

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

مجید معارف^۱

فاطمه تقویان^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۳/۱ - 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، انگاره 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 نظریه موافقان نماد و برخورد ناقدان، درباره 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 جلوه 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.

maaref@ut.ac.ir

۱. استاد دانشکده الهیات دانشگاه تهران، (نویسنده مسئول)؛

۲. دانشجوی دکتری دانشکده اصول الدین تهران.

۱- بیان مسأله

ادعای وجود تمثیل و نماد در برخی قصص قرآنی در بین مفسران و صاحب‌نظران قرآن، سابقه‌ای دیرینه دارد. در تاریخ اندیشه اسلامی، گذشته از رویکرد باطنیه که در فهم مراد خداوند، با تکیه بر باطن آیات، از جمله داستان‌های قرآن را به سلیقه خود تأویل می‌کردند (نک: سعیدی روشن، ۲۷۰؛ نقل از اخوان الصفا، ۱۰۲/۴ و 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 پایه جهان بینی تجربی، حوزه نمادانگاری را گسترش داده‌اند. نتیجه عملی تلاش این افراد بر مبنای این اصول، حذف پدیده‌های مافوق طبیعی و همه پدیده‌های ناسازگار با جهان بینی علمی از حوزه 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 تعبیر قرآنی، مجازگونه و تمثیلی است، چگونگی ماهیت آیات قرآنی به‌ویژه داستان‌های قرآنی از لحاظ ارتباط آن با نماد و تمثیل محل بحث است؛ این‌که 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 نظری وی تا چه میزان از استواری برخوردار بوده و احیاناً چه نقدهایی بر آن وارد می‌شود.

۲- مقدمه

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

۱-۲. مفهوم لغوی و اصطلاحی تمثیل و نماد

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

معنوی حاصل شود (حکمت، ۱۵). اصطلاح تمثیل که در بلاغت معاصر معادل الیگوری^۱ 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).

نماد، از نمود به معنای نشان دادن، نماینده و معادل سمبل انگلیسی،^۲ و نیز از نمود به معنای نمایان گردیدن است (پادشاه، ذیل کلمه 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).

۲-۲. تمثیل، نماد و رمز در قرآن

قرآن کریم که عهده‌دار هدایت انسان^۳ است، به زبانی سخن می‌گوید که با فطرت آدمی هماهنگ و برای همه 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، دامنه 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 دامنه 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 و ۳۶؛ القلم، ۵۲؛ الفرقان، ۱.

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

با تأمل در مفهوم اصطلاحی و ادبی نماد درمی‌یابیم که واژه "رمز" — که از قدیم در زبان و ادبیات عرب به کار می‌رفته است — نزدیک‌ترین معنی و بیشترین خویشاوندی مفهومی با نماد را داراست (دهخدا، همان، ذیل واژه 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 درباره رمزگونه بودن حروف مقطعه قرآن که سرّ میان خدا و پیامبر بود، نمونه‌ای از نماداندیشی در معرفت دینی است (فراستخواه، ۶۶). کلمه رمز یک بار در قرآن در داستان زکریا (ع) به کار رفته است. 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 رابطه منطقی دارند، اما تعبیر آن‌ها روشن نیست و باید رمزگشایی شوند. رؤیای صادقانه نمونه‌ای از تمثیل است که به آن اشاره خواهد شد (مطهری، ۱۶۱). در رؤیا صورتی تمثیل 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 سجده یازده ستاره، خورشید و ماه بر یوسف (ع)، رؤیایی بود که حقیقت آن سال‌ها بعد آشکار گردید. رؤیای فرعون، از کهن‌ترین رؤیای صادقانه عصر باستان است که به درستی تعبیر شد و داستان آن در کتاب مقدس و قرآن مجید آمده است. (خرمشاهی، ۶۱۸/۱)

۳-۲. معانی تمثیل در قرآن

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

۱. آل عمران، ۴۲.

۲. الصافات، ۱۰۲.

۳. یوسف، ۴.

سه معنا به کار رفته است: ۱. آیاتی که قرآن آن را «مُصَدَّر» به مَثَل کرده است و از آن به عنوان یک کار ادبی لفظی و کلامی به مَثَل تعبیر شده است؛^۱ مانند «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ 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 سوره ص، ۹۲/۱۰/۱۷، ۹۳/۰۲/۲۱). این مَثَل، حقیقت واقع شده و نمونه‌ای از یک اصل کلی و مصداقی از یک مفهوم است که معنای تشبیه نیز در آن نهفته است. اساساً در قصه تمثیلی نوعی تشبیه مخفی وجود دارد و آن تشبیه آیندگان به گذشتگان به قصد عبرت‌آموزی است (سبحانی، ۳۰/۱). از برداشت‌های مشهور درباره 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 همه داستان‌های قرآن تعمیم داده‌اند (رضازاده، ۵۳) ۳. نماد انگاری در برخی از گزاره‌های قرآنی، همراه با واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی و یا به عقیده برخی بدون واقع‌نمایی؛ که مقصود ما از تمثیل همین نوع اخیر است.

۳- بررسی جایگاه و دامنه تمثیل و نماد در داستان‌های قرآن

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

۱-۳. داستان‌های مرتبط با واقعیت‌های خارجی

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

۱. البقره، ۲۱۴؛ یس، ۱۳.

۲. التحریم، ۱۱.

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 پهنه هستی زندگی کرده و پیروانی داشته‌اند.

۲-۳. داستان‌های مرتبط با تمثیل و نماد

دیدگاه دانشمندان در باره 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 دامنه 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.

۴-۱. داستان‌های تمثیلی قرآن از نگاه اندیشمندان

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

۱-۴. داستان متجاوزان به حدود الهی

مجاهد بن جبر (۱۰۴ ق.) 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).

۲-۴. درخواست مائده از سوی حواریون حضرت عیسی (ع)

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

۱. البقره، ۶۵.

۲. المائدة، ۱۱۱-۱۱۵.

۳-۴. داستان حضرت ابراهیم و پرندگان

ابومسلم (۳۲۲ق.)، مراد از آیهٔ مربوط به ابراهیم و پرندگان^۱ را ذکر یک مثال محسوس برای روشن شدن چگونگی بازگشت ارواح به بدن‌ها با کمال سهولت می‌داند (معرفت، 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 که حقیقت مسأله را روشن می‌سازد" (رشیدرضا، ۴۶/۳-۴۸۹).

۴-۴. داستان پدر و مادری که صاحب فرزند شدند

قفال (۳۶۵ق.)، داستان پدر و مادری را که صاحب فرزند شدند،^۲ به عنوان ضرب‌المثل می‌داند، تا بیان کند که این حالت، تصویر حالت مشرکینی است که در مورد بخشش [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 منتسب می‌ساختند؛ چنان‌که شیوهٔ منجمین است؛ و گاه آفرینش او را از بت‌ها می‌دانستند؛ آن‌گونه که بت‌پرستان عقیده دارند (معرفت، ۴۰۶/۱؛ و نیز نک: رازی،^۳ ۴۲۸/۱۵). علامه طباطبایی داستان 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).

۵-۴. قصهٔ داوری خواهی دو متخاصم نزد داود(ع)

زمخشری (۵۳۸ق.)، سخن فرشتگان در قصهٔ داوری خواهی دو متخاصم نزد داود(ع)^۴ را به شیوهٔ تمثیل می‌داند (زمخشری، ۸۳/۴-۸۴؛ نیز نک: صدرالدین شیرازی،^۵ ۱۲۰/۳؛ طباطبایی، همانجا، ۱۹۴/۱۷). از نظر جوادی آملی، داستان متخاصمان در قصهٔ حضرت داود(ع) نیز بر تمثیل حمل می‌شود (جوادی آملی، ۹۳/۲۰).

۱. البقره، ۲۶۰.

۲. الأعراف، ۱۹۰.

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

۴. سوره ص، ۲۵-۲۱.

۵. وی می‌نویسد: تقریر دو فرشته، تمثیل و از باب به تصویرکشیدن قصه است، نه گزارش دادن به مضمون گفتار تا مستلزم دروغ باشد.

۴-۶. داستان حضرت یونس(ع)

زمخشری، داستان یونس^۱ را از باب تمثیل دانسته، بدین معنا که حالت یونس شبیه کسی بود که قهر کرده است (زمخشری، همانجا، ۱۳۲/۳). فخر 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 باب تمثیل باشد نه حکایت یک واقعیت خارجی، چون عمل او این معنا را ممثل می‌کرد که غیر از خدا مرجع دیگری هست که بتوان به او پناه برد (طباطبایی، همانجا، ۳۱۵/۱۴).

۴-۷. داستان قوم أَلُوف

ابن کثیر(۷۷۴ق.)، از ابن جریر(۱۵۰ق.) و وی از عطاء روایت می‌کند که داستان قوم أَلُوف (داستان حزقیل و فراریان از مرگ)^۲، مثل است نه سرگذشت واقعی (ابن کثیر، ۲۹/۱؛ و نیز نک: رشیدرضا، ۳۶۲/۳). به نظر طالقانی اگر روایات درباره قوم أَلُوف درست باشد، نظر قرآن بیان حکمت، هدایت و عبرت است و به گفته عبده، در این داستان چون اشاره به عدد و شهر و... نشده، منظور واقعه خاصی نیست و هدف، بیان سنت الهی و عبرت است (طالقانی، ۱۷۱/۲).

۴-۸. قصه صاحبان باغ در سورة قلم

به نظر مأمون فریز جرار (۱۹۴۳م.)، قصه صاحبان باغ در سورة قلم^۳ تمثیلی است. (جرار، ۷۲-۷۳).

۴-۹. قصه صاحب دو باغ در سورة کهف

به نظر مأمون فریز جرار(۱۹۴۳م.)، قصه صاحب دو باغ در سورة کهف^۴ نیز، تمثیلی است که قرینه ارائه شده بر تمثیلی بودن آن همان واژه «رجلین» است که به صورت نکره آمده است (جرار، ۷۲-۷۳).

۱. الأنبياء، ۸۷-۸۸.

۲. البقره، ۲۴۳.

۳. القلم، ۱۷-۳۲.

۴. الکهف، ۳۲-۴۴.

۴-۱۰. داستان آدم و حوا

شیخ محمد عبده (۱۳۲۳ق.)، در تفسیر المنار که با کوشش شاگردش محمد رشیدرضا تألیف گردید، بهترین شیوه در داستان آفرینش حضرت آدم (ع)^۱ و حوا را تمثیل می‌داند (رشیدرضا، ۱/۲۱۳-۲۲۰ و ۲۳۳ و ۱۶۷/۲۶۳، ۲۸۱/۲۶۹-۲۸۲؛ ۳۴۵/۶؛ ۲۲۸/۱۰). علامه طباطبائی، با وجود واقعی دانستن شخصیت‌های داستان آفرینش، رخ داده‌های داستان آدم و حوا و سکونت در بهشت و شجره ممنوعه، خطا، توبه و هبوط را، بازگفت جریانی برزخی و عالم مثالی می‌داند که در وراء عالم ماده برای آدم (ع) رخ داد (طباطبائی، ۲/۱۳۲؛ ۷/۱۶۵-۱۶۶؛ ۱/۱۳۲-۱۳۳؛ ۲/۴۱۲؛ ۱۴/۲۱۸-۲۱۹). از نظر استاد مطهری (۱۳۵۸ش.)، آدم (ع) قطعاً وجود عینی داشته، اما زبان قرآن در بیان خلقت انسان، سکونت در بهشت، اغوای شیطان، رانده شدن از بهشت، توبه و... کنایی و سمبلیک است (مطهری، ۱/۵۱۵). آیت الله معرفت، ماجرای خلافت آدم (ع) را تعبیری نمادین و رمزی می‌داند از شأن انسان به صورتی عام، که شامل آدم (ع) و همه انسان‌ها می‌شود و بیانگر آن‌که انسان موجودی است نمادین که صفات جلال و جمال حق را به تصویر می‌کشد (معرفت، ۳/۲۱-۲۲). 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، ۱/۱۲۴). جوادی آملی معتقد است که اگر امر تکوینی به سجده و همچنین امر تشریعی به آن تصویر درستی نداشته باشد، باید پذیرفت که امر به سجده، صرفاً ترسیم یک حقیقت، به صورت مثل است (جوادی آملی، تسنیم، ۳/۲۵۰). شریعتی، نیز داستان خلقت آدم را سمبولیک می‌داند (شریعتی، ۶-۷) کانت^۲ (۱۷۲۴-۱۸۰۴م). فیلسوف آلمانی، داستان آدم و حوا را داستانی نمی‌داند که در واقع رخ داده است؛ بلکه آن را نماد و سمبلی از اصل یا فطرت نیک انسان می‌داند که بعد به وسیله انگیزه‌های حسی، اغوا و تسلیم آن می‌شود (محمدرضایی، ۲۷۴). خانم ماکینو، محقق ژاپنی، ضمن بررسی داستان آفرینش و رستاخیز، قرآن را مجموعه‌ای از کلمات رمزآمیز می‌داند (ماکینو، ۴۴).

۱. الأعراف، ۱۱-۲۴؛ البقره، ۳۰.

2. Immanuel Kant.

۱۱-۴. داستان هابیل و قابیل

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

۱۲-۴. 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، ۲۱۵-۲۱۷).

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

از نظر خلف الله، قصه 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 قصه تاریخی یا اسطوره‌ای نیز آورده است.^۲

این داستان‌ها عبارتند از:

داستان اصحاب القریة و حبیب نجار.^۳ (همو، ۲۳ و نیز ۱۹۱)؛ درخواست مائده از سوی حواریون حضرت عیسی(ع)؛^۴ قوم الؤف (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 «قصه تمثیلی» دانسته است (همانجا، ۱۹۸)، اما در بیان مصادیق آن دو، مواردی را ذیل هر دو عنوان آورده است؛ مانند داستان عزیر(ص)، ۱۹۲ و ۲۰۷ و زنده کردن پرندگان توسط حضرت ابراهیم(ع) (همان، ۱۹۳ و ۲۰۷).

۳. یس، ۱۳-۲۹.

۴. المائده، ۱۱۱-۱۱۵.

۵. البقره، ۲۴۳.

تعبیر تخیل را در امور خارق‌العاده و داستان‌های مربوط به معجزات پیامبران می‌داند، مانند زنده شدن عزیز^۱ بعد از صد سال؛ کشتن پرندگان توسط ابراهیم(ع) و احیاء آن‌ها؛^۲ داستان پدر و مادری که صاحب فرزند شدند؛^۳ قصه 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)؛ قصه صاحبان باغ در سوره قلم^۷ (همو، ۲۱۲-۲۱۳). 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 قصه خلقت آدم(ع)^۹ را از نوع قصه‌های تخیلی دانسته است که تنها ظاهری تاریخی دارد (همو، ۱۹۱-۱۹۸). چنان‌که از عبارات فوق برمی‌آید، پیش‌فرض نظریه تخیلی بودن قصه آدم ناممکن بودن تحقق حوادث قصه آدم است (خدایی، ۱۶۶).

۶- خاستگاه پیدایش نظریه

عوامل ایجاد چنین نظریه‌ای عبارتند از:

۱-۶. ورود زبان نمادین در قرآن: نمادگرایی در زبان دینی را ابتدا بسیاری از متفکران مسیحی، به پاره‌ای دلایل که یکی از آن، تعارض بین عهدین و داده‌های علمی بود، مطرح کردند. آنان داستان طوفان نوح را، نه گزارشی از یک واقعه تاریخی، بلکه طریقه‌ای

۱. البقره، ۲۵۹.

۲. البقره، ۲۶۰.

۳. الاعراف، ۱۸۹-۱۹۰.

۴. ص، ۲۵-۲۱.

۵. المائدة، ۱۱۶.

۶. النمل، ۱۸-۱۹.

۷. القلم، ۱۷-۳۳.

۸. المائدة، ۲۷-۳۱.

۹. الأعراف، ۱۱-۲۴.

سمبلیک برای تجسم قدرت خدا دانستند (سعیدی‌روشن، ۱۴۱). از میان متفکران غربی «نورتروپ فرای»^۱ — محقق کانادایی — در کتاب خود به نام «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، شماره ۱، ۷۳). سپس برخی روشنفکران، نظریه 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، نظریه سیاسی اسلام، ۲/۲۸۵).

۲-۶. تأثیرپذیری از اندیشه‌های غرب برای دفاع از قرآن: برخی صاحب‌نظران معتقدند خلف‌الله با تأثیرپذیری از اندیشه‌های غرب فریفته 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).

۳-۶. سبک ادبی در تاریخ‌گویی قرآن: به اعتقاد خلف‌الله، سیطره ادبیات بر قصه، استناد برخی حوادث معین به اشخاص گوناگون، بی‌اعتنایی 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 (خلف‌الله، ۵۹-۶۰ و نیز ۷۷-۸۰). لذا، کاربرد بیان ادبی در رویدادهای تاریخی، مورخ را از پرداختن به تمامی ابعاد قصه دور می‌کند و قصه با تصرف در تصویر حادثه و شخصیت‌ها، شبیه اسطوره و خیال‌پردازی می‌شود.

۴-۶. تفسیر آیات مربوط به ماوراء ماده: برخی اندیشمندان ملاک رد یا قبول حقایق

1. Northrop Frye.

دینی را ارزیابی به روش علوم جدید می‌دانند، مانند سر سیداحمدخان هندی (۱۸۱۷-۱۸۹۸م) که برای رفع استبعاد از امور ماورائی، این گونه داستان‌ها را تمثیلی و نمادین خوانده‌است. وی معجزه 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، ۱۱۰-۱۳۲)؛ جاری شدن آب از ضرب عصای موسی را به پیدا شدن چشمه‌سارها از بالای کوهستان تفسیر نموده است (هندی، ۱/۱۵۰). 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 وسیله باد به پای پشه و مگس چسبیده و با نشستن این حیوانات بر روی افراد، آنان مسموم می‌شدند و گوشت‌های بدنشان می‌ریخت (عبده، ۱۶۱).

۵-۶. 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 مفسرانی چون طبری، زمخشری، فخررازی و صاحبان تفسیر المنار، ابن کثیر و مجاهد، شواهدی برای تأیید نظر خود می‌آورد. در حالی که نظر آنان تخیلی بودن داستان‌ها نبوده، اما روشن است که صرف گفته آن‌ها، دلیل محسوب نمی‌شود، بلکه نیازمند ملاک و معیار است (سعیدی روشن، ۲۸۶).

۷- مبانی نظریه 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 شیوه تمثیل است. فقط خلف الله معتقد است لازمه 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:

۷-۱. قرآن به مثابه کتاب ادبی: در دوره معاصر، شیخ محمد عبده، روش ادبی در فهم

و تحلیل قرآن را از نو زنده کرد. بی تردید، اندیشه‌های طه حسین، در شکل‌گیری این اندیشه تأثیرگذار بود (نک: ابوزید، ۳۸). در نهایت، امین خولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶) 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 پایه این روش تفسیری، پژوهش درباره وجه ادبی قرآن با چشم پوشی از اعتبار دینی‌اش، اولین مقصد و هدف نهایی ملت عرب است (نک: خولی، ۴۱۱/۹-۴۳۸). خلف الله بر اساس نظریه امین خولی درباره ادبیات که آن را وسیله‌ای برای جلب احساسات و هدایت آن بر طبق اهداف نویسنده می‌دانست، به این نتیجه رسید که داستان‌های قرآن درباره پیامبران گذشته، برای این‌که تأثیر روانشناختی داشته باشند، نیازی به مطابقت دقیق با واقعیت‌های تاریخی ندارند (نک: ویلانت، ۱۹۲/۲-۱۹۳).

۲-۷. راه‌یابی خیال در عناصر قصه: خلف الله، بارزترین مصداق هنرنمایی ادبی را در قصص قرآنی می‌داند. در این دیدگاه مراد از تمثیل، راه‌یابی خیال در عناصر قصه 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 قوه خیال نیز تکیه دارد. لذا، محتوای قصه تمثیلی می‌تواند غیرواقعی یا بر اساس عقیده 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 می‌گردد؛ 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 حسن 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

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 همه عناصر آن‌ها خیالی نیست (همو، ۲۸۷-۲۸۹)، بلکه برخی مواد، وقایع تاریخی است. (همو، ۱۸۷). از نظر خلف الله خیال جاری در قصه‌ها برخاسته از نیاز و عادات بلاغی بشر است نه نیاز خداوند؛ و این‌که خداوند با تکیه بر این امور با مخاطبان سخن گفته است، چون شیوه انسان‌ها در بیان یافته‌های درونی و اندیشه‌ها همین است (همو، ۱۹۸).

۳-۷. 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 ارائه 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 همه قصه‌های تمثیلی قرآن را از نوع صدق فنی می‌داند، یعنی مطابقت کلام در ارائه تصویری از خیال قصه‌پرداز و نه واقعیات (همان، ۱۸۶-۱۸۷). از نظر تهامی نقره، قصه فنی مولود تخیلات قصه‌پرداز است و در آن قهرمان یا حادثه، ساختگی است. مواد اصلی قصه 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، ۲۲۵ و 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 تحقیقی. منظور از صدق موضوعی ارائه 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).

در صدق تحقیقی 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).

۸- روش اثبات نظریه

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

۹- پیامدهای نظریه

نظریه انگاره نماد و تمثیل در داستان‌های قرآنی از جهاتی با چالش‌هایی روبه‌رو است که عبارتند از:

۹-۱. 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، جدیت و صدق آن را با چالش جدی 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 نیز اسطوره 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

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، ۱۳۹۳ ش.). لذا، گزاره‌های وحیانی، به فرض که قابل فهم باشد، پشتوانه واقعی ندارد و دیگر ظهوری برای سایر آیات در معانی خودش باقی نمی‌ماند و حجیت قرآن در ارائه مفاهیم و معانی خود از کار می‌افتد (نک: طهرانی، ۱۶۹).

۲-۹. پذیرش نمادین و غیرحقیقی بودن زبان قرآن، مستلزم پذیرش و انتساب سخن غیرواقع به قرآن است، در حالی که قرآن «غیر ذی عوج» 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 موازن صحیح، ظاهر کلامی بر تمثیل و زبان نمادین حمل شود، علاوه بر آن که افترا به خداوند محسوب می‌گردد، در یکی از حوزه‌های سه گانه عقیده، اخلاق و عمل موجب گمراهی مردم می‌شود (نصیری، ۲۹). قرآن اوصاف و افعال بسیاری را به خدا نسبت می‌دهد، هویت وجود انسان، گذشته و آینده حیات او، آیین زندگی و دستورهای عبادی، اجتماعی و اصول زندگی تعالی جویانه 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).

۳-۹. 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 حوادث واقعی بازگو شود و گرنه قصه 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، ۳۵-۳۶). توهّم و تخیل، قداست قرآن را از دل‌ها می‌زداید و هیبت حق را زایل و مطالب قرآن از عقاید، تشریع، اخبار گذشتگان و احوال

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

۴-۹. اگر بنا باشد طبق نظر خلف الله، ملاک و معیار پذیرش آموزه‌های وحیانی، هماهنگی با فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی باشد، به انکار همه 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، ۱۳۷۰ ش، ۲/۲۶۰؛ نفیسی، ۴۳۲).

۵-۹. با تعبیر تمثیلی بودن برخی داستان‌ها، نمی‌توان همه روایاتی را که در زمینه 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).

۶-۹. قرآن کتاب ادبیات و فنون ادبی نیست که وقتی ظاهرش از ارزش‌ها و ضد ارزش‌های اخلاقی قومی می‌گوید، ما گمان بریم که مُراد دیگری دارد و در مقام سمبل‌پردازی و تمثیل است؛ وگرنه چگونه می‌توان مرز میان تعبیر ادبی و ترسیم‌های واقعی را شناخت؟ (حسینی اسحق‌آبادی، ۱۴۰).

۱۰- واقع‌نمایی داستان‌های قرآن

۱۰-۱. حکمت حدوث دین اقتضا می‌کند زبان دین، زبان هدایت، فراگیر، آشکار و قابل فهم برای عموم باشد.^۱ با توجه به آیاتی که حکمت نزول قرآن را هدایت مردم می‌داند،^۲ نمی‌توان گفت معنای مورد نظر خداوند به گونه 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؛ المائدة، ۱۵.

۳. مانند القمر، ۱۷؛ آل عمران، ۶۲ و ۱۰۸ و ۱۳۸.

بالهزل^۱». گونه بیان و شیوه ارائه معنا و چگونگی رساندن مطالب از جانب پیام‌آوران الهی در میان مردم روزگار آنان و تمام مخاطبانشان، قابل فهم بوده است و آن‌ها هرگز از زبان ویژه و نامأنوس برای عموم مخاطبان استفاده نکرده‌اند (طباطبایی، ۱۳/۱۱؛ هادوی تهرانی، ۳۰۰). اصل در شیوه قصه‌گویی قرآن نیز بیان حکمت‌آمیز و متناسب با اهداف نزول آن است، نه سرگرم ساختن خواننده. وانهادن برخی عناصر غیرمرتبط به مقصود یا نپرداختن به جریانات حاشیه‌ای، نشانه غیرواقعی بودن اصل داستان نیست (نقیب‌زاده، ۷۳؛ قنادی، ۱۰۰). جست‌وجو در یافتن همه عناصر، ویژگی‌ها و اسالیب فنی و هنری قصه‌های بشری در قصه‌های قرآنی، مذموم است؛ زیرا تأویل و تفسیر مفاهیم قرآنی، مبتنی بر ذوق افراد می‌گردد و حقایق و واقعیت‌ها در قصه‌ها قلب می‌شوند، نگاه صوفیانه به قصه‌ها و مفاهیم قرآنی رشد می‌یابد و تأویل‌های بی‌پایه، بنیان دین‌داری را تباہ می‌کنند (حسینی اسحاق آبادی، ۸۰).

۱۰-۲. قرآن تصریح می‌کند که محتوای آن حق محض است «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ»، (البقره، ۲) «وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ»، (الاسراء، ۱۰۵) قرآن، کلام خداست و می‌خواهد از طریق حق، مردم را به سعادت واقعی راهنمایی کند، پس غیرحکیمانه است که سخن خداوند را افسانه و مثل تلقی کنیم. خداوند برای رسیدن به حق و برای تحقق هدف خویش یعنی راهنمایی انسان‌ها، به باطل یا سخن بیهوده استناد نمی‌کند و برای هدایت، از گمراهی مدد نمی‌جوید، مگر آن‌که بطلان آن را بیان فرماید و گوینده آن را محکوم کند (طباطبایی، ۴۱۲/۲). پس چگونه برای پژوهشگر در اهداف قرآن، امکان دارد به وجود نظریه‌ای باطل یا داستانی دروغین یا خرافه یا تخیلی، در قرآن حکم کند؟! (همو، ۱۶۶/۷) استاد مطهری با استناد به آیه «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت، ۴۲) اظهار کرده است: "باطل و پوچ از هیچ راهی در قرآن نفوذ ندارد، امکان ندارد انبیاء، ائمه و تربیت‌شدگان این مکتب، از یک امر نامقدس و کلو به صورت تمثیل استفاده کنند" (مطهری، ۱۲۵/۱). و نیز آورده است: "غیر حقیقت، غیر حقیقت است، پوچ، پوچ است، ولو این‌که شما آن

۱. الطارق، ۱۳ و ۱۴.

را برای یک مقصد عالی بیاورید. حتی بعضی از بزرگان مثل بوعلی این مسئله را طرح کرده‌اند که اصلاً آیا می‌شود از یک امر پوچ نتیجه صحیح گرفت؟ یا نه، برای این که ما به یک نتیجه صحیح برسیم حتماً باید از یک راه صحیح برویم، یعنی اصل «خذ الغایات و اترك المبادی» اصل صحیحی در این جور موارد نیست" (مطهری، ۴۲۲).

۳-۱۰. تعبیری که قرآن درباره قصص دارد نیز نشانگر واقع‌گرایی قرآن در بیان اخبار حقیقی و تحقق‌یافته در گذشته است «وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ». (هود، ۱۲۰) پس چگونه می‌توان آن را دارنده سخنی باطل، داستانی دروغ یا خرافه و خیالی دانست؟ خداوند در مقام بیان داستان فرزندان آدم (ع) می‌فرماید: «واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق» (المائدة، ۲۷) یعنی حقیقت آن رخداد واقعی را برای مردم بگویید؛ گویا خداوند خبر از آن می‌دهد که روزی تفسیر غیرواقعی و غلطی از آن واقع می‌شود و تأکید دارد که دخل و تصرفی در آن داستان صورت نگیرد و حقیقت آن برای مردم بازگو شود (مصباح یزدی، ۲۸۷).

۴-۱۰. اساساً عبرت‌دهی مبتنی بر حکایت از چیزی است که رخ داده و رخ می‌دهد و البته چیزی که "رخ داده و رخ می‌دهد" واقعیت دارد؛ یعنی فرایند عبرت‌دهی مبتنی بر پیش فرض ناظر بودن به واقع و سخن گفتن درباره آن، یعنی مستلزم واقع‌گویی است، زیرا امورغیرواقعی "رخ نداده و رخ نمی‌دهند"، پس عبرت‌آموز نیستند. وانگهی عبرت‌دهنده، عبرت‌دهی را به شیوه مقایسه وضعیت موجود، با پدیده‌ای که قبلاً رخ داده است، با غرض اصلاح رفتار، گفتار یا وضعیت مخاطب بالفعل و واقعی انجام می‌دهد. آیه ۱۳۴ و ۱۴۱ سوره 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 ناظر به تغییر وضعیت واقعی مخاطب است، مستلزم قصد واقع‌گویی متکلم است. اگر این یک

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 - یعنی وضعیت مخاطب - واقعی است، طرف دیگر هم باید واقعی باشد تا مقایسه منطقی باشد و زمینه عبرت‌گیری حاصل گردد. پس عبرت‌دهنده در حال بیان واقع است (امین، ۶۲-۶۳).

۵-۱۰. 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 نشانه صادق بودن پیام آور آن. زبان قرآن در قصص به لحاظ سبک بیان و محتوا، بر پایه حق و صدق بنا شده است. به نظر سید قطب، قرآن فرستاده حکیم دانا و تنها متن دینی ایمن از تحریف و تزویر در طول تاریخ است. درستی داستان‌های قرآنی، درستی واقعی است و نباید از واژه هنری، خیال‌بافی، بدعت و نوآوری نامعقول برداشت شود. حقایق را می‌توان با شیوه‌ای هنری و علمی عرضه داشت (سید قطب، ۲۵۵-۲۵۶).

۶-۱۰. 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 قرینه 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

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 کذب 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 عبارات 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 تلقی نمی‌گردد، خواه در معارف مربوط به الهیات و آخرت‌شناسی و یا در داستان‌ها باشد (نک: 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 نمی‌شود، 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 نمی‌سازد؛ و در حالتی که فاقد قرائن باشد دیگر مجاز شمرده نمی‌شود، بلکه دروغ خوانده می‌شود. غرض آن که 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 درنده معروف، حقیقت، و به معنای انسان نیرومند، مجاز است.

۷-۱۰. رابطه 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 رابطه ذهن و عین را مورد توجه قرار دهیم؛ یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیمات عینی آنها اعم از مادی و مجرد به گونه‌ای باشند که ذهن، مفاهیم مربوطه را از آنها انتزاع کند (مصباح، آموزش فلسفه، ۱/۲۴۰). در فلسفه اسلامی، میزان و ملاک صواب و خطا، انطباق یافتن قضیه درک شده با واقع و حقیقت آن است، خواه واقع 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، ۲۲۴-۲۲۵). 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).

۸-۱۰. 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: «أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر آخری»، 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 جمله «رایت اسداً یرمی» گرچه واقعاً زید شیر نیست، اما قرینه «یرمی» افاده شده که مقصود رجل شجاع است، یعنی زیدی که در شجاعت به مثابه شیر است (نصیری، ۲۹).

آن‌که، زبان نمادین، فاقد حقیقت است و گوینده خود را ملتزم به بیان واقعیّت نمی‌بیند و طبق هدف خود، از تمثیل استفاده می‌کند (ساجدی، ۱۷۶ و ۳۴۰). 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، ۶۳/۳-۶۴).

۹-۱۰. 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 شائبة 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 همه 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 مَثَل، هر دو مقصود بوده است؛ در تمثیل نیز گاهی در عین آن‌که قصد اصلی به مَثَل تعلق گرفته است، خود مثال نیز مورد قصد گوینده قرار می‌گیرد و جنبه واقع‌نمایی آن محفوظ می‌ماند (نقیب‌زاده، ۹۰) مکارم شیرازی که مخالف نمادگرایی در داستان آدم (ع) است، می‌گوید: مانعی ندارد که این «سرگذشت واقعی» نمونه نزاع مستمری باشد که همیشه در زندگانی بشر بوده است (مکارم، همانجا، ۴۴۷/۴).

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

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، ۱۴/۵-۵۱۵) و گرفتن الگو از آن‌هاست.

۱۰-۱۰. تبیین جریان تمثّل در داستان‌های نمادین قرآن: همان‌گونه که ملاحظه گردید، واقعی بودن برخی از داستان‌های قرآن بین مفسران 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 "تمثّل"، بهره جسته است. تمثّل که به بیان آیت الله جوادی آملی از کلمات کلیدی قرآن به شمار می‌رود، نشان می‌دهد که اولاً، دایره 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 طریقه عقلی و در نتیجه اثبات و یا ابطال حقایق غیبی را نیز در بر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱/۲۰۰). تمثّل در لغت به معنای شکل و صورت یافتن و متصور شدن چیزی برای کسی (راغب اصفهانی، ۴۶۲)؛ و پیش روی کسی ایستادن است (دهخدا، ذیل واژه تمثّل)؛ 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 حیطه ادراک (طباطبایی، ۱۲/۱۷). در تمثّل، 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 هماهنگی با غرضی است که تمثّل برای آن صورت می‌پذیرد. صورت‌هایی که برای انسان تمثّل می‌یابند، ممکن است از راه حواس ظاهری یا حواس باطنی به واسطه 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 متمثّل می‌کند که نیازمند تفسیر باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۷۴/۴). در «تمثّل» اصلاً سخن از اطاعت و معصیت و شریعت و ترک اولی و ترک واجب و ترک حرام و ترک مستحب و ترک مکروه نیست. آن عالم، عالم شریعت و تکلیف و دنیا و مانند آن نیست، یک عالم ملکوت است که

نظیر آن را ما در عالم رؤیا داریم. «تمثل» 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 «إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ». حالت «منامیه» مثال منفصل است که مربوط به واقعیت خارج بود، نه تنها مثال متصل. جریان «ذبح» برای وجود مبارک ابراهیم(ع) «تمثل» پیدا کرد که فرمود، من دارم می‌بینم. واژه «تمثل» یک بار در قرآن به کار رفته است. در برخی از آیات قرآن کریم نیز به جریان #تمثل فرشته به شکل انسان تصریح شده است. ظهور فرشتگان بر حضرت ابراهیم(ع) و بشارت وی به ولادت اسحاق و یعقوب(ع)؛^۲ نزول فرشتگان به شکل جوانان زیبا بر حضرت لوط(ع)؛^۳ جریان حضرت آدم(س)، جریان فرشته‌های حضرت داود، قصه حضرت ابراهیم نیز ظاهراً از همین قبیل است.

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

۱۰-۱۰-۱. 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. «تمثل» برای معصومین، سند شریعت است، چون آن‌ها معصوم هستند و شیطان به ساحت مقدس آن‌ها راه ندارد.

۱۰-۱۰-۲. تمثل فرشته بر حضرت مریم(ع) به صورت بشر نیز از مواردی است که قرآن به صراحت بیان فرموده است: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا». ^۴ مریم(س) در حیطه ادراکی و شعاع دید خود صورت انسانی را در بیداری مشاهده کرد، در حالی که

۱. الصفات، ۱۰۲.

۲. هود، ۶۹.

۳. هود، ۷۸؛ الحجر، ۶۸.

۴. مریم، ۱۷.

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

۱۰-۱۰-۳. 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 «تمثیل» شده است که یکی از فرشته‌ها به عنوان سخنگوی از یک گروه چنین گفت: «خُصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ»^۳ (جوادی آملی، درس تفسیر، ۱۳۹۳)؛ اسناد کذب به فرشته‌ها مطرح نیست، برای این که آن‌جا سخن از شریعت نیست، بلکه آن‌جا سخن از آزمون است. علامه طباطبایی نیز در این داستان تعبیر تمثیل را به کار برده است (طباطبایی، ۱۷/۱۹۴).

۱۰-۱۰-۴. 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 حوا، مبارزه همیشگی انسان را با نیروهای خیر و شر تداعی می‌کند. شامخ‌ترین مقام در جهان امکان، مقام انسانیت و خلیفه الهی 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 این که این حقیقت را به خوبی به

۱. مریم، ۱۸-۱۹.

۲. ص، ۲۱.

۳. درس تفسیر جوادی آملی، ۱۳۹۳.

انسان‌ها تفهیم کند، آن را در قالب مثال، یعنی حقیقتی را به صورت مثل، در قالب امر 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

۱۱-۱. شیوه بیانی قرآن کریم، استفاده از تمثیل، نماد و رمز، مجاز، تشبیه و تمثیل و مانند آن است، اما اساس زبان قرآن بر واقع‌نمایی استوار است. وجود تمثیل یا نماد در قرآن، به معنای رمزی و نمادین بودن زبان قرآن و تمثیلی دانستن برخی از داستان‌های قرآن به معنای 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.

۱۱-۲. منظور از تمثیل که در تعداد محدودی از داستان‌های قرآن مطرح گردیده، تخیل 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 معنای حقیقی و تمثیلی در آن قابل اراده است. این نوع تمثیل که فقط صبغه صورت‌سازی و تشبیهی دارد، نمونه‌ای از یک جریان کلی است که منحصر به آن‌ها نبوده، بلکه مردم دوره‌های بعد را هم شامل می‌شود.

۱۱-۳. جلوه‌ای از واقعیت هستی به نام تمثیل در برخی از داستان‌های قرآن کریم امکان ظهور یافته است. ترکیب عناصر و قصه‌پردازی در این گونه داستان‌ها ما را به اندیشیدن برای درک اشارات معنوی و اخلاقی و یافتن الگو برای انسان امروز رهنمون می‌سازد.

۱۱-۴. به طور کلی، هر داستانی، چه واقعی و یا خیالی، پیامی دارد. در هر یک از داستان‌های قرآن کریم نیز درس و عبرتی نهفته است، اما مفسران، فقط برخی از داستان‌های قرآن - و نه همه آن‌ها - را تمثیلی دانسته‌اند. می‌توان برخی دلایل این دیدگاه را، شیوه بیان داستان، عدم تصویر درست نسبت به داستان در مقام تکوین و تشریع، عدم تصور معقولانه از معجزات پیامبران و منزه بودن پیامبران الهی از خطا، دانست.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. ابوزید، نصر حامد، معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰ش.
۳. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خُلان 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، ۱۳۸۴ش.
۵. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، تفسیر ابن کثیر، تقدیم: یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۲ق.
۶. امین، محمدرضا و دیگران، واقع‌نمایی گزاره‌هایی خبری قرآن نحوه اثبات و ادله، قرآن شناخت، ش. ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ش.
۷. انوشه، حسن، فرهنگنامه ادب فارسی (دانشنامه ادب فارسی) ج. ۲، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۶ش.
۸. پادشاه، محمد، آندراج، 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، شركة التونسية، الجزائر، ۱۹۷۴م.
۱۲. جرار، مأمون فریز. خصائص القصه الاسلامیه، ج اول، السعودیه: دارالمناره للنشر و التوزيع، ۱۹۸۸ م.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. تسنیم فی تفسیرالقرآن، الطبعه الثانيه، بیروت، دار الإسراء للطباعة و النشر، ۱۴۳۲ق.
۱۴. همو، شریعت در آینه معرفت، چاپ اول، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ش.
۱۵. حکمت، علی‌اصغر؛ امثال قرآن، نشر پرشش، 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 قصه 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.

۲۳. رادفر، ابوالقاسم، فرهنگ بلاغی - ادبی، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۸ ش.
۲۴. رازی، فخرالدین. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۰ ق.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، لبنان: دارالمعرفة، ۱۴۲۸ ق.
۲۶. رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، الهیئة المصریة العامه للكتاب، ۱۹۹۰ م.
۲۷. رضازاده، نیلوفر و دیگران، انواع تمثیل در قصه‌های قرآن کریم، ش. ۴۸، ۱۳۹۲ ش.
۲۸. زحیلی، وهبه. التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، چاپ دوم، سوریه: دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۱ ق.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. ساجدی، ابوالفضل. زبان دین و قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳ ش.
۳۱. سالم، ابراهیم بن حسن، قضیة التأویل فی القرآن الکریم بین الغلاة و المعتدلین، بیروت: دار قتیبه، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. سبحانی، جعفر، مثل های آموزنده قرآن، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۲ ق.
۳۳. همو، نظریه المعرفة (المدخل إلى العلم و الفلسفة و الالهیات)، بقلم: الشیخ حسن محمد مکى العالمی، المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، قم: مطبعة القدس، ۱۴۱۱ ق.
۳۴. سعیدی‌روشن، محمداقرا. تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۳۵. شریعتی، علی، اسلام شناسی، تهران: امامت، ۱۳۵۱ ش.
۳۶. همو، انسان و اسلام، انتشارات سلمان، ۱۳۳۶ ش.
۳۷. شدید، محمد. منهج القصه فی القرآن، شرکه مکتبات عکاظ للنشر و التوزیع، عربستان، اول، ۱۴۰۴ ق.
۳۸. شلتوت، محمود، تفسیرالقرآن الکریم، بیروت، چاپ ۱۱، دارالشروق، ۱۹۹۸ م.
۳۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، بیدار، قم، ۱۳۶۶ ش.
۴۰. صغیر، محمدحسین علی؛ الصورة الفنیة فی المثل القرآنی، چاپ اول، دارالهادی، بیروت: ۱۹۹۲ م.
۴۱. طالقانی، سیدمحمود. پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، بی تا.
۴۲. طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، لبنان، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
۴۳. طبری، ابن جریر، تفسیر الطبری جامع البیان عن تأویل آی القرآن، دار هجر للطباعة و النشر و التوزیع و الإعلان، الطبعة: الأولى، 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، ۱۹۰۳ م.
۴۶. علایی، مشیت، کتاب مقدس به منزله متن ادبی، ادب پژوهی، شماره ۱، ۱۳۸۶ ش.
۴۷. علی زمانی، امیرعباس، معنا و توجیه نمادهای دینی، مجله معرفت، شماره ۱۹، ۱۳۷۵ ش.
۴۸. فراستخواه، مقصود. حروف مقطعه قرآن و نماداندیشی دینی، بینات، سال اول، شماره ۱۳۷۳ ش.
۴۹. فروزانفر، عبدالله. غروی نائینی، نهله، دیدگاه مفسران در حقیقی یا تخیلی بودن داستان‌های قرآن کریم، مدرس علوم انسانی، شماره ۲۰، ۱۳۸۰ ش.

۵۰. فرید، زهرا، مثل در قرآن، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۶، ۱۳۸۷ ش.
۵۱. قائمی نیا، علیرضا، معنا و شناخت در قرآن با نگاهی به تفسیر تسنیم، معارج، ش. ۲، ۱۳۹۶ ش.
۵۲. قبادی، حسینعلی، تأملی در شناخت مرزهای نماد و تمثیل، مدرس، شماره ۹، ۱۳۷۷ ش.
۵۳. قطب، سید، التصوير الفنی فی القرآن، قاهره، دارالشروق، ۱۴۲۵ ق.
۵۴. قنادی، صالح، آشنایی با معارف قرآن، تفسیر موضوعی: قصه‌های قرآن، قم، جامعه الصطفی العالمیه، ۱۳۸۱ ش.
۵۵. ماکینو، شینیا، آفرینش و رستاخیز، ترجمه جلیل دوستخواه، چاپ اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۵۶. مجاهد بن جبر، تفسیر مجاهد، المحقق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النیل، الطبعة الأولى مصر: دار الفكر الإسلامی الحديثة، ۱۴۱۰ هـ - ۱۹۸۹ م.
۵۷. محمدرضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۹ ش.
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، ۱۳۹۱ ش.
۶۰. مطهری، مرتضی. سیری در سیره نبوی، چاپ چهاردهم، تهران: صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۶۱. همو. مجموعه آثار ۱۵، تهران: صدرا، ۱۳۸۸ ش.
۶۲. همو، مجموعه آثار ۱، تهران: صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۶۳. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، قم، التمهید، ۱۳۷۹ ش.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، قم: حوزه علمیه، ۱۳۷۰ ش.
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، ۱۳۷۹ ش.
۶۷. همو، واقع‌نمایی قرآن و تأثیر آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی، قرآن شناخت، ۲ ش. ۱۳۹۰ ش..
۶۸. نفیسی، شادی. عقل‌گرایی و تفاسیر قرن ۱۴، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.
۶۹. نقیب‌زاده، محمد، قصص قرآن در آینه واقع‌نمایی، معرفت، ش. ۱۰۷، ۱۳۸۵ ش.
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، ۱۳۸۳ ش.
۷۱. هادوی تهرانی، مهدی. مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم، موسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷ ش.
۷۲. هندی، سر سید احمدخان. تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، چاپخانه علمی، ۱۳۳۸ ش.
۷۳. جلسات درس تفسیر آیت الله جوادی آملی، مدرسه فقاها، قم، ۱۷/۱۰/۹۲؛ ۲۰/۲/۹۳؛ ۲۱/۲/۹۳؛
۷۴. درس خارج اصول، علی‌اکبر رشاد، موضوع: الاتجاهات الموجودة والآراء المطروحة علی صعيد لغة الدين، مدرسه فقاها، قم.

