

**A Comparative Re-reading of the Concept of “Zulm” in the  
Confession of Prophet Adam (AS): A Semantic and Narrational  
Analysis in the Light of Shi’a and Sunni Exegesis**  
Mohammad-Mehdi Kariminia, Mohammad-Abed Farahani

**Abstract**

The verse “*They said: ‘Our Lord, we have wronged ourselves...’*” (Q 7:23) is one of the foundational Qur’anic passages that has consistently occupied a central place in theological and exegetical discussions—particularly in relation to the doctrine of prophetic infallibility—in both Shi’a and Sunni scholarship. The primary interpretive challenge lies in providing an accurate account of the meaning of *zulm* in Adam’s (AS) confession and determining its relationship to the status of prophetic infallibility.

Employing a comparative-analytical approach and drawing on the methods of Qur’anic semantics, this study re-examines the concept on the basis of narrations from both Sunni and Shi’a traditions, alongside a contextual analysis of the relevant verses. Within this framework, the key terms *zulm*, *dhanb*, and *‘aṣā* are investigated using linguistic and narrational sources. The findings indicate that *dhanb* in its original lexical sense signifies “the consequence, tail-end, or aftereffect of an action” and does not necessarily denote sin in its technical-legal meaning.

Accordingly, the lapse of Adam (AS) cannot be classified as a violation of a binding divine command (*nahy mulawī*). Rather, the event carried a natural and pedagogical consequence and is more accurately explained through concepts such as “leaving the better option” (*tark al-awlā*) or “missing a higher benefit.” Contextual analysis of the verses—especially Q 20:121, “*Then Adam disobeyed his Lord and fell short (fa-ghawā)*”—shows that *ghawā*, in conjunction with *‘aṣā*, does not indicate the commission of a formal sin or incurring divine wrath; rather, it reflects a deviation from the optimal path of growth and a lack of awareness regarding the consequences of the act.

A comparative study of Shi’a and Sunni narrations further demonstrates that, despite differences in certain narrative details, both exegetical traditions converge on fundamental principles such as the decreed nature of the event, the advisory (non-legislative) nature of the divine prohibition, and the exoneration of Adam (AS) from actual sin.

Based on linguistic, contextual, and narrational evidence, the findings of this research show that Adam’s confession of *zulm* does not denote the commission of sin; rather, it reflects an awareness of the consequence of his action and his return to divine proximity. Consequently, this study contributes to a more precise understanding of the lexical and exegetical implications of *zulm* in this narrative and offers a more coherent reading of the relationship between lapse, repentance, and infallibility in the story of Adam (AS).

**Keywords:** *zulm*, *dhanb*, *‘aṣā*, prophetic infallibility, Prophet Adam (AS), confession of wrongdoing.



## إعادة قراءة مقارنة لمفهوم الظلم في اعتراف النبي آدم (عليه السلام): دراسة دلالية وروائية في ضوء تفاسير الشيعة وأهل السنة

محمد مهدي كريمي نيا، محمد عابد فراهاني

### الملخص

إن قوله تعالى: «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا...» \* (الأعراف: ٢٣) من الآيات الأساسية التي كانت في ارتباطها بمسألة عصمة الأنبياء - محوراً دائماً للبحث الكلامي والتفسيري لدى مفسري الشيعة وأهل السنة. والتحدّي الرئيس في تفسير هذه الآية يتمثل في البيان الدقيق لمعنى «الظلم» في اعتراف النبي آدم عليه السلام وبيان علاقته بمقام العصمة. تسعى هذه الدراسة، بمنهج تحليلي -مقارن وبلاستفادة من المنهج الدلالي القرآني، إلى إعادة قراءة هذا المفهوم استناداً إلى المصادر الروائية لدى الفريقين، وتحليل السياق القرآني للآيات المرتبطة بالموضوع. وفي هذا الإطار، جرى بحث الألفاظ المحورية «الظلم»، «الذنب» و«العصى» بالرجوع إلى المصادر اللغوية والروائية. وتُظهر نتائج هذا البحث أنّ «الذنب» في أصله اللغوي يدلّ على «التبعة والأثر والنتيجة المترتبة على الفعل»، ولا يدلّ بالضرورة على المعصية بمعناها الاصطلاحي التشريعي. وعلى هذا الأساس، لا يمكن عدّ زلّة النبي آدم عليه السلام من قبيل مخالفة النهي المولوي، بل إنّ هذا الحدث كان ذا تبعّة طبيعية وتربوية، ويمكن تفسيره ضمن مفاهيم مثل «ترك الأولى» و«فوات المصلحة». كما يُظهر التحليل السياقي للآيات، وخاصة قوله تعالى: «فَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» \* (طه: ١٢١)، أنّ لفظة «غَوَى» إلى جانب «عَصَى» لا تدلّ على ارتكاب المعصية الاصطلاحية أو استحقاق الغضب الإلهي، بقدر ما تعبّر عن نوع من الانحراف عن مسار النمو والجهل بعاقبة الفعل. كما يكشف البحث المقارن للروايات لدى الشيعة وأهل السنة أنّ المدرستين التفسيريتين -رغم بعض الفروق في تفاصيل الروايات- تتفقان في أصول مثل كون الحادثة مقدّرة، وإرشادية النهي الإلهي، وتنزيه النبي آدم عليه السلام عن المعصية الحقيقية. وبناءً على المعطيات اللغوية والسياقية والروائية، يتبيّن أنّ اعتراف النبي آدم عليه السلام بـ«الظلم» لا يدلّ على ارتكاب الذنب، بل يشير إلى الوعي بتبعات الفعل والعودة إلى مقام القرب الإلهي. ومن ثمّ، يمكن لهذه الدراسة أن تساهم في بيان أدقّ للانعكاسات اللفظية والتفسيرية لمفهوم «الظلم» في هذه الواقعة، وتقديم قراءة أكثر انسجاماً للعلاقة بين الزلّة والتوبة والعصمة في قصة آدم عليه السلام.

**الكلمات المفتاحية:** الظلم، الذنب، العصي، عصمة الأنبياء، النبي آدم (عليه السلام)، الاعتراف بالظلم.



## بازخوانی تطبیقی مفهوم ظلم در اعتراف حضرت آدم علیه السلام: تحلیل معناشناختی و روایی در پرتو تفاسیر شیعه و اهل سنت

محمد مهدی کریمی نیا<sup>۱</sup>، محمد عابد فراهانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۵

### چکیده

آیه‌ی «قَالَ رَبِّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا...» (اعراف: ۲۳) از جمله آیات بنیادینی است که در پیوند با مسئله‌ی عصمت انبیاء، همواره در کانون مباحث کلامی و تفسیری مفسران شیعه و اهل سنت قرار داشته است. چالش اصلی در تفسیر این آیه، تبیین دقیق معنای «ظلم» در اعتراف حضرت آدم علیه السلام و نسبت آن با مقام عصمت است.

پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی - تحلیلی و با بهره‌گیری از روش معناشناسی قرآنی، در پی بازخوانی این مفهوم بر اساس منابع روایی فریقین و تحلیل سیاقی آیات مرتبط است. در این چارچوب، واژگان کلیدی «ظلم»، «ذنب» و «عَصَى» با اتکا به منابع لغوی و روایی بررسی شده است. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که «ذنب» در اصل لغوی خود به معنای «دنباله، اثر و پیامد فعل» است و لزوماً بر گناه به معنای اصطلاحی و تشریعی آن دلالت ندارد.

بر این اساس، لغزش حضرت آدم علیه السلام را نمی‌توان از سنخ مخالفت با نهی مولوی دانست؛ بلکه این واقعه واجد پیامدی طبیعی و تربیتی بوده و در چارچوب مفاهیمی چون «ترکِ اولی» و «فوتِ مصلحت» قابل تبیین است. همچنین تحلیل سیاقی آیات، به ویژه آیه‌ی «فَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه: ۱۲۱)، نشان می‌دهد که واژه‌ی «غَوَى» در کنار «عَصَى» بیش از آنکه بر ارتکاب گناه اصطلاحی یا استحقاق غضب الهی دلالت کند، بیانگر نوعی انحراف از مسیر رشد و ناآگاهی از پیامد رفتار است.

بررسی تطبیقی روایات شیعه و اهل سنت نیز نشان می‌دهد که هر دو جریان تفسیری، با وجود برخی تفاوت‌ها در جزئیات نقل روایات، در اصولی همچون تقدیری بودن این واقعه، ارشادی

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم. ایران. نویسنده مسؤول [kariminiya2003@yahoo.com](mailto:kariminiya2003@yahoo.com)

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی، شهر کرج، استان البرز، ایران،

پژوهشگر و فعال فرهنگی، [abedfarahani5@gmail.com](mailto:abedfarahani5@gmail.com)



بودن نهی الهی و تنزیه حضرت آدم علیه السلام از معصیت حقیقی هم داستان‌اند. برپایه‌ی داده‌های لغوی، سیاقی و روایی، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اعتراف حضرت آدم علیه السلام به «ظلم» نه دلالت بر ارتکاب گناه، بلکه ناظر به آگاهی از پیامد فعل و بازگشت به مقام قرب الهی است. از این رو، این مطالعه می‌تواند در تبیین دقیق تر بازتاب‌های واژگانی و تفسیری مفهوم «ظلم» در این واقعه مؤثر واقع شود و خوانشی منسجم‌تر از نسبت میان لغزش، توبه و عصمت در داستان آدم علیه السلام ارائه دهد.

**کلیدواژه‌ها:** ظلم، ذنب، عصی، عصمت انبیاء، حضرت آدم علیه السلام، اعتراف به ظلم.

بحث از «اعتراف به ظلم» در قرآن کریم از مباحث مهم در الهیات اسلامی و در تبیین جایگاه عصمت انبیاء به شمار می‌آید. قرآن کریم در مواردی اعتراف برخی پیامبران الهی به «ظلم» یا «ذنوب» را نقل کرده است؛ از جمله اعتراف حضرت آدم علیه السلام، حضرت موسی علیه السلام و حضرت یونس علیه السلام. آیاتی مانند «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا...» (اعراف: ۲۳)؛ «گفتند: پروردگارا! ما بر خود ستم کردیم...» و «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي» (قصص: ۱۶)؛ «گفت: پروردگارا! من بر خویشتم ستم کردم، پس مرا بیامرز» در نگاه نخست ممکن است چنین بنمایاند که نوعی گناه یا خطا از سوی پیامبران رخ داده است. همین برداشت ابتدایی، در طول تاریخ اندیشه اسلامی، زمینه‌ساز شکل‌گیری دیدگاه‌ها و مناقشات گسترده‌ای درباره نسبت این اعترافات با اصل بنیادین عصمت انبیاء شده است.

در میان این موارد، اعتراف حضرت آدم علیه السلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا وی نخستین انسان و نخستین پیامبر الهی به شمار می‌رود و نحوه تفسیر لغزش او می‌تواند مبنایی برای تحلیل مسئله عصمت در مورد دیگر پیامبران باشد. از این رو، عبارت «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» (اعراف: ۲۳) بیش از دیگر آیات مرتبط، مورد توجه مفسران و متکلمان شیعه و اهل سنت قرار گرفته است.

## الف. بیان مسئله

آیه ۲۳ سوره اعراف با عبارت «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» از برجسته‌ترین آیات قرآن کریم در مباحث کلامی مربوط به عصمت انبیاء است. ظاهر این اعتراف، در نگاه نخست، این پرسش بنیادین را مطرح می‌کند که چگونه پیامبری برخوردار از مقام نبوت و عصمت، به ظلم بر خویشتم اعتراف می‌کند. این مسئله از دیرباز در کانون مباحث تفسیری قرار داشته و مفسران شیعه و اهل سنت را به ارائه تبیین‌های گوناگون واداشته است.

در میان مفسران شیعه، درباره معنای «ظلم» در این آیه دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. برخی، همچون علامه طباطبایی، معتقدند که حضرت آدم علیه السلام در هنگام ارتکاب این فعل



در «دار تکلیف» قرار نداشت و نهی الهی از شجره ممنوعه، نهی ارشادی و ناظر به پیامدهای طبیعی فعل بوده است، نه نهی مولوی و تشریعی (طباطبایی، ۱۳۵۲ ش، ج ۱، ص ۱۴۵). مکارم شیرازی نیز با تأکید بر ارشادی بودن نهی الهی، آن را هشداری نسبت به پیامدهای طبیعی و ابتلایی این عمل دانسته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۱۸۸). در مقابل، برخی دیگر از مفسران، همچون شیخ طوسی و فخر رازی، لغزش آدم علیه السلام را از نوع «ترکِ اولی» دانسته و آن را معصیت تشریعی تلقی نکرده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ص ۵۶).

در میان مفسران اهل سنت نیز دیدگاه‌هایی نزدیک به این تحلیل دیده می‌شود. برای نمونه، رشید رضا و مراغی بر این باورند که لغزش حضرت آدم علیه السلام پیش از رسیدن وی به مقام نبوت رخ داده و از این رو با اصل عصمت انبیاء ناسازگار نیست (رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۵۱۳؛ مراغی، بی تا، ج ۱، ص ۹۴). افزون بر این، آیه «وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ» (اعراف: ۲۱) نشان می‌دهد که شیطان با سوگند و اظهار خیرخواهی آن دو را فریب داد؛ امری که می‌تواند مؤید آن باشد که نهی الهی در این واقعه، بیشتر جنبه ارشادی داشته است. همچنین، گرچه توبه حضرت آدم علیه السلام مورد پذیرش الهی قرار گرفت، اما پیامد طبیعی فعل - یعنی خروج از بهشت - همچنان تحقق یافت؛ امری که از منظر برخی مفسران، نشانه‌ای از ارشادی بودن نهی الهی تلقی شده است (سبحانی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۴۰). بر این اساس، به نظر می‌رسد کاربرد واژگانی چون «ظلم»، «ذنب»، «غوی» و «عَصی» در این داستان باید در چارچوب معنایی خاصی تفسیر شود که با مفهوم معصیت تشریعی تفاوت دارد.

از منظر عقلی نیز دلایلی برای ضرورت عصمت انبیاء مطرح شده است. یکی از این دلایل، لزوم حفظ اعتماد عمومی به پیامبران است؛ زیرا در صورت ارتکاب گناه از سوی آنان، اعتبار رسالت الهی مخدوش می‌شود و اعتماد مردم نسبت به پیام الهی کاهش می‌یابد. همچنین حکمت الهی اقتضا می‌کند که هدایت‌گران بشر از خطا و گناه مصون باشند تا بتوانند الگوی کامل هدایت و رشد برای انسان‌ها باشند. افزون بر این، عقل حکم می‌کند که خداوند، که به همه امور آگاه است، پیام‌آوران خویش را از لغزش‌های مؤثر در رسالت مصون دارد تا مأموریت هدایت الهی بدون شائبه و تردید تحقق یابد.

## ب. اهمیت و ضرورت تحقیق

اهمیت این آیه از آن جهت دوچندان می‌شود که حضرت آدم علیه السلام نخستین پیامبر الهی و آغازگر سلسله هدایت در تاریخ بشریت است؛ از این رو نحوه تفسیر کنش او و معنای «ظلم» در این آیه، پیامدهای مهمی در فهم جایگاه معرفتی و تربیتی انبیاء و نیز در تعیین مرز میان خطا، لغزش و عصیان در زندگی آنان دارد.

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که بسیاری از مطالعات موجود، آیات مشتمل بر مفاهیمی چون «ظلم»، «ذنب»، «غفران» و «عصیان» را به صورت کلی بررسی کرده‌اند و کمتر به تحلیل دقیق و مستقل آیه اعتراف حضرت آدم علیه السلام پرداخته‌اند. همچنین در پژوهش‌هایی که ذیل موضوع «داستان هبوط» یا «خطای آدم» سامان یافته‌اند، غالباً جنبه‌های تاریخی و روایی داستان برجسته شده و تحلیل زبانی، معناشناختی و روایی مفهوم «ظلم» در این آیه کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

از سوی دیگر، برخی مطالعات تطبیقی میان قرآن و عهدین یا میان متون عرفانی و منابع دینی، گرچه به مسئله آدم علیه السلام پرداخته‌اند، اما تمرکز آن‌ها بر چارچوب تخصصی تفاسیر روایی فریقین نبوده است. افزون بر این، پژوهش‌های تطبیقی موجود در حوزه تفسیر غالباً به مقایسه دیدگاه یک یا دو مفسر از هر مکتب محدود شده و تحلیل جامع و نظام‌مند مجموعه تفاسیر روایی شیعه و اهل سنت درباره این آیه کمتر انجام گرفته است. این خلأ پژوهشی سبب شده است که مسئله «اعتراف به ظلم» در بستری جامع از داده‌های لغوی، سیاقی و روایی بررسی نشود و دلالت‌های معنایی آن در نسبت با مبانی کلامی عصمت به صورت منسجم تحلیل نگردد.

بر این اساس، ضرورت انجام پژوهش حاضر در چند محور قابل تبیین است: نخست آن که نسبت دادن ظلم یا خطا به پیامبران، از منظر اعتقادی مسئله‌ای حساس و گاه شبهه‌برانگیز است و بدون تحلیل دقیق معنای «ظلم» می‌تواند به برداشت‌های نادرست بینجامد. دوم آن که تفاوت‌های تفسیری میان مکتب شیعه و اهل سنت نیازمند بررسی تطبیقی است تا نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها روشن شود. سوم آن که تحلیل واژگانی و سیاقی آیه نشان می‌دهد که



معنای «ظلم» در این موضع با مفهوم معصیت تشریعی تفاوت دارد و نیازمند تبیینی علمی و روشمند است. چهارم آن که فهم دقیق این آیه می‌تواند به بازخوانی مفاهیمی چون «نهی ارشادی»، «ترک اولی»، «غوایت» و «توبه» در داستان آدم علیه السلام و در منظومه کلامی قرآن کمک کند.

### ج. سؤالات تحقیق

براساس مباحث یادشده، پرسش‌های اصلی این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. معنای دقیق عبارت «قَالَ رَبُّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» چیست و چه عناصر زبانی، تفسیری و روایی در فهم صحیح آن نقش دارند؟
۲. قرائن سیاقی و واژگان هم‌جوار آیه چه نقشی در تعیین معنای «ظلم» ایفا می‌کنند؟
۳. دیدگاه‌های تفسیری شیعه و اهل سنت درباره این آیه چه وجوه اشتراک و افتراقی دارند و تحلیل تطبیقی آن‌ها چگونه می‌تواند نسبت میان اعتراف حضرت آدم علیه السلام و اصل عصمت را روشن سازد؟

### د. فرضیات تحقیق

پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی در بررسی تفاسیر روایی شیعه و اهل سنت و با بهره‌گیری از تحلیل سیاقی و معناشناختی واژگان کلیدی، در پی بازخوانی معنای «ظلم» در اعتراف حضرت آدم علیه السلام و تبیین نسبت آن با اصل عصمت است. براین اساس، فرضیات تحقیق عبارت‌اند از:

۱. مفهوم «ظلم» در آیه اعتراف حضرت آدم علیه السلام به معنای گناه تشریعی نیست، بلکه ناظر به پیامدهای طبیعی و تربیتی فعل، مانند فوت مصلحت یا ترک اولی است.
۲. تحلیل تطبیقی روایات شیعه و اهل سنت نشان می‌دهد که با وجود تفاوت‌هایی در جزئیات، هر دو سنت تفسیری در ارشادی بودن نهی الهی و تنزیه حضرت آدم علیه السلام از معصیت حقیقی اشتراک نظر دارند.
۳. قرائن سیاقی آیات، از جمله کاربرد واژگانی چون «عَصَى» و «غَوَى»، بیشتر بر نوعی

انحراف از مسیر رشد یا ناآگاهی از پیامد رفتار دلالت دارند، نه بر ارتکاب گناه اصطلاحی یا استحقاق غضب الهی.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱.۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی «عصمت»

«عصمت انبیاء» از بنیادی‌ترین مباحث کلامی در اندیشه اسلامی است؛ اصلی که ضامن اعتبار گفتار و کردار پیامبران و استمرار اعتماد امت به رسالت آنان تلقی می‌شود. از نظر لغوی، «عصمت» به معنای منع، حفظ و بازداشتن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۵۲). هرچند لفظ «عصمت» به صورت مصدری در قرآن کریم به کار نرفته، مشتقات آن در آیات متعددی آمده است. ابن منظور در *لسان العرب* می‌نویسد: «العِصْمَةُ في كلام العرب: المنع، وعِصْمَةُ اللَّهِ عَبْدَهُ أَنْ يَعِصِمَهُ مِمَّا يُؤْبِقُهُ»؛ یعنی عصمت در زبان عرب به معنای منع است و عصمت الهی آن است که خداوند بنده را از آنچه موجب هلاکت او می‌شود حفظ کند (همان). در منابع فارسی نیز این معنا انعکاس یافته است؛ چنان که در فرهنگ معین، عصمت به «پاک‌دامنی و نگاهداری نفس از گناه و خطا» تعریف شده است (معین، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۱۶۴۵) و لغت‌نامه دهخدا نیز آن را به «پاک‌دامنی و ناآلودگی به گناه» معنا کرده است (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۹، ص ۱۲۷۸۹). در *المعجم الوسیط* نیز عصمت چنین تعریف شده است: «مَلَکَةُ الْهِیْئَةِ تَجَنَّبُ صَاحِبَهَا الْمَعَاصِيَ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهَا»؛ یعنی ملکه‌ای الهی که صاحب خود را با وجود قدرت بر انجام گناه، از ارتکاب آن باز می‌دارد (ابراهیم و دیگران، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۶۰۵). این تعریف، علاوه بر عنصر «منع»، بر بُعد درونی و ملکه بودن عصمت نیز تأکید دارد. در اصطلاح کلامی، عصمت به مرتبه‌ای از کمال نفسانی اطلاق می‌شود که صاحب آن را از خطا و گناه -چه عمدی و چه سهوی- در حوزه‌های مرتبط با رسالت مصون می‌دارد. مفسران و متکلمان، با تحلیل آموزه‌های قرآنی، برای عصمت پیامبران سطوح و ابعادی برشمرده‌اند:

۱. عصمت در دریافت وحی (مصونیت از خطا در تلقی پیام الهی)،

۲. عصمت در ابلاغ و اجرای رسالت،



۳. عصمت از گناه، اعم از کبیره و صغیره، که صیانت از مقام عبودیت و الگو بودن پیامبر را تضمین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ش، ج ۳، ص ۱۴۵).

متکلمان امامیه بر این باورند که پیامبران و امامان، نه عمدتاً و نه سهواً، مرتکب گناه نمی‌شوند. علامه حلی در کشف المراد تصریح می‌کند که عصمت از هرگونه گناه برای انبیاء ضروری است؛ زیرا غایت نبوت، هدایت بی‌کم‌وکاست انسان است و این هدف بدون عصمت تحقق نمی‌یابد (حلی، ۱۴۲۲ ق، ص ۴۷۱). آیت‌الله جوادی آملی نیز با استناد به آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴)، وجوب اطاعت مطلق از پیامبران را مستلزم عصمت آنان می‌داند؛ زیرا اطاعت مطلق از فردی که احتمال خطا یا گناه در او راه دارد، از منظر عقلی موجه نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ش، ج ۳، ص ۱۵۲).

در روایات نیز این تفسیر مورد تأکید قرار گرفته است. برای نمونه، امام رضا (ع) در تبیین آیه «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه: ۱۲۱)، عصیان را به معنای «ترک اولی» دانسته‌اند، نه ارتکاب گناه اصطلاحی؛ زیرا این واقعه در چارچوب تحقق تقدیر الهی برای هبوط آدم (ع) به زمین تفسیر می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۷۸-۲۸۰). همچنین در داستان حضرت موسی (ع) و حضرت یونس (ع)، تعبیری مانند «ظلم به نفس» از منظر متکلمان امامیه، بیانگر تواضع و اعتراف به ترک اولی است، نه نقض عصمت نبوی (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ش، ج ۳، ص ۱۵۵-۱۶۰).

در مقابل، معتزله عصمت را عمدتاً به مصونیت از گناهان کبیره محدود کرده‌اند و ارتکاب صغائر را با شرایطی - ممکن دانسته‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۱۱۲). در میان اهل سنت نیز دیدگاه‌ها متفاوت است. فخرالدین رازی معتقد است پیامبران در دوران نبوت از گناه عمدی، چه کبیره و چه صغیره، مصون‌اند؛ هرچند احتمال برخی خطاهای سهوی را - در غیر امور مربوط به ابلاغ رسالت - منتفی نمی‌داند، مشروط بر آنکه با شأن نبوت ناسازگار نباشد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۰). وی در تفسیر آیاتی چون «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» و «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ» نیز این تعبیر را ناظر به ترک اولی یا اظهار فضل الهی می‌داند، نه ارتکاب گناه واقعی (همان، ج ۲، ص ۱۸۰).

بر این اساس، عصمت در منطق وحی، حقیقتی وجودی و ملازم با مقام نبوت است که

ضامن صدق در تلقی و ابلاغ پیام الهی، طهارت در ساحت عمل، و حجیت مطلق گفتار و رفتار پیامبران به شمار می‌آید (حلی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۷۵-۴۷۲). این تلقی از عصمت، مبنای نظری تحلیل آیاتی است که در ظاهر بر «ظلم» یا «عصیان» برخی انبیاء دلالت دارند و بدون توجه به چارچوب معنایی و کلامی آن، ممکن است به برداشت‌های نادرست بینجامد.

## ۲.۱. مفهوم‌شناسی ظلم

### ۲.۱.۱. مفهوم ظلم در لغت و اصطلاح

واژه «ظلم» در ادبیات اسلامی از مفاهیم بنیادین و چندلایه‌ای است که در متون لغوی، اخلاقی و قرآنی با دلالت‌های متنوعی به کار رفته است. بررسی ریشه‌شناختی این واژه نشان می‌دهد که «ظلم» در اصل به معنای «نهادن چیزی در غیر موضع مناسب خود» است؛ خواه این جابه‌جایی با کاستن از حق همراه باشد یا با افزودن بر آن، و یا با تخطی از زمان، مکان و شرایط شایسته تحقق یابد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۷۹؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۷۷). بر این اساس، ظلم صرفاً یک رفتار سلبی یا ایجابی نیست، بلکه نوعی اختلال در تناسب و جایگاه طبیعی امور به شمار می‌آید. امثال و حکمت‌های عربی نیز مؤید همین معناست؛ از جمله مثل مشهور «مَنْ شَابَهَ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ» که در آن ظلم به معنای قرار ندادن چیزی در موضع مناسب خود فهمیده می‌شود.

در فرهنگ‌نامه‌های فارسی نیز این واژه در معنایی گسترده به کار رفته و به مفاهیمی همچون ستم، بیداد، جور، جفا و تعدی اطلاق شده است (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۱۰، ص ۱۵۶۳۲؛ معین، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۲۳۲۵). افزون بر این، در برخی کاربردها «ظلم» به معنای کفر یا ناسپاسی نیز آمده است؛ زیرا کفر در حقیقت نوعی قرار ندادن نعمت هدایت در جایگاه حقیقی آن تلقی می‌شود.

در قرآن کریم، واژه «ظلم» و مشتقات آن در آیات فراوانی به کار رفته و یکی از مفاهیم پرتکرار در حوزه اخلاق و الهیات قرآنی به شمار می‌آید. بررسی سیاق‌های مختلف کاربرد این واژه نشان می‌دهد که ظلم در بسیاری از موارد ناظر به نقصان حق، محروم ساختن نفس از خیر، و خروج از



حد اعتدال وجودی است. از این رو، بسیاری از مفسران تأکید کرده‌اند که ظلم در قرآن همواره معادل «معصیت تشریعی به معنای خاص» نیست، بلکه طیفی از معانی را دربرمی‌گیرد که گاه شامل ترک مصلحت برتر نیز می‌شود.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» (اعراف: ۲۳) تصریح می‌کند که مقصود از ظلم در این آیه «نقصان بهره نفس از کمال و قرب الهی» است، نه ارتکاب حرام شرعی؛ زیرا حضرت آدم علیه السلام هنوز در موطن تکلیف تشریعی دنیوی قرار نگرفته بود (طباطبایی، ۱۳۵۲ ش، ج ۸، ص ۲۶۵-۲۶۶). طبرسی نیز در مجمع‌البیان با تحلیل همین آیه، ظلم آدم را به معنای «حرمان از ثواب و خیرافزون‌تر» دانسته و آن را از سنخ ترک اولی معرفی می‌کند، نه گناه به معنای مصطلح فقهی (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۲۲۳).

فخر رازی نیز در تفسیر آیه «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (نحل: ۳۳) بیان می‌کند که ظلم به نفس در بسیاری از موارد قرآنی به معنای «تفویت خیر و اعراض از اسباب کمال» است و لزوماً به معنای ارتکاب حرام تشریعی نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۱۰۳). وی همچنین در تفسیر آیه «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء: ۸۷) تأکید می‌کند که اعتراف حضرت یونس علیه السلام بیانگر قصور از مرتبه اولی و ترک امر ارجح است، نه اعتراف به گناه بالمعنی الاخص.

در اصطلاح کلامی و فقهی نیز «ظلم» به معنای تجاوز از حدود حق و تعدی به حقوق الهی، انسانی یا طبیعی تعریف شده است. در این چارچوب، ظلم در سه حوزه قابل تقسیم است: ظلم به نفس، ظلم به دیگران و ظلم نسبت به خداوند (سبحانی، ۱۳۹۰ ش، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۰؛ حلی، ۱۴۲۰ ق، ص ۳۲). ظلم به نفس شامل رفتارهایی است که انسان را از مسیر کمال و سعادت دور می‌کند؛ ظلم به دیگران ناظر به تضییع حقوق افراد، مانند غصب مال یا آزار دیگران است؛ و ظلم نسبت به خداوند در بالاترین مرتبه خود در قالب شرک و کفر جلوه می‌کند. متکلمان شیعه نیز ظلم را در تقابل با عدل قرار داده و آن را از گناهان کبیره دانسته‌اند که مانع نیل انسان به سعادت اخروی می‌شود (نراقی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۵). در حوزه اخلاق اسلامی نیز این مفهوم به اختلال در نظام عدالت الهی و پیامدهای تربیتی و عقابتی آن اشاره دارد (مصباح

یزدی، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۸۰).

برخی پژوهشگران معاصر نیز ظلم را به معنای «تضییع حق» در هر یک از مراتب یادشده تفسیر کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۷، ص ۱۷۲). طبرسی نیز ظلم به نفس را «محروم ساختن خویشتن از ثواب یا خیر» تعریف می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۳۴). برآیند این بررسی نشان می‌دهد که در بسیاری از کاربردهای قرآنی، مفهوم ظلم بیش از آنکه دلالتی صرفاً فقهی داشته باشد، ناظر به بُعد اخلاقی و وجودی رفتار انسان است. از این رو، در مواردی مانند اعتراف حضرت آدم علیه السلام در آیه «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا»، نمی‌توان ظلم را به معنای ارتکاب گناه اصطلاحی دانست؛ بلکه این تعبیر، در چارچوب تفسیری مفسران، بیشتر به «ترک اولی»، «فوت مصلحت برتر» یا «محروم ساختن نفس از مرتبه‌ای برتر از قرب الهی» اشاره دارد. در چنین برداشتی، ظلم به معنای فقدان بهره‌مندی کامل از خیر و کمال است، نه ارتکاب عملی که از نظر شرع ممنوع باشد.

### ۳.۱. مفهوم‌شناسی عصیان

واژه «عصیان» از ریشه «عَصَى» در لغت به معنای تمرد، نافرمانی و خروج از طاعت است. در فرهنگ فارسی معین، عصیان به معنای «سرکشی کردن و گناه کردن» آمده است (معین، ۱۳۸۸ش، ص ۷۵۲)، و دهخدا نیز ضمن اشاره به معنای برخاستن و تمرد، آن را «خلاف طاعت و بندگی» توصیف می‌کند (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ذیل واژه).

در منابع لغت عرب، ابن منظور در *لسان العرب*، ریشه اصلی عصیان را به معنای «صلابت و سختی» می‌داند و معتقد است عاصی به کسی گویند که در برابر امر آمر، دچار سختی و انعطاف ناپذیری شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۶۵). راغب اصفهانی نیز تصریح می‌کند که این واژه به معنای خارج شدن از مسیر طاعت است و در داستان حضرت آدم علیه السلام، ناظر به پیامد خارجی فعل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۹).

در اصطلاح کلامی و فقهی، عصیان عبارت است از «مخالفت عمدی مکلف با امر یا نهی الزامی (مولوی) خداوند» که مستوجب عقاب اخروی باشد (جرجانی، ۱۳۷۰ش، ص ۱۴۹). اما

مفسران در بازخوانی آیه «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى»، میان دو نوع عصیان تفکیک قائل شده‌اند: ۱. عصیان مولوی (تمرد از دستور الزامی)؛ ۲. عصیان ارشادی (مخالفت با خیرخواهی و صلاح). از منظر صدرالدین شیرازی، عصیان حضرت آدم علیه السلام در این اصطلاح، از نوع دوم و به معنای «ترک اولی» و دوری از مصلحت برتر است که به هبوط دنیوی انجامید، نه معصیت ضد عصمت که موجب دوزخ گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ ش، ج ۴، ص ۳۵۵).

## ۲. تحلیل تفسیری آیه

### ۱.۲. تحلیل سیاقی آیه «وعصى آدم ربه فغوی»

مطالعه دقیق سیاق آیات مربوط به داستان حضرت آدم علیه السلام، به ویژه آیات ۱۱۷ تا ۱۲۲ سوره طه، نشان می‌دهد که این بخش از قرآن کریم بر محور هشدار الهی نسبت به دشمنی ذاتی ابلیس و راهبردهای اغواگرانه او سامان یافته است. آیه «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى» (طه: ۱۱۷/۲۰) نقطه آغاز این ساختار سیاقی است. مفسران شیعه تصریح کرده‌اند که در این آیه، ترک نهی الهی نه به عنوان «معصیت تشریعی»، بلکه به عنوان عاملی که حضرت آدم علیه السلام را در معرض «شقاوت» و رنج زندگی زمینی قرار می‌دهد، معرفی شده است (طباطبایی، ۱۳۵۲ ش، ج ۱۶، ص ۲۵۱۲۴۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۲۹۵).

قرآن کریم سپس به توصیف روند اغوای شیطان می‌پردازد؛ روندی که با «وَسْوَسَه» آغاز می‌شود و با به کارگیری چندین فعل توصیفی، تدریجی بودن این فریب را نمایان می‌سازد. آیاتی همچون «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ» (اعراف: ۲۰/۷)، «فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ» (اعراف: ۲۲/۷) و «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ» (بقره: ۳۶/۲) نشان می‌دهد که شیطان از طیفی از ابزارهای روانی برای دور کردن حضرت آدم علیه السلام از مرتبه قرب الهی بهره برد. مفسران امامیه این تعبیرات را ناظر به «تدریج در اغوا» و «اشتباه در تشخیص مصلحت أرجح» دانسته‌اند، نه ارتکاب گناه اصطلاحی (طباطبایی، ۱۳۵۲ ش، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۲ ش، ج ۸، ص ۲۶۴).

بر همین اساس، در آیه ۱۲۱ سوره طه که حضرت آدم علیه السلام به «غوايت» توصیف شده است،





مفسران شیعه «غوی» را به معنای «انحراف از مسیر رشد برتر» و «فوت مرتبه کامل تر هدایت» تفسیر کرده‌اند، نه گناه تشریعی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۳، ص ۲۴۵-۲۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۵۲ ش، ج ۱۶، ص ۲۵۲).

در این سیاق، تعبیرات مربوط به پیامد لغزش انسان نیز با دقت بیان شده است. آشکار شدن زشتی‌ها (اعراف: ۲۲/۷)، احساس شرمساری، عتاب الهی و فرمان هبوط، از نگاه مفسران شیعه، نشانگر فرایند تربیتی و انتقال به مرحله جدیدی از خلافت انسان در زمین است، نه محکومیت به ارتکاب گناه شرعی (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۲۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۲ ش، ج ۸، ص ۲۶۷).

نکته مهم آن است که در هیچ یک از این آیات از مفاهیم صریح «گناه»، «فسق» یا «معصیت تشریعی» سخن گفته نشده است؛ بلکه تعبیراتی چون «عصی»، «غوی» و «ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» در ادبیات تفسیری شیعه، در سطح «ترکِ اولی»، «فوت مصلحت اکمل» و «نقصان مرتبه قرب» تحلیل شده است (طباطبایی، ۱۳۵۲ ش، ج ۸، ص ۲۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۱، ص ۱۰۹). از مجموعه این قرائن سیاقی و تفسیری چنین برمی‌آید که آیات، بر وقوع یک «لغزش طبیعی در ساحت ارشادی» دلالت دارند؛ لغزشی که پیامد آن، تعلیم انسان به عنوان خلیفه الهی در زمین است و از همین رو با تعبیر «فَتَابَ عَلَيْهِ» و «هُدًی» پیوند خورده است (طه: ۱۲۲/۲۰)، چنان که مفسران شیعه آن را انتقال از مرحله تجربه به مرحله هدایت تشریعی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۵۲ ش، ج ۱۶، ص ۲۵۴).

## ۲.۲. تحلیل و بررسی روایات فریقین پیرامون آیه «ربنا ظلمنا أنفسنا»

یکی از مهم‌ترین خلأهای پژوهشی در حوزه مطالعات تفسیری آیه «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» (اعراف: ۲۳/۷) آن است که غالب پژوهش‌ها به جای تکیه بر روایات تفسیری معتبر - که دومین منبع فهم قرآن پس از خود قرآن‌اند - بیشتر با رویکردهایی فلسفی، کلامی یا زبان‌شناختی به این آیه پرداخته‌اند. بدین سبب، پرسش اساسی درباره معنای دقیق «ظلم» و چیستی اعتراف حضرت آدم علیه السلام، از منظر نقلی، کمتر مورد مذاقه قرار گرفته است.

مطالعه حاضر می‌کوشد با رویکردی روشمند و مبتنی بر مقایسه میان دو جریان تفسیری شیعه و اهل سنت، این خلأ را پر کند. در این راستا، نخست روایات تفسیری آمده در آثار محدثان و مفسران شیعه بررسی می‌شود تا نحوه تحلیل آنان از لغزش حضرت آدم علیه السلام، دلالت‌های واژه «ظلم»، و ماهیت نهی الهی روشن گردد. در گام بعد، روایات اهل سنت شناسایی و تحلیل می‌شود تا وجوه اشتراک و افتراق دو مکتب، بر پایه داده‌های حدیثی، به صورت مستند تبیین گردد.

هدف از این تحلیل تطبیقی آن است که با اتکا به روایات معتبر، تصویری روشن‌تر و منسجم‌تر از معنای اعتراف حضرت آدم علیه السلام و نسبت آن با مقام عصمت ترسیم شود. رویکرد روایی نشان می‌دهد که تعبیر «ظلم» در این آیه، در اکثر روایات، ناظر به «ترک اولی»، «فوت مصلحت کامل» یا «تأثیرپذیری غیر عمدی از وسوسه» است؛ نه ارتکاب معصیت تشریعی. این یافته‌ها در بسیاری موارد، پاسخ‌گوی شبهات رایج درباره امکان انتساب گناه به حضرت آدم علیه السلام و پیامبران الهی است.

## ۱۲.۲. دیدگاه‌های روایی مفسران شیعه

بررسی روایات تفسیری شیعه درباره ماجرای لغزش حضرت آدم علیه السلام و اعتراف ایشان به «ظلم» در آیه ی «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا...» تصویر روشنی از نحوه فهم مفهوم «عصیان»، کیفیت فریب خوردن، حدود عصمت و معنای دقیق «ظلم به نفس» در سنت روایی امامیه به دست می‌دهد. در این روایات، تأکید اصلی بر این نکته است که خطای حضرت آدم علیه السلام نه در حیطة «گناه تشریعی» و نقض فرمان مولوی، بلکه در قلمرو «ترک اولی»، «فقدان دقت لازم» و «اعتماد ساده‌دلانه بر سوگند فریب کارانه شیطان» قرار دارد. این رویکرد، در کنار بیان جزئیات نحوه وسوسه و اغوای ابلیس و کیفیت توبه آدم علیه السلام، بنیانی استوار برای دفاع علمی از عصمت انبیا پیش از مقام بعثت و پس از آن فراهم می‌آورد.

## ۱۲.۲. روایات امام صادق علیه السلام درباره کیفیت وسوسه و اعتراف

در روایتی معتبر از امام صادق علیه السلام - که علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود نقل کرده است -

ماجرای خروج حضرت آدم و حوا از بهشت با تفصیل توضیح داده می‌شود. در این گزارش، جبرئیل علیه السلام پس از هبوط، حضرت آدم علیه السلام را به یاد نعمت‌هایی که خداوند بر او ارزانی داشته بود، از جمله آفرینش مستقیم الهی، دمیدن روح، فرمان سجده فرشتگان و سکونت در بهشت، می‌اندازد و از او می‌پرسد: چرا با وجود این همه نعمت، از درخت نهی شده خوردی؟

حضرت آدم علیه السلام در پاسخ می‌گوید که ابلیس با یاد کردن نام خدا سوگند یاد کرد که خیرخواه اوست، و او هرگز گمان نمی‌برد که مخلوقی بتواند به دروغ، نام خدا را دستاویز قرار دهد. این محور مهم در روایات شیعی بیانگر آن است که «خطا» نه از سرتمرد، بلکه نتیجه اعتماد به سوگند بود. امام صادق علیه السلام همچنین در تفسیر آیه «بَدَثْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا» توضیح می‌دهند که منظور از آشکار شدن «سَوَات»، نمایان شدن حقیقت وجودی حضرت آدم و حوا و برداشته شدن پوشش معنوی است، نه مفهومی جسمانی صرف؛ و این انکشاف، پیامد طبیعی اقدام آنان بود (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۵).

این روایت، علاوه بر تبیین نحوه وسوسه، بر محوریت اعتراف حضرت آدم علیه السلام تأکید می‌کند؛ اعترافی که ناظر به نقصان در کارکرد ارشادی و ترک احتیاط است، نه وقوع گناه شرعی.

## ۲.۱۲.۲. روایت امام رضا علیه السلام و مفهوم عصیان پیشانبوتی

در ادامه، روایت مفصل دیگری از امام رضا علیه السلام به یکی از مهم‌ترین پرسش‌های تاریخی پاسخ می‌دهد: چگونه باید آیه «وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ» را با عصمت حضرت آدم علیه السلام جمع کرد؟ مأمون عباسی این پرسش را از امام رضا علیه السلام مطرح می‌کند و امام در پاسخی متقن و موجه توضیح می‌دهند که نهی خداوند به حضرت آدم علیه السلام، نهی مولوی نبوده است؛ بلکه نهی ارشادی در معنای «حذر کردن از یک زیان طبیعی» بوده است. به بیان امام، «عصیان» در این آیه به معنای مخالفت با ارشاد است، نه نقض حکم تشریعی. افزون بر این، امام تصریح می‌کنند که این واقعه پیش از بعثت حضرت آدم علیه السلام بود؛ و چنان که در عقاید امامیه مشهور است، صدور افعال ترک اولی قبل از نبوت، با مقام عصمت پس از اجتناب منافات ندارد.

امام رضا علیه السلام همچنین تأکید می‌کنند که تعبیر «غوی» در آیه، بر «گمراهی معرفتی ابتدایی»





دلالت دارد، نه غضب الهی؛ و پس از اجتناب، حضرت آدم علیه السلام به مرتبه عصمت مؤید شد، چنان که قرآن می‌فرماید: «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى» (رک: بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۲۷۵-۲۷۶).

### ۳.۱۲.۲. روایت امام هادی علیه السلام در باره ماهیت «درخت»

روایت دیگری که از امام هادی علیه السلام نقل شده، به تحلیل ماهیت «شجره منهیه» می‌پردازد. برخلاف برخی روایات عامیانه که «درخت» را درخت گندم یا انگور می‌دانند، امام هادی علیه السلام می‌فرماید درخت، رمز «حسد» است؛ بدین معنا که خداوند حضرت آدم را از توجه حسادت‌آمیز نسبت به مقامات برتر برخی مخلوقات نهی کرده بود. تعبیر «درخت حسد»، با تأکید بر بعد اخلاقی و معرفتی خطا، نشان می‌دهد که لغزش حضرت آدم علیه السلام در حقیقت، نوعی «تنزل معنوی» و خروج از ساحت بی‌نیازی و صفای اولیه بود (رک: بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ص ۲۱۴). این تفسیر، افق جدیدی در تحلیل روایت لغزش باز می‌کند: خطا، در نقطه‌ای معرفتی و درونی اتفاق افتاد، نه در یک کنش فقهی خارجی.

### ۴.۱۲.۲. روایت احتجاج آدم و موسی علیه السلام و مفهوم تقدیری واقعه

روایت مسعده بن صدقه از امام صادق علیه السلام که در آن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ماجرای احتجاج حضرت موسی علیه السلام با حضرت آدم علیه السلام را بیان می‌نماید. حضرت موسی علیه السلام حضرت آدم را بر خوردن از درخت سرزنش می‌کند؛ اما حضرت آدم در پاسخ یادآور می‌شود که این واقعه، در چارچوب تقدیر الهی و مطابق با اراده پیشین خداوند بوده است؛ چرا که خداوند اراده کرده بود حضرت آدم به زمین هبوط کند، خلیفه الهی گردد و سلسله انسان‌ها از او منشعب شود. در این احتجاج، حضرت آدم علیه السلام بر حضرت موسی علیه السلام غلبه کرد (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ص ۲۱۵). نکته مهم در این روایت آن است که «گناه» به معنای تشریعی مطرح نیست؛ بلکه سخن از واقعه‌ای است که تحقق آن لازمه برنامه الهی برای آفرینش انسان بوده است. به همین دلیل، «ذنب» در این سیاق، معنای «پیامد» دارد، نه «معصیت».

## ۵.۱۲.۲. تحلیل اخلاقی توبه در روایت قتاده

در روایتی که از قتاده نقل شده، بر نقش «شرم مؤمن»، «بازگشت»، و «توبه» در نجات انسان تأکید شده است. این روایت، در کنار روایات پیشین، بر این حقیقت انگشت می‌گذارد که آنچه حضرت آدم علیه السلام را از بحران بیرون آورد، «توبه» بود و تفاوت بنیادین او با ابلیس، در همین بازگشت و اعتراف نهفته است. بدین ترتیب، مفهوم «ظلم به نفس» در این چارچوب، چیزی جز محرومیت از رحمت و دور شدن از مقام قرب الهی نیست (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۳۰۰).

## ۶.۱۲.۲. روایات نورالثقلین درباره ماهیت بهشت آدم و جهالت ابتدایی

روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده که در آن، ماهیت بهشت حضرت آدم علیه السلام «از جنان دنیا» معرفی شده است؛ یعنی بهشتی برزخی که در آن خورشید و ماه طلوع می‌کنند. بر پایه این روایت، اگر بهشت حضرت آدم علیه السلام از بهشت‌های اخروی بود، خروج از آن ممکن نمی‌شد. امام در ادامه می‌فرمایند که حضرت آدم علیه السلام از روی «جهالت» - یعنی فقدان معرفت کامل به پیامدهای امر و نهی الهی - به سوی درخت رفت. این جهالت، به معنای جهل مقصرانه یا نافرمانی عمدی نیست؛ بلکه در قاموس معرفتی شیعه، «جهل ابتدایی» است، یعنی مرحله‌ای از رشد که هنوز معرفت کامل فعلی به وجود نیامده است. در این حالت، ابلیس با بهره‌گیری از این نقص معرفتی، سخن خود را به ظاهر در قالب «نصیحت» عرضه کرد (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۳).

بدین ترتیب، «ظلم» در آیه، تعبیری از «کوتاهی در پیمودن راه رشد» است و در معنای اصطلاحی گناه شرعی به کار نرفته است.

## ۳. تحلیل و جمع‌بندی نهایی

### ۱۳. جمع‌بندی روایات شیعه درباره آیه «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا»

مجموعه روایات امامیه در تحلیل حادثه اکل شجره، منظومه‌ای منسجم و سازگار ارائه می‌دهد که در آن، حقیقت لغزش حضرت آدم علیه السلام، کیفیت فریب ابلیس و معنای «ظلم» در پرتو مبانی کلامی عصمت تبیین می‌شود. داده‌های روایی را می‌توان در هشت محور بنیادی خلاصه



کرد:

### ۱. پیشانیبوتی بودن لغزش

همه روایات معتبر امامیه تأکید دارند که لغزش حضرت آدم علیه السلام پیش از نبوت رخ داده و از سنخ معصیت تشریعی نبوده است. عنصر «جهالت ابتدایی» و «بی سابقه بودن سوگند دروغ به نام خدا» نقش اصلی را در فریب خوردگی ایفا کرده است. پس از مقام «اجتباء»، حضرت آدم علیه السلام به عصمت الهی مؤید شد و هیچ خطایی از وی سر نزد.

### ۲. تفسیر «ظلم به نفس» در چارچوب ترک اولی

مفهوم «ظلم» در این آیه، همانند کاربردهای مشابه قرآنی، به معنای «محروم سازی خویش از مرتبه کامل قرب» است، نه نقض حق خداوند یا ارتکاب گناه الزامی. در این چارچوب، ترک اولی - یعنی فوت مصلحت برتر - مصداق روشن «ظلم به نفس» است.

### ۳. تمایز عصیان مولوی و ارشادی

روایات امامیه، عصیان آدم علیه السلام را در معنای «مخالفت با نهی ارشادی» می دانند. این تمایز که در علم اصول مطرح است، مبنای کلیدی در دفاع از عصمت انبیا به شمار می رود و آشکار می سازد که خطای حضرت آدم علیه السلام هیچ گونه تبعات تشریعی یا اخروی نداشت.

### ۴. اعتماد ساده دلانه به سوگند ابلیس

علت وقوع لغزش، اعتماد راستین حضرت آدم علیه السلام به سوگند ابلیس بود. شیطان نخستین موجودی بود که به نام خدا سوگند دروغ یاد کرد، و چون آدم علیه السلام چنین سابقه ای نمی شناخت، آن را باور کرد.

### ۵. هبوط به عنوان بخشی از نقشه الهی

در احتجاج آدم و موسی علیه السلام که در روایات معتبر آمده، این نکته تصریح شده است که واقعه هبوط، بخشی از تدبیر الهی برای تحقق خلافت انسان بر زمین بوده است. بدین سان، حادثه اکل شجره نه وقوع یک گناه، بلکه بخشی از مسیر تکوینی تعلیم انسان است.

### ۶. بهشت برزخی بودن بهشت آدم علیه السلام

روایات نورالثقلین و تفسیر قمی، بهشت آدم علیه السلام را «جنان دنیا» معرفی می کنند؛ بهشتی



برزخی که خروج از آن ممکن است. این تبیین بسیاری از پرسش‌ها درباره سازوکار هبوط را پاسخ می‌دهد.

#### ۷. تحلیل لغوی «ذنب» و «ظلم» در هماهنگی با روایات

«ذنب» در لغت به معنای «دنباله و پیامد فعل» است و «ظلم» نیز به معنای «نهادن چیزی در غیرموضع مناسب». بنابراین هر دو واژه در مورد حضرت آدم علیه السلام ناظر به آثار طبیعی فعل - مانند خروج از بهشت و از دست رفتن مرتبه کمال تر - هستند، نه معصیت شرعی.

#### ۸. بسط مفهومی «ذنب» در روایات

روایات از واژه «ذنب» به گونه‌ای استفاده می‌کنند که با دامنه لغوی آن سازگار است: یعنی هر عملی که پیامدی ناگوار یا فوت منفعتی بر آن مترتب باشد. این معنا لزوماً ملازم با گناه شرعی نیست و می‌تواند شامل ترک عمل اصلح نیز بشود. این مجموعه روایی، تصویر کاملاً هماهنگ و قابل استنادی از ماجرای لغزش حضرت آدم علیه السلام ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ادبیات حدیثی امامیه با بهره‌گیری از تحلیل معرفتی، اخلاقی و معنوی، از هرگونه نسبت گناه به پیامبران الهی تنزیه می‌کند.

#### ۲.۳. تحلیل روایات اهل سنت درباره آیه «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا»

مطالعه روایات اهل سنت در شأن نزول و تفسیر این آیه، گرچه گاه ظاهر ساده‌تری دارد، با این حال در محورهای مهم با روایات امامیه هم‌پوشانی قابل توجهی دارد:

##### ۱. اعتراف به «ظلم» به معنای اذعان به پیامد فعل

بسیاری از روایات منقول از ابن عباس، مجاهد، جبیر، قتاده و دیگران، «ظلم» را به معنای اعتراف به پیامد و زیان فعل تفسیر می‌کنند؛ نه به معنای معصیت مولوی. مضمون اصلی این روایت‌ها آن است که حضرت آدم علیه السلام زیان عمل خود را دید و توبه کرد.

##### ۲. فریب خوردگی بر اثر سوگند ابلیس

در روایات متعدد از ابن عباس و سدی آمده است که حضرت آدم علیه السلام گفت: «گمان نمی‌کردم کسی به نام خدا دروغ بگوید». این محور، کاملاً با روایات امامیه هم‌سواست.

### ۳. توبه و دریافت کلمات الهی

مفسران اهل سنت از جمله عبید بن عمیر و سمعانی، «کلمات» دریافت شده از سوی حضرت آدم علیه السلام را همین جمله «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» دانسته‌اند. این توبه، به مثابه راه بازگشت از پیامد فعل و مقدمه پذیرش الهی معرفی شده است.

### ۴. عدم استفاده از واژه «عصی» در روایات

نکته مهم آن است که در اغلب روایات اهل سنت، واژه «ذنب» به کار رفته نه «عصی» یا «معصیت». این واقعیت لغوی نشان می‌دهد که راویان اولیه نیز به تفاوت میان «ذنب» به معنای پیامد و «گناه تشریعی» واقف بوده‌اند.

### ۵. تقدیری بودن ماجرا

در روایات سمعانی و دیگران، تأکید شده که خروج آدم علیه السلام از بهشت و توبه او بخشی از تقدیر الهی بوده است. این تحلیل با احتجاج روایت شده در منابع شیعه همخوانی کامل دارد. در نتیجه، روایات اهل سنت نیز همانند روایات شیعه، با وجود اختلافات کلامی، در مجموع تصویر «محرومیت از مصلحت» را ارائه می‌دهند، نه «گناه تشریعی» و نه «نقض عصمت».

### ۳.۳. برآیند تحلیل تطبیقی روایات شیعه و اهل سنت

بررسی تطبیقی روایات دو مذهب نشان می‌دهد که:

- لغزش آدم علیه السلام نه معصیت تشریعی، بلکه ترک اولی و فوت مصلحت بوده است.
- علت خطا، «جهل ابتدایی» و «اعتماد به سوگند ابلیس» بوده، نه نافرمانی آگاهانه.
- نهی الهی «ارشادی» بوده است، نه الزام‌آور مولوی.
- اعتراف آدم علیه السلام، «اقرار به پیامد» است، نه «اقرار به معصیت».
- «ذنب» در اصل لغوی، اشاره به پیامد و دنباله فعل دارد و همین معنا در حادثه آدم علیه السلام مراد است.

- «غوی» به معنای «فوت رشد» یا «انحراف از طریق آرجح» است، نه گمراهی عقیدتی.
- تفاوت بنیادین آدم و ابلیس در واکنش به پیامد است: آدم توبه کرد و دنباله ذنب را

قطع کرد؛ ابلیس تکبر ورزید و رانده شد.

این تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که آموزه «عصمت پیامبران» مبتنی بر یک بنیان مشترک در میراث روایی هر دو مذهب قابل تبیین است.

#### ۴.۳. نتیجه‌گیری نهایی

برآیند تحلیل سیاقی، روایی، لغوی و تطبیقی آیات و روایات نشان می‌دهد که:

۱. **نهی الهی در ماجرای اکل شجره، نهی ارشادی بوده است؛** یعنی نوعی هشدار تربیتی درباره پیامدهای طبیعی عمل، نه حکم شرعی الزام‌آور.
۲. **واژه‌هایی چون ظلم، عصی، غوی و ذنب در این سیاق، معنای تشریعی ندارند؛** بلکه همگی به پیامدهای طبیعی، زیان معرفتی و فوت مصلحت برتر اشاره دارند.
۳. **توبه آدم عليه السلام گذار از جهل به معرفت است، نه بازگشت از معصیت.** این توبه، بخشی از برنامه الهی برای تعلیم انسان و مقدمه اجتناب و هدایت است.
۴. **حادثه اکل شجره یک مرحله تربیتی در آغاز تاریخ انسان است؛** مرحله‌ای که در آن انسان برای نخستین بار به محدودیت معرفتی خویش و نیاز دائمی به هدایت الهی آگاه می‌شود.
۵. **روایات شیعی و سنی در عناصر کلیدی این داستان، هم‌پوشانی قابل توجهی دارند** و هر دو در نهایت، تصویر «ترک مصلحت» را ترسیم می‌کنند، نه «گناه شرعی». در نتیجه، تفسیر آیه «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» نه تنها با آموزه عصمت انبیا ناسازگار نیست، بلکه در پرتو تحلیل دقیق، به تقویت بنیان‌های معرفتی این آموزه می‌انجامد. این تحلیل نشان می‌دهد که فهم درست از ماجرای آدم عليه السلام تنها از مسیر **تفسیر سیاقی، تحلیل لغوی، و سنجش روایات دو مکتب** به دست می‌آید؛ رویکردی که می‌تواند الگوی مطالعات تفسیری مشابه در حوزه شخصیت‌شناسی پیامبران باشد.





## فهرست منابع

۱. ابراهیم و دیگران (۱۳۹۲ق)، المعجم الوسیط، قاهره، دارالدعوة.
۲. ابن ابی حاتم الطائی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۴. احمدی، سیدجواد و نصیری، علی (۱۳۹۱). «بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های مفسران فریقین درباره عصمت حضرت آدم (ع)». فصلنامه قیسات. سال ۱۷، شماره ۶۴، صص ۶۵-۸۰.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۳۸۹ش). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
۶. برازش، علی اصغر (۱۳۹۶ش)، تفسیر روایی اهل بیت علیهم السلام، اصفهان، الولاية.
۷. تاجدینی، محمدتقی (۱۳۸۲ش). فرهنگ موضوعی تفاسیر قرآن کریم. قم: مؤسسه دار الحديث.
۸. توکلی، زهرا و صادقی حسن آبادی، مجید (۱۳۹۵). «حضرت آدم علیه السلام و گناه در مرتبه عشق». فصلنامه قیسات.
۹. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰ش). کتاب التعریفات. تهران: ناصر خسرو.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ش). تفسیر موضوعی قرآن (وحی و نبوت در قرآن). قم: مرکز نشر اسلامی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ش). تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
۱۲. جوانمرد، اشکان؛ مؤدب، سید رضا و بن عبدالله، مصطفی (۱۴۰۳). «عصیان و غوایت حضرت آدم (ع) از دیدگاه مفسران: تفسیر آیه ۱۲۱ سوره طه». پژوهش‌های تفسیر تطبیقی.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۴. حسینی همدانی، محمد (۱۳۸۰ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن. تهران: کتابفروشی لطفی.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: جامعه مدرسین.



۱۶. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
۱۷. خوشدل روحانی، مریم و بیگدلی، رقیه (۱۳۹۲). «بررسی تطبیقی آموزه گناه نخستین از نظر اسلام و مسیحیت با تکیه بر آرای علامه طباطبایی و آگوستین». فصلنامه جستارهای فلسفه دین. دوره ۲، شماره ۱، صص ۱۹-۴۶.
۱۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش). لغت نامه دهخدا. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم.
۲۰. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار). بیروت: دارالمعرفة.
۲۱. رضائزاد، غلامحسین (۱۳۹۶ش). تمهید المبانی. تهران: الزهراء.
۲۲. سبحانی، جعفر (۱۳۹۱ش). تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۳. سبحانی، جعفر (۱۳۷۶ش). منشور عقاید امامیه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۴. سبحانی، جعفر (۱۳۹۰ش)، الإلهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۵. سمعانی، ابومظفر منصور بن محمد (۲۰۱۰م). تفسیر السمعانی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. سیدترابی، سید حسن و رمضانی پارگامی، یحیی (۱۳۹۲). «تأویل عصیان و توبه آدم در اندیشه عرفای اسلامی». فصلنامه عرفان اسلامی. سال ۱۰، شماره ۳۷، صص ۱۰۱-۱۱۷.
۲۷. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۸. شعرانی، میرزا ابوالحسن (۱۳۸۲ش). روح الجنان در تفسیر القرآن. تهران: انتشارات الاسلامیه.
۲۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ش). الملل و النحل، قم: الشریف الرضی.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. تحقیق محمد خواجهوی. قم: بیدار.
۳۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان.



۳۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان. تهران: ناصر خسرو.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید العقائد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۵. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۵۲ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). القاموس المحیط. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۹. فیض کاشانی، محسن (۱۴۰۶ق)، تفسیر الصافی، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۴۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.
۴۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. مراغی، احمد مصطفی (بی تا). تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸ش). آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۵. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۷ش). التفسیر الاثری الجامع. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۴۶. معین، محمد (۱۳۶۴ش). فرهنگ فارسی معین. تهران: امیرکبیر.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. ملا یوسفی، مجید و معماری، داود (۱۳۹۰). «گناه نخستین از دیدگاه اسلام و مسیحیت». فصلنامه ادیان و عرفان. سال ۴۴، شماره ۲، صص ۱۰۱-۱۲۶.
۴۹. نراقی، احمد (۱۳۸۵ش)، معراج السعاده، قم: دار الفکر.