینی یا فرادنیایی بودن باغ آن دو نفر است.

- نبود مستند روایی معتبر: این دیدگاه فاقد مستندات روایی معتبر است و مفاد آن برخلاف تحلیل عقلی یاد شده در احتمال نخست است.

- ضعف استدلال به معنای اهباط در قصه آدم: به نظر می آید تنها دلیل این فرضیه، استناد به کاربرد فعل اهباط در این داستان باشد، که بعد از تخلف آدم و حوا دستور خروج و هبوط از این باغ برای آن دو نفر صادر شد: «قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ». ممکن است چنین استدلال شود که لازمه این هبوط، فرازمینی یا فرادنیایی بودن موقعیت این باغ بوده است؛ زیرا در غیر این صورت، هبوط معنادار نخواهد بود. قرآن فرایند بیرون شدن آدم و حوا از باغ را، در دو مرحله خروج و هبوط معرفی می کند:

﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَ تِهْمَانِ إِنَّهُ يَرَلَكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف: ۱۹-۲۷).

این آیه تصریح دارد که ابتدا خروج فیزیکی از محیط باغ صورت پذیرفته است و سپس بدون درنگ فرمان هبوط صادر شد: «قَالَ أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ». هبوط مذکور قابل حمل به دو مفهوم «هبوط رتبی» و «هبوط مکانی» است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۶۷/۲). هبوط رتبی یعنی از دست دادن موقعیت و منزلت آدم و حوا. هبوط مکانی نیز به معنای تغییر موقعیت جغرافیایی و جابه‌جایی آن از باغ به زمین عادی است، و ظاهر جمله «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ» بدان اشاره دارد که پس از این باید در زمین عادی زندگی کنید. سیاق داستان نیز این احتمال را تأیید می‌کند. از این رو هبوط در این آیه همانند کاربرد آن در آیه «أَهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ» (بقره: ۶۱) است و مستلزم تصور مکانی فرازمینی یا فرادنیایی نیست و چنین معنایی صرف انتزاع ذهنی است.

طبرسی (۱۳۷۲) این قول را چنین گزارش کرده است: «وقال إن قوله «أهبطوا منها» لا يقتضي كونها في السماء، لأنه مثل قوله «أهبطوا مصرا»» (۱/۱۶۸). این احتمال نیز مطرح است که از کاربرد فعل هبوط، در این آیات چنین به ذهن می‌آید که مکان باغ آدم و حوا در جایی مرتفع از زمین بوده است (جمعیه التجدید الثقافية الاجتماعية، ۲۰۰۷: ۱۵۵-۱۵۷)؛ زیرا هبوط در لغت مقابل صعود به معنای از بالا به پایین سرازیر شدن و جا گرفتن در مکان به کار رفته است (طوسی، بی‌تا: ۱/۱۶۳؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۱/۲۱۳؛ طریحی، بی‌تا: ۳۵۳).

- تعارض با روایات اهل بیت عليهم السلام: در روایات، فرضیه بهشت خلد بودن جنت آدم مردود اعلام شده است؛ زیرا سکونت در آن ابدی است و ورود ابلیس به آن ممنوع است: «وَلَوْ كَانَتْ مِنْ جَنَّاتِ الْآخِرَةِ مَا أُخْرِجَ مِنْهَا أَبَدًا أَدَمُ وَلَمْ يَدْخُلْهَا إِبْلِيسُ» (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۴۳). نشانه‌های مذکور در این روایات، راه هرگونه انتزاع ذهنی و احتمالی را در تعیین اخروی یا غیر دنیایی بودن جنت آدم می‌بندد. به‌ویژه اینکه به طلوع و غروب خورشید در جنت آدم، به عنوان قرینه‌ای صارفه در این روایات تصریح شده است: «كَانَتْ مِنْ جَنَّاتِ الدُّنْيَا تَطَّلُعُ فِيهَا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۴۳).

- مناقشات تفسیری: برخی از مفسران شش ایراد محتوایی بر آسمانی یا بهشتی بودن مکان جنت آدم وارد دانسته‌اند، که هر یک در تعارض با قرآن یا عقل است. مهم‌ترین این ایرادات عبارتند از: ۱- امتناع ورود یا نزدیک شدن ابلیس به جنت؛ به دلیل اینکه وقتی بر آدم سجده نکرد، خداوند او را لعن و طرد کرد؛ ۲- فناپذیری و دوام نعمت‌های بهشتی؛ بر خلاف

نعمت‌های جنت آدم که بعد از خروج او زایل شد؛ ۳- نادرستی ادعاهای ابلیس در فریب آدم و حوا؛ از جمله خلود در اثر خوردن از شجره ممنوعه؛ ۴- تناسب نداشتن با حکمت خداوند در اعطای ثواب بدون عمل و اینکه بدون تکلیف وارد بهشت شوند؛ ۵- با اینکه نعمت انتقال او به بهشت، نعمتی بزرگ بوده، در قرآن ذکر نشده است (ابومسلم اصفهانی، ۱۳۸۸: ۶۷-۶۸).

### نتیجه‌گیری

با توجه به آسیب‌ها و ایرادهایی که بر فرضیه فرادنیایی بودن جنت آدم وارد است، این دیدگاه نمی‌تواند در تفسیر جنت در قصه آدم، نظریه معیار و معتبر باشد. در مقابل، شایسته است به دیدگاه دنیایی-زمینی بودن جنت آدم، به عنوان نظریه‌ای معتبر برای تفسیر جنت در قصه آدم توجه شود؛ زیرا با اصول عقلی و علمی سازگار است، با ظواهر آیات قرآن هم‌سو است، و در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام بر آن تأکید شده است. بر پایه این نظریه، این داستان واقعه‌ای تاریخی است که در این کره زمین رخ داده است و هر نوع تحلیل نمادین از اصل قصه و جنت نادرست است.



## کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حنبل، احمد. (بی‌تا). مسند احمد، لبنان: دارصادر.
۳. ابن شهر آشوب، محمد. (بی‌تا). متشابه القرآن و مختلفه، تهران: چاپخانه شرکت سهامی طبع کتاب.
۴. ابومسلم اصفهانی، محمد بن بحر. (۱۳۸۱ ش). جامع التاویل لمحكم التنزیل، به کوشش: محمود سرمدی، تهران: بی‌تا.
۵. ابوزهره، محمد. (۱۴۰۸ ق). زهرة التفاسیر، بیروت: دارالفکر العربی.
۶. ابو عبیده، معمر بن مثنی. (۱۹۵۴ م). مجاز القرآن، قاهره: نشر خانجی.
۷. امینی، محمدرضا. و محمدرضا خدایی (۱۳۹۳ ش). «تاویل های تمثیلی و خیالی از قصه آدم علیه السلام»، آموزه های قرآنی، ش ۱۹.
۸. براتی، مسعود. (۱۳۹۴ ش). آدم علیه السلام در قرآن و احادیث هزاره اول، تهران: مؤسسه نور هدایت جاریه.
۹. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۹۸۳ م). السنن، بیروت: دارالفکر.
۱۰. جمعیه التجدید الثقافیة الاجتماعیة. (۲۰۰۷ م). و عسی آدم علیه السلام: الحقیقة دون قناع، دمشق: دارکیون.
۱۱. حسینی شیرازی، محمد. (۱۴۲۴ ق). تقریب القرآن إلى الأذهان، بیروت: دارالعلوم، ج ۳.
۱۲. حکیم، سید محمد باقر. (۱۴۱۷). علوم القرآن، قم: مجمع الفکر الاسلامی، الطبعة الثالثة.
۱۳. حمیری قمی، عبدالله. (۱۴۱۳ ق). قرب الاسناد. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۱۴. خلف الله، محمد. (۱۹۹۹ م). الفن القصصی فی القرآن، بیروت: الانتشارات العربی.
۱۵. خمینی، مصطفی. (۱۳۷۶). تفسیر القرآن الکریم، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی.
۱۶. راوندی، قطب الدین. (۱۳۷۶ ش). قصص الأنبیاء، تحقیق: المیرزا غلامرضا عرفانیان الیزدی الخراسانی، قم: انتشارات هادی.
۱۷. سید مرتضی، (۱۹۸۹ م). تنزیه الانبیاء، بیروت: دارالأضواء.

۱۸. شبستری، حسین. (۱۳۷۹ش). أعلام القرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. شحرور، محمد، (۱۹۹۷م). الكتاب و القرآن: قراءة معاصرة، الاهالی، دمشق.
۲۰. شریعتی، علی. (۱۳۸۱). مجموعه آثار، تهران: حسینیه ارشاد.
۲۱. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۲۲. صدوق، محمد. (۱۴۱۷ق). امالی. قم: مؤسسه البعثة.
۲۳. صدوق، محمد. (۱۹۸۹م). عیون أخبار الرضا علیه السلام، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۴. صدوق، محمد. (بی تا). من لا یحضره الفقیه، تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۲۵. طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۶. طباطبائی، محمدحسین. (بی تا). تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، محقق: اصغر ارادتی، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: انتشارات دارالمعرفه، چاپ اول.
۲۹. طریحی، فخر الدین. (بی تا). تفسیر غریب القرآن، تحقیق و تعلیق: محمدکاظم الطریحی، قم: انتشارات زاهدی.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، لبنان: داراحیاء التراث العربی.
۳۱. طوسی، محمد. (۱۴۰۰ق). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، تهران: مکتبه جامع چهلستون.
۳۲. طیب حسینی، سید محمود. (۱۳۹۲ش). «جریان تفسیر ادبی معاصر»، آسیب شناسی جریان های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. عبده، محمد. (۱۹۴۷م). تفسیر المنار، قاهره: دارالمنار.

۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود. (بی تا). تفسیر العیاشی. تحقیق: هاشم الرسولی المحلاتی، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ ق). تفسیر من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ ش). تفسیر القمی، قم: انتشارات دارالکتاب، چاپ چهارم.
۳۸. کلینی، محمد. (۱۳۶۵). الکافی، تحقیق: صححه و علق علیه علی اکبر الغفاری، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۹. مازندرانی، محمد صالح. (۲۰۰۰ م). شرح أصول الکافی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. مجلسی، محمد باقر. (۱۹۸۹ م). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. مجموعه من الباحثین. (۱۴۳۷ ق). السنة النبویة فی مصادر المذاهب الاسلامیة، إشراف: الشیخ محسن أراکی، قم: المركز العالی للدراسات التقریبیة.
۴۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵ ش). وحی و نبوت، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم، انتشارات صدرا.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴۴. مهدوی نژاد، محمد حسین. (۱۳۹۲ ش). «تحلیل مبانی ملاصدرا در تفسیر وی از قصه آدم علیه السلام»، حکمت صدرایی، ش ۱، پاییز و زمستان.
۴۵. نقیب زاده، محمد. (۱۳۹۰ ش). «واقع نمایی قرآن و تاثیر آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی»، قرآن شناخت، ش ۸.