جایگاه تمثیل و نماد در داستان‌های قرآنی؛ بررسی و نقد نظریه راهیابی خیال در آن

مجید معارف[1]
فاطمه تقویان[2]

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۳/۱ ـ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۶/۱۶)

چکیده

یکی از دیدگاه‌های رایج در قرآن‌پژوهی معاصر، بحث از وجود تمثیل و نماد در قرآن و قصه‌های قرآنی است. برخی از نظریه پردازان با ذکر ادله‌ای چون سبک ادبی مشترک میان داستان‌های قرآنی با داستان‌های بشری و بهره بردن از نماد با روش‌های خاص بیانی در آن، مواردی که مقصود الهی با پرسش و پاسخ و حکایت آمده، قائل به حضور نماد و تمثیل در قرآن و داستان‌های آن شده‌اند. در مقابل، عده‌ای دیگر با ذکر مواردی چون ناسازگاری تخیل و صحنه‌سازی در داستان‌های قرآن کریم به دلیل حقانیت و صدق آن، انگارهٔ حضور نماد و تمثیل در قصه‌های قرآن را به چالش کشیده‌اند. به نظر می‌رسد توجه به ادله و قرائن مخالفان نماد و تمثیل در قرآن، با توجه به پیامدهای آن، از استواری بیشتری برخوردار است که در این مقاله در قالب نظریهٔ موافقان نماد و برخورد ناقدان، دربارهٔ آن‌ها بحث شده است. در مجموع، این نتیجه به دست آمده است که داستان‌هایی از قرآن که احتمال تمثیلی بودن آن‌هاست، به معنای تخیلی شمردن آن یا عدم واقع‌نمایی نیست. یکی از تعبیرات قرآنی که در برخی از صحنه‌های داستان تبلور یافته است و می‌تواند راه حل مناسبی برای داستان‌های تمثیلی باشد "تمثّل" است. حقایق ماوراء طبیعی جلوهٔ دیگری از واقعیت‌های هستی است که در قرآن کریم با تمثّل برای مخاطب ترسیم شده است.

کلید واژه‌ها: *قصه، نماد، تمثیل، زبان نمادین، قصه‌های تمثیلی در قرآن، تمثّل، واقع‌نمایی.*

---

۱. استاد دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران، (نویسنده مسئول)؛ maaref@ut.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری دانشکدهٔ اصول الدین تهران.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

۱ـ بیان مسأله

ادعای وجود تمثیل و نماد در برخی قصص قرآنی در بین مفسران و صاحب‌نظران قرآن، سابقه‌ای دیرینه دارد. در تاریخ اندیشهٔ اسلامی، گذشته از رویکرد باطنیه که در فهم مراد خداوند، با تکیه بر باطن آیات، از جمله داستان‌های قرآن را به سلیقهٔ خود تأویل می‌کردند (نک: سعیدی روشن، ۲۷۰؛ نقل از اخوان الصفا، ۱۰۲/۴و ۱۸۹)، در دوران معاصر نیز عده‌ای از اندیشمندان غربی، با خاستگاه فکری غیردینی، اغلب منکر اعجاز و امور خارق‌العاده در داستان‌های قرآن هستند. عده‌ای از مسلمانان برای همگام شدن با پیشرفت‌های علمی و نوعاً بر پایهٔ جهان بینی تجربی، حوزهٔ نمادانگاری را گسترش داده‌اند. نتیجهٔ عملی تلاش این افراد بر مبنای این اصول، حذف پدیده‌های مافوق طبیعی و همهٔ پدیده‌های ناسازگار با جهان بینی علمی از حوزهٔ فهم قرآن است. دسته‌ای دیگر با رویکرد ادبی، شمار زیادی از داستان‌های قرآن را از باب تمثیل و نماد، و در نتیجه غیرمعرفت‌بخش دانسته‌اند که معروف‌ترین آنان محمد احمد خلف الله، از نظریه‌پردازان معاصر مصر و از شاگردان مکتب امین خولی است. نظر به این‌که برخی تعابیر قرآنی، مجازگونه و تمثیلی است، چگونگی ماهیت آیات قرآنی به‌ویژه داستان‌های قرآنی از لحاظ ارتباط آن با نماد و تمثیل محل بحث است؛ این که آیا واقعی بودن شخصیت‌های داستان و حوادث، امری تردیدناپذیر و مسلم تلقی می‌شود یا خیر؟ علاوه بر آراء دانشمندان در بین قائلان به نمادگرایی در این مقاله صرفاً به مبانی و دیدگاه‌های خلف الله پرداخته می‌شود تا مشخص گردد نظر وی تا چه میزان از استواری برخوردار بوده و احیاناً چه نقدهایی برآن وارد می‌شود.

۲ـ مقدمه

برای پرداختن به جایگاه نماد و تمثیل در قصص قرآنی، آگاهی از موارد زیر ضروری است.

۲ـ۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی تمثیل و نماد

تمثیل در لغت، مَثَل آوردن و تشبیه کردن چیزی به چیزی است تا از آن فایده‌ای

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

معنوی حاصل شود (حکمت، ۱۵). اصطلاح تمثیل که در بلاغت معاصر معادل الیگوری[1] در بلاغت فرنگی خوانده می‌شود (رادفر، ۱، ذیل مدخل تمثیل)، یکی از روش‌های تصویرسازی و مجسم کردن موضوع است که مخاطب را هم‌زمان به تخیل و تفکر وادار می‌کند (پیری، ۱۳۹)؛ و نیز گونه‌ای تصویر(ایماژ) یا داستانی است که پشت معنای لفظی یا ظاهری آن، معنای مشخص دومی هم پنهان باشد (انوشه، ۴۰۴)

نَماد، از نَمود به معنای نشان دادن، نماینده و معادل سمبل انگلیسی،[2] و نیز از نُمود به معنای نمایان گردیدن است (پادشاه، ذیل کلمهٔ نماد؛ حکمت، پیشین، ۲). مناسب‌ترین معنای رایج امروزی نماد، در ادبیات و هنر به معنی فاعلی آن یعنی "نشان دهنده" آمده است (دهخدا، ۱۹). نماد با ازلیت و ابدیت پیوند دارد و به فرض فهم مسأله، موضوع هم‌چنان رازآلود باقی می‌ماند (قبادی، ۲۴).

۲ـ۲. تمثیل، نماد و رمز در قرآن

قرآن کریم که عهده‌دار هدایت انسان[3] است، به زبانی سخن می‌گوید که با فطرت آدمی هماهنگ و برای همهٔ مردم قابل فهم باشد. لذا، برای تبیین و توضیح یک حقیقت مسلم و قطعی، عده‌ای را با دلیل و برهان عقلی، برخی را با شهود عرفانی، عده‌ای را با نقل داستان و گروهی را هم با تمثیل هدایت می‌کند. در این میان، تمثیل نقش تعیین کننده‌ای دارد. تمثیل، دامنهٔ مطلب را پایین می‌آورد تا مخاطبین بتوانند به آن مطلب راه پیدا کنند (نک: جوادی آملی، ۶۹/۱). با تمثیل می‌توان حقایق را در قالب الفاظ ریخت؛ زیرا زبان طبیعی بشر در دامنهٔ محسوسات به کار رفته است، اما حقایق دین از جنس ماوراء ماده و نشأت یافته از وحی است؛ لذا، در زبان دین چاره‌ای جز به کاربردن تمثیل نیست. تمثیل، ساز و کار مناسبی برای حرکت از معنای ظاهر به معنای باطن و درک حقایق عالی است

1. Allegory
2. Symbol

۳. المدثر، ۳۱ و۳۶؛ القلم، ۵۲؛ الفرقان، ۱.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

(قائمی‌نیا، ۲۵) وگرنه، ماندن در محدودهٔ مثل، مانند زندگی کردن بر روی پل است (جوادی آملی، همانجا، ۳۹۵/۲).

با تأمل در مفهوم اصطلاحی و ادبی نماد درمی‌یابیم که واژهٔ "رمز" ــ که از قدیم در زبان و ادبیات عرب به کار می‌رفته است ـ نزدیک‌ترین معنی و بیشترین خویشاوندی مفهومی با نماد را داراست (دهخدا، همان، ذیل واژهٔ نماد). رمز، کلامی مبهم، غیرمستقیم، معنی‌دار، عمیق، مرزناپذیر و برتر از سخن معمولی است که معمولاً با تجارب و حقایقی ارتباط پیدا می‌کند که از نوع تجربه‌های واقعی، مادی، معمولی و مشترک میان افراد نیست. تلقی مسلمانان دربارهٔ رمزگونه بودن حروف مقطعهٔ قرآن که سرّ میان خدا و پیامبر بود، نمونه‌ای از نمادانديشی در معرفت دینی است (فراستخواه، ۶۶). کلمهٔ رمز یک بار در قرآن در داستان زکریاء(ع) به کار رفته است.[۱] این رمز، راز استجابت دعای اوست.

عالم رؤیا جلوه‌ای از هنر کاربرد نماد در قرآن است. این رؤیاها گاه صراحتاً با لفظ منام[۲] و گاه غیرصریح به کار رفته‌اند.[۳] نمادهای عالم رؤیا با واقعیات خارجی رابطهٔ منطقی دارند، اما تعابیر آن‌ها روشن نیست و باید رمزگشایی شوند. رؤیای صادقه نمونه‌ای از تمثل است که به آن اشاره خواهد شد (مطهری، ۱۶۱). در رؤیا صورتی تمثل می‌یابد که نمادی از یک امر حقیقی است و آن امر حقیقی همان «تأویل رؤیا» می‌باشد؛ نمونه‌ای از آن رؤیای یوسف(ع) است. ظاهر نمادین سجدهٔ یازده ستاره، خورشید و ماه بر یوسف(ع)، رؤیایی بود که حقیقت آن سال‌ها بعد آشکار گردید. رؤیای فرعون، از کهن‌ترین رؤیای صادقهٔ عصر باستان است که به درستی تعبیر شد و داستان آن در کتاب مقدس و قرآن مجید آمده است. (خرمشاهی، ۶۱۸/۱)

۲ـ۳. معانی تمثیل در قرآن

از مجموع گفتار قرآن پژوهان و مفسران در باب تمثیل برمی‌آید که تمثیل در قرآن در

---

۱. آل‌عمران، ۴۲

۲. الصافات، ۱۰۲.

۳. یوسف، ۴.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

سه معنا به کار رفته است: ۱. آیاتی که قرآن آن را «مُصدَّر» به مَثَل کرده است و از آن به عنوان یک کار ادبی لفظی و کلامی به مَثَل تعبیر شده است؛[۱] مانند «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذینَ آمَنُوا امْرَاَتَ فِرْعَوْنَ»؛[۲] یعنی خداوند، از حکایات تاریخی و داستان گذشتگان، افرادی را نمونه قرار داده است تا مردم آن را الگو قرار دهند (جوادی آملی، درس تفسیر سورهٔ ص، ۹۲/۱۰/۱۷، ۹۳/۰۲/۲۱). این مَثل، حقیقت واقع‌شده و نمونه‌ای از یک اصل کلی و مصداقی از یک مفهوم است که معنای تشبیه نیز در آن نهفته است. اساساً در قصهٔ تمثیلی نوعی تشبیه مخفی وجود دارد و آن تشبیه آیندگان به گذشتگان به قصد عبرت‌آموزی است (سبحانی، ۳۰/۱). از برداشت‌های مشهور دربارهٔ تمثیل، مترادف دانستن آن با ضرب‌المثل است که مراد ما این نیست؛ زیرا در واقع بسیاری از مَثَل‌های قرآنی از آغاز نزول قرآن مَثَل نبوده‌اند، بلکه بعدها در زبان و نوشته‌های مردم رواج پیدا کرده‌اند (فرید، ۱۶۷؛ نقل از الصغیر، ۷۳). پس، قرآن، ضرب‌المثل را از فرهنگ عرب عصر نزول وام نگرفته، بلکه خود مبدع آن بوده است. ۲. اشارات اخلاقی و تربیتی: برخی از پژوهشگران، تمثیل را به معنای بیان مسائل معنوی به صورت غیرمستقیم و قانون‌مند، گرفته و آن را به همهٔ داستان‌های قرآن تعمیم داده‌اند (رضازاده، ۵۳) ۳. نماد انگاری در برخی از گزاره‌های قرآنی، همراه با واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی و یا به عقیدهٔ برخی بدون واقع‌نمایی؛ که مقصود ما از تمثیل همین نوع اخیر است.

۳ـ بررسی جایگاه و دامنهٔ تمثیل و نماد در داستان‌های قرآن

دیدگاه دانشمندان و مفسران در بارهٔ داستان‌های قرآن به دو بخش تقسیم می‌گردد:

۳ـ۱. داستان‌های مرتبط با واقعیت‌های خارجی

به‌طور مسلم داستان‌هایی از قرآن تحقق خارجی داشته‌اند و قطعیت آن بر همهٔ

---

۱. البقره، ۲۱۴؛ یس،۱۳.

۲. التحریم، ۱۱.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

اندیشمندان و مورخان روشن است، زیرا شواهد و مستندات فراوانی در این رابطه وجود دارد. به عنوان مثال، داستان‌های مربوط به وقایع دوران رسالت پیامبر اسلام از حوادث واقعی قلمداد می‌شوند و یا حضرت موسی و عیسی(ع) از شخصیت‌های حقیقی محسوب می‌شوند؛ یعنی غیر از مسلمانان، مسیحیان و یهودیان نیز ادعا می‌کنند که روزگاری، پیامبرانی مانند موسی و عیسی(ع) در این پهنهٔ هستی زندگی کرده و پیروانی داشته‌اند.

۳ـ۲. داستان‌های مرتبط با تمثیل و نماد

دیدگاه دانشمندان در بارهٔ تمثیلی بودن لااقل برخی از داستان‌های قرآن، متفاوت و از یک موارد حداقلی تا موارد حداکثری نوسان دارد. برخی، داستان‌های محدودی را با نماد و تمثیل مرتبط دانسته‌اند که حداکثر می‌توان داستان حضرت آدم را نام برد، اما خلف الله دامنهٔ تمثیل و نماد را به نسبت گذشتگان گسترش داده است. در این بخش، ابتدا قصه‌های تمثیلی و نمادین از نگاه مفسران می‌پردازیم، سپس اندیشه‌های خلف‌الله بررسی می‌شود. آن‌گاه به بیان خاستگاه، مبانی، روش اثبات و پیامدها و نقد این نظریه می‌پردازیم.

٤ـ داستان‌های تمثیلی قرآن از نگاه اندیشمندان

داستان‌های تمثیلی در قرآن از نظر برخی از مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی عبارتند از:

٤ـ۱. داستان متجاوزان به حدود الهی

مجاهدبن جبر(۱۰۴ق.) در داستان بوزینه شدن متجاوزین به حدود الهی،[۱] معتقد است مسخ قوم یهود به صورت بوزینه نوعی تشبیه و تمثیل است (مجاهد، ۳۵؛ و نیز نک: طبری، ۶۵/۲؛ رشیدرضا، ۳۴۴/۱؛ ۳۷۱/۶).

٤ـ۲. درخواست مائده از سوی حواریون حضرت عیسی(ع)

طبری (۳۱۰ق.) داستان درخواست مائده از سوی حواریون حضرت عیسی(ع)[۲] را تمثیلی می‌داند (طبری، ۱۳۰/۹).

---

۱. البقره، ۶۵.

۲. المائدة، ۱۱۱ـ۱۱۵.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

٤ـ۳. داستان حضرت ابراهیم و پرندگان

ابومسلم (۳۲۲ق.)، مراد از آیـهٔ مربوط به ابراهیم و پرندگان[۱] را ذکر یک مثال محسوس برای روشن شدن چگونگی بازگشت ارواح به بدن‌ها با کمال سـهولت مـی‌دانـد (معرفـت، ۴۰۴/۱). رشیدرضا در این باره گفته است: "جان کلام این‌که تفسیر ابومسلم، تنها تفسیری است که از نظم موجود در آیه به ذهن می‌رسد و همین تفسیر است کـه حقیقـت مـسأله را روشن می‌سازد" (رشیدرضا، ۴۶/۳ـ۴۸۹).

٤ـ٤. داستان پدر و مادری که صاحب فرزند شدند

قفّال(۳۶۵ق.)، داستان پدر و مادری را که صاحب فرزند شدند،[۲] به عنوان ضـرب‌المثـل می‌داند، تا بیان کند که این حالت، تصویر حالـت مـشرکینی اسـت کـه در مـورد بخـشش [فرزند] برای خدا شریک قائل شدند؛ زیرا گاه آن فرزند را به طبیعت نسبت می‌دادند؛ چنان که دهریان و مادی‌گرایان گویند و گاه او را به ستارگان و سیارگان منتـسب مـی‌سـاختند؛ چنان‌که شیوهٔ منجمین است؛ و گاه آفرینش او را از بت‌ها می‌دانستند؛ آن‌گونه که بت‌پرستان عقیده دارند (معرفت، ۴۰۶/۱؛ و نیز نکـــ : رازی[۳]، ۴۲۸/۱۵). علامـه طباطبـایی داسـتان شریک قائل شدن برای خدا بعد از فرزنددار شدن را مربوط به آدم و حوا نمی‌داند، بلکه آن را بیان حال نوع بشر دانسته است (طباطبایی، ۳۷۵/۸).

٤ـ۵. قصهٔ داوری خواهی دو متخاصم نزد داود(ع)

زمخشری (۵۳۸ ق.)، سخن فرشتگان در قصهٔ داوری خواهی دو متخاصم نـزد داود(ع)[۴] را به شیوهٔ تمثیل می‌دانـد (زمخـشری، ۸۳/۴ـــ۸۴؛ نیـز نکـــ : صـدرالدین شـیرازی[۵]، ۱۲۰/۳؛ طباطبایی، همانجا، ۱۹۴/۱۷). از نظر جوادی آملـی، داسـتان متخاصـمان در قـصهٔ حـضرت داود(ع) نیز بر تمثّل حمل می‌شود (جوادی آملی، ۹۳/۲/۲۰).

---

۱. البقره، ۲۶۰.

۲. الأعراف، ۱۹۰.

۳. زیرا ضمایر در آیه، فقط به آدم و حوّا بازنمی‌گردد، بلکه تمامی افراد انسان مقصود است.

۴. سوره ص، ۲۱ـ۲۵.

۵. وی می‌نویسد: تقریر دو فرشته، تمثیل و از باب به تصویرکشیدن قصه است، نه گزارش دادن به مـضمون گفتـار تـا مستلزم دروغ باشد.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

٤ـ۶. داستان حضرت یونس(ع)

زمخشری، داستان یونس[۱] را از باب تمثیل دانسته، بدین معنا کـه حالـت یـونس شـبیه کسی بود که قهر کرده است (زمخشری، همانجا، ۱۳۲/۳). **فخـر رازی**، گفته است که حالت او به گونه‌ای بوده که گمان می‌کرده به او سخت گرفته نمی‌شود (همانجا، ۱۸۰/۲۲). **علامه طباطبایی** احتمال داده است حالت غضب در حضرت یونس(ع) از بـاب تمثیـل باشـد نـه حکایت یک واقعیت خارجی، چون عمل او این معنا را ممثّل می‌کرد که غیر از خدا مرجـع دیگری هست که بتوان به او پناه برد (طباطبایی، همانجا، ۳۱۵/۱۴).

٤ـ۷. داستان قوم ألوف

ابن کثیر(۷۷۴ق.)، از ابن جریج(۱۵۰ق.) و وی از عطاء روایت می‌کند که داستان قوم ألوف (داستان حزقیل و فراریان از مرگ)،[۲] مَثَل است نه سرگذشت واقعی (ابن کثیر، ۲۹/۱؛ و نیز نکـ : رشیدرضا، ۳۶۲/۳). به نظر **طالقانی** اگر روایات دربارهٔ قوم ألوف درست باشد، نظر قرآن بیان حکمت، هدایت و عبرت است و به گفتهٔ **عبده**، در این داستان چون اشاره به عـدد و شـهر و... نشده، منظور واقعهٔ خاصی نیست و هدف، بیان سنت الهی و عبرت است (طالقانی، ۱۷۱/۲).

٤ـ۸. قصّهٔ صاحبان باغ در سورهٔ قلم

به نظر **مأمون فریز جرار** (۱۹۴۳م.)، قصّهٔ صاحبان باغ در سـورهٔ قلـم[۳] تمثیلـی اسـت. (جرار، ۷۲ـ۷۳).

٤ـ۹. قصهٔ صاحب دو باغ در سورهٔ کهف

به نظر **مأمون فریز جرار**(۱۹۴۳م.)، قـصهٔ صاحب دو باغ در سورهٔ کهف[۴] نیـز، تمثیلـی است که قرینهٔ ارائه شده بر تمثیلی بودن آن همان واژهٔ «رجلین» است که به صـورت نکـره آمده است (جرار، ۷۲ـ۷۳).

---

۱. الأنبیاء،۸۷ـ۸۸.

۲. البقره، ۲۴۳.

۳. القلم، ۱۷ـ۳۲.

۴. الکهف، ۳۲ـ۴۴.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

٤ـ۱۰. داستان آدم و حوا

شیخ محمد عبـده(۱۳۲۳ق.)، در تفسیر المنار که با کوشـش شـاگردش محمدرشیدرضـا تألیف گردید، بهترین شیوه در داستان آفرینش حضرت آدم(ع)[1] و حوا را تمثیـل مـی‌دانـد (رشیدرضـا، ۲۱۳/۱ــ۲۲۰ و۲۳۳ و ۱۶۷/۲۶۳، ۲۸۱/۲۶۹ــ۲۸۲؛ ۳۴۵/۶؛ ۲۲۸/۱۰). علامـه طباطبایی، با وجود واقعی دانستن شخصیت‌های داستان آفرینش، رخ‌دادهای داستان آدم و حوا و سکونت در بهشت و شجرهٔ ممنوعه، خطا، توبه و هبوط را، بازگفتِ جریانی برزخـی و عالم مثالی می‌داند کـه در وراء عـالم مـاده بـرای آدم(ع) رخ داد (طباطبـایی، ۱۳۲/۲؛ ۱۶۵/۷ـ۱۶۶؛ ۱۳۲/۱ـ۱۳۳؛ ۴۱۲/۲؛ ۲۱۸/۱۴ـ ۲۱۹). از نظر استاد مطهری (۱۳۵۸ش.)، آدم(ع) قطعاً وجود عینی داشته، اما زبان قرآن در بیان خلقت انسان، سـکونت در بهـشت، اغوای شیطان، رانده شدن از بهشت، توبه و... کنایی و سـمبلیک اسـت (مطهّـری، ۵۱۵/۱). آیت الله معرفت، ماجرای خلافت آدم(ع) را تعبیری نمادین و رمزی می‌داند از شأن انـسان به صورتی عام، که شامل آدم(ع) و همهٔ انسان‌ها می‌شود و بیانگر آن‌کـه انـسان موجـودی است نمادین که صفات جلال و جمال حق را به تصویر می‌کشد (معرفت، ۲۱/۳ـ۲۲). وهبه الزحیلی، داستان آفرینش آدم(ع) و گفتگوی بین خداوند و فرشتگان را نوعی تمثیل و زبان نمادین می‌داند که برای تقریب مفاهیم به ذهن، معانی معقول به صورت‌های محسوس بازگو شده است (زحیلی، ۱۲۴/۱). جوادی آملی معتقد است که اگر امـر تکـوینیِ بـه سـجده و هم‌چنین امر تشریعی به آن تصویر درستی نداشته باشد، باید پذیرفت کـه امـر بـه سـجده، صرفاً ترسیم یک حقیقت، به صورت مثل است (جوادی آملی، تـسنیم، ۲۵۰/۳). شـریعتی، نیز داستان خلقت آدم را سمبولیک مـی‌دانـد (شـریعتی، ۶ــ۷) کانـت[2] (۱۷۲۴ــ۱۸۰۴م.) فیلسوف آلمانی، داستان آدم و حوا را داستانی نمی‌داند که در واقع رخ داده است؛ بلکـه آن را نماد و سمبلی از اصل یا فطرت نیک انسان می‌داند که بعد به وسیلهٔ انگیزه‌هـای حـسی، اغوا و تسلیم آن می‌شود (محمدرضایی، ۲۷۴). خانم ماکینو، محقق ژاپنـی، ضـمن بررسـی داستان آفرینش و رستاخیز، قرآن را مجموعه‌ای از کلمات رمزآمیز می‌داند (ماکینو، ۴۴).

---

۱. الأعراف، ۱۱ـ۲۴؛ البقره، ۳۰.

2. Immanuel Kant.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

٤ـ۱۱. داستان هابیل و قابیل

از نظر شریعتی (۱۳۵۶ش.) داستان هابیل و قابیل و هدیهٔ گوسفند و گندم، واقعیت عینی و خارجی نداشته و فقط جنبه نُمادین و سمبلیک دارند و حاکی از طبقهٔ کارگر و سرمایه‌دار و جنگ و اختلاف و کشمکش بین آن دو طبقه است (شریعتی، ۵۱/۱۶).

٤ـ۱۲. داستان قربانی آوردن فرزندان آدم(ع)

شیخ محمد عبده(۱۳۲۳ق.)، قربانی آوردن فرزندان آدم،[۱] را تمثیل می‌داند (رشیدرضا، ۳۴۵/۶ و ۲۲۸/۱۰).

یونگ، روانشناس سوئیسی، داستان اصحاب کهف، ذوالقرنین و داستان موسی و خضر(ع) را رمزی می‌داند (پورنامداریان، ۲۱۵ـ۲۱۷).

۵ـ نماد و تمثیل در داستان‌های قرآنی از دیدگاه خلف الله

از نظر خلف الله، قصهٔ تمثیلی داستانی هنری است که از باب ضرب‌المثل بیان شده است (خلف‌الله، ۱۸۲). وی برخی از قصه‌های قرآن را که واقعی بودن آن مورد تأیید عقل نبود، تمثیلی و رمزآلود خواند هر چند، گاهی برخی از آن‌ها را در شمار قصهٔ تاریخی یا اسطوره‌ای نیز آورده است.[۲]

این داستان‌ها عبارتند از:

داستان اَصْحابَ الْقَرْیَةِ و حبیب نجار.[۳] (همو، ۲۳ و نیز ۱۹۱)؛ درخواست مائده از سوی حواریون حضرت عیسی(ع)؛[۴] قوم اُلوف (داستان حزقیل و فراریان از مرگ).[۵] خلف الله،

---

۱. المائده، ۲۷.

۲. وی با وجود این‌که در ذیل عنوان «قصه اسطوره‌ای»، چنین قصه‌ای را به لحاظ محتوا و شکل، متفاوت با «قصهٔ تمثیلی» دانسته است (همانجا، ۱۹۸)، اما در بیان مصادیق آن دو، مواردی را ذیل هر دو عنوان آورده است؛ مانند داستان عزیر(ص، ۱۹۲ و۲۰۷) و زنده کردن پرندگان توسط حضرت ابراهیم(ع) (همان، ۱۹۳و۲۰۷).

۳. یس، ۱۳ـ۲۹.

۴. المائده، ۱۱۱ـ۱۱۵.

۲. البقره، ۲۴۳.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

تعبیر تخیل را در امور خارق‌العاده و داستان‌های مربوط به معجزات پیامبران می‌داند، مانند زنده شدن عزیر[۱] بعد از صد سال؛ کشتن پرندگان توسط ابراهیم(ع) و احیاء آن‌ها؛[۲] داستان پدر و مادری که صاحب فرزند شدند؛[۳] قصهٔ داوری خواهی دو متخاصم نزد داود(ع)[۴] (همو، ۲۸۹)؛ گفتگویی که بین خداوند و حضرت مسیح(ع) که واقع نشد[۵](همانجا، ۸۳)؛ سخن گفتن مورچه؛[۶] سخن گفتن هدهد (همو، ۴۶۵)؛ قصّه صاحبان باغ در سورهٔ قلم[۷](همو، ۲۱۲ـ۲۱۳). وی داستان هابیل و قابیل[۸] و قربانی آوردن آن دو را رمزی و نمادین و نشانگر نزاع بین یک مؤمن و یک مستکبر می‌داند؛ و نیز قصهٔ خلقت آدم(ع)[۹] را از نوع قصه‌های تخیلی دانسته است که تنها ظاهری تاریخی دارد (همو، ۱۹۱ـــ۱۹۸). چنان‌که از عبارات فوق برمی‌آید، پیش‌فرض نظریهٔ تخیلی بودن قصهٔ آدم ناممکن بودن تحقق حوادث قصهٔ آدم است (خدایی، ۱۶۶).

۶ـ خاستگاه پیدایش نظریه

عوامل ایجاد چنین نظریه‌ای عبارتند از:

۶ـ۱. ورود زبان نمادین در قرآن: نمادگرایی در زبان دینی را ابتدا بسیاری از متفکران مسیحی، به پاره ای دلایل که یکی از آن، تعارض بین عهدین و داده‌های علمی بود، مطرح کردند. آنان داستان طوفان نوح را، نه گزارشی از یک واقعهٔ تاریخی، بلکه طریقه‌ای

---

۱. البقره، ۲۵۹.

۲. البقره، ۲۶۰.

۳. الاعراف، ۱۸۹ـ۱۹۰.

۴. ص، ۲۱ـ۲۵.

۵. المائده، ۱۱۶.

۶. النمل، ۱۸ـ۱۹.

۷. القلم، ۱۷ـ۳۳.

۸. المائده، ۲۷ـ۳۱.

۹. الأعراف، ۱۱ـ۲۴.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

سمبلیک برای تجسم قدرت خدا دانستند (سعیدی‌روشن، ۱۴۱). از میان متفکران غربی «نورتروپ فرای»[1] ــ محقق کانادایی ــ در کتاب خود به‌نام «رمز کل، کتاب مقدس و ادبیات» مدعی شد که رویدادهای کتاب مقدس به اعتبار تاریخشان محل اعتنا نیستند و داستان‌های آن از رویکردی ناصواب برمی‌خیزد و کتاب مقدس هم‌چون اشعار بزرگ، نیازمند «قرائت تمثیلی است» (علایی، شمارهٔ ۱، ۷۳). سپس برخی روشنفکران، نظریهٔ نمادین بودن زبان کتب مقدس را به قرآن سرایت دادند تا به گمان خود ناسازگاری آن گزاره‌ها با یافته‌های علمی را رفع سازند (مصباح یزدی، نظریهٔ سیاسی اسلام، ۲۸۵/۲).

۶ـ۲. تأثیرپذیری از اندیشه‌های غرب برای دفاع از قرآن: برخی صاحب‌نظران معتقدند خلف‌الله با تأثیر پذیری از اندیشه‌های غرب فریفتهٔ آراء آنان شده است (مهریزی، ۴۰؛ به نقل از سالم، ۲۹۳/۱)، اما شاید بهتر است گفته شود که وی در مقابل ایراد و شبهات برخی مستشرقان و مبلغان مسیحی مبنی بر غیرواقعی بودن برخی داستان‌های قرآن، به این نظریه روی آورده و در صدد بوده تا ذهن مخالفان را از مواد قصه‌ها به اهداف هدایتی، تربیتی و دینی قصه‌ها متوجه سازد (خلف‌الله، ۳۷).

۶ـ۳. سبک ادبی در تاریخ‌گویی قرآن: به اعتقاد خلف الله، سیطرهٔ ادبیات بر قصه، استناد برخی حوادث معیّن به اشخاص گوناگون، بی اعتنایی مورخ به عناصر داستان، گزینش صحنه‌های داستان و عدم رعایت ترتیب زمانی و طبیعی در نقل جریانات، نشانه‌هایی است برای آزادی عمل در افزایش یا کاهش رویدادها و در نتیجه تصرف در تصویر حادثه و شخصیت‌ها، به گونه‌ای که تشخیص واقعیت برای خواننده دشوار می‌شود (خلف الله، ۵۹ـ۶۰ و نیز ۷۷ـ۸۰). لذا، کاربرد بیان ادبی در رویدادهای تاریخی، مورّخ را از پرداختن به تمامی ابعاد قصه دور می‌کند و قصه با تصرف در تصویر حادثه و شخصیت‌ها، شبیه اسطوره و خیال‌پردازی می‌شود.

۶ـ۴. تفسیر آیات مربوط به ماوراء ماده: برخی اندیشمندان ملاک رد یا قبول حقایق

1. Northrop Frye.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

دینی را ارزیابی به روش علوم جدید می‌دانند، مانند سر سیداحمدخان هندی (۱۸۱۷ـ ۱۸۹۸م) که برای رفع استبعاد از امور ماورائی، این گونه داستان‌ها را تمثیلی و نمادین خوانده‌است. وی معجزهٔ شکافتن آب دریا با عصای موسی(ع) و خشک شدن راهی در میان آن و نجات بنی‌اسرائیل و هلاکت فرعون و سپاهیانش را، به جزر و مد دریا تأویل می‌کند (هندی، ۱۱۰ـ۱۳۲)؛ جاری شدن آب از ضرب عصای موسی را به پیدا شدن چشمه‌سارها از بالای کوهستان تفسیر نموده است (هندی، ۱۵۰/۱). شیخ محمد عبده در مورد دسته‌های پرندگان که سنگ‌هایی بر سر اصحاب فیل پرتاب کردند، گفته است دسته‌های پشه یا مگس بودند که با پاهای آلوده‌شان نوعی بیماری را به آنان سرایت دادند و بعید نیست مراد سنگ‌هایی سمی باشد که به وسیلهٔ باد به پای پشه و مگس چسبیده و با نشستن این حیوانات بر روی افراد، آنان مسموم می‌شدند و گوشت‌های بدنشان می‌ریخت (عبده، ۱۶۱).

۶ـ۵. تصور وجود شاهد بر ادعای خود: خلف الله قصه‌هایی که برخی پیشینیان، رویدادهای آن را رویدادی بیانی و تفسیری و از متشابهات می‌دانستند و نه واقعی، قصه‌های تمثیلی می‌داند و از مفسّرانی چون طبری، زمخشری، فخررازی و صاحبان تفسیرالمنار، ابن کثیر و مجاهد، شواهدی برای تأیید نظر خود می‌آورد. در حالی که نظر آنان تخیلی بودن داستان‌ها نبوده، اما روشن است که صرف گفتهٔ آن‌ها، دلیل محسوب نمی‌شود، بلکه نیازمند ملاک و معیار است (سعیدی روشن، ۲۸۶).

۷ـ مبانی نظریهٔ نمادین بودن قصه‌های قرآنی

در بیان انواع داستان‌های نمادین قرآنی، مفسران معتقدند که ساختار درونی قصه واقعیت دارد، اما ترکیب و بیان آن به صورت یک حادثه، به شیوهٔ تمثیل است. فقط خلف الله معتقد است لازمهٔ اعتقاد به نماد و تمثیل، انکار واقعیت خارجی قهرمانان قصه یا اصل ماجرا یا تغییر در شخصیت داستان‌های قرآن است و اساساً هدف قصه‌های قرآنی بیان واقعیت نیست (خلف الله، ۱۸۳ و نیز ۴۵۵). اما مبانی نمادانگاری داستانها عبارتند از:

۷ـ۱. قرآن به مثابهٔ کتاب ادبی: در دورهٔ معاصر، شیخ محمد عبده، روش ادبی در فهم

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

و تحلیل قرآن را از نو زنده کرد. بی تردید، اندیشه‌های طه حسین، در شکل‌گیری این اندیشه تأثیرگذار بود (نکـ : ابوزید، ۳۸). در نهایت، امین خولی (۱۹۶۶ـ۱۸۹۵) ادیب و متفکر مشهور مصری گونه‌ای از تفسیر را بر این مجموعه افزود و آن را مکتب ادبی در تفسیر نامید. از دید امین خولی، قرآن مقدس‌ترین کتاب هنری عربی است. بر پایهٔ این روش تفسیری، پژوهش دربارهٔ وجه ادبی قرآن با چشم پوشی از اعتبار دینی‌اش، اولین مقصد و هدف نهایی ملت عرب است (نکـ : خولی، ۴۱۱/۹ـ۴۳۸). خلف الله بر اساس نظریهٔ امین خولی دربارهٔ ادبیات که آن را وسیله‌ای برای جلب احساسات و هدایت آن بر طبق اهداف نویسنده می‌دانست، به این نتیجه رسید که داستان‌های قرآن دربارهٔ پیامبران گذشته، برای این‌که تأثیر روانشناختی داشته باشند، نیازی به مطابقت دقیق با واقعیت‌های تاریخی ندارند (نکـ : ویلانت، ۱۹۲/۲ـ۱۹۳).

۷ـ۲. راه‌یابی خیال در عناصر قصّه: خلف الله، بارزترین مصداق هنرنمایی ادبی را در قصص قرآنی می‌داند. در این دیدگاه مراد از تمثیل، راه‌یابی خیال در عناصر قصّه است، بدین معنا که روایت قرآن از رویدادها و اشخاص ارائه‌ای هنرمندانه و ادبی در قالبی هنری است که برای بیان اندیشه و شرح پیام‌های قصه به کار می‌رود (خلف‌الله، ۱۸۳). وی با نگاه کارکردگرایانه به داستان‌های تمثیلی قرآن بر این باور است که بیان عربی همان‌گونه که بر بازگویی حق و واقعیت استوار است، بر عرف و قوهٔ خیال نیز تکیه دارد. لذا، محتوای قصهٔ تمثیلی می‌تواند غیرواقعی یا بر اساس عقیدهٔ مخاطبان بیان شده باشد و لازم نیست حوادث در متن واقع اتفاق افتاده باشد؛ یا قهرمانان داستان وجود خارجی داشته باشند یا گفتمان داستان در واقع صادر شده باشد. در تمام یا برخی از این موارد به فرض و خیال اکتفا می گردد؛ لذا می‌توان در عرف بشری، آن‌ها را قصه‌ای فرضی یا خیالی بنامیم که قرآن از آن‌ها بهره گرفته است تا اغراضش را محقق سازد و لذا هر جا لازم دانسته در داستان تصرف نموده (همو، ۱۵۲) و با هدف تربیت و برای نشان‌دادن حُسن و قبح یک عمل و برخی صفات و کمالات، صحنه‌ای تخیلی ایجاد می‌کند تا از آن برای اثبات مدعا که همان زشتی و زیبایی آن

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

صفت یا عمل باشد، بهره جوید؛ چون این شیوه در انتقال مقصود، تأثیر بیشتری بر ذهن مخاطب می‌گذارد. خلف الله معتقد است در این گفت‌وگوها، خیال‌انگیزی برای بازگویی آن کافی است، هر چند لزوماً همهٔ عناصر آن‌ها خیالی نیست (همو، ۲۸۷ـــ۲۸۹)، بلکه برخی مواد، وقایع تاریخی است. (همو، ۱۸۷). از نظر خلف الله خیالِ جاری در قصه‌ها برخاسته از نیاز و عادات بلاغی بشراست نه نیاز خداوند؛ و این‌که خداوند با تکیه بر این امور با مخاطبان سخن گفته است، چون شیوهٔ انسان‌ها در بیان یافته‌های درونی و اندیشه‌ها همین است (همو، ۱۹۸).

۷ـ۳. وجود صدق فنی در قصه‌های تمثیلی: خلف الله، صدق را به صدق عقلی و صدق فنی تقسیم کرده است. مقصود او از صدق عقلی، مطابقت کلام با واقع است؛ همان نظری که از قدیم بر این تعریف حاکم بوده است و ادبا جز آن را انکار می‌کنند یا به به آن توجهی نمی‌کنند. لذا تمثیل را کذب به شمار می‌آورند، در حالی که منظور از صدق فنی که ادبای جدید به آن معتقدند، صدق در ارائهٔ تصویری است که وجدان آدمی آن را خلق کرده یا خیال آن را ساخته است. لذا، خلف الله کذب را از قصص تمثیلی ادبی نفی می‌کند و همهٔ قصه‌های تمثیلی قرآن را از نوع صدق فنی می‌داند، یعنی مطابقت کلام در ارائهٔ تصویری از خیال قصه‌پرداز و نه واقعیات (همان، ۱۸۶ـ۱۸۷). از نظر تهامی نقرهٔ، قصهٔ فنی مولود تخیلات قصه‌پرداز است و در آن قهرمان یا حادثه، ساختگی است. مواد اصلی قصهٔ فنی، طبیعت و تاریخ است، اما قصه‌پرداز برای تأثیر بر مخاطبین با تصویرگری اشخاص و ترسیم شگفتی‌های عجیب و خلاف واقع در قالب کلمات و گفت‌وگوها، از احساسات و تفکرات آن‌ها، نقل دقیقی ارائه و قصه را در اوج هیجان قرار می‌دهد (تهامی، ۱۵۶، ۱۷۶، ۲۲۵و ۲۴۸).

تهامی، قصه‌های تاریخی قرآن را متصف به صدق واقعی و قصه‌های تمثیلی را متصف به صدق موضوعی می‌داند. صدق واقعی یعنی در تاریخ مصداق واقعی داشته است. وی در این باره می‌نویسد: "صدق در قصه‌های تمثیلی دو گونه متصور است: صدق موضوعی و صدق تحققی. منظور از صدق موضوعی ارائهٔ نمونه‌هایی بشری به شکل حقیقی یا حوادثی است که اتفاق نیفتاده‌اند، اما با دیدن آن، درمی‌یابیم که شاید در هر زمانه‌ای یافت شوند" (تهامی، ۹۶).

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

در صدق تحققی نامی از اشخاص در تاریخ نیست و رویدادها و شخصیت‌ها، شاید وجود خارجی نداشته باشند، ولی قرآن آن‌ها را موجود فرض کرده، چون در حکم حوادث واقعی‌اند و امثال آن شاید تحقق یابد؛ زیرا در قصه گرایش‌های نفسانی بشر بیان می‌شود و طبیعی است که بیان احساسات آدمی در قصه با واقعیت سنخیت کامل داشته باشد (تهامی، ۹۶).

۸ـ روش اثبات نظریه

در گفتار خلف الله، شاهدی ارائه نشده که این داستان‌ها با چه معیاری در شمار داستان‌های تمثیلی و فرضی قرارگرفته و غیرواقعی تلقی شده است، ولی از گفتار وی برداشت می‌شود که با قرائت ذوقی قصه‌های قرآن احساس می‌کند برخی در جهان خارج تحقّق نیافته و قرآن برای تمثیل آورده است (خلف الله، ۲۰ تا ۶۱).

۹ـ پیامدهای نظریه

نظریهٔ انگارهٔ نماد و تمثیل در داستان‌های قرآنی از جهاتی با چالش‌هایی روبه‌رو است که عبارتند از:

۹ـ۱. این نظریه گرچه در قلمرو برخی قصه‌های قرآن طرح شده، اما نهایتاً به انکار واقع‌نما بودن همه یا بیشتر داستان‌های قرآنی منجر می‌گردد، و به تبع آن، به نفی معرفت‌بخش بودن گزاره‌های قرآنی منجر خواهد شد. راه‌یابی خیال و پندار به هر متنی، جدّیت و صدق آن را با چالش جدّی مواجه می‌سازد. اگر زبان داستان‌های قرآن را رمزی بدانیم، با توجه به این‌که هر انسانی نگرش خاصی نسبت به رمز دارد، هر کس به خود اجازه می‌دهد که در رمزگشایی به شیوه‌ای خاص عمل کند. وقتی قصه‌های قرآن با واقعیت منطبق نباشند، هر یک از رخدادها و شخصیت‌ها را می‌توان نمادین دانست. از کجا که سایر مطالب قرآن، از جمله خدا، قیامت، وحی، بهشت و جهنم نیزاسطوره و افسانه نباشند! (مصباح یزدی، ۲۹۶). هنگامی که زبان گزاره‌های قرآنی، مجازی شود، دیگر همانند زبان صریح قابل استدلال نخواهد بود و قابلیت استناد ندارد، در این صورت عملاً گزاره‌های

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

قرآنی از حجیت ساقط می‌شوند و در نهایت، فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی بیهوده خواهد شد. هنگامی که نتوان به متن دینی و کلام معصوم احتجاج کرد، عملاً دین بی‌خاصیت خواهد شد (رشاد، ۱۳۹۳ش.). لذا، گزاره‌های وحیانی، به فرض که قابل فهم باشد، پشتوانهٔ واقعی ندارد و دیگر ظهوری برای سایر آیات در معانی خودش باقی نمی‌ماند و حجیت قرآن در ارائهٔ مفاهیم و معانی خود از کار می‌افتد (نکـ : طهرانی، ۱۶۹).

۹ـ۲. پذیرش نمادین و غیرحقیقی بودن زبان قرآن، مستلزم پذیرش و انتساب سخن غیرواقع به قرآن است، در حالی که قرآن «**غیر ذی‌عوج**»،[۱] عاری از انحراف نامیده شده است. متن مقدس قرآن گفتاری است منسوب به خداوند و هر تفسیری از آن در عقیده، اخلاق یا عمل مردم تأثیر زیادی می‌گذارد. لذا، اگر بدون رعایت موازین صحیح، ظاهر کلامی بر تمثیل و زبان نمادین حمل شود، علاوه بر آن‌که افترا به خداوند محسوب می‌گردد، در یکی از حوزه‌های سه گانهٔ عقیده، اخلاق وعمل موجب گمراهی مردم می‌شود (نصیری، ۲۹). قرآن اوصاف و افعال بسیاری را به خدا نسبت می‌دهد، هویت وجود انسان، گذشته و آیندهٔ حیات او، آیین زندگی و دستورهای عبادی، اجتماعی و اصول زندگی تعالی‌جویانه را به انسان می‌آموزد و از بازدارنده‌های این مسیر نهی می‌کند. با فرض نمادانگاری زبان قرآن که قصه‌های قرآن را نیز دربرمی‌گیرد، آیا مجالی برای این باورها، فرمان‌ها و نهی‌ها باقی می‌ماند و می‌توان گفت قرآن راهنمای سعادت بشر است؟ (سعیدی روشن، ۲۸۵).

۹ـ۳. اگر هدف از قصه‌های قرآن عبرت‌آموزی و تربیت اخلاقی است که مورد پذیرش خلف الله هم قرار دارد (همو، ۱۹۷)، این هدف وقتی محقق می‌شود که داستان‌های قرآن واقعی باشد و در صورتی که واقعی نباشد، نمی‌تواند اسوه و الگوی مردم قرار گیرد. اساساً تأثیر قوی قصه در جان‌ها وقتی است که حوادثِ واقعی بازگو شود وگرنه قصهٔ رمزی و خیالی، اثرگذاری خود را از دست می‌دهد و نمی‌تواند دلیل عینی بر بعث و قیامت و قدرت الهی بر احیای اموات قرار گیرد (شدید، ۳۵ـ۳۶). توهّم و تخیل، قداست قرآن را از دل‌ها می‌زداید و هیبت حق را زایل و مطالب قرآن از عقاید، تشریع، اخبار گذشتگان و احوال

---

۱. الزمر، ۲۸.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

آینده را متزلزل می‌کند (شلتوت، ۲۷۳). چگونه ممکن است خداوند آن‌چه واقعیت و موجودیت خارجی ندارد، مایهٔ عبرت مخاطب شمارَد؟ (حسینی اسحق‌آبادی، ۹۶).

۹ـ۴. اگر بنا باشد طبق نظر خلف الله، ملاک و معیار پذیرش آموزه‌های وحیانی، هماهنگی با فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی باشد، به انکار همهٔ معجزات انبیاء و از جمله وحی و نبوت منجر می‌گردد (خدایی، ۱۶۵). اگر غیرعادی بودن حادثه سبب توجیه و تأویل آن شود، علاوه بر انکار معجزات پیامبران، غالب مباحث تاریخی قرآن ارزش خود را از دست خواهد داد (مکارم شیرازی و دیگران،۱۳۷۰ش.، ۲/ ۲۶۰؛ نفیسی، ۴۳۲).

۹ـ۵. با تعبیر تمثیلی بودن برخی داستان‌ها، نمی‌توان همهٔ روایاتی را که در زمینهٔ تفسیر این‌گونه آیات وارد شده، نادیده گرفت؛ زیرا بعضی از آن‌ها در متون معتبر نقل شده و نسبت جعل یا اسرائیلی بودن به آن‌ها بسیار نارواست (مکارم، همانجا).

۹ـ۶. قرآن کتاب ادبیات و فنون ادبی نیست که وقتی ظاهرش از ارزش‌ها و ضدّ ارزش‌های اخلاقی قومی می‌گوید، ما گمان بریم که مُراد دیگری دارد و در مقام سمبل‌پردازی و تمثیل است؛ وگرنه چگونه می‌توان مرز میان تعابیر ادبی و ترسیم‌های واقعی را شناخت؟ (حسینی اسحق‌آبادی، ۱۴۰).

۱۰ـ واقع‌نمایی داستان‌های قرآن

۱۰ـ۱. حکمت حدوث دین اقتضا می‌کند زبان دین، زبان هدایت، فراگیر، آشکار و قابل‌فهم برای عموم باشد.[۱] با توجه به آیاتی که حکمت نزول قرآن را هدایت مردم می‌داند،[۲] نمی‌توان گفت معنای مورد نظر خداوند به گونهٔ رمزی نازل شده است. خداوند در آیاتی به ساختار قابل فهم و واقعی قرآن تأکید دارد؛[۳] قرآن گفتاری قاطع و روشنگر است و با قول الهی مبنی بر عدم ورود لغو و هزل در قرآن کریم، منافات دارد «**انه لقول فصل و ما هو**

---

۱. ابراهیم، ۴؛ شعراء، ۱۹۵.

۲. النساء، ۱۷۴؛ المائده، ۱۵.

۳. مانند القمر، ۱۷؛ آل‌عمران، ۶۲ و ۱۰۸و ۱۳۸.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

بالهزل».[۱] گونـهٔ بیان و شیوهٔ ارائه معنا و چگونگی رساندن مطالب از جانب پیام‌آوران الهـی در میان مردم روزگار آنان و تمام مخاطبانشان، قابل فهم بوده است و آن‌ها هرگز از زبان ویـژه و نامأنوس برای عموم مخاطبان استفاده نکرده‌اند (طباطبـایی، ۱۳/۱۱؛ هـادوی تهرانـی، ۳۰۰). اصل در شیوهٔ قصه‌گویی قرآن نیز بیان حکمت‌آمیز و متناسب با اهـداف نـزول آن اسـت، نـه سرگرم ساختن خواننده. وانهادن برخی عناصر غیرمرتبط به مقصود یا نپرداختن بـه جریانـات حاشیه‌ای، نشانـهٔ غیرواقعی بودن اصل داستان نیست (نقیب‌زاده، ۷۳؛ قنادی، ۱۰۰). جست‌وجو در یافتن همهٔ عناصر، ویژگی‌ها و اسالیب فنّی و هنریِ قصه‌های بشری در قـصه‌هـای قرآنـی، مذموم است؛ زیرا تأویل و تفسیر مفاهیم قرآنی، مبتنـی بـر ذوق افـراد مـی‌گـردد و حقـایق و واقعیت‌ها در قصه‌ها قلب می‌شوند، نگاه صوفیانه به قصه‌ها و مفاهیم قرآنـی رشـد مـی‌یابـد و تأویل‌های بی‌پایه، بنیان دین‌داری را تباه می‌کنند (حسینی اسحاق آبادی، ۸۰).

۱۰ـ۲. قرآن تصریح می‌کند که محتوای آن حق محض است «**إنّا أنزلنا علیک الکتـاب للنّاسِ بالحقّ**»، (البقره، ۲) «**وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِـالْحَقِّ نَـزَلَ**»، (الاسـراء، ۱۰۵) قـرآن، کـلام خداست و می‌خواهد از طریق حـق، مـردم را بـه سـعادت واقعـی راهنمـایی کنـد، پـس غیرحکیمانه است که سخن خداوند را افسانه و مَثَل تلقی کنیم. خداوند بـرای رسـیدن بـه حق و برای تحقق هدف خویش یعنی راهنمایی انسان‌ها، بـه باطـل یا سـخن بیهوده استناد نمی‌کند و برای هدایت، از گمراهی مدد نمی‌جوید، مگر آن‌که بطلان آن را بیان فرماید و گویندهٔ آن را محکوم کند (طباطبایی، ۴۱۲/۲). پس چگونـه برای پژوهشگر در اهداف قـرآن، امکـان دارد به وجود نظریه‌ای باطل یا داستانی دروغین یا خرافه یا تخیلی، در قرآن حکم کند؟! (همو، ۱۶۶/۷) استاد مطهری با استناد به آیهٔ «**لا یأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَینَ یدَیهِ وَ لا مِـنْ خَلْفِـهِ**» (فـصلت، ۴۲) اظهار کرده است: "باطل و پوچ از هیچ راهی در قرآن نفوذ ندارد، امکان ندارد انبیاء، ائمّه و تربیت‌شدگان این مکتب، از یک امر نامقدّس وَلَو به صورت تمثیل استفاده کننـد" (مطهّـری، ۱۲۵/۱). و نیز آورده است: "غیر حقیقت، غیرحقیقت است، پوچ، پوچ است، ولو این‌که شما آن

---

۱. الطارق، ۱۳و۱۴.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

را برای یک مقصد عالی بیاورید. حتی بعضی از بزرگان مثل بوعلی این مسئله را طرح کرده‌اند که اصلًا آیا می‌شود از یک امر پوچ نتیجهٔ صحیح گرفت؟ یا نه، برای این‌که ما بـه یـک نتیجـهٔ صحیح برسیم حتماً باید از یک راه صحیح برویم، یعنی اصل «خذ الغایـات و اتْـرک المبـادی» اصل صحیحی در این جور موارد نیست" (مطهری، ۴۲۲).

۱۰ـ۳. تعابیری که قرآن دربارهٔ قصص دارد نیز نشانگر واقع‌گرایی قرآن در بیـان اخبار حقیقی و تحقق‌یافته در گذشته است «وَ كُـلّاً نَّقُصُّ عَلَيْکَ مِنْ أَنبَاء الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَکَ وَ جَاءکَ فِي هَـذِهِ الْحَـقُّ وَ مَوْعِظَـةٌ وَ ذِكْـرَى لِلْمُـؤْمِنِينَ». (هـود، ۱۲۰) پـس چگونه می‌توان آن را دارندهٔ سخنی باطل، داستانی دروغ یا خرافه و خیالی دانست؟ خداوند در مقام بیان داستان فرزندان آدم(ع) می‌فرماید: «واتـل علـيهم نبـأ ابنـی ءَادم بـالحقّ» (المائده، ۲۷) یعنی حقیقت آن رخداد واقعـی را بـرای مـردم بگوییـد؛ گویـا خداوند خبر از آن می‌دهد که روزی تفسیر غیرواقعی و غلطی از آن واقع می‌شـود و تأکید دارد که دخل و تصرّفی در آن داستان صورت نگیرد و حقیقت آن برای مـردم بازگو شود (مصباح یزدی، ۲۸۷).

۱۰ـ۴. اساساً عبرت‌دهی مبتنی بر حکایت از چیزی است که رخ داده و رخ می‌دهـد و البته چیزی که "رخ داده و رخ می‌دهد" واقعیت دارد؛ یعنی فرایند عبـرت‌دهـی مبتنـی بـر پیش فرض ناظر بودن به واقع و سخن گفتن دربارهٔ آن، یعنی مستلزم واقع‌گویی است، زیرا امورغیرواقعی "رخ نداده و رخ نمی‌دهند"، پس عبرت‌آموز نیستند. وانگهی عبـرت‌دهنـده، عبرت‌دهی را به شیوهٔ مقایسهٔ وضعیت موجود، با پدیده‌ای که قبلاً رخ داده است، با غـرض اصلاح رفتار، گفتار یا وضعیت مخاطبِ بالفعل و واقعی انجـام مـی‌دهـد. آیـهٔ ۱۳۴ و ۱۴۱ سورهٔ بقره، به امتی پیشین اشاره دارد و به مخاطبان گوشزد می‌کند که اعمال‌تان به خودتان باز می‌گردد و در قبال اعمال دیگران بازخواست نمی‌شوید. قصد عبرت‌دهی، که نـاظر بـه تغییر وضعیت واقعی مخاطب است، مستلزم قصد واقع‌گویی مـتکلم اسـت. اگـر ایـن یـک

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

افسانه و داستان باشد، منطقی نیست که به اعمال آن امت اشاره شده و با اعمال مخاطب ارتباط داده شود. در چنین مقایسه‌هایی که یک طرف ـ یعنی وضعیت مخاطب ـ واقعی است، طرف دیگر هم باید واقعی باشد تا مقایسه منطقی باشد و زمینهٔ عبرت‌گیری حاصل گردد. پس عبرت‌دهنده در حال بیان واقع است (امین، ۶۲ـ۶۳).

۱۰ـ۵. کاربرد صفات جلال و جمال الهی مانند حق، صدق، عزت، حکمت و مصونیت قرآن از کذب و باطل، هم درست بودن ادعای نزول آن از طرف خدا و درستی حقایقی است که از آن حکایت می‌کند و هم نشانهٔ صادق بودن پیام آور آن. زبان قرآن در قصص به لحاظ سبک بیان و محتوا، بر پایهٔ حق و صدق بنا شده است. به نظر سید قطب، قرآن فرستادهٔ حکیم دانا و تنها متن دینی ایمن از تحریف و تزویر در طول تاریخ است. درستی داستان‌های قرآنی، درستی واقعی است و نباید از واژهٔ هنری، خیال‌بافی، بدعت و نوآوری نامعقول برداشت شود. حقایق را می‌توان با شیوه‌ای هنری و علمی عرضه داشت (سید قطب، ۲۵۵ـ۲۵۶).

۱۰ـ۶. وجود مجاز ادبی در تعبیرات قرآنی: میان دو اصطلاح حقیقت و مجاز ادبی با حقیقت و مجاز فلسفی تفاوت وجود دارد (نقیب‌زاده، ۸۵). منظور از مجاز در تعبیرات قرآنی، مجاز ادبی و لغوی است و نه مجاز به مفهوم فلسفی، که مفادش نفی واقعیت داشتن است. مجازات قرآن همراه با قرائنی است که مراد واقعی آن‌ها را ظاهر و آشکار می‌سازد. اگر امکان حمل آیه بر معنای حقیقی وجود نداشته باشد و قرینهٔ عقلی یا نقلی معتبری بر معنای مجازی موجود باشد، آیه بر زبان نمادین حمل می‌شود. در این صورت حقیقت را نه در متن قرآن، بلکه در ورای آن باید یافت. توضیح آن که: "حقیقت" به مفهوم فلسفی، عبارت است از استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع شده، یعنی مطابقت صورت علمی با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند (مصباح، آموزش فلسفه، ۲۳۴/۱). اگر لفظ برای مفهوم عام یا به تعبیر دیگر برای روح معنا وضع شده باشد، این تعبیرات، تعبیرات حقیقی است و

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

مجاز نیست. وجود اعتباری و یا مجازی، استعمال لفظ در معنای دیگری است[۱] که نوعی مناسبت با معنای حقیقی داشته باشد (مصباح، ۳۱۹). حقیقت ادبی و لغوی، استعمال کلمه در معنای وضعی و قراردادی آن و مجاز، استعمال در غیرمعنای وضعی است. با توجه به این تعاریف، باید گفت از طریق مجاز ادبی نمی‌توان عینیت خارجی حقایق قرآن را نفی کرد. چه بسا اطلاقی که از نظر ادبی، مجاز ولی از نظر فلسفی، حقیقت باشد (مصباح، ۳۳۰). لذا، ملاک و ظرف صدق و کذبِ حقیقت با مجاز متفاوت است. پس، کسانی که به استناد حقیقت داشتن قرآن، ورود مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند، مجاز ادبی را در مقابل حقیقت فلسفی قرار داده‌اند؛ در حالی که قائلان به وقوع مجاز در قرآن هرگز در حقیقت داشتن قرآن تردید نکرده‌اند. همان‌گونه که سمبلیک دانستن زبان قرآن به استناد ورود مجاز در آن نیز خطای ناشی از خلط مجاز ادبی با مجاز فلسفی است.

این اندیشمندان در عین پذیرش مجاز در قرآن، الفاظ و عباراتِ قرآن را بر معانی حقیقی حمل می‌کنند، مگر آن‌که قرینه و حجت روشنی بر معنای مجازی موجود باشد. افزون بر آن، مجازهای موجود در قرآن نیز هرگز به مفهوم نمادهای خیالی تلقّی نمی‌گردد، خواه در معارف مربوط به الهیات و آخرت‌شناسی و یا در داستان‌ها باشد (نکـ : سعیدی روشن، ۳۰۱). لذا، تمثیلی و مجازی بودن برخی ابعاد قصه، لزوماً به معنای غیرواقعی بودن آن نیست. تمثیلات قرآنی همراه با قرائنی است که مانع ظهور عبارت در معنای باطل است (جوادی آملی، ۱۰/۱). مجاز گرچه حقیقت نیست، لیکن دروغ نیز شمرده نمی شود، لذا باطل نیست، مجاز با قرائنی که همراه دارد راه عبور و جایگاه گذر از معنای حقیقی لفظ به سوی معنای مقصود است. مجاز مادام که با قرائن لازمه همراه است انسان را جز به حقیقت رهنمون نمی سازد؛ و در حالتی که فاقد قرائن باشد دیگر مجاز شمرده نمی شود، بلکه دروغ خوانده می شود. غرض آن‌که عبور از معنای حقیقی لفظ با کمک قرینه و رسیدن به معنای مشابه یا مناسب، عین صدق و حق است که از این رهگذر ممکن است مجاز در کلام وحی راه یابد (جوادی آملی، ۱۲۵/۱).

---

۱. مثلاً استعمال «شیر» به معنای حیوان درندهٔ معروف، حقیقت، و به معنای انسان نیرومند، مجاز است.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

۱۰ـ۷. رابطهٔ مجاز با صدق و کذب: ملاک کلی صدق و کذب قضایا، تطابق و عدم تطابق قضایا با ماورای مفاهیم آن‌هاست. راه تشخیص صدق و کذب قضایای تجربی، واقعیت‌های عینی است، ولی قضایای منطقی را باید با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آن‌ها قرار دارند، بسنجیم. برای تشخیص صحت و خطای قضایای فلسفی، باید رابطهٔ ذهن و عین را مورد توجه قرار دهیم؛ یعنی صادق بودن آن‌ها به این است که محکیات عینی آن‌ها اعم از مادی و مجرد به گونه‌ای باشند که ذهن، مفاهیم مربوطه را از آن‌ها انتزاع کند (مصباح، آموزش فلسفه، ۲۴۰/۱). در فلسفهٔ اسلامی، میزان و ملاک صواب و خطا، انطباق یافتن قضیهٔ درک شده با واقع و حقیقت آن است، خواه واقعِ قضیه، خارجی باشد یا ذهنی (سبحانی، ۲۱۷). «کذب» عدم مطابقت گزاره‌ای با واقع است، در حالی که «مجاز» استعمال لفظ است در «غیر ما هو له» (استیور، ۲۲۴ـ۲۲۵). پس هیچ‌گونه تلازمی میان معنای مجازی با مجاز و کذب عقلی وجود ندارد. هر گفتاری که منطبق با واقع نباشد، کذب نیست. کذب زمانی محقق می‌شود که گوینده بر کرسی حقیقت‌گویی نشسته باشد و بنیاد سخن او بر اساس خیال و تأویل و تمثیل نباشد؛ پس اگر بنای متکلم بر تأویل باشد گفتار کاذب نخواهد بود.[۱] دیگر این‌که، قرینه‌ای برخلاف ظاهر گفتار نیامده باشد.[۲] روشن است در هر دو قسمت، مجاز با کذب تفاوت آشکار پیدا می‌کند (نصیری، ۲۹).

۱۰ـ۸. برخی محققان، مشخصات لفظ نمادین دینی را از نظر «پل تیلیش» این‌گونه بیان کرده‌اند: مقصود از نمادین بودن سخن این است که، مدلول مطابقی آن اراده نشده، بلکه مدلول امر دیگری است که باید کشف شود، پس نباید به ظاهر سخن استناد کرد، زیرا معنای اراده شده اطمینان‌آور نیست، چون حدسی و ظنی است (علی زمانی، ۳۴۳). دوم

---

۱. اگر به کسی که دچار سردرگمی است گفته می‌شود: «أراک تقدّم رِجلاً و تؤخّر اخری»، در این حال اگر او به واقع هم پاهای خود را جا به جا نکرده باشد، گفتار کاذب نخواهد بود، زیرا بنای متکلم بر تأویل است. او از این جمله تأویل آن را که حیرت و سرگردانی است، اراده کرده است (نصیری، ۲۹).

۲. چنان‌که در جملهٔ «رایت اسداً یرمی» گرچه واقعاً زید شیر نیست، اما قرینهٔ «یرمی» افاده شده که مقصود رجل شجاع است، یعنی زیدی که در شجاعت به مثابه شیر است (نصیری، ۲۹).

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

آن‌که، زبان نمادین، فاقد حقیقت است و گوینده خود را ملتزم به بیان واقعیّت نمی‌بیند و طبق هدف خود، از تمثیل استفاده می‌کند (ساجدی، ۱۷۶و۳۴۰). با بررسی این نظریه در مورد نمادین بودن داستان‌های قرآن می‌توان گفت حتی اگر در آیاتی مدلول مطابقی هم اراده نشده باشد، نمی‌توان آن را دارای زبان نمادین دانست، زیرا قرآن دارای معنی ظاهری و باطنی است که در طول یکدیگرند (علی زمانی، ۳۴۳). قرآن کریم از نظر معنا مراتب مختلفی دارد و این مراتب در طول یکدیگر قرار دارند که لفظ آیات به طور دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد و هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه‌ای از فهم و درک است (طباطبایی، ۶۳/۳ـ۶۴).

۱۰ـ۹. تعبیر تمثیل یا مثال در کلام برخی مفسران آن نیست که آن رخدادها مانند داستان‌های تخیلی، عاری از واقعیت‌اند؛ و به معنای رمزی و نمادین بودن زبان قرآن و دلیل ناواقع‌نما بودن پاره‌ای از گزارش‌های قرآنی نیست (علی زمانی، ۳۵۰)، چون در تخیل شائبهٔ توهّم و طبیعت دور از واقع وجود دارد (فروزانفر، ۷۸)، بلکه وجود تمثیل یا مَثَل در قرآن، تبیین یک حقیقت ماورای طبیعی با کلماتی مأنوس در میان ما آدمیان ساکن در سرزمین طبیعت و ماده است. تمثیل بدین معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته، به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است (جوادی آملی، ۲۵۰/۳). بدیهی است که از یک ماجرای واقعی می‌توان برداشتی تمثیلی برای همهٔ روزگاران و آدم‌ها داشت (طباطبائی، ۳۰۸/۱۳). حتی با فرض تمثیلی و نمادین بودن برخی اجزای داستان، از آن‌جا که سطح درک مخاطبان متفاوت بوده، مثال و ممثّل، هر دو مقصود بوده است؛ در تمثیل نیز گاهی در عین آن‌که قصد اصلی به ممثّل تعلق گرفته است، خود مثال نیز مورد قصد گوینده قرار می‌گیرد و جنبهٔ واقع‌نمایی آن محفوظ می‌ماند (نقیب‌زاده، ۹۰) مکارم شیرازی که مخالف نمادگرایی در داستان آدم(ع) است، می‌گوید: مانعی ندارد که این «سرگذشتِ واقعی» نمونهٔ نزاع مستمرّی باشد که همیشه در زندگانی بشر بوده است (مکارم، همانجا، ۴۴۷/۴).

اصولاً از همهٔ قصه‌های واقعی قرآن باید پیام‌ها و درس‌های تمثیلی گرفت تا رمز جاودانگی قرآن و تخاطب آن با مردم همهٔ عصرها تبیین شود، امّا میان نمادین شمردن یک شخصیت یا رویداد و نمادین دانستن پیام‌های آن، تفاوت بسیار است (حسینی اسحاق آبادی، ۱۷۵). با حفظ

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

اعتقاد به واقعی بودن قهرمانان داستان، می‌توان داستان‌های قرآن را برای جریانات مشابهی که در آینده رخ خواهد داد، نمادین دانست. لذا، منظور از سمبولیک بودن یا زبان تمثیلی برخی قصص قرآن، اشارات معنوی و اخلاقی (مطهری، ۵۱۴/۱ـ۵۱۵) و گرفتن الگو از آن‌هاست.

۱۰ـ۱۰. تبیین جریان تمثّل در داستان‌های نمادین قرآن: همان‌گونه که ملاحظه گردید، واقعی بودن برخی از داستان‌های قرآن بین مفسّران مورد اختلاف نظر است. آیت الله جوادی آملی از مفسرانی است که بیش از سایر مفسران برای حل مشکل داستان‌های تمثیلی قرآن، از واقعیتی به نام "تمثل"، بهره جسته است. تمثّل که به بیان آیت الله جوادی آملی از کلمات کلیدی قرآن به شمار می‌رود، نشان می‌دهد که اولاً، دایرهٔ هستی منحصر به امور محسوس و مادی نبوده، بلکه غیب را نیز شامل می‌شود. ثانیاً، راه شناخت منحصر به حس و اثبات‌ها و یا ابطال‌های تجربی نبوده و طریقهٔ عقلی و در نتیجه اثبات و یا ابطال حقایق غیبی را نیز در بر می‌گیرد (جوادی آملی، ۲۰۰/۱). تمثل در لغت به معنای شکل و صورت یافتن و متصوّر شدن چیزی برای کسی (راغب اصفهانی، ۴۶۲)؛ و پیش روی کسی ایستادن است (دهخدا، ذیل واژه تمثل)؛ مانند عکس شیء در آینه است که آن شیء بر جای خود ایستاده است و در آینه نیز پیداست. تمثّل تغییر در ظرف ادراک است نه خارج از حیطهٔ ادراک (طباطبایی، ۱۲/۱۷). در تمثل، چیزی برای انسان به صورتی که با آن الفت داشته باشد آشکار می‌شود (طباطبایی، ۴۰/۱۴)؛ و در اصطلاح، ظهور صورتی مأنوس برای انسان و هماهنگ با غرضی است که تمثل برای آن صورت می‌پذیرد. صورت‌هایی که برای انسان تمثل می‌یابند، ممکن است از راه حواس ظاهری یا حواس باطنی به واسطهٔ تجلیات و تمثّلاتی از عالم معانی و عقول قدسیه، مانند رؤیای صادقه، انعکاس صور موجود در عالم مثال و خیال منفصل، حاصل شوند (دائرةالمعارف قرآن کریم، ۶۲۶/۸). اساساً قرآن کریم هر آن‌چه را که بالاتر از درک معمولی بشر است به وجهی متمثل می‌کند که نیازمند تفسیر باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۷۴/۴). در «تمثّل» اصلاً سخن از اطاعت و معصیت و شریعت و ترک اُولی و ترک واجب و ترک حرام و ترک مستحب و ترک مکروه نیست. آن عالم، عالمِ شریعت و تکلیف و دنیا و مانند آن نیست، یک عالم ملکوت است که

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

نظیر آن را ما در عالم رؤیا داریم. «تمثّل» یک امر ملکوتی است که یا در باطن انسان اتفاق می‌افتد، نظیر آن‌چه در عالم رؤیا برای خیلی‌ها هست، یا بیرون از مثال متصل و در واقعیت خارجی است، نظیر «إِنِّی أَری فِی الْمَنامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ».[1] حالت «منامیه» مثال منفصل است که مربوط به واقعیت خارج بود، نه تنها مثال متصل. جریان «ذَبح» برای وجود مبارک ابراهیم(ع) «تمثّل» پیدا کرد که فرمود، من دارم می‌بینم. واژهٔ "تمثّل" یک بار در قرآن به کار رفته است. در برخی از آیات قرآن کریم نیز به جریان#تمثّل فرشته به شکل انسان تصریح شده است. ظهور فرشتگان بر حضرت ابراهیم(ع) و بشارت وی به ولادت اسحاق و یعقوب(ع)؛[2] نزول فرشتگان به شکل جوانان زیبا بر حضرت لوط(ع)؛[3] جریان حضرت آدم(س)، جریان فرشته‌های حضرت داود، قصهٔ حضرت ابراهیم نیز ظاهراً از همین قبیل است.

اینک به مواردی از جریان تمثل در داستان‌های تمثیلی قرآن می‌پردازیم.

۱۰ـ۱۰ـ۱. مهم‌ترین و بیشترین موارد تمثل، تمثل یافتن جبرئیل بر رسول خدا است که آیاتی به این موضوع اشاره دارند (النجم، ۷ و ۵۳، ۱۳، ۱۴؛ التکویر، ۲۳). علاوه بر آن وجود مبارک پیغمبر در عالم رؤیا می‌بیند که وارد مسجدالحرام می‌شود. این مثال منفصل و واقعیت است؛ یعنی آن‌چه بعدها اتفاق می‌افتد که فتح مکه است و فاتحاً وارد سرزمین مکه می‌شوند، همان را وجود مبارک حضرت در عالم رؤیا که حالت مثالی است، مشاهده می‌کند. «تمثّل» برای معصومین، سند شریعت است، چون آن‌ها معصوم هستند و شیطان به ساحت مقدس آن‌ها راه ندارد.

۱۰ـ۱۰ـ۲. تمثل فرشته بر حضرت مریم(ع) به صورت بشر نیز از مواردی است که قرآن به صراحت بیان فرموده است: «**فَأَرْسَلْنا إِلَیها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیا**».[4] مریم(س) در حیطه ادراکی و شعاع دید خود صورت انسانی را در بیداری مشاهده کرد، در حالی که

---

۱. الصافات، ۱۰۲.

۲. هود، ۶۹.

۳. هود، ۷۸؛ الحجر، ۶۸.

۴. مریم، ۱۷.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

خارج از ادراک حضرت مریم، بشر نبود، بلکه حقیقت جبرئیل بود (طباطبایی، ۲۳/۷). گفتگوی وی با فرشته[۱] در ظرف عالَم مثال واقع شد به گونه‌ای که وقتی فرشته وارد می‌شود، چون به صورت تمثّل است و نه تجسّم خارجی، اگر کسی در کنار حضرت مریم(س) می‌ایستاد، آن شخص را نمی‌دید (جوادی آملی، ۹۳).

۱۰ـ۱۰ـ۳. علامه جوادی آملی در داستان ورود متخاصمان به حضرت داود(ع)،[۲] چنین توضیح داده است: "در آیات قبل از داستان داود(ع) می‌بینیم که از وی، با جلال و شکوه یاد می‌شود. در آیات بعد هم خداوند با جلال و شکوه از داود یاد می‌کند. معلوم می‌شود که در رفتار داود(ع) هیچ نقصی پیدا نشده است؛ یعنی برای حضرت داود(ع) این مطلب «متمثّل» شده است که یکی از فرشته‌ها به عنوان سخنگوی از یک گروه چنین گفت: «**خَصْمانِ بَغی بَعْضُنا عَلی بَعْضٍ**»[۳](جوادی آملی، درس تفسیر، ۱۳۹۳)؛ اِسناد کذب به فرشته‌ها مطرح نیست، برای این‌که آن‌جا سخن از شریعت نیست، بلکه آن‌جا سخن از آزمون است. علامه طباطبایی نیز در این داستان تعبیر تمثل را به کار برده است (طباطبایی، ۱۹۴/۱۷).

۱۰ـ۱۰ـ۴. کلّ جریان حضرت آدم از تعلیم «اسماء»، از عرضه بر ملائکه، از اظهار عجز ملائکه، از تعلیم ملائکه توسط حضرت آدم، از اعتراض ابلیس، از ورود در بهشت، از نهی از «شجره» و ارتکاب از آن «شجره»، از خروج از آن «شجره»، کلاً در عالم مثال بوده است. پیام برخی از صحنه‌های داستان آدم و حوّا، مبارزهٔ همیشگی انسان را با نیروهای خیر و شر تداعی می‌کند. شامخ‌ترین مقام در جهان امکان، مقام انسانیت و خلیفهٔ اللهی است. مقام انسانیت آن چنان بلند است که نه فرشته به آن راه دارد و نه دیگر موجودات. فرشتگان در برابر آن خضوع می‌کنند و شیطان هم راهزن این مقام است و می‌کوشد تا انسان‌های عادی را از اصل پیمودن راه مستقیم باز دارد. خداوند برای این‌که این حقیقت را به خوبی به

---

۱. مریم، ۱۸ـ۱۹.

۲. ص، ۲۱.

۳. درس تفسیر جوادی آملی، ۱۳۹۳.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

انسان‌ها تفهیم کند، آن را در قالب مثال، یعنی حقیقتی را بـه صـورت مثـل، در قالـب امـر فرشتگان و ابلیس به سجده برای آدم و اطاعت فرشتگان در برابر این امر و تمرد ابلیس در برابر آن، ترسیم کرده است.

۱۱. نتایج مقاله

۱۱ـ۱. شیوهٔ بیانی قرآن کریم، استفاده از تمثیل، نماد و رمز، مجاز، تشبیه و تمثیل و ماننـد آن است، اما اساس زبان قرآن بر واقع‌نمایی استوار است. وجود تمثیل یـا نمـاد در قـرآن، بـه معنای رمزی و نمادین بودن زبان قرآن و تمثیلی دانستن برخی از داستان‌های قرآن بـه معنـای فرضی و تخیلی بودن آن نیست. پذیرش تفسیر تمثیلی در برخی آیات قرآن بر اساس شواهد و قرائن صورت می‌گیرد و به معنای پذیرش بدون دلیل این نظر در سایر آیات نیست.

۱۱ـ۲. منظور از تمثیل که در تعداد محدودی از داستان‌های قرآن مطرح گردیده، تخیـل و صحنه‌سازی نیست بلکه صرفاً ترسیم یک حقیقت به صورت مثل است که در عین واقعی بودن شخصیت آن‌ها به شکل نمادین مطرح گردیده است؛ یعنی هر دو معنـای حقیقـی و تمثیلـی در آن قابل اراده است. این نوع تمثیل که فقط صبغهٔ صورت سازی و تشبیهی دارد، نمونه‌ای از یک جریان کلی است که منحصر به آن‌ها نبوده، بلکه مردم دوره‌های بعد را هم شامل می‌شود.

۱۱ـ۳. جلوه‌ای از واقعیت هستی به نام تمثّل در برخی از داستان‌های قرآن کریم امکان ظهور یافته است. ترکیب عناصر و قصه‌پردازی در این گونه داستان‌ها ما را بـه اندیـشیدن برای درک اشارات معنوی و اخلاقی و یافتن الگو برای انسان امروز رهنمون می‌سازد.

۱۱ـ۴. به طور کلی، هر داستانی، چه واقعی و یا خیـالی، پیـامی دارد. در هـر یـک از داستان‌های قرآن کـریم نیـز درس و عبرتـی نهفتـه اسـت، امـا مفـسران، فقـط برخـی از داستان‌های قرآن ـ و نه همهٔ آن‌ها ـ را تمثیلی دانسته‌اند. می‌توان برخی دلایل این دیـدگاه را، شیوهٔ بیان داستان، عدم تصویر درست نسبت به داستان در مقام تکوین و تـشریع، عـدم تصور معقولانه از معجزات پیامبران و منزه بودن پیامبران الهی از خطا، دانست.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

کتابشناسی

۱. قرآن کریم

۲. ابوزید، نصر حامد، معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآن، ترجمهٔ مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰ش.

۳. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خُلّان الوفاء،بیروت، دارإرصاد للطباعة و النشر،۱۹۵۷م.

۴. استیور، دان، دان آر.؛ فلسفه زبان دینی، ترجمه و تحقیق ابوالفضل ساجدی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، نشر ادیان، ۱۳۸۴ ش.

۵. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، تفسیر ابن کثیر، تقدیم: یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر و التوزیع. ۱۴۱۲ق.

۶. امین، محمدرضا و دیگران، واقع نمایی گزاره‌هایی خبری قرآن نحوه اثبات و ادله، قرآن شناخت، ش. ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ش.

۷. انوشه، حسن، فرهنگنامه ادب فارسی (دانشنامهٔ ادب فارسی) ج.۲، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۶ش.

۸. پادشاه، محمد، آنندراج، فرهنگ جامع فارسی، زیر نظر دبیر سیاقی، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتابفروشی خیام، ۱۳۶۳ش.

۹. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳ش.

۱۰. پیری، موسی، بررسی جنبه‌های زیبایی شناختی تمثیل در زبان ادبی قرآن، پژوهش‌های ادبی قرآن، ش.۲، ۱۳۹۴ش.

۱۱. تهامی، نقره. سیکولوجیه القصه فی القرآن، شرکة التونسیة، الجزائر، ۱۹۷۴م.

۱۲. جرار، مأمون فریز. خصائص القصّه الاسلامیه، چ اول، السعودیة: دارالمناره للنّشر و التوزیع، ۱۹۸۸ م.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله. تسنیم فی تفسیرالقرآن، الطبعه الثانیه، بیروت، دار الإسراء للطباعه و النشر، ۱۴۳۲ق.

۱۴. همو، شریعت در آینه معرفت، چاپ اول، تهران : مرکز نشر فرهنگی رجاء،۱۳۷۲ش.

۱۵. حکمت، علی‌اصغر؛ امثال قرآن، نشر پرسش، آبادان، ۱۳۸۷ش.

۱۶. حسینی اسحاق آبادی (سیدابوالقاسم (ژرفا)،. مبانی هنری قصه‌های قرآن، قم: مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیما، ۱۳۷۷ش.

۱۷. خرمشاهی، بهاءالدین، قرآن پژوهی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ش.

۱۸. خدایی، محمدرضا و دیگران، تأویل‌های تمثیلی تاریخی و تخیلی از قصهٔ آدم در تفاسیر برگزیده، آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۹، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۳ش.

۱۹. خلف‌الله، محمداحمد. الفن القصصی فی القرآن الکریم، شرح و تعلیق، خلیل عبد الکریم، سینا للنشر، لندن، مؤسسه الانتشار العربی، ۱۹۹۹م.

۲۰. خولی، امین، مقاله تفسیر دردایرةالمعارف الإسلامیه، بیروت، لبنان: دارالمعرفه، ۱۳۵۲ق.

۲۱. دائرةالمعارف قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، مؤسسه بوستان کتاب قم، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.

۲۲. دهخدا، علی‌اکبر، زیرنظر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

۲۳. رادفر، ابوالقاسم، فرهنگ بلاغی ـ ادبی، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۸ش.
۲۴. رازی، فخرالدین. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، الطبعه الثالثه، ۱۴۲۰ق.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، لبنان: دارالمعرفه، ۱۴۲۸ق.
۲۶. رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، الهیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۹۹۰ م.
۲۷. رضازاده، نیلوفر و دیگران، انواع تمثیل در قصه‌های قرآن کریم، ش.۴۸، ۱۳۹۲ش.
۲۸. زحیلی، وهبه. التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، چاپ دوم، سوریه: دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۱ق.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. ساجدی، ابوالفضل. زبان دین و قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۳ش.
۳۱. سالم، ابراهیم بن حسن، قضیة التأویل فی القرآن الکریم بین الغلاه و المعتدلین، بیروت: دار قتیبه، ۱۴۱۳ق.
۳۲. سبحانی، جعفر، مَثل های آموزنده قرآن، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۳۲ق.
۳۳. همو، نظریه المعرفه (المدخل إلی العلم و الفلسفه و الالهیات)، بقلم: الشیخ حسن محمّد مکی العاملی، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، قم: مطبعه القدس، ۱۴۱۱ ق.
۳۴. سعیدی‌روشن، محمدباقر. تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی‌فهم آن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۳۵. شریعتی، علی، اسلام شناسی، تهران: امامت، ۱۳۵۱ش.
۳۶. همو، انسان و اسلام، انتشارات سلمان، ۱۳۳۶ش.
۳۷. شدید، محمّد. منهج القصّه فی القرآن، شرکه مکتبات عکاظ للنشر و التوزیع، عربستان، اول، ۱۴۰۴ق.
۳۸. شلتوت، محمود، تفسیرالقرآن الکریم، بیروت، چاپ ۱۱، دارالشروق، ۱۹۹۸م.،
۳۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، بیدار، قم، ۱۳۶۶ش.
۴۰. صغیر، محمدحسین علی؛ الصورة الفنّیه فی‌المثل القرآنی، چاپ اول، دارالهادی، بیروت: ۱۹۹۲م.
۴۱. طالقانی، سیدمحمود. پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، بی‌تا.
۴۲. طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، لبنان، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۴۳. طبری، ابن جریر، تفسیر الطبری جامع البیان عن تأویل آی القرآن، دار هجر للطباعة و النشر و التوزیع و الإعلان، الطبعة: الأولی، ۱۴۲۲ ق.
۴۴. طهرانی، محمد حسین حسینی، نور ملکوت قرآن، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۳ ق.
۴۵. عبده، محمد، جزء عمّ و تفسیره، چاپ اول، مکتبة مصر، ۱۹۰۳م.
۴۶. علایی، مشیت، کتاب مقدس به منزلة متن ادبی، ادب پژوهی، شماره ۱، ۱۳۸۶ش.
۴۷. علی زمانی، امیرعباس، معنا و توجیه نمادهای دینی، مجله معرفت، شماره ۱۹، ۱۳۷۵ش.
۴۸. فراستخواه، مقصود. حروف مقطعه قرآن و نمادانديشی دینی، بینات، سال اول، شماره ۱۳۷۳ش.
۴۹. فروزانفر، عبدالله. غروی نائینی، نهله، دیدگاه مفسران در حقیقی یا تخیلی بودن داستان‌های قرآن کریم، مدرس علوم انسانی، شمارهٔ ۲۰، ۱۳۸۰ش.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

۵۰. فرید، زهرا، مثل در قرآن، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۶، ۱۳۸۷ش.
۵۱. قائمی نیا، علیرضا، معنا و شناخت در قرآن با نگاهی به تفسیر تسنیم، معارج، ش.۲، ۱۳۹۶ش.
۵۲. قبادی، حسینعلی، تأملی در شناخت مرزهای نماد و تمثیل، مدرس، شماره ۹، ۱۳۷۷ش.
۵۳. قطب، سید، التصویرالفنی فی القرآن، قاهره، دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
۵۴. قنادی، صالح. آشنایی با معارف قرآن، تفسیر موضوعی: قصه‌های قرآن، قم، جامعه الصطفی العالمیّه، ۱۳۸۱ش.
۵۵. ماکینو، شینیا، آفرینش و رستاخیز، ترجمة جلیل دوستخواه، چاپ اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
۵۶. مجاهد بن جبر، تفسیر مجاهد، المحقق: الدکتور محمد عبد السلام أبو النیل، الطبعه الأولی مصر: دار الفکر الإسلامی الحدیثة، ۱۴۱۰ هـ ـ ۱۹۸۹ م.
۵۷. محمدرضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۹ش.
۵۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
۵۹. همو، نظریه سیاسی اسلام، تحقیق و نگارش: کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۹۱ش.
۶۰. مطهری، مرتضی. سیری در سیره نبوی، چاپ چهاردهم، تهران: صدرا، ۱۳۷۴ش.
۶۱. همو. مجموعه آثار ۱۵، تهران: صدرا، ۱۳۸۸ش.
۶۲. همو، مجموعه آثار ۱، تهران: صدرا، ۱۳۹۰ش.
۶۳. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، قم، التمهید، ۱۳۷۹ش.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، قم: حوزه علمیه، ۱۳۷۰ش.
۶۵. مهریزی، مهدی، آفرینش انسان در تفسیر المیزان، بینات، شماره ۳۴، سال نهم، ۱۳۸۱ ش.
۶۶. نصیری، علی. قرآن و زبان نمادین، مجله معرفت، شماره ۳۵، ۱۳۷۹ش.
۶۷. همو، واقع نمایی قرآن و تأثیر آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی، قرآن شناخت، ۲ش. ۱۳۹۰ش..
۶۸. نفیسی، شادی. عقل‌گرایی و تفاسیر قرن ۱۴، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ش.
۶۹. نقیب‌زاده، محمد، قصص قرآن در آیینه واقع نمایی، معرفت، ش.۱۰۷، ۱۳۸۵ش.
۷۰. ویلانت، رتراود، مقاله جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر، ترجمه مهرداد عباسی، دایرةالمعارف قرآن، مک اولیف، بوستان کتاب قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳ش.
۷۱. هادوی تهرانی، مهدی. مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم، موسسة فرهنگی خانة خرد، ۱۳۷۷ش.
۷۲. هندی، سر سید احمدخان. تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه سید محمّدتقی فخر داعی گیلانی، چاپخانه علمی، ۱۳۳۸ش.
۷۳. جلسات درس تفسیر آیت الله جوادی آملی، مدرسة فقاهت، قم، ۱۰/۱۷ /۹۲؛ ۹۳/۲/۲۰؛ ۹۳/۲/۲۱؛
۷۴. درس خارج اصول، علی‌اکبر رشاد، موضوع: الإتجاهات الموجوده والآراء المطروحه علی صعید لغة الدین، مدرسه فقاهت، قم.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]
[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.7.1]
[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-26]