

بررسی معناشناختی تنظیر معنایی در تفسیر قرآن

مطالعه موردی آیات سجده بر آدم علیه السلام

علی راد*

۱۲۱

دین

بررسی معناشناختی تنظیر معنایی در تفسیر قرآن: مطالعه موردی آیات سجده بر آدم علیه السلام

چکیده

شماری از مفسران امامیه آیات سجده فرشتگان بر آدم علیه السلام را نظیر سجده بر کعبه و یوسف علیه السلام پنداشته و از برابری این تنظیر مفهوم و نوع سجده بر آدم علیه السلام را تبیین کرده‌اند. برابر این رهیافت منزلت آدم علیه السلام به سان قبله بودن کعبه و جمال بدیع یوسف علیه السلام در منظر فرشتگان تجلی نمود و آنان را به سجده به سوی آدم علیه السلام واداشت و شخص آدم علیه السلام مسجود حقیقی آنان نبود. مسئله اصلی این پژوهش نقد این تنظیر و سنجش مستندات آن بر پایه تنظیر معنایی صحیح در دانش تفسیر است. نتایج پژوهش نشان داد که داستان سجده بر آدم علیه السلام مستقل از آیات سجده بر یوسف علیه السلام و کعبه بوده و قابل تنظیر با یکدیگر نیستند. موضوع و علت سجده در این سه دسته آیات با یکدیگر متفاوت بوده و اصالت مسجود نیز در آنها در یک تراز نیست. این آیات فقط در حد تماثل صوری در مصداق خارجی با یکدیگر شباهت دارند و این مقدار نیز برای ایجاد رابطه تفسیری میان این آیات کافی نیست و نباید از آنها در تفسیر همدیگر بهره جست.

واژگان کلیدی: تفسیر امامیه، تنظیر معنایی، سجده بر آدم علیه السلام، هم‌معنایی در قرآن.

ali.rad@ut.ac.ir

* دانشیار گروه علوم قرآن پردیس فارابی دانشگاه تهران.

تاریخ تأیید: ۹۵/۵/۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۱۹

مقدمه

در شماری از تفاسیر امامیه آیات «سجده فرشتگان بر آدم ﷺ» در «قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا» (طه: ۱۱۶ / کهف: ۵۰ / اسراء: ۶۱ / اعراف: ۱۱ / بقره: ۳۴) و «فَإِذَا سُوِّيَتْهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹ / ص: ۷۲) نظیر یا هم معنا با آیات «سجده بر یوسف ﷺ» در: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (یوسف: ۱۰۰) و «سجده بر کعبه» در: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۴۴) تلقی شده و در تبیین مدالیل و مقاصد همدیگر استخدام شده‌اند. در این پژوهش از این اقدام مفسران امامیه در ایجاد رابطه معناساختی میان این آیات به رهیافت تنظیر یاد کرده‌ایم که وام گرفته از کاربرد اصطلاح نظیر در همین تفاسیر می‌باشد. برابر رهیافت تنظیر، آدم ﷺ در سجده فرشتگان نظیر کعبه و یوسف ﷺ بود که به سوی او سجده شد و خود مسجود اصلی نبود. مفهوم سجده نیز نهادن پیشانی بر زمین، از نوع سجده تکریم و حکم آن جواز بوده است.

مسئله اصلی این پژوهش ارزیابی این رهیافت و ارائه نظریه معیار در تبیین مفهوم سجده بر آدم ﷺ است. فرضیه نگارنده چنین است که نظر به تمایز آیه‌های سجده بر آدم ﷺ از آیه‌های سجده بر کعبه و یوسف ﷺ، تنظیر آنها با یکدیگر با مناقشه‌های جدی روبروست. رویکرد مقاله تحلیلی - انتقادی در ارزیابی رهیافت تنظیر و نظریه‌پردازی در ارائه دیدگاه معیار می‌باشد. هرچند در عموم تفاسیر شیعی، مطالبی در تفسیر آیه‌های پیش‌گفته وجود دارد، به پژوهشی مستقل و نشریافته به فارسی یا عربی با محوریت مسئله اصلی و رویکرد این پژوهش دست نیافتیم.*

الف) مفهوم‌شناسی تنظیر

از آنجاکه اصطلاح تنظیر از مفاهیم بنیادین این پژوهش و از اصطلاح‌های نوپدید در

* شایان ذکر است مباحث نظری تنظیر اعم از تعریف، اقسام و شرایط از نویسنده است، لذا نظر به نوآوری فاقد ارجاعات مرسوم می‌باشد.

مطالعه‌های تفسیری می‌باشد، ضروری است به‌اختصار مقصود خود از مفهوم و کارکرد آن را در تفسیر قرآن روشن نماییم.

تنظیر از ریشه «نَظَرَ» از باب تفعیل به معنا نظیرآوردن است. نظیر در لغت به مثل و شبیه یک چیز اطلاق می‌شود که هنگام مشاهده یکسان یا همسان پنداشته شوند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۵۶/ جوهری، ۱۹۵۶، ج ۲، ص ۸۳۱). مترادف آن را ضَرِیب، نَد و ندید و لَحِیظ نیز گفته‌اند و نُظراء و نُظائر نیز جمع آن می‌باشد (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۵۴۰، ج ۲، ص ۱۷۱ و ج ۱۰، ص ۴۸۹). افزون بر کاربرد تنظیر در امور و اشیای مادی و محسوس از آن در اشاره به مفاهیم و معانی همگون نیز استفاده می‌شود. اگر معنا و مفهوم دو جمله مثل و شبیه هم باشند، می‌توان آن دو را نظیر هم دانست که بارزترین نمونه آن، نظیرآوری در شعر یا نثر بلیغ برای انتقال معنا می‌باشد که از طریق تشبیه، تمثیل یا استعاره صورت می‌پذیرد. نظیرسازی عمل مشترک گوینده و فهمنده است و هر دو از این فن برای درک آسان‌تر و گویاتر معنا و مراد برای مخاطب استفاده می‌کنند. از نظیرسازی گوینده در مقام ارائه متن می‌توان به تنظیر بیانی - بلاغی یاد کرد. نظیرسازی میان دو جمله از یک متن برای تبیین مفاد آن دو از سوی شارح یا فهمنده را تنظیر تبیینی - تفسیری گویند. تنظیر بیانی و تبیینی در اصل نوعی قیاس اصولی است که ذهن از تشابه و مماثلت دو چیز در یک امر آن را انتزاع می‌کند؛ از این رو با ساختار ذهنی، اعتباریات شناختی و قابلیت‌های زبانی انسان در ارتباط می‌باشد و می‌توان آن را از ابعاد مختلف بررسی کرد. جنبه‌های بلاغی آن در مباحث تشبیه و تمثیل در بلاغت مورد بحث قرار گرفته است؛ از این رو تنظیر پیوندی با این دو مقوله دارد؛ ولی در این مقاله مقصود ما از تنظیر کاربرد آن در فهم مراد گوینده با استفاده از تمثیل و تنظیر می‌باشد، لذا تمثیل بلاغی از موضوع آن خارج است.

مقصود ما از تنظیر در این پژوهش استشهاد به مثال مشابه به هدف ایجاد همسانی با موضوع محاوره برای فهم بهتر و گویاتر مقصود می‌باشد. در تنظیر نویسنده یا گوینده معنای مقصود در سخن خود را به مثالی که نزد مخاطب یا عرف شباهت به آن دارد،

تشبیه می‌کند تا با ایجاد نوعی همسانی میان آن دو مراد خود را به مخاطب انتقال دهد. تنظیر در متون استدلالی کارکرد تفسیری در تبیین مقصود به مخاطب دارد و در متون ادبی کارکرد زیباشناختی دارد و در ترسیم و برجسته‌سازی مراد گوینده در ذهن مخاطب نقش آفرین است.

۱. شرایط تنظیر

نگارنده بر این باور است که برای ایجاد رابطه تنظیر میان اشیا و مفاهیم شرایط ذیل لازم است:

اول. «تجانس موضوعی»: جنس هر دو نظیر از یک نوع باشد و رابطه تضاد میان آن دو نباشد؛

دوم. «مماثلت حقیقی»: میان دو نظیر شباهت واقعی وجود داشته باشد یا اعتبار آن خلاف واقعیت نباشد؛

سوم. «وحدت حکمی»: هدف از تنظیر اثبات وصف، حالت یا حکم واحد میان دو نظیر به شکل هر دو اثباتی یا هر دو سلبی باشد؛

۲. اقسام تنظیر

حسب تتبع نویسنده در مباحث معناشناسی، متون ادبی و تفسیری به نظر می‌آید که تنظیر با توجه به نوع کاربرد آن به سه دسته قابل تقسیم است.

الف) تنظیر ادبی: «تنظیر ادبی» به تماثل صوری دو گزاره در ساختار یا مفردات اطلاق می‌شود که سبب تشابه‌نمایی دو فقره از متون متفاوت از چند نویسنده یا شاعر با یکدیگر می‌گردد. این‌گونه تنظیر بیشتر در متون و محاورات ادبی و شعری رواج دارد. در محاورات عرفی همه زبان‌ها نظیرسازی از سوی کاربران زبان به هدف زیانمایی سخن، افاده دقیق معنا، تسریع در تعلیم، رعایت حال مخاطب و... صورت می‌پذیرد. تنظیر ادبی در زبان عربی از طریق تشبیه، تمثیل، استعاره و تجسیم صورت می‌پذیرد؛

زیرا در آنها از اشتراک در یک صفت برای همانندسازی دو یا چند چیز با یکدیگر استفاده می‌شود تا مراد گوینده به‌روشنی و زیبایی برای خواننده معلوم و در وی اثرگذار باشد. از تنظیر ادبی در متون ادبی اصیل عربی برای سنجش تراز بلاغی دو شعر از جهت حُسن، کمال و جمال استفاده شده است؛ اگر دو شعر از دو شاعر در تراز همدیگر باشند، آن دو را نظیر یکدیگر می‌خوانند و اگر فاقد مثال و نمونه باشند، می‌گویند نظیری برای آن سراغ نداریم (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۸۶).

ب) تنظیر عرفی: «تنظیر عرفی» به همسان‌انگاری دو پدیده با یکدیگر حسب اعتباریات عرفی اطلاق می‌شود و به قیاس بسیار نزدیک است و حسب تفاوت و تکرار عرف‌ها از تفاوت و نسبیت برخوردار است. این نوع تنظیر در محاورات عامیانه یا عرف‌های خاص شکل می‌گیرد و قواعد و معیارهای آن نیز از سوی عرف عرضه می‌شود.

ج) تنظیر علمی: «تنظیر علمی» که در دانش‌های استنباطی و استنتاجی از متون مقدس یا حقوقی بیشترین کاربرد را دارد، به تماثل معنایی و حکمی چند گزاره در سیاق‌های متفاوت در یک متن واحد از یک گوینده اطلاق می‌شود. این تماثل می‌تواند حداقلی یا حداکثری باشد که در فرض اخیر از حالت همسانی به یکسانی معنایی گزاره‌ها منجر می‌شود و رابطه از «نظیر» به «عینیت» یا «این‌همانی» تغییر می‌یابد. از نگاه برخی معناشناسان هم‌معنایی «مطلق» در هیچ زبانی یافت نمی‌شود (پالمر، ۱۳۹۱، ص ۳۷)؛ از این رو از تعبیر هم‌معنایی «تقریبی» (لایتر، ۱۳۹۱، ص ۹۲) یاد کرده‌اند و یکی از راه‌های تشخیص هم‌معنایی مراجعه به واژگان متقابل و اضداد می‌باشد (رک: میرزابابایی و قائمی‌نیا، ص ۵-۲۷). ادعای تماثل و تنظیر امری ذهنی است و به‌واقع شارح متون انتزاع و مطرح می‌کنند و در نفس‌الامر واژه‌ها و جمله‌های چنین اموری لحاظ نشده است؛ از این رو تنظیر علمی از نسبیت اجتهادی برخوردار است. تنظیر تفسیری از نوع تنظیر علمی و اعتبار آن تابع رعایت قواعد آن می‌باشد. از تنظیر در تفسیر قرآن به قرآن به عنوان یک قاعده اصلی و پرکاربرد استفاده می‌شود؛ در تنظیر تفسیری مفسر با شناخت

و احاطه‌ای که بر آیات همگون دارد، میان آنها رابطه تفسیری برقرار کرده، از یکی در تبیین مفاد دیگری بهره می‌جوید و گاهی دو آیه را به لحاظ وحدت مضمون همسان دانسته، آن دو را نظیر هم می‌خواند. مفسر از همانندسازی میان دو فقره قرآنی به عنوان منبعی برای تفسیر یا تأیید مفهوم آیه استمداد می‌کند و به نوعی نظیر را در مسیر تبیین معنا به استخدام می‌گیرد (مطیری، ۱۴۳۲، ص ۴۶). علی‌رغم شیوع کاربرد نظیر تفسیری در میراث قرآنی (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۴۵ / ج ۸، ص ۴۳۳ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۲۰، ج ۲، ص ۶۵۶ و ج ۴، ص ۴۹۴ / ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۶۹ / ج ۴، ص ۲۷۵ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۲۹)، اصولی (بلخیر، ۲۰۰۹)، فقهی (عطیه، ۱۴۰۷) و... تعریف دقیقی از ماهیت و شرایط آن ارائه نشده است. این نوع نظیر افزون بر اثبات پیش‌فرض وجود نظیر در یک متن باید واجد شرایط ایجابی چون تجانس موضوعی، وحدت حکمی و مقاصدی در طرفین نظیر باشد. همچنین در تبیین مفاد نظیرها باید رعایت قواعد فهم و تفسیر متون، از جمله عدم تقطیع از سیاق و عدم مجازگرایی در موارد غیر ضرور از سوی شارح احراز گردد. شرط بهره‌گیری از نظیر در تفسیر آیه مفسر این است که آیه نظیر در مقام تبیین مدلول آیه دوم باشد. در غیر این صورت استناد به نظیر از باب استشهاد خواهد بود نه از باب تبیین. آیه‌های استشهادی در تفسیر قرآن به قرآن الزاماً نقش تبیینی ندارند، بلکه ممکن است مفسر به جهت اشتراک موضوع آیات آنها را نظیر همدیگر خوانده باشد.

عدم رعایت اصول و قواعد تفسیر در فهم مدلولها و مقصد آیه‌ها، نظیر را به دو نوع صحیح و خطا تقسیم‌پذیر نموده است و مدخلی برای تحریف معنوی قرآن است که بیشترین آسیب را در توجیه ظواهر آیات مطابق اعتقادات مفسران به دنبال داشته است؛ از این رو نظیر نیازمند ژرف‌نگری خاص و رعایت اصول تفسیر و قواعد خاص تفسیر قرآن به قرآن می‌باشد. مطیری نظیر نادرست را یکی از اسباب خطای مفسران در فهم آیه‌های دانسته است. از نگاه ایشان برخی نوگرایان در تفسیر به دلیل کاربرد نادرست آن موجب خدشه در این اصل شده‌اند؛ زیرا حسب گمان خویش در موارد زیادی آیه‌ای

را به سان آیه دیگر تصور و اختلاف میان آن دو را جمع کرده‌اند و چه بسا برخی از آنان کلمه‌ای را از سیاق اصلی آن بریده و در سیاق دیگری به کار برده‌اند؛ برای نمونه نظیرسازی مفهوم دست خدا در آیه «... وَ الْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷) با آیات «وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا... وَ الصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» (نساء: ۳۶) و «لَاخِذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ» (حاقه: ۴۵) از این نمونه است تا مفهوم قوه و قدرت را برای خداوند اثبات و معنای دست ظاهری را از آیه نفی و آن را به معنای مجازی حمل کنند (مطیری، ۱۴۳۲، ص ۴۷-۴۸)؛ در حالی که واژه یمین در این سه آیه علی‌رغم تشابه صوری در یک معنا به کار نرفته‌اند؛ از این رو استشهاد به آنها برای معنای یمین در آیه نخست نادرست است؛ زیرا سیاق آنها با یکدیگر متفاوت می‌باشد.

ب) نظایر سجده بر آدم ﷺ در تفاسیر امامیه

تنظیر آیات سجده فرشتگان بر آدم ﷺ به دو گونه تنظیر بر کعبه و تنظیر بر یوسف ﷺ در تفاسیر امامیه بازتابیده است که در این بخش به تقریر و ارزیابی آنها می‌پردازیم.

۱. تنظیر آدم ﷺ با کعبه

شماری از مفسران امامیه سجده بر آدم ﷺ را با سجده بر کعبه تنظیر نموده و بدین سان امر به آن را جایز شمرده‌اند. برابر این رهیافت همان‌طوری که در سجده بر کعبه، خود آن اصالت ندارد و مسجود حقیقی نیست و فقط به عنوان جهت‌نمای سجده تعیین شده است، در سجده بر آدم ﷺ نیز به همین سان بوده است. برابر این رهیافت حرف لام در «أَسْجُدُوا لِآدَمَ» و «فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» به معنای «الی: به سوی» بوده و معنای آیه‌های سجده بر آدم ﷺ چنین خواهد شد: «به سوی آدم ﷺ همانند کعبه به عنوان جهت قبله سجده کنید». این رهیافت در برخی از تفاسیر کهن و معاصر امامیه مقبول واقع شده است. شیخ طوسی تصریح دارد که غرض اصلی از امر به فرشتگان سجده به سوی

شخص الله بوده است و این دیدگاه را به برخی از معتزله نسبت داده‌اند که قائل بودند گویی آدم ﷺ به منزله قبله برای فرشتگان بوده است و در همین مقدار تعظیم و تشریف شده است. عبارت وی چنین است: «و قد بینا أن امر الله تعالى بأن اسجدوا لآدم تعظیم لآدم و تفضیله علیهم و إن كانت القربی / كان الغرض بذلك السجود الى الله تعالى، و فی الناس من قال :انه كان بمنزلة القبلة لهم و إن كان فيه تشریف له» (شیخ طوسی، [بیتا، ج ۶، ص ۱۹۸). علامه طباطبایی ﷺ در موارد متعددی به این مطلب پرداخته‌اند که در یک مورد به قبله بودن آدم به سان کعبه در سجده تصریح دارند؛ البته آدم را نماینده تمامی بنی آدم دانسته‌اند؛ همان طوری که خود کعبه در جعل برای قبله موضوعیت نداشته و مثال برای جهت ربوبیت الاهی قرار گرفته است. عبارت ایشان چنین است:

أن السجدة كانت من الملائكة لجميع بنی آدم أى للنشأة الإنسانية و إن كان آدم ﷺ هو القبلة المنصوبة للسجدة فهو ﷺ فى أمر السجدة كان مثلاً يمثل به الإنسانية نائباً مناب أفراد الإنسان على كثرتهم لا مسجوداً له من جهة شخصه، كالکعبة المجعلولة قبله يتوجه إليها فى العبادات، و تمثل بها ناحية الربوبية (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۰).

ارزیابی

الف) این رهیافت عدول از مفاد ظاهری آیه بدون قرینه معتبر است و با اصل در معنای کاربردی حرف لام و اسلوب‌های قرآنی امر به سجده مخالفت دارد. اگر مقصود قبله گرفتن آدم ﷺ بود، امر به سجده باید با غیر حرف لام همانند «الی» متعدی می‌شد و دلالت حرف لام در این موارد به این معنا نادر است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۱۰ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸۷ / صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۵، ص ۲۰۵) و کاربرد آن برای کعبه همانند «سجدت للکعبة» به دلیل قراین برون‌متنی چون علم مخاطب به عدم مسجود بودن کعبه به کار می‌رود. در اسلوب‌های قرآنی امر به سجده از تعدیه ماده امر با حرف لام (نجم: ۶۲ / فصلت: ۳۷) مراد این است که بر خود شخص (مجرور حرف لام) سجده شود و این اصل معنای لام تعلیل در این موارد است (ابن عاشور،

[بی تا]، ج ۱۳، ص ۴۲۲).

ب) در سجده بر کعبه هیچ شائبه شرک و عدول از توحید عبادی وجود ندارد؛ زیرا عدم اصالت مسجودالیه و نمادین بودن آن در تعیین جهت قبله روشن است؛ به بیان دیگر کعبه در سجده بر آن موضوعیت ندارد و فقط طریق به جهت می باشد؛ ولی در سجده بر آدم علیه السلام این گونه نیست و خود وی موضوعیت و اصالت دارد. اعتباری بودن جهت قبله در سجده را خود قرآن در جریان تغییر قبله از مسجد الأقصى به کعبه پذیرفته است: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۴۴) و این نشان می دهد که جهت جغرافیایی و نمادهای آن در تعیین موقعیت سجده حقیقی نیستند. در غیر این صورت نباید تغییری در قبله رخ می داد.

ج) این رهیافت فاقد مستند روایی معتبر در جوامع حدیثی شیعه می باشد و فقط در منابع تاریخی - روایی متأخر اهل سنت این دیدگاه گزارش شده است: «و أخرج ابن عساکر عن أبي إبراهيم المزني انه سئل عن سجود الملائكة لآدم عليه السلام فقال ان الله جعل آدم عليه السلام كالكعبة» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۰). بی تردید این متن روایت نبوده و قول مزنی می باشد. مزنی (۲۶۴ق) شاگرد برجسته شافعی در فقه بوده است (زرکلی، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۳۲۹) و بر پایه مبانی روایی اهل سنت قول وی اعتبار روایی نیز ندارد؛ زیرا از صحابه و تابعان به شمار نمی آید. شاهد اینکه در صحاح و مسانید و **جامع البیان طبری** نیز این متن حتی مشابه آن نیز مشاهده نشد. این مهم نشان می دهد که چنین دیدگاهی در میان صحابه و تابعان نیز رایج نبوده است. به نظر می رسد این رأی بر ایند اجتهادی مزنی یا اثرپذیری وی از نگره های عرفانی یا عقلی رایج در دوره ایشان بوده است. نگارنده علی رغم جست و جوی گسترده پیشینه این متن (ان الله جعل آدم عليه السلام كالكعبة) در منابع روایی، اخلاقی، فقهی پیش از مزنی حتی پس وی جز در **تفسیر الدر المنثور** (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۰) و **تفسیر فتح القدیر** (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۶) نیافت که منبع هر دو تاریخ **ابن عساکر** بوده است. این نشان می دهد که محققان اهل سنت نیز از استشهاد به این متن به عنوان روایت اعراض داشته اند. در نتیجه این متن حتی روایت یا

خبر واحد نیز نبوده، در تفسیر آیه‌ها هیچ ارزش روایی ندارد و ضریب اعتبار آن به سان قول یک مفسر غیر صحابی و غیر تابعی است که قابل جرح و نقض می‌باشد.

(د) با نگاه تاریخی به این رهیافت با اطمینان می‌توان حدس زد که خاستگاه اعتزالی دارد؛ زیرا بنا به گزارش شیخ طوسی بیشتر نزد مفسران معتزلی رایج بوده است. شیخ طوسی آن را به صراحت به جبائی و طرفداران وی نسبت داده و تضعیف کرده است. این مهم نشان می‌دهد که این نگره تا دوره شیخ طوسی نزد مفسران امامیه ناشناخته یا غیرمقبول بوده است (شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۰، ج ۴، ص ۳۵۶ و ج ۶، ص ۴۹۵). *ابوالفتوح رازی* نیز با افزودن قول به امامت آدم علیه السلام در این سجده این اختلاف را گوشزد نموده و مسجود حقیقی را بنا بر دلالت ظاهر آیه آدم علیه السلام گفته است (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۱۰). نخستین بار شریف مرتضی به این رای تمایل نشان داده و آن را به عنوان یکی از پاسخ‌های خود در تفسیر آیه‌های سجده بر غیر خدا یادآور شده است (شریف مرتضی، ۲۰۱۰، ج ۱، صص ۴۰۸ و ۴۹۶). به نظر می‌رسد مفسران معاصر امامیه نیز تحت تأثیر وی یا اشتهار این نگره، آن را در تفسیر آیات سجده بر آدم علیه السلام به کار برده‌اند.

(ه) تحلیل رهیافت تنظیم مستلزم قبول تغییر قبله از سوی فرشتگان از قبله حقیقی به سوی آدم علیه السلام به عنوان قبله مجازی است. آیه‌ها از این احتمال پیراسته یا دست‌کم درباره آن ساکت هستند. قبله امر توقیفی است (بقره: ۱۴۴) و بدون اذن شرعی تأسیس، تبدیل و تغییر آن جایز نیست؛ لذا با احتمال نمی‌توان شخصی را جایگزین قبله حقیقی قرار داد. قبله در ادیان ابراهیمی نیازمند تشریح و حیانی یا وجود نص معتبر می‌باشد (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۵، ص ۲۰۵) و به‌طورقطع قبل از آفرینش آدم علیه السلام اشخاص قبله نبودند و فرشتگان در عبادات خود یا دیگری را قبله قرار نمی‌دادند. همچنین در این رهیافت میان مسجود و قبله خلط صورت گرفته است، در حالی که می‌توان بر آدم علیه السلام به سمت قبله سجده کرد و هر دو با هم قابل جمع‌اند.

(و) قیاس آدم علیه السلام با کعبه در قبله‌بودن برای فرشتگان نوعی استحسان است؛ زیرا در سجده به سوی کعبه به عنوان قبله نص قرآنی داریم، ولی درباره آدم علیه السلام چنین نیست،

بلکه فقط او مسجود دانسته شده است؛ از این رو وجه شبه انتزاعی رهیافت تنظیر از آدم ﷺ با کعبه درست نیست؛ زیرا همسانی لازم برای تنظیر میان آن دو وجود ندارد. همچنین نتیجه این رهیافت مستلزم تنزل منزلت آدم ﷺ از مقام حقیقی خلیفه الهی به مقام اعتباری کعبه در تعیین جهت خواهد بود. کعبه نمادی برای وحدت در عبادت میان موحدان است و به جز شرافت اضافی که در الحاق به خداوند دارد، فاقد شرافت ذاتی است. این در حالی است که آدم ﷺ افزون بر این شرافت، واجد کمالات و اوصاف والای الهی است که شأنیت خلیفه شدن از سوی خداوند را یافته است.

(ز) اگر آدم ﷺ قبله برای سجده بود، ابلیس از آن سجده امتناع نمی کرد و فرشتگان نیز آن را عظیم نمی شمردند؛ ولی از آنجاکه وجه تعظیم آدم ﷺ برای ابلیس روشن نبود، از آن امتناع کرد و در مقابلش کبر ورزید. دلیل ناآگاهی ابلیس از وجه تعظیم آدم ﷺ دلالت آیه «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَنَا عَلَىٰ لَيْسَ أَخْرَجْنَا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَخْتِكَ ذُرِّيَّتَهُ» (اسراء: ۶۲) است که مطابق آن، ابلیس با استناد به ویژگی خلقت ظاهری آدم ﷺ سجده بر او را از خود نفی می کند. حال اگر آدم ﷺ تنها قبله گاه برای سجده بود، این نفی و انکار ابلیس معنا نداشت و اساساً موجبی برای تکبر وی پیش نمی آمد و از نگاه ابلیس مستلزم امر به تعظیم مفضول از سوی فاضل نمی شد (شیخ طوسی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۵۰ و ج ۷، ص ۲۱۴/ رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۱۰).

(ح) قول ابلیس در تکریم آدم ﷺ بر وی در آیه ۶۲ اسراء و نیز دیگر سخنان ایشان که بیانگر استکبار و خودداری او از سجده اند و نیز سوگند بر اغواکردن آدم ﷺ و فرزندان او، همگی بر این نکته دلالت دارند که شأن وی بزرگ تر از آن بوده که بر آدم ﷺ سجده کند و اگر آدم ﷺ تنها قبله برای سجده بود، این گونه استدلال معنا نداشت و سجده بر یک شیء به عنوان قبله دلالت بر افضلیت آن از سجده کننده ندارد؛ همانند سجده رسول خدا بر کعبه که ملازمه ای با افضل بودن کعبه از ایشان ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸۷). البته از این اشکال چنین جواب داده اند که ابلیس از تکریم آدم ﷺ شکایت کرد و این تکریم برای ما قطعی نیست که تنها به دلیل مسجود بودن آدم ﷺ برای وی

حاصل شده باشد، بلکه شاید به انضمام امور دیگری بوده است. در نظر ملاصدرا معنایی که از ظاهر آیات مورد بحث به وضوح به دست می‌آید، این است که منشأ و دلیل تمرد ابلیس همان مسجود واقع شدن آدم علیه السلام بوده است و ظاهر آیات «... أَلَّا إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا» (اسراء: ۶۱) و «قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِمَنْ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (حجر: ۳۳) بر آن دلالت دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸۷).

در نتیجه از این رهیافت به دلایل ذیل نمی‌توان از آن به عنوان نظیر در تفسیر آیه‌های

سجده بر آدم علیه السلام بهره جست:

- «فقدان شرایط تنظیر علمی»؛
- «ضعف تبیین ادبی»؛
- «فقدان مستندات روایی»؛
- «اعراض مفسران امامیه»؛
- «تعارض با آموزه‌های قرآنی».

۲. تنظیر آدم علیه السلام با یوسف علیه السلام

برخی مفسران کهن و معاصر امامیه آیات سجده بر آدم علیه السلام را به آیه سجده بر یوسف علیه السلام (وَرَفَعَ أَبُوتَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا) تنظیر نموده و از این طریق در تفسیر سجده بر آدم علیه السلام بهره برده‌اند. نخستین رد پای این تنظیر را می‌توان در تفسیر شیخ طوسی دید که در تنظیر آیه «اسْجُدُوا لِأَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» (بقره: ۳۴) چنین می‌نویسد: «و جری ذلک مجری قوله "و خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا" فی أولاد یعقوب». وی این قول را روایت شده در تفاسیر و احادیث امامیه دانسته و آن را به برخی از تابعان و عالمان متأخر نسبت داده است (شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۰). علامه طباطبایی علیه السلام نیز قائل به چنین تنظیری بوده، در این باره می‌نویسد: «... و نظیره قوله تعالی فی قصة یوسف علیه السلام «وَرَفَعَ أَبُوتَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۲۲ و ج ۱۱، ص ۲۴۷). ایشان در تفسیر آیه سجده بر یوسف علیه السلام نیز به بُعد دیگر این تنظیر با آیات سجده بر آدم علیه السلام چنین تصریح

دارد: «و قد وقع نظيره في القرآن الكريم في قصة آدم ﷺ و الملائكة قال تعالى...» (همان، ج ۱۱، ص ۲۴۷). شیخ طوسی این قیاس و تنظیر را چندان بسط نداده است؛ اما از عبارات طباطبایی ﷺ در توجیه جواز سجده بر یوسف ﷺ می‌توان مقصود وی از تنظیر سجده بر آدم ﷺ را نیز حدس زد. دیدگاه ایشان به دو گونه تجلی آیت الاهی و قهری بودن این سجده در تقریر ایشان ظهور یافته است. برابر تقریر نخست، همان‌طوری‌که یوسف ﷺ در پیشادید پدر و برادرانش به عنوان آیت الاهی جلوه کرد، آدم ﷺ نیز به همین سان به عنوان آیت الاهی در پیشادید فرشتگان جلوه نمود. درحقیقت سجده بر یوسف و آدم ﷺ فقط به‌عنوان آیه‌بودن آن دو بوده است و به‌طورمستقل شأنیت مسجودشدن را نداشتند؛ در نتیجه مسجود حقیقی نبودند هرچند به سوی آنان سجده شد. آیه از این حیث که آیه است، شایستگی تقدیس و سجده را ندارد و درحقیقت سجده بر آیه سجده بر صاحب آیه می‌باشد (طباطبایی، ج ۱۱، ص ۲۴۷). برابر تقریر دوم، سجده بر یوسف ﷺ قهری و به دنبال مشاهده نور الاهی از جمال بدیع وی رخ داد. نور الاهی برخاسته از جمال یوسف ﷺ آنها را فرا گرفت و از شدت نور یوسف ﷺ آنان بی‌اختیار در مقابل وی به حالت سجده بر زمین افتادند (همان) که این سجده قهری خواهد بود. لازمه تنظیر مذکور در تقریر دوم این است که بگوییم سجده بر آدم ﷺ نیز به دنبال مشاهده نور الاهی از صنع وی و به نحو قهری بوده است. تمایل طباطبایی ﷺ به این تقریر را از تفسیر وی از عبارت «فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» می‌توان استنباط کرد. ایشان این تعبیر را هم‌معنای با عبارت «وَاخْرُؤًا لَهُ سُجَّدًا» تفسیر کرده است: «و معنى الآية فإذا عدلت تركيبه و أتممت صنع بدنه و أوجدت الروح الكريم المنسوب إلى الذى أربط بينه و بين بدنه فقَعُوا و خروا على الأرض ساجدين له» (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۵). از این تعبیر چنین استشمام می‌شود که وی وجود آدم ﷺ را واجد نشانه‌های خاص در نگاه فرشتگان تفسیر کرده و سجده آنان نیز قهری بوده است. وی در جای دیگری این‌گونه تفسیر می‌کند: «و قوله "فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" أى اسجدوا، و لا یبعد أن يفهم منه أن خروا على الأرض ساجدين له فيفيد التأكيد فى الخضوع من الملائكة لهذا

المخلوق الجديد كما قيل» (همان).

ارزیابی

هرچند رهیافت علامه طباطبایی رحمته الله علیه حاوی نکات دقیق و بدیع در تفسیر آیات سجده بر آدم رحمته الله علیه می‌باشد، تنظیر ایشان و برخی از ادله وی با ابهاماتی روبه‌روست که در ادامه خواهد آمد. اما قبل از آن توجه به این نکته سودمند است که رویکرد علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این رهیافت کاملاً فلسفی - عرفانی است و نوعی تأویل‌گرایی شهودی - اشاری در آن مشهود است و البته ابتکاری ایشان نیز نیست؛ این دیدگاه پیش‌تر در برخی تفاسیر عرفانی قرن هفتم اهل سنت چون **عرائس البیان روزبهان بقلی** انعکاس یافته است. برابر دیدگاه **روزبهان بقلی** با سجده **یعقوب** رحمته الله علیه و پسرانش بر **یوسف** رحمته الله علیه مکاشفه و مشاهده اولیه **یوسف** رحمته الله علیه در خواب که سجده ستارگان را دیده بود، به صحت پیوست؛ زمانی که انوار عزت خداوندی در **یوسف** رحمته الله علیه درخشش نمود، هیبتش بر آنان مستولی گشت و دیدند آنچه را که فرشتگان در **آدم** رحمته الله علیه دیدند و بی‌اختیار در مقابل وی به سجده افتادند؛ گویی **یوسف** رحمته الله علیه در این معاینه همانند کعبه بود که در آن آیات بینات و انوار الاهی تبلور یافته بود. **یوسف** رحمته الله علیه در خوابش این مقام خود را در ملکوت آسمان دیده بود و دیگران آن را در ملکوت زمین مشاهده کردند و اگر پادشاه مصر و مردمان آن دیار آنچه را **یعقوب** رحمته الله علیه و پسران وی مشاهده کردند، می‌دیدند، به‌طورقطع در مقابل **یوسف** رحمته الله علیه به سجده می‌افتادند (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۲۰۸). این دیدگاه مستلزم قبول منزلتی والا و در حد مکاشفه برای پسران **یعقوب** رحمته الله علیه می‌باشد. این ادعا با پیشینه آنها چندان سازگار نیست؛ زیرا آنها در ابتدای داستان با توطئه در ربودن **یوسف** رحمته الله علیه از پدر، آهنگ قتل وی و فروش **یوسف** رحمته الله علیه به عنوان برده، مرتکب ظلم در دفاع از خود به بنیامین و **یوسف** رحمته الله علیه تهمت سرقت زدند: «قَالُوا إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبَيِّدْهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ» (یوسف: ۷۷) و جالب اینکه **یوسف** رحمته الله علیه را نشناختند: «وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ»

۱۳۴
ذهن

(یوسف: ۵۸)، حال چگونه یکباره دچار این تحول معنوی شده و به این درجه از مکاشفه و معاینه ملکوت یوسف ﷺ گشته‌اند؟ چگونه بدون توبه و جبران گذشته به این معرفت شهودی دست یافتند؟ اگر مراد از جمال بدیع، زیبایی معنوی و ملکوت وجود یوسف ﷺ باشد، لازم است مشاهده آن نیازمند مراتب عالی شهود باشد و به‌طور قطع این مقام در غیر یعقوب ﷺ قابل اثبات نیست؛ ولی این تقریر ادعا دارد که مشاهده جمال بدیع یوسف ﷺ برای پسران و همسر یعقوب ﷺ نیز رخ داده است؛ اما مهم‌ترین مناقشه‌ها رهیافت تنظیر آدم ﷺ با یوسف ﷺ عبارت‌اند از:

الف) آیه سجده بر یوسف ﷺ از یک واقعه تاریخی با ویژگی‌های خاص خانوادگی، اجتماعی و سیاسی حکایت دارد و تنظیر آن با سجده فرشتگان بر آدم ﷺ - که سرشار از مؤلفه‌های ابتلاست - قیاس مع الفارق است و صرف شباهت صوری در سجده بر غیر خدا بر یکسان‌انگاری آن دو کافی نیست و فاقد شرط تنظیر تفسیری در تفسیر است و - همان‌طوری‌که در بخش اول مقاله گذشت - در تنظیر وحدت موضوع کافی نیست، بلکه باید میان طرفین تنظیر نوعی رابطه معناشناختی و تبیینی برقرار باشد که در تنظیر آدم ﷺ بر یوسف ﷺ چنین رابطه‌ای وجود ندارد.

ب) مفهوم و لوازم آیه بودن آدم ﷺ ملازمه آن با سجده بر وی تبیین نشده است. ضرورت داشت خصایص متمایزکننده آدم ﷺ به روشنی و استوار بر ادله متقن تبیین می‌شد تا شائبه پیش نیاید که صرف مخلوق بودن یا نفخ روح در وی مجوز این امر بوده است؛ زیرا اگر علت سجده بر آدم ﷺ وجود این ویژگی‌های در او باشد، فرشتگان نیز دارای اوصافی چون تجرد از ماده هستند که متمایزکننده آنها از آدم ﷺ بود. به نظر می‌رسد علت سجده ساختار وجودی آدم ﷺ نبوده است و از تفریع امر به سجده بر آدم ﷺ در آیه «فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» چنین تعلیلی به دست نمی‌آید؛ از این رو برخی مفسران علل دیگری چون حمل رسالت، قیام بر عبادت، خلافت در زمین... برای حکمت سجده بر آدم ﷺ بر شمرند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۳، ص ۱۵۸)؛ لذا ممکن است فاء در «فَقَعُوا» به معنای ثم زمانی باشد؛ یعنی زمان انجام سجده را تعیین کرده است نه علت

آن را و دست‌کم این آیه نسبت به بیان علت ساکت است. همچنین تبیین علامه طباطبایی از نفخ روی به اعطای حیات انسانی به جسم آدم علیه السلام (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۲۵) نیز نمی‌تواند بیانگر علت سجده بر آدم علیه السلام باشد؛ زیرا این امر اختصاصی به آدم علیه السلام ندارد و هر موجود دیگری برای تبدیل به موجود زنده باید واجد این ویژگی باشد.

ج) صرف ادعای آیه‌بودن آدم و یوسف علیهما السلام کافی برای تجویز سجده بر آن دو نیست؛ چراکه قابل تعمیم به سایر آیات الهی نیز خواهد بود. اصل مفهوم و ملاک آیه‌بودن، جواز سجود بر آیات و تعمیم آن به موارد غیر منصوص نیازمند دلیل شرعی است و در نصوص قرآنی و روایی چنین دلیلی وجود ندارد.

د) این دیدگاه مستلزم قبول مکاشفه برای فرشتگان است و این با ظاهر آیات سازگاری ندارد؛ زیرا از توضیحات ابعاد وجودی آدم علیه السلام برای فرشتگان همچنین تردیدها یا پرسش‌های آنان چنین بر می‌آید که حقیقت وجودی آدم علیه السلام برای آنها با ابهاماتی روبه‌رو بوده است؛ لذا به آنان امر شد که سجده کنند و نفس امر نشان می‌دهد که بیشتر جنبه تکلیفی و الزامی داشته است تا جنبه اختیاری یا اثرپذیری از منزلت آدم علیه السلام. امتناع ابلیس نیز نشانه‌ای بر این مدعاست که مکاشفه‌ای نبوده است، و الا حقیقت آدم علیه السلام برای وی روشن می‌شد و دیگر امتناع نمی‌کرد.

ه) مقصود از تنظیر جمال بدیع یوسف علیه السلام بر آدم علیه السلام دچار ابهام است؛ معلوم نیست زیبایی ظاهری مقصود است یا معنوی و باطنی وی؟ به‌طور قطع برای آدم علیه السلام زیبایی ظاهری به‌سان یوسف علیه السلام ادعا نشده است حتی در مورد زیبایی ظاهری یوسف علیه السلام نیز این ادعا با تردیدهایی روبه‌روست؛ زیرا در این صورت لازم می‌آمد دیگران نیز هنگام مشاهده یوسف علیه السلام دچار این حالت بیخودی گشته، در برابر وی به سجده افتند و این امر به این مهمی اگر وقوع می‌یافت، شایع می‌شد و به‌طور قطع در تاریخ، عهدین و نصوص اسلامی گزارش می‌شد. هرچند از ظاهر آیه «فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف: ۳۱) احتمال جمال ظاهری

یوسف (ع) مطرح است و شاید بتوان از انگاره فرشته‌پنداری یوسف ﷺ به دلیل شدت زیبایی وی برای تقویت آن بهره جست، لکن نیازمند تحلیل تاریخی و مستندسازی است. افزون بر این تحلیل‌های مخالف آن نیز از بخش پایانی آیه اخیر ارائه شده است؛ از جمله اینکه آیه اشاره به نگره «فرشتگان، خاستگاه کمال و جمال» رایج در عصر یوسف ﷺ میان مشرکان دارد که معتقد بودند فرشتگان خاستگاه کمال و زیبایی بوده و تمثیل آنان در نهایت زیبایی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۵۰). تشبیه حال یوسف ﷺ به حال فرشتگان در پیراستگی و وقار به عنوان قول صحیح در تفسیر این آیه (طوسی، [بی تا]، ج ۶، ص ۱۳۱-۱۳۲) و شگرد زنانه در توجیه شکست زنان دربار در کامجویی از یوسف ﷺ (میر، ۱۳۸۷، ص ۲۲۷) تحلیل‌های دیگری است که از این بخش از آیه صورت گرفته است که مانع برای تصور زیبایی ظاهری متفاوت برای یوسف ﷺ می‌شود؛ از این رو وجه تنظیر آدم ﷺ بر جمال یوسف ﷺ با ابهام و فقدان ادله اقناع‌کننده روبه‌روست.

و) خاستگاه این رهیافت متشابه‌انگاری این آیات به دلیل ادعای تعارض ظاهر آیه با مبنای کلامی ممنوعیت سجده بر غیر خدا است که ناگزیر مدلول ظاهری آیات را از حجیت انداخته و به عنوان یک قرینه بیرونی در فهم مراد جدی عمل کرده است. روشن است که تأویل متشابه فرع بر اثبات تشابه در آیات بوده و در موارد مشکوک اصل بر عدم تشابه است. همچنین عدول از ظاهر آیه و اثرپذیری از قراین برون‌متنی زمانی صحیح است که تعارض میان ظاهر و قرینه بیرونی حقیقی و مستقر بوده، به‌گونه‌ای قابل رفع نباشد. سجده ممنوع در مبنای کلامی، سجده عبادی و شرعی است که به قصد الوهیت و ربوبیت فرد انجام پذیرد و به‌طور قطع سجده بر آدم ﷺ از این نوع نبوده است؛ از این رو تعارضی میان این مبنا با ظاهر آیه وجود ندارد. تشابه در آیه عرضی - تاریخی است و در دوره نزول فاقد تشابه بوده است؛ در صورتی که تشابه ذاتی بود، می‌توانست مستمسک جریان شرک و بت‌پرستی برای توجیه سجده به بتان قرار بگیرد.

ج) نظریه معیار

نظریه معیار نظر به مناقشات وارده بر رهیافت تنظیر آیات سجده بر آدم علیه السلام را مستقل و غیر قابل تنظیر با آیات سجده بر کعبه و یوسف علیه السلام می‌داند. برابر مؤلفه‌های این نظریه شخص آدم علیه السلام مسجود فرشتگان بوده و سجده بر وی به معنای اظهار خضوع در برابر جایگاه حقیقی آدم علیه السلام است؛ از این رو این سجده با منزلت آدم علیه السلام و هدف از آفرینش وی و نقش فرشتگان و ابلیس در آن پیوند دارد. برابر نظریه معیار هر تعبیر قرآنی بر پایه مفهوم‌سازی ویژه‌ای استوار شده است و آن، مفهوم‌سازی با سیاق آیه ارتباط دارد. با تحلیل سیاق می‌توان جزئیات و مؤلفه‌های آن مفهوم‌سازی را به دست آورد و باید از تحلیل و تقلیل دادن یک مفهوم‌سازی به مفهوم‌سازی دیگر اجتناب نمود. دو اصل فوق در برابر تحویل‌گرایی تفسیری قرار می‌گیرد که معانی آیات را تغییر می‌دهد و به شکل تغییر ترتیب، تبدیل واژه‌ها و تغییر حروف اضافه آیات امکان ظهور دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۵۰-۷۰). رعایت این اصول در تفسیر آیات سجده بر آدم علیه السلام نتایج ذیل را به دنبال دارد:

۱. آدم علیه السلام مسجود اصلی و نه تبعی

برابر مفهوم‌سازی آیات «فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» و «أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا» مسجود اصلی و حقیقی شخص آدم علیه السلام می‌باشد و تعیین مصداقی خلاف ظاهر آیه نوعی تحویل‌گرایی در تفسیر آنها و نادیده‌گرفتن اصالت مفهوم‌سازی قرآنی می‌باشد که در رهیافت تنظیر مشاهده می‌شود.

۲. سجده فرشتگان؛ خضوع و تمکین

سجده فرشتگان در آیات «فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» و «أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا» را باید متناسب با شأن وجودی آنان مفهوم‌سازی کرد و از قیاس آن با سجده انسان‌ها خودداری نمود. نوع یا حالت انجام سجده فرشتگان را شرایط وجودی آنها تعیین می‌کند و قیاس

چگونگی آن با سجده انسانی نادرست است؛ لذا سجده آنان الزاماً به شکل سجده موجودات عالم ماده نیست و نباید احکام عالم مجردات را با دیگر عوالم قیاس نمود. استفاده قرآن از مفهوم «سَاجِدِينَ» برای فرشتگان تمثیل زبان‌شناختی برای بیان تعظیم آنان نسبت به آدم ﷺ بوده است که البته باید متناسب با حال و شکل وجودی فرشتگان معنا شود (ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۱۴، ص ۴۵) و در تمثیل بیشتر وجه شبه مقصود است که به شکل قوی و ثابت در ممثّل به وجود دارد و هدف تمثیل همانندسازی ممثّل به ممثّل به می‌باشد. از تئوری خلقت نوری فرشتگان نیز می‌توان حالت سجده آنان را چنین حدس زد که همان‌طوری که شأن نور انقیاد و اطاعت‌پذیری است، سجده آنان نیز به نحو انقیاد بوده است (حقی برسوی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۱) و باید مناسبت حال اسنادی- سجده- با مختصات وجودی ذوالحال- فرشتگان- رعایت گردد. همچنین گوهر معنایی واژه سجده ما را به تصویر حالت متمایل به پایین و انحنای از حالت عمودی رهنمون می‌کند؛ لذا اصل سجده به انحنای و میل به قصد تعظیم بوده، هر منحنی نسبت به شیء یا شخصی را همراه با قصد تعظیم آن «ساجد» گفته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۲۷). شاهد این ادعا آن است که در متون عربی از واژه سجده برای اشاره به عمل شتر یا حیوانی که سرش را برای سوارشدن خم کند، استفاده شده است. در استعمال مجازی به درخت خرمایی که از سنگینی خرماهایش مایل به زمین شده باشد ساجده گویند (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۱۷۶). همچنین است سجده کشتی برای باد که مجاز است برای اطاعت‌پذیری آن از باد و مطابق جهت باد به هر سوی میل کردن (مصطفوی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۵۰). دراهم أسجاد هم سکه‌هایی بودند که روی آنها تصویر پادشاهان را نقش کرده بودند و به محض مواجهه افراد با این تصاویر، به قصد اظهار خضوع در مقابل پادشاه سرشان را خم می‌کردند (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۱۷۶/راغب، ۱۴۲۷، ص ۳۹۷) یا سجده می‌نمودند و این معنا در برخی از اشعار عربی هم آمده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۲۰). ترکیب «نساء سجّد» به زنان دارای چشمان فروهشته و متمایل و بیت «أغرک منی أن دلک، عندنا * و إسجاد عینیک القتولین رابع» در توصیف

زنانی است که با چشمان خود نظاره‌ای مداوم و توأم با آرامش داشته باشند که به فریبندگی آنان می‌افزاید (صفدی، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۲۳۶). این معنا از سجده در آیات نظیر مقصود نبوده است، لذا فاقد وجه شبه لازم برای تنظیر می‌باشد.

۳. استقلال داستان سجده بر آدم ﷺ

استقلال داستان سجده بر آدم ﷺ از آیات سجده بر کعبه و یوسف ﷺ از ادله نظریه معیار در رد رهیافت تنظیر می‌باشد؛ زیرا بافت، سیاق و فضای حاکم بر این سه دسته آیات با یکدیگر متفاوت بوده و از این رو مفهوم‌سازی قرآن از این وقایع کاملاً متمایز می‌باشد و تنظیر آنها بر همدیگر فقط جنبه صوری داشته، مفاهیم آنها مستقل از همدیگر می‌باشد. توجه به تمامی ابعاد داستان سجده بر آدم ﷺ در سوره‌های آن و عدم تقطیع آیات از ساختار، بافت، سیاق و فضای این سوره‌ها (جامعیت تفسیری) با تأکید بر تبیین این آیات در پرتو زمینه‌های نزول آنها (تاریخی‌نگری تفسیر) نشان می‌دهد که این داستان دارای الگوی آزمون با سه پیام متناظر به هم می‌باشد: اطلاع، ابتلا و مجازات. آگاهی‌بخشی به فرشتگان و ابلیس نسبت به جایگاه آدم ﷺ، آزمون آنها در تمکین از وی و مجازات متمردين از سوی خداوند. در این الگو مؤلفه ابتلا بسیار پررنگ است و فرایند آن از سه بخش سنجش (ماهیت ابتلا)، تحول (راهبرد) و غایت (تعالی / تسافل) تشکیل شده است. ابتلای الهی رخدادی تحول‌آفرین و هدفمند است که به منظور سنجش عمل‌کرد موجودات و به شکوفایی استعدادهاى بالقوه آنان (تعالی) یا پرده‌برداری از ضعف و خلل وجودی او (تسافل) صورت می‌پذیرد. خداوند از سجده به عنوان راهبردی برای سنجش میزان اطاعت‌پذیری فرشتگان و ابلیس بهره جست. قرآن این الگوی ابتلای را برای مخالفان قرآن و بعث نبوی تمثیل و تطبیق نموده است؛ زیرا عموم آیات سجده بر آدم ﷺ در بافت سوره‌هایی قرار گرفته است که مخاطب آنها کافران و دیگر مخالفان بوده است. شایان ذکر است آیات سجده بر آدم ﷺ حسب اسلوب بیانی به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته نخست آیاتی هستند که با اسلوب

«فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» بیان شده‌اند که در دو سوره حجر آیه ۲۹ و ص آیه ۷۲ نازل شده‌اند که هر دو مکی‌اند. نخستین بار داستان سجده بر آدم ﷺ در سوره حجر بازخوانی شد. این سوره جزء نخستین سوره‌های مکی است (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۴۲۳/ شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۳۱۳) ساختار و رویکرد آیات آن همسان با سوره‌های مکی بوده و تهدید کافران و تسلی قلب رسول خداست (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۶، ص ۱۱۴). این سوره بعد از گذشت سه یا چهار سال دعوت پنهانی رسول خدا نازل شد و رسول خدا در این دوره شرایط سخت و دشواری را به دلیل مخالفت و اذیت مشرکان و کافران با ایشان سپری کرد تا اینکه با آیه «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ» دستور به اظهار علنی بعثت خود شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۹۶). محور اصلی این سوره استهزای رسول خدا از سوی مشرکان مکه می‌باشد که به وی نسبت جنون داده و قرآن را برابند هذیان وی می‌خواندند. خداوند با بازخوانی داستان متمرمدین پیشین، به کافران و مشرکان مکه نسبت به عواقب رفتارشان هشدار می‌دهد و به سنت نزول عذاب در وقت معلوم بر آنها در نه آیه نخست این سوره اشاره دارد. وجه اشتراک متمرمدین پیشین در استهزای پیامبران خودبرتربینی آنان می‌باشد در این میان ابلیس نیز به دلیل کبر، خود را برتر از آدم ﷺ دید و به وی سجده نکرد که آیات ۳۲-۳۳ این سوره به تفاخر ابلیس در ماده آفرینش وی اشاره دارد. سوره صاد نیز به شهادت سیاق (همان، ج ۱۷، ص ۱۸۰) و اقوال مفسران تابعی مکی است. در بخشی از این سوره نیز به استکبار کافران در مخالفت با بعثت نبوی اشاره شده است (همان) و آیه ۷۵ همین سوره به استکبار و عالین‌بودن ابلیس در تمرد از امر الهی سجده بر آدم ﷺ تصریح دارد: «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ». آیات دسته دوم با اسلوب مشترک «قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» در پنج سوره طه، کهف، اسراء، اعراف و بقره نازل شده است که به جز بقره همگی آنها مکی‌اند. بقره نیز اولین سوره مدنی است و لذا قریب به عهد مکی و استوار بر ریشه‌های معارف مکی است که اینک در مدینه به بار نشست است (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۵۲)؛ لذا مضامین

بقره نیز قریب به معارف سوره‌های مکی است. چهار سوره نخست نیز داستان سجده بر آدم علیه السلام به همراه تمرد ابلیس در شمار اقوام و امم سرکش انبیای پیشین گزارش شده است. در این آیات نیز به استکبار، فسق و تفاخر ابلیس به عنوان علل سرکشی وی تصریح شده است. در نتیجه بافت و سیاق آیات سجده بر آدم علیه السلام و راهبردها و آموزه‌های آن خاص خود بوده است و نظیر آن در داستان سجده بر یوسف علیه السلام و کعبه وجود ندارد، از این تنظیر آنها با یکدیگر نادرست است.

نتیجه‌گیری

رهیافت تنظیر آدم علیه السلام با کعبه فاقد وجه شبه لازم برای ایجاد همسانی میان آن دو می‌باشد و نوعی خلط میان دو مفهوم مسجود و قبله در آن صورت گرفته است. این رویافت فاقد پیشینه معتبر در تفاسیر کهن امامیه بوده و تأویل‌گرایی اعتزالی در آن مشهود می‌باشد و از آرای برخی عالمان اهل سنت در تفاسیر امامیه رخنه کرده است که در خود میراث روایی اهل سنت نیز فاقد پیشینه می‌باشد. لوازم و نتایج این رویافت با آیات حکایتگر امتناع ابلیس از سجده بر آدم علیه السلام، اصول قبله‌گذاری در نظام تشریح، مقام خلافت الهی آدم علیه السلام نسبت به کعبه در تعارض است و از پشتوانه ادبی لازم نیز در تبیین اسلوب بیانی آیات برخوردار نیست. مبانی و لوازم رویافت تنظیر آدم علیه السلام بر یوسف علیه السلام دچار مناقشات جدی است و به نظر می‌آید اساساً رویکرد تفسیری مد نظر طرفداران این رویافت نبوده است. عبارت شیخ طوسی رحمته الله را می‌توان به تداعی معانی یا اشتراک موضوعی این داستان حمل کرد؛ ولی دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله سرشار از تأویل اشاری و عرفانی است و فراتر از تفسیر اقدام کرده است. تنظیر در تأویل نیازمند ضابطه و قاعده می‌باشد و به‌طور قطع از قواعد معناشناسی تبعیت می‌کند که در رویافت تنظیر به دلیل تحویل‌گرایی رعایت نشده است. برابر دیدگاه معیار داستان سجده بر آدم علیه السلام مستقل از سجده بر یوسف علیه السلام و کعبه بوده، قابل تنظیر یا تطبیق بر هم دیگر نیستند. موضوع این سه از همدیگر متفاوت است و حکمت در هر سه نیز با یکدیگر تفاوت دارد. کعبه

مسجودالیه تبعی است و به اعتبار شرعی در تعیین قبله معتبر شده است. سجده بر یوسف علیه السلام اعتباری و برابر عرف رایج روزگار وی در تکریم پادشاهان بوده است؛ ولی آدم علیه السلام مسجود حقیقی و اصیل در نظام احسن الاهی است که به امر خداوند واقع شده است.

۱۴۳

زین

بررسی معنانشناختی تنظیم معنایی در تفسیر قرآن: مطالعه موردی آیات سجده بر آدم علیه السلام

منابع و مأخذ

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير و التنوير؛ قم: نرم افزار جامع التفاسير.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ قم: نشر أدب الحوزة، ۱۴۰۵ق.
۳. ابوالفتح رازی، حسین؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۴. بلخی، مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۵. بلخیر، عثمان؛ البعد التنزیلی فی التنظیر الاصولی عند الامام الشاطبی؛ بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۹م.
۶. پالمر، فرانک رابرت؛ نگاهی تازه به معناشناسی؛ ترجمه کوروش صفوی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۱.
۷. ثقفی تهرانی، محمد؛ تفسیر روان جاوید؛ تهران: برهان، ۱۳۷۶.
۸. جفری، آرتور؛ واژه‌های دخیل در قرآن؛ ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس، ۱۳۷۲.
۹. جوهری، اسماعیل؛ الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة؛ بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۵۶م.
۱۰. حقی برسوی، اسماعیل؛ تفسیر روح البیان؛ بیروت: دار الفکر، [بی‌تا].
۱۱. راغب اصفهانی، حسین؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ [بی‌جا]: نشورات طلیعة النور، ۱۴۲۷ق.
۱۲. روزبهان بقلی؛ عرائس البیان فی حقائق القرآن؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۸م.
۱۳. زبیدی، محمد مرتضی؛ تاج العروس؛ دراسة و تحقیق علی شیری؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۴. زرکلی، خیر الدین؛ الأعلام؛ بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۰م.
۱۵. سیوطی، جلال‌الدین؛ الدر المشور فی تفسیر المأثور؛ قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۶. شریف مرتضی؛ نفائس التأویل؛ اشراف احمد الموسوی؛ بیروت: شرکت الأعلمی للمطبوعات، ۲۰۱۰م.
۱۷. —؛ رسائل الشریف المرتضی؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۱۸. شوکانی، محمد بن علی؛ فتح القدر؛ ج ۱، دمشق - بیروت: انتشارات دار الکتب الطیب، ۱۴۱۴ق.
۱۹. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن؛ قم: انتشار فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.

۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تحقیق محمد خواجهوی؛ قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۲۱. صفدی، خلیل؛ صرف العین؛ تحقیق محمد بن عبد المجید لاشین؛ قاهره: دار الافاق العربیة، ۲۰۰۵ م.
۲۲. صموئیل، حبیب؛ دائرة المعارف الکتابیة؛ قاهره: دارالثقافة، ۱۹۸۸ م.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ لبنان: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۷. عطیة، جمال الدین؛ التنظیر الفقہی؛ دوحه: [بی نا]، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. فراهیدی، خلیل؛ العین؛ تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی؛ قم: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۲۹. فضل الله، سید محمد حسین؛ تفسیر من وحی القرآن؛ بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۳۰. قائمی نیا، علیرضا؛ معناشناسی شناختی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۳۲. لاینر، جان؛ درآمدی بر معناشناسی زبان؛ ترجمه کوروش صفوی؛ تهران: نشر علمی، ۱۳۹۱.
۳۳. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن؛ طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. مطیری، محسن؛ تفسیر القرآن بالقرآن: تأسیل و تقویم؛ الرياض: دار التدمریة، ۱۴۳۲ ق.
۳۵. میر، مستنصر؛ ادبیات قرآن؛ ترجمه محمد حسن مظفری؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.
۳۶. میرزا بابایی، سید مهدی و علیرضا قائمی نیا؛ «گونه‌های تقابل واژگان در کربست قرآنی»؛ فصلنامه ذهن، ش ۶۰، ۱۳۹۳.