

واقع‌نمایی قرآن و تأثیر آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبائی (با تأکید بر ابعاد بلاغی)

محمد نقیب‌زاده*

چکیده

قرآن کریم در تعابیر بلاغی خویش از قبیل تشبیهات، مجازها و استعاره‌ها زبان بیان واقع داشته است. مقاله حاضر به هدف اثبات این موضوع با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی و پاسخ‌گویی به شبهات مربوط، به نگارش درآمده است.

در میان اقسام تشبیه، تشبیه وهمی در قرآن به کار نرفته و نمونه‌های ادعایی آن از قبیل تشبیه شکوفه درخت جهنم به سرهای شیاطین و جن‌زدگی دیوانگان، مصداق این نوع تشبیه نیست.

مجاز و استعاره قرآنی نیز، در عالم واقع، پشتوانه دارد و همین، ملاک صحت یا خطای کاربرد مجاز و استعاره است.

در میان اقسام مبالغه، دو قسم تبلیغ و اغراق که از امکان عقلی بهره‌مندند، در قرآن یافت می‌شوند؛ اما غلو که فاقد امکان عقلی است، در قرآن به کار نرفته و نمونه‌های گفته‌شده را می‌توان پاسخ داد.

نمود دیگر بلاغت در قرآن، قصه‌های قرآنی است که نویسندگانی برخی از آنها را به جهت ظاهر تمثیلی، غیرواقعی دانسته‌اند، ولی سخن آنان پذیرفتنی نیست.

کلیدواژه‌ها: واقع‌نمایی قرآن، تشبیه، تمثیل، مجاز، استعاره و مبالغه در قرآن.

مقدمه

مصونیت قرآن کریم از مخالفت با واقع، یکی از پشتوانه‌های نظری یا مبانی تفسیر است که موضع مفسر در برابر آن، تفسیر وی را مستقیماً تحت تأثیر قرار می‌دهد. این مبنا که گاهی با عنوان «واقع‌نمایی تعبیر قرآن» از آن یاد می‌شود، بدین معنا است که آیات این کتاب الهی، مطابق با واقع و حقیقت است و هیچ‌گونه مطلبی بر خلاف واقع در آن یافت نمی‌شود. این موضوع در تعبیر ادبی قرآن، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا گویا برخی بین بیان ادبی و فاصله گرفتن از واقعیت ملازمه دیده‌اند.^۱ در این نوشتار، واقع‌گرایی قرآن در قلمروهای بلاغی مانند تشبیهات، مجاز، استعاره و مبالغه با توجه به دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبائی^۲ به بحث گذاشته شده و شباهت مربوط به هریک جداگانه پاسخ داده شده است. در میان پژوهش‌های پیشین مرتبط با موضوع این مقاله، نوشتاری که رویکرد مشابهی به لحاظ محتوا و قلمرو بحث، با این پژوهش داشته باشد یافت نگردید. مثلاً مقاله «زبان قرآن / تعهدبرانگیزی در متن واقع‌گویی» نوشته آقای محمدباقر سعیدی روشن^۳ که برای اثبات واقع‌نمایی، نمونه‌های چندی از آیات بیانگر موضوعاتی چون: توحید، توصیف قرآن، سنت‌های الهی، کیهان‌شناسی و... شاهد آورده است. نیز مقاله «واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی / تأملی در معیارهای غیرشناختاری در فهم زبان قرآن»^۴ چند دیدگاه غیرشناختاری در باب زبان دین را طرح و نقد می‌کند.

در نگاهی کلی به موضوع واقع‌نمایی آیات، علامه طباطبائی^۵ وصف «حکیم» در مورد قرآن را اشاره به پیراستگی آن از سخن پوچ و باطل دانسته است.^۶ از منظر علامه، همین پیراستگی قرآن، باید مبنای مفسر در فهم و تفسیر این کتاب الهی قرار گیرد؛ زیرا به تعبیر ایشان، قرآن کتابی است که مدعی کلام الهی بودن و هدایت‌گری انسان‌ها به سعادت حقیقی است. پس بر مفسر چنین کتابی که قصد استنطاق آن را دارد لازم است پیش‌فرض خود را راستگو بودن این کتاب بداند و اینکه قرآن تنها به حق صریح اکتفا می‌کند و هیچ‌گونه مطلب باطل و سستی بدان راه ندارد.^۷ در ادامه به برخی از نمونه‌های واقع‌گرایی قرآن در قلمروهای بلاغی با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی^۸ می‌پردازیم.

۱. واقع‌گرایی در تشبیهات قرآنی

از نمودهای روشن واقع‌نمایی بیانات قرآن، تشبیهات به کار رفته در آن است؛ زیرا به‌طور

طبیعی، گاهی بیان تشبیهی، گوینده را به وادی تخیل و پندارگرایی و در نتیجه فاصله گرفتن از واقعیت می‌کشاند. قرآن کریم در عین استفاده گسترده از تشبیه که به تعبیر اهل بلاغت، موجب شگفتی و زیبایی می‌شود و جایگاه نیکویی در بلاغت دارد^۴ از واقعیت فاصله نگرفته است.

در این زاویه نگاه، تشبیهات قرآنی از جهت ماده و محتوا در کانون بررسی قرار می‌گیرد و اقسامی از تشبیه که ارتباطی به جنبه محتوایی آن ندارد، موضوع بحث نیست. در علم بیان، تشبیه به اعتبارات و لحاظ‌های گوناگون تقسیم‌های متنوعی یافته است. در میان آن تقسیمات، آنچه با ارتباط بیشتر به ماده و محتوای تشبیه، زمینه‌ساز بحث از حقایق و واقع‌نمایی تشبیه می‌گردد، تقسیم تشبیه به لحاظ ماده دو طرف آن، یعنی مشبه و مشبه‌به است. در این لحاظ، تشبیه چهار قسم دارد:

یک. هر دو طرف آن حسی (به معنای قابل درک با یکی از حواس پنج‌گانه) باشد؛ دو. هر دو طرف تشبیه، عقلی باشد. مقصود از عقلی، اموری است که با عقل درک می‌شود و هیچ‌یک از حواس پنج‌گانه مزبور برای درک آنها به کار نمی‌آید، مانند برخی صفات نفسانی و اخلاقی از قبیل شجاعت، غضب، و حلم.^۵

نوعی از تشبیه که ملحق به این قسم دوم شده و موضوع غیرواقع‌نمایی در آن طرح گشته، تشبیه وهمی است؛ یعنی تشبیهی که حواس پنج‌گانه در درک آن دخالتی ندارد ولی به صورت فرضی، اگر قرار بر درک آن باشد، باید با یکی از حواس مزبور درک شود.^۶ یکی از موارد ادعایی کاربرد تشبیه وهمی در قرآن، آیه ۶۵-۶۴ صافات است که بحث از آن به تفصیل، در ادامه خواهد آمد.

سه. مشبه عقلی و مشبه‌به حسی باشد، مانند «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ (ابراهیم ۱۸)؛ مَثَلُ كَسَانِي كِه بِه خِداوَنَدگار خُود كَافِر شَدَنَد، كَرْدارِهايشان بِه خاكسَترى مِی مَاند كِه بادِی تَنَد در رُوزِی طُوفانی بِر آن بُوزد».^۷ چهار. مشبه، حسی و مشبه‌به، عقلی باشد. بازگشت این قسم به تشبیه محسوس به معقول است و در قرآن یافت نمی‌شود.

چنان‌که اشاره شد در میان اقسام مذکور تشبیه وهمی که از موارد الحاقی به قسم دوم شمرده می‌شود، زمینه شبهه غیرواقعی بودن را پدید آورده است. در ادامه، آیاتی از قرآن را می‌آوریم که به جهت کاربرد تشبیهی خاص در آنها این شبهه، مطرح شده است:

۱-۱. سرهای شیاطین

از آیاتی که مصداق کاربرد تشبیه وهمی در قرآن پنداشته شده^{۱۰} آیات ۶۴ و ۶۵ سوره صافات است: «إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤْسُ الشَّيَاطِينِ؛ آن، درختی است که از قعر آتش سوزان می‌روید. شکوفه‌اش گویی کله‌های شیاطین است».

در آیه مزبور، تشبیه شکوفه درخت جهنم به سرهای شیاطین، زمینه‌ساز شبهه غیرواقعی بودن آن تشبیه و ورود تشبیه وهمی به قرآن است، به گونه‌ای که به گفته برخی مفسران، بعضی افراد ملحد، بر غیرمتعارف بودن این تشبیه خرده گرفته‌اند.^{۱۱}

مجموعاً چهار توجیه از مفسران اسلامی، در مورد آیه مذکور مطرح شده است: برخی از آنان، با استناد به شواهد لغوی، شیطان را به معنای مار وحشتناکی دانسته‌اند که سر بسیار زشت و زنده‌ای دارد و شکوفه آن درخت جهنمی نیز در زشتی به آن مار تشبیه شده است. همین افراد با اشاره به برخی شواهد لغوی دیگر، شیطان را به معنای میوه نوعی درخت زشت‌منظر به نام صوم یا استن گرفته‌اند.^{۱۲} در توجیه سوم به نقل از جبایی گفته شده است: خداوند چهره شیاطین را در آتش چنان زشت‌منظر می‌گرداند که بیننده از دیدن آن چهره‌ها به وحشت می‌افتد؛ از این رو در آیه مزبور، شکوفه درخت جهنمی، به آن چهره‌ها تشبیه شده است و سرانجام در توجیه چهارم، علامه طباطبائی^{۱۳} در کنار برخی از مفسران دیگر، با پذیرش ضمنی غیرواقعی بودن تمثیل آیه و با استناد به ارتکاز ذهنی و خیالی عرب جاهلی در زشت‌پنداشتن چهره دیوان، وجه شبه در تشبیه مزبور را همین زشتی منظر دانسته است.^{۱۴} علامه در این باره نگاشته است: تشبیه شکوفه درخت زقوم به سر شیاطین بدین لحاظ است که پندار عمومی مردم، شیطان را به زشت‌ترین صورت تصور می‌کند.^{۱۴}

با فرض پذیرش توجیه اول و دوم، شبهه خلاف واقع بودن تشبیه کاملاً مرتفع می‌شود. اما در توجیه سوم، این نکته سؤال‌برانگیز وجود دارد که با توجه به ناآگاهی عرب جاهلی از چگونگی قیافه شیاطین در آتش جهنم، چرا تشبیه مزبور بیان شده است. اما توجیه چهارم (از علامه طباطبائی^{۱۳} و برخی دیگر از مفسران) را به رغم ظهور ناصواب پیش‌گفته، می‌توان به وجهی صحیح بازگرداند؛ بدین بیان که موهوم دانستن تشبیه در صورتی است که مشبه‌به، فاقد واقعیت خارجی و صرفاً فرضی باشد یا تنها در تصور باطل مخاطبان ریشه

داشته باشد؛^{۱۵} اما تصور زشتی چهره شیاطین جنی، موهوم نیست؛ زیرا هرچند موجودات فراحسی از قبیل فرشتگان و جنیان، به طبع اولیه، موجوداتی نامحسوس و نامرئی برای انسان‌اند، به لحاظ تمثیل‌پذیری آنها به صورت حسی که از آیات و روایات^{۱۶} متعددی استفاده می‌شود، می‌توان گفت دست‌کم برخی از انسان‌ها، مانند انبیا و اوصیا، از قیافه تمثیل‌یافته آنان آگاه بوده و همین اطلاع را به پیروان خود منتقل کرده‌اند.

شواهد قرآنی تمثیل فرشته و جن، متعدد است؛ از قبیل تمثیل فرشتگان مهمان در برابر حضرت ابراهیم علیه السلام به‌گونه‌ای که آن حضرت برای آنها غذای بشری فراهم ساخت.^{۱۷} نیز جریان ورود ملائکه به شهر حضرت لوط علیه السلام به صورتی که قوم آن حضرت با دیدن آنان به طمع ارتکاب گناه با آنان افتادند.^{۱۸} همچنین تمثیل فرشته برای حضرت مریم علیه السلام به‌گونه‌ای که آن حضرت از دیدن وی دچار حیرت گشت و از وی به خدا پناه برد. اما تمثیل جنیان نیز شواهدی از قرآن دارد؛ مانند داستان تسخیر شیاطین در دستگاه حکومتی حضرت سلیمان علیه السلام و به‌کارگیری آنها در امور مادی و بشری از قبیل ساختمان‌سازی و غواصی.^{۲۰}

علامه طباطبائی رحمته الله علیه بر این باور است که مشاهده صورت واقعی ملائکه، در ظرف ماده و عالم دنیا برای افراد معمولی امکان‌پذیر نیست و تنها با انتقال از این دنیا به سرای آخرت که با مرگ تحقق می‌یابد، ممکن می‌گردد. ایشان این حقیقت را از دو آیه ذیل استفاده کرده‌اند: «وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَكُلُّوا مِنْ مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ * وَكُلُّوا جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَكَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يُلَبَسُونَ (انعام ۸-۹)؛ و گفتند چرا فرشته‌ای بر او فرو نیامد؟ و اگر فرشته‌ای می‌فرستادیم همانا کار گزارده می‌شد [هلاک می‌شدند] و دیگر مهلت نمی‌یافتند. و اگر او را فرشته‌ای می‌کردیم باز هم او را [به صورت] مردی می‌ساختیم و آنچه را [اکنون بر خود و دیگران] پوشیده می‌دارند، بر آنان پوشیده می‌داشتیم».^{۲۱} به باور علامه، انسان‌های فرورفته در مادیات و ساکنان سرای طبیعت طاقت مشاهده فرشتگان را ندارند به‌گونه‌ای که بر فرض ورود انسان‌ها به ظرف وجودی ملائکه، انتقال از سرای ماده به ماوراء، یعنی تحقق مرگ، حتمی خواهد بود.^{۲۲}

مرحوم ملاصدرا در بیان چگونگی تمثیل فرشته و شیطان به صورت یا صورت‌های مختلف، می‌گوید: فرشته و شیطان دارای دو صورت حقیقی و تمثیل‌یافته‌اند که مشاهده صورت حقیقی آنها جز با نور نبوت امکان‌پذیر نیست؛ چنان‌که پیامبر صلی الله علیه و آله در دنیا، تنها دو بار

جبرئیل را به صورت حقیقی خویش دید، اما در بیشتر اوقات او را به صورت دحیه کلبی - که جوانی خوش‌سینما بود- مشاهده می‌کرد. ملاصدرا در ادامه با اشاره به اینکه برخی از اهل مکاشفه شیطان را به صورت‌های زشتی همچون قورباغه یا سگی چسبیده به مردار دیده‌اند، می‌افزاید: صورت ملکوتی، تابعی از حقیقت و اوصاف اشیا است پس به‌ناچار، موجود پلید به صورتی زشت دیده می‌شود؛ چنان‌که شیطان در چهره سگ، خوک، قورباغه یا... مشاهده می‌گردد و فرشته نیز در قیافه‌ای زیبا رؤیت می‌شود. پس صورت، تابلو و نماد معنا و حقیقت است؛ از همین‌رو، دیدن میمون و خوک در خواب، بیانگر انسانی ناپاک و مشاهده گوسفند، نشان انسانی درست و سلیم‌النفس است.^{۲۳}

تمثّل فرشته به صورت زیبا و صورت‌نگاری شیطان به قیافه‌ای زشت، شواهد روایی نیز دارد؛ از قبیل جریان ظهور جبرئیل به صورت دحیه کلبی، نیز گزارش برخی از انبیا از رؤیت شیطان که بیانگر چهره زشت و پلید اوست.^{۲۴}

نتیجه آنکه حتی با وجود سخن علامه در خصوص ممکن نبودن رؤیت فرشتگان برای افراد معمولی، می‌توان گفت اصل تمثّل‌پذیری ملائکه و جنیان و تحقق رؤیت آنان از سوی افراد خاص انکارناپذیر است و گزارش‌های چنین افرادی نیز همین نکته را تأیید می‌کند.

۲-۱. جن زدگی دیوانگان

قرآن کریم در کریمه ۲۷۵ بقره با تشبیه رباخواران به دیوانگان، فرموده است: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...؛ آنها که ربا می‌خورند برنخیزند مگر مانند برخاستن کسی که شیطان او را بر اثر تماس، آشفته گرداند...». در این آیه رباخواران به افرادی تشبیه شده‌اند که بر اثر تماس شیطان، تعادل خود را از دست داده‌اند. مفسران در آیه مذکور چهار دیدگاه عمده، مطرح کرده‌اند:

۱. زمخشری و تابعان تفسیری وی، موضوع تصرف شیطان در دیوانه‌ساختن افراد را متأثر از تصور عامیانه و موهوم عرب جاهلی دانسته و چنین تصرفی را نپذیرفته‌اند.^{۲۵} این قول به قفّال نیز نسبت داده شده است.^{۲۶}
۲. برخی دیگر با حمل تعبیر آیه بر مجاز، معتقد شده‌اند که در آیه نوعی تشبیه به کار رفته است؛ زیرا درحقیقت شیطان موجب دیوانگی انسان نمی‌شود، بلکه به‌سبب غلبه مزاج سوداوی یا ضعیف شدن عقل، گاه شیطان اموری ترسناک را به مخیله وی می‌اندازد و او را

وسوسه می‌کند. در نتیجه، دیوانگی که مستند به فعل الهی است، پدید می‌آید. پس انتساب دیوانگی انسان به شیطان، از باب سببیت وی در وسوسه انسان، مجاز به‌شمار می‌رود. به باور آنان، بر پایه آیه «وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي» (ابراهیم: ۲۲) شیطان قادر نیست افراد را دیوانه کند؛ ضمن اینکه عقیده به توانمندی شیطان بر چنین کارهایی این پرسش را پدید می‌آورد که چرا در مورد تمام اهل ایمان، که به شدت آنها را دشمن می‌دارد چنین قدرتی را به کار نمی‌گیرد.^{۲۷}

۳. نویسنده *المنار* در اظهار نظری شگفت، جن و شیطان مورد اشاره در آیه را بر ویروس عامل بیماری‌های روانی، تطبیق کرده و افزوده است که ضرورتی ندارد مسلمانان در موضوعات اثبات شده علمی و مورد تأیید دانشمندان نزاع کنند یا بخواهند به دلیل برخی روایات آحاد، مطلبی فاقد دلیل علمی بر آن موضوعات بیفزایند. این دیدگاه را صاحب کتاب *قاموس قرآن* نیز قریب شمرده^{۲۸} هرچند در تفسیر خویش به آن اشاره‌ای نکرده است.^{۲۹}

۴. مفسران دیگری با تأکید بر حقیقی بودن تعبیر آیه، دخالت شیطان در دیوانه‌ساختن افراد را دست‌کم به صورت موجه جزئی پذیرفته‌اند. علامه طباطبائی^{۳۰} می‌فرماید تشبیه به کار رفته در «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» به امکان تحقق جنون با دخالت شیطان اشاره دارد؛ زیرا هرچند آیه یادشده بر تأثیر شیطان در همه انواع جنون دلالت ندارد، بر اثرگذاری شیطان در برخی از دیوانگی‌ها دلالت دارد.^{۳۰}

علامه در ادامه با اشاره به دیدگاه اول که تعبیر آیه را بر پایه افکار موهوم عرب توجیه می‌کرد، فرموده است: «خداوند متعال برتر است از اینکه در کلام خویش به هر موضوع باطلی یا سخنی بیهوده استناد کند مگر آنکه با بیان بطلان آن، گوینده آن را مردود شمارد؛ چنان‌که خود سخن خویش را چنین وصف فرموده است: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ (فصلت: ۴۲)؛ قرآن کتابی است شکست‌ناپذیر که از پیش رو و از پشت سرش باطل به سویس نمی‌آید». نیز فرموده: «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق: ۱۳-۱۴)؛ درحقیقت، قرآن گفتاری قاطع و روشنگر است و سخنی بیهوده و شوخی نیست.^{۳۱}

پس علامه با وجود پذیرش احتمال دخالت شیطان در دیوانگی برخی از افراد، تعبیر آیه را ناظر به توهمات عرب جاهلی نمی‌داند و بر واقعی بودن محتوای آیه تأکید می‌ورزد. با

این‌همه به نظر می‌رسد از ابتدا مرتبط ساختن آیه مذکور با موضوع دخالت شیطان در دیوانه‌کردن افراد، چندان موجه نباشد و شاید بتوان آن را موضوعی جدا از بحث فوق دانست، بدین بیان که:

اولاً واژه *خبط*، طبق گفته اهل لغت به معنای زدن یا به زمین افکندن چیزی است.^{۳۳} این اصل معنایی در کاربردهایی مختلف واژه مزبور مشاهده می‌شود، مانند «*خبط البعیر بیده*» و نیز «*فرس خبیط وخبوط*» به معنای لگدکوب کردن زمین و پا به زمین زدن حیوانات مزبور است؛ چنان‌که «*خبط القوم بسیفه*» به معنای شمشیرزدن به آنها و «*خبط الشجرة بالعصا*» به معنای عصازدن به درخت جهت ریختن برگ آن است.^{۳۳} راغب تصریح می‌کند کاربرد این واژه، در مورد ظلم سلطان با تعبیر سلطان *خبوط* استعاره‌ای از همین کلمه است و حتی باب *تفعل* آن نیز که در آیه به کار رفته به همین معنا دانسته شده است.^{۳۴} ابن منظور فعل *يَخْبِطُ* در آیه را به این تعبیر معنا کرده است: «*أى يتوطؤه فيصرعه*؛ او را می‌زند و بر زمین می‌افکند». مرحوم *ابوالفتوح* رازی آیه را چنین معنا نموده است: «*آنان که خورند ربا را بر نخیزند مگر چنان‌که برخیزد آن کس بزده باشد او را دیو از دیوانگی*»^{۳۵} در ترجمه تفسیر طبری مربوط به قرن چهارم نیز آمده است: «*آن کس‌ها که بخورند ربا، نه‌خیزند مگر چنان‌که بخیزد آنک بزند او را دیو از دیوانگی*».^{۳۷} در ترجمه قرآن موجود در تفسیر *کشف الأسرار و عدة الأبرار* از آثار قرن ششم و نیز در ترجمه مسجع تفسیر نسفی در همان قرن نیز شبیه تعبیر پیش گفته مشاهده می‌شود.^{۳۸}

یکی از شواهد تفاوت معنای *خبط* با معنای دیوانگی، تعبیری است که در *نهج البلاغه* آمده است: حضرت امیرمؤمنان علیه السلام خطاب به اشعث بن قیس فرمودند: «*أمختبط أنت أم ذو جنه أم تهجر؟*»^{۳۹} از قرینه عطف *ذو جنه* که به معنای دیوانه است بر *مختبط*، می‌توان فهمید که این دو متفاوت‌اند. اما مفسرانی که آیه را مرتبط به موضوع دیوانگی معنا نموده‌اند، بیشتر از ادامه آیه، یعنی از واژه «*من المس*» استفاده کرده‌اند.^{۴۰}

به‌هرحال در خصوص *مس* شیطان و نقش وی در دیوانه ساختن افراد، نکاتی درخور ذکر است:

اولاً موضوع *مس* شیطان در دو آیه دیگر نیز آمده است: «*وَأذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ*»^{۴۱} (ص: ۴۱)؛ «*إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ*

الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ»^{۴۲} (اعراف: ۲۰۱). حال با توجه به این دو کاربرد دیگر مسّ شیطان، می‌توان گفت: موضوع مزبور، به نقش‌آفرینی وی در سلب عقل از انسان‌ها اختصاص ندارد، بلکه می‌تواند به معنای ایجاد مزاحمت و مشکل، در مسیر معنوی و سیر تکاملی آنها باشد.

ثانیاً مانع‌تراشی شیطان در مسیر هدایت آدمی، گاه به صورت ایجاد تحیر و تردید در آن راه، تبلور می‌کند که در آیه‌ای دیگر نیز به آن اشاره شده است: «قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ (انعام: ۷۱)؛ بگو: «آیا به جای خدا چیزی را بخوانیم که نه سودی به ما می‌رساند و نه زیانی و آیا پس از اینکه خدا ما را هدایت کرده از عقیده خود بازگردیم؟ مانند کسی که شیطان‌ها او را در بیابان از راه به در برده‌اند، و حیران [برجای مانده] است؟»

این آیه نیز که از جهت ارتباط با نقش شیاطین در گمراه ساختن انسان‌ها شبیه آیه محل بحث است، در بردارنده تشبیهی است که واقع‌نمایی یا خیالی بودن آن محور بحث و توجه برخی مفسران قرار گرفته است. در این آیه دو دیدگاه کلی در تفاسیر مشاهده می‌شود: برخی از مفسران، مشابه آیه پیشین، مثال به کاررفته در آیه را بر پایه تفکرات پنداری عرب جاهلی دانسته‌اند که معتقد بود غول‌های بیابان، موجب گم‌گشتگی برخی افراد می‌شوند.^{۴۳} در مقابل، برخی دیگر از مفسران، ضمن مخالفت با پنداری دانستن تشبیه آیه، اشاره آن را به خرافه مزبور، مردود دانسته‌اند. مرحوم شیخ طوسی با انکار نقش شیطان در سلب عقل انسان‌ها، می‌فرماید: بر اثر زوال عقل کفار - که مستند به فعل الهی است - شیطان بر آنها مسلط می‌شود، اما شیاطین قدرت بر گرفتن عقل کسی را ندارند؛ زیرا با فرض دارا بودن چنین قدرتی، قطعاً عقل دانشمندانی را که دشمن می‌دارند می‌گرفتند.^{۴۴} علامه طباطبائی^{۴۵} تشبیه موضع پیشین خود، مبنی بر پذیرش اثرگذاری اجمالی شیطان در از راه به در کردن برخی افراد، می‌فرماید: تمثیل آیه به انسان متحیری است که فاقد بصیرت در کار و تصمیم راسخ بر سعادت خویش است و بهترین راه و استوارترین مسیر هدف را رها کرده است؛ درحالی‌که پیش از او افراد هدایت‌یافته‌ای آن راه را پیموده‌اند، اما او میان شیاطینی که وی را به سقوط و هلاکت فرامی‌خوانند متحیر مانده است.^{۴۵}

به‌هرحال با توجه به نقش انکارناپذیر شیاطین در گمراهی برخی انسان‌ها و حتی ولایت و تسلطی که بر شماری از پیروان خود پیدا می‌کنند^{۴۶} و با بازداشتن آنها از مسیر حق^{۴۷}

موجب سرگستگی، حیرت و واداشتن آنها به گمراهی بیشتر^{۴۸} می‌شوند شاید بتوان دو آیه محل بحث (بقره: ۲۷۵ و انعام: ۷۱) را نیز مربوط به همین جنبه از اغواگری‌های شیاطین در منحرف‌ساختن انسان‌ها از مسیر انسانیت دانست که گاه به انسانی فاقد عقل یا شخصی گم‌گشته در بیابان تشبیه می‌شود. این چیرگی شیطان بر آنها و سرگستگی و گمراهی آنها در این آیه نیز اشاره شده است: «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ (مجادله: ۱۹)؛ شیطان بر آنان چیره شده و خدا را از یادشان برده است. آنان حزب شیطان‌اند. آگاه باش که حزب شیطان همان زیانکاران‌اند». علامه طباطبائی^{۴۹} استحواذ در آیه را به استیلا و غلبه معنا کرده است.

۲. واقع‌گرایی در کاربرد مجاز و استعاره

اهمیت تنزیه قرآن از خلاف واقع، برخی را واداشته از اساس منکر وجود مجاز در تعبیر قرآنی شوند؛^{۵۰} درحالی‌که می‌توان در عین عقیده به کاربرد مجاز و استعاره در قرآن، کذب و دروغ را از ساحت آن دور دانست.

ادله واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن و فراگیری آنها، ورود هرگونه دروغ را به ساحت قرآن نفی می‌کند و این شمول، تعبیر مجازی و استعاری قرآن را نیز دربرمی‌گیرد؛ ازاین‌رو، ادعای خلاف واقع بودن این تعبیر، با ادله مزبور، ناسازگار است.

مرحوم علامه طباطبائی در مقاله ادراکات اعتباری ضمن طرح مجاز و استعاره به مثابه اموری اعتباری، می‌نویسد: «اکنون اگر دانشمندی که از نقطه نظر واقع‌بینی به تمیز مطابقت و عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب قضایا می‌پردازد با این مفاهیم و قضایای استعاری روبه‌رو شود، البته مفردات آنها را غیرمطابق با مصادیق و مرکبات و قضایای آنها را کاذب تشخیص خواهد داد».^{۵۱}

چنین حکمی از علامه بزرگوار، با کلیت و شمول ظاهری آن، پذیرفتنی نیست؛ زیرا حکم مزبور مبنی بر کاذب بودن قضایای استعاری، مجاز و استعاره قرآنی را نیز دربرمی‌گیرد و این سخن به معنای استناد کذب به استعارات قرآن خواهد بود؛ درحالی‌که:

اولاً میان حقیقت و مجاز فلسفی که مربوط به مطابقت یا عدم مطابقت صورت علمی با واقعیت محکی آن است، با حقیقت و مجاز ادبی که متعلق به عالم وضع و اعتبار است، تفاوت وجود دارد و ازهمین‌رو، استناد صدق و کذب واقعی به امور اعتباری و قراردادی

مانند اسناد صدق و کذب به انشائیات است؛ زیرا امور اعتباری، و رای جعل و انشای اعتبارکننده، وجودی ندارد و ملاک صدق و کذب چنین قضایایی با قضایای دیگر متفاوت است؛ بدین بیان که ملاک کلی صدق و کذب قضایا، تطابق و عدم تطابق آنها با ماوراء مفاهیم آنها است؛ از این رو، راه تشخیص راست یا دروغ بودن درقضایای تجربی سنجش آنها با واقعیت‌های مادی مربوط و در قضایای منطقی سنجش آنها با مفاهیم دیگری است که تحت اشراف آنها قرار دارد. نیز در قضایای فلسفی باید رابطه عین و ذهن مورد توجه قرار گیرد^{۵۲} و به‌هرروی در قضایای اعتباری باید به اعتبار معتبر توجه کرد و همان را میزان صحت و خطای آنها قرار داد. مثلاً جمله «منافق شیر است» می‌تواند صادق یا کاذب باشد، به این لحاظ که اگر مقصود گوینده این سخن، تشبیه منافق به شیر در شجاعت باشد، این جمله، دروغ است؛ اما اگر منظور تشبیه منافق به شیر در قدرت‌طلبی و برتری‌جویی باشد، می‌تواند راست باشد.

البته اعتباری بودن جملات مجازی، به‌معنای بی‌پشتوانه بودن آنها در عالم واقع و حقیقت نیست؛ زیرا مجاز و استعاره، هر دو، دربردارنده نوعی تشبیه‌اند که به لحاظ نوع علاقه میان مشبه و مشبه‌به، دو نوع مجاز و استعاره شکل می‌گیرد.^{۵۳} تشبیه نیز از سویی به ملاحظه‌ها و مناسبت‌های موجود در ذهن گوینده وابسته است و از سوی دیگر با واقعیت‌های بیرونی، ارتباط دارد. این مناسبت‌ها، دارای پشتوانه‌ای واقعی و حقیقی است که همان پشتوانه، ملاک صحت یا خطای کاربرد مجاز یا استعاره محسوب می‌شود و بر همین اساس، می‌توان سخن گوینده را به صدق یا کذب متصف کرد. مثلاً اگر گوینده جمله «رأیت أسداً یرمی» واقعاً شخص شجاعی دیده که عنوان شیر برازنده او است، این جمله صادق است؛ اما اگر شخص ترسویی دیده، جمله مزبور کاذب خواهد بود. پس بدین لحاظ صدق و کذب، واقعی شمرده می‌شود.

ثانیاً باور به کاذب بودن تعابیر مجازی و استعاری با ادله نفی‌کننده ورود کذب به ساحت قدسی قرآن سازگار نیست. علامه طباطبائی^{رحمته‌الله} خود نیز از مخالفان جدی ادعای دروغین یا خیالی‌دانستن تعابیر قرآنی بوده است. ایشان در نقد دیدگاهی که تمثیل به‌کار رفته در آیه ۲۷۵ بقره را بر گمان موهوم عرب حمل می‌کند، نوشته است:

خداوند متعال منزّه‌تر و بزرگ‌مرتبه‌تر از آن است که در سخنش به امری باطل و کلامی لغو و بیهوده تکیه کند، مگر آنکه بطلان آن را بیان فرماید و گوینده آن را محکوم کند؛ چنان‌که

خود در وصف کلامش می‌فرماید «لِکِتَابٍ عَزِيزٍ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۲) و نیز فرموده است: «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق: ۱۴).^{۵۴}

همچنین وی، در جایی دیگر، با اشاره به مخالفت قرآن با برخی نکات مطرح شده در تواریخ می‌نویسد: «حکایات تاریخی، هرگز توان معارضه با قصص قرآنی را ندارد؛ زیرا قرآن، وحی الهی و پیراسته از خطا و دروغ است».^{۵۵} علامه در ادامه تصریح می‌کند که کتب عهدین نیز نمی‌تواند در تعارض با بیانات تاریخی قرآن قرار گیرد.

او در جای دیگر در نقد سخن کسانی که قصص قرآنی را تخیلی پنداشته‌اند، با تصریح به عدم انطباق دیدگاه آنان با تعبیر قرآنی چنین می‌نویسد:

قرآن کتاب تاریخ یا نوشته‌ای از قصه‌های تخیلی نیست بلکه کتابی نفوذناپذیر است که باطل از هیچ‌سو بدان راه ندارد و خود تصریح کرده که سخن خدا است و خدا نیز جز حق نمی‌گوید و اینکه پس از حق، جز گمراهی چیزی نیست. نیز قرآن کریم برای رسیدن به حق، از باطل کمک نمی‌طلبد و برای هدایت، از گمراهی مدد نمی‌جوید... پس چگونه برای پژوهشگر در اهداف قرآن، امکان دارد به وجود نظریه‌ای باطل یا داستانی دروغین یا خرافه یا تخیلی، در قرآن حکم کند؟!^{۵۶}

۳. واقع‌گرایی در کاربرد مبالغه

یکی از صنایع معنوی بدیع، مبالغه است. معنای کلی آن، با قطع نظر از قیودی که برحسب هریک از اقسامش می‌یابد، عبارت است از اینکه: گوینده، صفتی را در شدت یا ضعف بیش از حد متعارف و معمول، نمود دهد.^{۵۷}

بلاغیون قدیمی از قبیل سکاکی، خطیب قزوینی و سعدالدین تفتازانی، با مقسم قرار دادن مبالغه، اقسام تبلیغ و اغراق و غلو را ذیل آن آورده‌اند؛^{۵۸} در حالی که متأخران بدیعی، هریک از این عناوین را فن بدیعی مستقلی شمرده و جداگانه به بحث گذاشته‌اند؛ از این‌رو مبالغه، در نگاه متأخران، انحصار در عنوان تبلیغ دارد که سکاکی آن را یکی از اقسام مبالغه شمرده است.^{۵۹} در این نوشته، با قطع نظر از اختلاف مزبور، پس از تعریف هریک از سه عنوان تبلیغ، اغراق و غلو، بود یا نبود آنها در قرآن بررسی می‌شود.

در هر سه عنوان پیش‌گفته گوینده صفتی را در شدت یا ضعف، بیش از حد متعارف نمود می‌دهد، با این تفاوت که در تبلیغ، آن صفت امکان عقلی و عادی دارد؛ اما در اغراق، صفت مزبور، با داشتن امکان عقلی، از امکان عادی بی‌بهره است و سرانجام در غلو، آن صفت، نه عقلاً ممکن است و نه عادتاً.^{۶۰}

برای هریک از سه مورد مذکور مثال‌های متعددی از شعر عرب در کتاب‌های بلاغی دیده می‌شود؛ هرچند به نظر می‌رسد در بیان نمونه‌های غلو در قرآن و اشعار عرب، میان محال عقلی و محال عادی، خلطی صورت گرفته است؛ زیرا فرض وجود موضوعی که استحاله عقلی دارد، مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین است؛ برخلاف محال عادی یا وقوعی که تنها به سبب نبود مقتضی یا وجود مانع، امکان تحقق ندارد بی‌آنکه تحقق آن، استحاله عقلی داشته باشد.

این در حالی است که اکثر مثال‌های غلو در کتب بلاغت، تنها استحاله عادی دارد نه عقلی؛ مثلاً آیه «يَكَاذُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ...» (نور: ۳۵) از مصادیق غلو در قرآن شمرده شده است؛^{۶۲} درحالی‌که روشنی‌بخشی روغن، بدون تماس آتش، به جهت فقدان شرایط استحاله در آن، نه تنها محال عقلی محسوب نمی‌شود بلکه به نظر می‌رسد با امکان عقلی و حتی عادی آن، آیه مزبور داخل در عنوان تبلیغ باشد؛ بدین بیان که پرتوافکنی روغنی با نهایت درجه شفافیت و روشنی، امری ممکن به نظر می‌رسد. چنان‌که برخی اجسام دیگر نیز بر اثر شدت شفافیت یا وجود خواصی در خود آن اجسام، حالت شب‌تابی و روشنی‌بخشی دارند.

گویا خاستگاه غلو شمردن این آیه، تصور شعله‌ور شدن و سوختن روغن مورد اشاره در آیه، بدون تماس آتش بوده است؛ بدین بیان که چون اشتعال روغن، به صورت خودبه‌خود و بدون نزدیک شدن آتش به آن، محال عقلی محسوب می‌شود، تعبیر آیه مبالغه از نوع غلو است. درحالی‌که:

اولاً شعله‌ور شدن آن روغن، بر فرض صحت چنان معنایی، محال عقلی نیست بلکه محال عادی به‌شمار می‌رود.

ثانیاً فرضیه شعله‌وری آن روغن، با ظاهر آیه سازگار نیست؛ زیرا بنا به شواهد ذیل، مقصود، تنها پرتوافکنی و روشنی‌بخشی آن روغن، بدون وجود آتش است:

یک. سیاق کلی و درون‌مایه آیه نور، بیان روشنی‌بخشی و نورانیت است و موضوع شعله‌وری و آتش‌افروزی، منظور اصلی آیه، محسوب نمی‌شود.

دو. جمله پیش از فقره مورد بحث در آیه نیز، ظهور در شدت اضائه و پرتوافکنی آن روغن دارد: «يُوقَلُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٌ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ؛ از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود».

تصریح به شرقی و غربی نبودن آن درخت مبارک زیتون، برای تأکید بر صفا و شفافیت روغن آن است، به گونه‌ای که به گفته علامه طباطبائی^{۶۳} و برخی دیگر از مفسران، به علت خاوری یا باختری نبودن آن درخت، خورشید از یک جهت خاص، بر آن نمی‌تابد تا با افتادن سایه آن، در جانب مخالف و نارس ماندن میوه آن، روغنش صاف و زلال نشود، بلکه با قرارگرفتن آن درخت در وسط و رسیدن کامل میوه آن بر اثر تابش مناسب خورشید، روغنی زلال خواهد داشت.^{۶۳}

سه. واژه اِضَاءَة در لغت، به معنای پرتوافکنی و روشنی‌بخشی است نه به معنای افروختن یا سوختن. ابن‌درید، لغوی ابتدای قرن چهارم، ضاء الشيء و اضاء الشيء را به یک معنا دانسته است. ابن‌فارس نیز ریشه واحد معنایی این واژه را دلالتگر بر نور و روشنایی بیان کرده است.^{۶۴} حتی هنگامی که این فعل به آتش مستند باشد باز همین معنای روشنایی مدنظر است؛^{۶۵} چنان‌که در آیه هفدهم سوره بقره به کار رفته است: «مَتَلَّهُمْ كَمَثَلِ الْإِذَى اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ؛ مَثَلِ أَنَانٍ، همچون مَثَل کسانی است که آتشی افروختند، و چون پیرامون آنان را روشنایی داد، خدا نورشان را برد و در میان تاریکی‌هایی که نمی‌بینند رهایشان کرد».

چهار. شمار کثیری از مفسران در بیان چرایی نورافکنی آن روغن بدون تماس با آتش، بر شدت شفافیت و وضوح آن تأکید کرده‌اند.^{۶۶} علامه طباطبائی^{۶۶} نیز در این‌باره فرموده است: سیاق «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَكَوَلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ» در شفافیت آن روغن و قابلیت بالای آن برای افروختگی است.^{۶۷} علامه با تأکید بر شفافیت آن روغن، آمادگی آن را برای شعله‌وری نیز بیان فرموده است؛ درحالی‌که شعله‌ور شدن و سوختن روغن، پیامد شدت شفافیت آن نیست، بلکه تالؤ و روشنی‌بخشی آن، نتیجه شفافیت آن محسوب می‌شود؛ یعنی اگر روغنی، هر قدر شفاف و صاف باشد، معنا ندارد خودبه‌خود مشتعل گردد، بلکه این شفافیت، موجب نورافکنی آن می‌شود.

با مطالب پیش گفته روشن می‌شود از جمله‌واره «وَكَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ» نمی‌توان استفاده کرد مقصود از فعل یضیء، آتش‌افروزی باشد؛ زیرا تأکید آیه - چنان‌که گذشت - بر شفافیت آن روغن است و آنچه موجب قابلیت اشتعال در ماده یا مایعی می‌گردد، شفاف و واضح بودن آن نیست.

برخی از نویسندگان بلاغی، آیه مزبور را به جهت کاربرد فعل «یکاد» که از افعال مقاربه (دلالت‌کننده بر نزدیکی تحقق، نه تحقق بالفعل) است از شمول استحاله عقلی خارج دانسته‌اند؛^{۶۸} اما با توضیحات مذکور روشن شد که اساساً مضمون آیه، مشتمل بر حکم محال عقلی نیست تا توجیه بطلبد. دربارهٔ سرّ کاربرد «یکاد» نیز می‌توان گفت: هر چند پرتوافکنی روغن شفاف مزبور بدون آتش امری ممکن به نظر می‌رسد، شاید به جهت اینکه چنین موضوعی به ندرت اتفاق می‌افتد، فعل یکاد به کار رفته است.

به‌رحال با توجه به تعریف غلو، در کتب بلاغی، هیچ‌یک از آیات قرآن، مصداق این صنعت بدیعی به‌شمار نمی‌رود و یگانه نمونه قرآنی ارائه شده در کتب مزبور، آیه ۳۵ سوره نور است که بررسی‌اش گذشت. انکار کاربرد غلو در قرآن، به جهت ناسازگاری تعبیر غلوآمیز (با توجه به تعریف بلاغی آن) با اصل واقع‌نمایی در تعبیر قرآنی است؛ زیرا کاربرد سخنی با محتوای محال عقلی، به‌معنای ورود بیهوده‌گویی و باطل به ساحت قدس قرآن است. در ادبیات خیال‌پردازانهٔ عرب، با شعاع «احسن الشعر اکذبه»، راه ورود هرگونه سخن غیرواقعی به شعر باز گردید، ولی در ادبیات حکیمانهٔ قرآن چنین گزافه‌گویی‌هایی جایی ندارد. علامه طباطبائی^{۶۹} هرگونه غلو در دین را ناحق می‌شمارند. ایشان در ذیل آیه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ» (مائده: ۷۷) در توضیح اینکه چرا غلو به قید «غَيْرَ الْحَقِّ» مقید شده است، فرموده: این قید، تأکیدی است و غلو جز به ناحق، مصداق ندارد.^{۶۹} بعضی از نویسندگان فن بلاغت، در استدلال بر نفی وجود غلو در قرآن به همین آیه ۷۷ مائده تمسک جسته‌اند^{۷۰} که با توجه به کاربرد واژه غلو در قرآن، تنها در خصوص زیاده‌گویی‌های اهل کتاب دربارهٔ خداپنداری مسیح، تمسک آن نویسندگان به آیه یادشده برای نفی غلو در قرآن قابل دفاع خواهد بود؛ زیرا آن ادعای اهل کتاب، از مصادیق محال عقلی و مندرج در تعریف غلو محسوب می‌شود؛ از همین‌رو برخی اهل بلاغت، چنان‌که اشاره شد، برای فرار از این محذور در آیه سی و پنجم نور به کاربرد فعل مقاربه و امثال آن تمسک جسته‌اند.

اما کاربرد دو قسم دیگر مبالغه، یعنی تبلیغ و اغراق در قرآن حکیم انکارناپذیر است. وجود امکان عقلی در هر دو مورد نیز، سازگاری آن دو را با اصل واقع‌نمایی تأمین می‌کند. از مصادیق اغراق می‌توان به آیه ذیل اشاره کرد که در وصف امتناع ورود کافران سرکش به بهشت می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ

السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ؛ (اعراف: ۴۰) درحقیقت، کسانی که آیات ما را دروغ شمردند و از [پذیرفتن] آنها تکبر ورزیدند، درهای آسمان را برایشان نمی‌گشایند و در بهشت در نمی‌آیند مگر آنکه شتر در سوراخ سوزن داخل شود. و بدین‌سان بزهکاران را کیفر می‌دهیم.

اما نمونه قرآنی تبلیغ، آیه چهلم نور است که در وصف اعمال کافران می‌فرماید: «أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ؛ یا مانند تاریکی‌هایی است در دریایی ژرف و مواج که پیوسته موجی آن را می‌پوشاند که بالای آن موجی دیگر است و بر فراز آن ابری است [تیره] تاریکی‌هایی روی یکدیگر [تاریکی شب و تاریکی دریا و تاریکی ابر]، به‌گونه‌ای که اگر دست خویش را بیرون آرد، به‌راحتی آن را نبیند و کسی که خدا برایش نوری قرار نداده او را هیچ نوری نیست».

علامه طباطبائی^{۷۱} با تفکیک آیه مذکور به پنج بخش، مبالغه آن را برای به تصویرکشیدن تاریکی حاکم بر اعمال کفار بیان کرده و در پایان نتیجه گرفته است: این کافران چنان در تاریکی‌هایی متراکم واقع شده‌اند که ظلمتی بیش از آن تصور ندارد.^{۷۱}

به تعبیر یکی از نویسندگان بلاغی، اگر به جمله «أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ» اکتفا می‌شد، معنا کامل بود، ولی بیان اوصاف بعدی با به تصویرکشیدن شدت تاریکی و ظلمت فوق‌العاده، مبالغه از نوع تبلیغ را موجب شده است.^{۷۲} روشن است کاربرد این قسم، با لحاظ امکان عقلی و عادی مضمون آن، نه تنها محذور مخالفت با واقع‌نمایی ندارد، بلکه از مظاهر زیبای بلاغی و نمونه‌ای از شگفتی‌های بیانی قرآن کریم محسوب می‌شود.

۴. واقع‌نمایی داستان‌ها در قرآن

یکی از نگرش‌های مطرح در زبان دین که علاوه بر مغرب‌زمین درمیان روشنفکران مسلمان نیز مطرح شده، نگرش نمادین به آن زبان است.^{۷۳} مقصود از نمادین بودن یک واژه یا سخن این است که مدلول مطابقی آن اراده نشده، بلکه مدلول آن چیز دیگری است که باید کشف شود و نباید به ظاهر آن استناد کرد.

ویژگی دیگر زبان نمادین، فقدان حقیقت است و طبق آن، گوینده خود را ملزم به بیان واقعیت نمی‌بیند بلکه بر اساس هدف خویش، از نمادها بهره گرفته است.^{۷۴}

برخی از روشن‌فکران مسلمان تعدادی از داستان‌های قرآن را طبق این نگرش تبیین کرده‌اند. محمد أحمد خلف‌الله در کتاب *الفن القصصی فی القرآن الکریم* برخی از داستان‌های قرآن را تمثیلی دانسته است. از نگاه وی، قصه تمثیلی، داستانی هنری است که از باب ضرب‌المثل یا مثل‌آوری بیان شده است.^{۷۵}

خلف‌الله در این نوع آیاتی از قرآن را از باب مصداق قصه تمثیلی دانسته که بررسی و نقد تک‌تک آن موارد، از گنجایش یک مقاله خارج است. از این‌رو، به نقد کلی اکتفا می‌شود:

با فرض پذیرش وجود عنصر نماد در برخی از ابعاد قصص قرآن نمی‌توان لزوماً به غیرواقعی بودن داستان حکم کرد؛ زیرا نماد از این نظر که به معنای مجازی، یعنی معنایی غیر از معنای ظاهری اشاره دارد، به استعاره نزدیک است و چون افزون بر معنای مجازی، اراده معنای واقعی هم در آن امکان دارد، به کنایه شباهت می‌یابد؛ اما به‌رغم این شباهت‌ها، نماد از هر دو متمایز است.^{۷۶}

وجود قرینه در استعاره سبب می‌شود که امکان اراده معنای حقیقی کلمه منتفی شود و معنای مجازی کلمه، واضح و تنها همان باشد که متکلم اراده کرده است؛ در نتیجه، خوانندگان همه و همیشه تنها یک معنای مجازی معینی از کلمه در یابند؛ اما نبودن قرینه در رمز، به عکس، سبب می‌شود که امکان اراده معنای حقیقی کلمه وجود داشته باشد؛ معنای مجازی رمز واضح نباشد و مراد متکلم مکتوم بماند؛ در نتیجه، خوانندگان چه در یک زمان و چه در زمان‌های گوناگون، معانی مجازی گوناگون از کلمه دریابند.^{۷۷}

نتیجه آنکه حتی با پذیرش تمثیلی بودن برخی داستان‌های قرآنی، نمی‌توان لزوماً آنها را غیرواقعی دانست و جمع میان نماد و گزاره واقع‌نما ممکن است؛ چنان‌که برخی اندیشوران مسلمان چنین عقیده‌ای دارند، مانند مرحوم علامه طباطبائی، که در چند جای تفسیر *المیزان* به تناسب بیان داستان حضرت آدم علیه السلام به تمثیلی بودن آن اشاره کرده‌اند؛ یعنی داستانی که در عین حقیقی بودن شخصیت‌های آن، از برخی اجزای تمثیلی و نمادین برخوردار است.

مثلاً در ذیل آیات سوره بقره که به داستان حضرت آدم علیه السلام پرداخته^{۷۸}، نوشته‌اند:

وداشتن فرشتگان به سجده بر آدم، بدان جهت بود که وی جانشین خدا در زمین می‌گشت. از این‌رو گرچه سجده بر آدم واقع شد اما حکم سجده، تمامی انسان‌ها را شامل است. پس آدم، از باب نمونه و نائب، مسجود واقع شد. خلاصه آنکه به نظر می‌رسد قصه

سکونت آدم و همسرش در بهشت و فرودآوردن آنها به زمین در پی تناول از درخت، تمثیلی بر انسان پیش از نزول به دنیا است که از سعادت و کرامت برخوردار بود...^{۷۹}

ایشان در تفسیر قصه مورد اشاره، در سوره مبارکه طه چنین آورده‌اند: «این داستان... وضعیت آدمی را برحسب طبیعت زمینی و مادی به تصویر کشیده است.» (طه: ۱۱۵-۱۲۳)^{۸۰}

همچنین آن مرحوم در تفسیر آیات مربوط به قصه حضرت آدم ﷺ در سوره اعراف^{۸۱} می‌نویسد: «بنابراین، داستان حضرت آدم ﷺ داستانی است تکوینی و به صورتی که ما در زندگی دنیوی و اجتماعی خویش می‌یابیم، تمثیل آورده شده است.»^{۸۲}

شهید مطهری نیز به پیروی از علامه طباطبائی و به‌رغم دیدگاه بیشتر مفسران،^{۸۳} بعضی از اجزای آن قصه را نمادین دانسته‌اند.^{۸۴} ایشان در این زمینه می‌گویند: «قرآن، داستان آدم را به اصطلاح، سمبولیک طرح کرده است. منظوم این نیست که «آدم» که در قرآن آمده، نام شخص نیست... قطعاً... وجود عینی داشته است؛ منظوم این است که قرآن، داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده‌شدن از بهشت، توبه و... به صورت سمبولیک طرح کرده است.»^{۸۵}

از عبارت استاد مطهری پس از ادعای نمادین بودن داستان مورد نظر، گونه‌ای استدلال بر آن، استفاده می‌شود. ایشان گفته‌اند:

نتیجه‌ای که قرآن از این داستان می‌گیرد، از نظر خلقت حیرت‌انگیز آدم نیست و در باب خداشناسی، از این داستان هیچ‌گونه نتیجه‌گیری نمی‌کند، بلکه قرآن، تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی داستان آدم را طرح می‌کند. برای یک نفر معتقد به خدا و قرآن، کاملاً ممکن است که ایمان خود را به خدا و قرآن حفظ کند و در عین حال، داستان کیفیت خلقت آدم را به نحوی توجیه کند. امروز ما افرادی باایمان و معتقد به خدا و رسول و قرآن را سراغ داریم که داستان خلقت آدم را در قرآن به نحوی تفسیر و توجیه می‌کنند که با علوم امروزی منطبق است. احدی ادعا نکرده است که آن نظریه‌ها برخلاف ایمان به قرآن است.^{۸۶}

گویا استاد مطهری از اینکه هدف قرآن از طرح داستان آدم تذکر برخی نکات اخلاقی است نتیجه گرفته‌اند که موضوع کیفیت خلقت و مباحث مرتبط با آن، به عنوان تبعی و به نگاه آلی مطرح شده است.

سخنان نقل شده از استاد از چند جهت درخور تأمل است:

اولاً اصل ادعای مزبور که هدف اصلی، صرفاً بیان مقام معنوی انسانی و تذکر سلسله‌ای

از مسائل اخلاقی بوده، با برخی آیات مربوط به خلقت انسان‌ها که سرسلسله آنها حضرت آدم علیه السلام بوده چندان سازگار نیست؛ زیرا از آنها استدلال بر توحید ^{۸۷}، معاد ^{۸۸} و آفرینش شگفت حضرت عیسی ^{۸۹} استفاده می‌شود.

ثانیاً موضوعات اخلاقی مورد اشاره نیز برحسب شأن نزول در مورد آن داستان حقیقی و مشخص، مطرح شده است و اگر بر سایر موارد تطبیق می‌شود، از باب همان قاعده تعمیم مورد است؛ زیرا مرحوم علامه طباطبائی و شهید مطهری، واقعی بودن ابعاد و شخصیت‌های داستان مزبور را می‌پذیرند، ولی به نظر می‌رسد آنچه آن دو بزرگوار را به تأکید بر نمادین بودن داستان مزبور واداشته، نظر به جنبه عمومی جریان و عدم اختصاص برخی از قضایای مطرح در آن، به شخصیت‌های داستان، بوده است؛ درحالی‌که بر پایه قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد» ^{۹۰} شأن نزول آیه، دایره آن را محدود نمی‌کند و می‌توان مطالب مطروحه در داستان را به تنقیح مناط و بر اساس دلایل توسعه در شأن نزول در مصادیق مشابه جاری کرد و به تمثیلی دانستن قصه، نیازی نیست.

ثالثاً توجیه و تفسیر داستان خلقت، بر اساس داده‌های علوم روز - که مطابق نقل استاد برخی افراد چنین کرده‌اند - تسلیم شدن در برابر نظریه‌های غیرقطعی علوم تجربی است و اگر کسی نظریات آنان را در تقابل با ایمان به قرآن نمی‌داند از آن رو است که بعضی از ابعاد داستان مزبور، غیرصریح، و برگرفته از ظهور آیات است؛ ازاین‌رو، جزء ضروریات دین محسوب نمی‌شود تا منکر آنها خارج از دین تلقی شود.

با این همه، تعبیر نمادین و تمثیل در کلام علامه و شهید مطهری هرگز به معنای غیرواقعی بودن هیچ بعدی از ابعاد قصه نیست. علامه در قسمتی از تفسیر خویش می‌گوید: بیانات قرآن مثل‌هایی از معارف حقه الهی است؛ زیرا بیان خداوند در این دسته از آیات، تا سطح درک عموم مردم که تنها، امور حسی را درک می‌کنند و معانی کلی را نیز فقط در قالب امور جسمانی می‌فهمند، فرود آمده است... بیانات قرآن، مثل‌هایی است که در وراء خود حقایق ممتل دارند و مقصود و مراد از آنها به لفظی که از مرتبه حس و محسوس گرفته شده، متوقف نمی‌ماند. ^{۹۱}

ظاهراً این سخن به این نکته اشاره دارد که قرآن کریم که از مقام متعالی خود تنزل یافته، به صورت الفاظ کنونی درآمده است و این مرتبه نازل، مثال مرتبه عالی قرآن است.

این سخنان ظهور در تمام آیات قرآن دارد و درخصوص مورد بحث، یعنی تمثیلی بودن قصص قرآنی، جریان واضح‌تری دارد و نسبت غیرواقعی بودن را از مباحث آیات مربوط

به قصه‌ها دور می‌کند؛ به این بیان که حتی با فرض تمثیلی و نمادین بودن برخی اجزای داستان، از آنجا که سطح درک مخاطبان متفاوت بوده است، مثال و ممثّل، هر دو مقصود بوده است؛ مانند موضوع کنایه که در عین اراده ملزوم از لازم، ممکن است خود لازم نیز مقصود گوینده باشد.^{۹۲} در تمثیل نیز گاهی در عین آنکه قصد اصلی به ممثّل تعلق گرفته است، خود مثال نیز مورد قصد گوینده قرار می‌گیرد و جنبه واقع‌نمایی آن، محفوظ می‌ماند. به تعبیر دیگر، می‌توان از یک منظر تمثیلات قرآنی را بر دو نوع تقسیم کرد:

الف. تمثیل ناظر به فرد کلی که شخص خاصی از آن کلی مورد نظر نیست، مانند: «مَثَلُ الَّذِينَ أَخَذُوا مِنَ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»؛ (عنکبوت: ۴۱)

ب. تمثیل ناظر به فرد معین که در عین بیان تمثیلی، شخصیت مطرح در آن و عناصر محوری جریان، واقعی و حقیقی است، مانند: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ. وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِن فَحْشَىٰ مِمَّا كَانَتْ مِنَ الْغَافِلِينَ». (تحریم: ۱۰-۱۲)

در تمثیل‌های مذکور تمام افراد و عناصر، از واقعیت برخوردارند. پس تنها به دلیل تمثیلی بودن بیان، قصه بر تخیل و غیرواقعی بودن حمل نمی‌شود. روشن است تأکید بر واقع‌نمایی قصص به معنای تأیید تمام جزئیات و پیرایه‌هایی نیست که داستان‌سرایان بر واقعیت‌های تاریخی بسته‌اند؛ زیرا بسیاری از مفسران و شارحان قرآن، از مذاهب و نحله‌های گوناگون اسلامی، اصرار ورزیده‌اند تا قصه‌های قرآن را با اساطیر و خرافه‌های رایج در میان اقوام پیشین و به ویژه اخبار توراتی سازگار سازند. در قصه‌های قرآنی منقول در این گونه تفاسیر، بسیاری چیزها راه یافته است که هرگز نه در خود قرآن به آنها تصریح شده است و نه با حقیقت سازگارند. مرحوم علامه طباطبائی، ذیل داستان دو مرد و دو باغ در آیات ۳۲ تا ۴۳ سوره کهف که در قالب ضرب‌المثل آمده، فرموده است: «برخی مفسرین جریان مزبور را قصه‌ای فرضی و خیالی دانسته و درمقابل، برخی دیگر در مورد آن داستان،

قصه‌های فراوان و غیرقابل اعتماد، روایت کرده‌اند؛ ولی تدبیر در سیاق قصه، مؤید واقعی بودن آن است.^{۹۳} ایشان همچنین ضمن تفسیر آیات مربوط به داستان حضرت موسی علیه السلام و آن مرد دانشمند - که برخی روایات نام وی را خضر گفته‌اند - پس از اشاره به دیدگاه تخیلی در آن، نوشته است: «این دیدگاه، پنداری بی‌دلیل و با ظاهر قرآن نیز ناسازگار است؛ اما قصه آب حیات، به‌جز سخنان مفسران و قصه‌پردازان هیچ خاستگاه قرآنی یا مستند جغرافیایی ندارد».^{۹۴}

دیگر نکته درخور ذکر این است که تمثیلی و مجازی بودن برخی ابعاد قصه، لزوماً به معنای غیرواقعی بودن آن نیست؛ زیرا چنان‌که اشاره شد، میان دو اصطلاح حقیقت و مجاز ادبی با حقیقت و مجاز فلسفی تفاوت وجود دارد.

در اصطلاح فلسفی، حقیقت، وصف وجود عینی و خارجی قرار می‌گیرد و عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند.^{۹۵} اما در اصطلاح ادبی، حقیقت، کاربرد کلمه در معنای وضعی و قراردادی آن و مجاز، استعمال کلمه در غیرمعنای وضعی آن است.^{۹۶} از این رو، وجود مجاز ادبی در قرآن به معنای راهیابی امور غیرحقیقی و کذب به آن نیست.

نتیجه‌گیری

۱. با استفاده از برخی دستاوردهای علوم بلاغی، می‌توان واقع‌نمایی بیانات قرآن را اثبات کرد.
۲. در تشبیهات قرآنی، تشبیه وهمی وجود ندارد و تشبیهاتی از قبیل تشبیه شکوفه درخت جهنمی به سر شیطان، تشبیه رباخواران به دیوانگان و واقعی یا پنداری بودن آنها در کانون بحث مفسران بوده که در چنین مواردی برای جریان مبنای واقع‌نمایی، برخی تحلیل‌های بلاغی و بیانی کارگشا است.
۳. از نمودهای واقع‌گرایی در مجاز و استعاره قرآنی این است که اولاً قرآن ظاهراً مبالغه غلوآمیز به کار نبرده و ثانیاً مجاز و استعاره را به کذب و خلاف واقع نیالوده است.
۴. نیز در تعدادی از داستان‌های قرآنی که در قالب تمثیل ارائه شده، هردو معنای حقیقی و تمثیلی قابل اراده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. امین خولی، در همین راستا می‌گوید: «از جداسازی دوگونه ارائه وقایع (ارائه هنری و ارائه تاریخی) به‌روشنی می‌توان دریافت که ارائه رویدادهای گذشته در قرآن و گفت‌وگو از آن رخدادها و اشخاص، ارائه‌ای هنری و ادبی است، نه تاریخی و حقیقی» (ر.ک: سیدابوالفاسم حسینی، *مبانی هنری قصه‌های قرآن*، ص ۹۸).
۲. پژوهش‌های قرآنی، ش ۳۴.
۳. ابوالفضل ساجدی، *قیسات*، ش ۲۵.
۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۲۱۲ و ج ۱۶، ص ۲۰۹.
۵. ر.ک: همان، ج ۷، ص ۱۶۶.
۶. ر.ک: سیداحمد هاشمی، *جواهر البلاغه*، ص ۱۹۹.
۷. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، *شرح المطول*، ص ۳۱۳؛ همو، *شرح المختصر*، ج ۲، ص ۱۳؛ سیدجعفر حسینی، *اسالیب البیان فی القرآن*، ص ۲۷۵.
۸. این قید جداکننده تشبیه وهمی از تشبیه عقلی است. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، *شرح المطول*، همان؛ همو، *شرح المختصر*، همان؛ نیز ر.ک: سیدجعفر حسینی، *اسالیب البیان فی القرآن*، ص ۲۷۶.
۹. برخی دیگر از کاربردهای این نوع تشبیه در قرآن: عنکبوت، ۴۱؛ نور، ۳۹؛ جمعه، ۵.
۱۰. ر.ک: سیدجعفر حسینی، *اسالیب البیان فی القرآن*، ص ۲۷۷.
۱۱. ر.ک: سیدمحمود آلوسی، *روح المعانی*، ج ۱۲، ص ۹۳.
۱۲. ر.ک: ابوجعفر محمدبن جریر طبری، *جامع البیان*، ج ۲۳، ص ۴۱؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۸، ص ۶۹۶؛ سیدمحمود آلوسی، *روح المعانی*، ج ۱۲، ص ۹۲؛ زمخشری، *الکشاف*، ج ۴، ص ۴۶.
۱۳. ر.ک: طبری، *جامع البیان*، ج ۲۳، ص ۴۱؛ آلوسی، *روح المعانی*، ج ۱۲، ص ۹۲؛ زمخشری، *الکشاف*، ج ۴، ص ۴۶؛ ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ج ۲۶، ص ۳۳۷؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۷، ص ۱۴۰.
۱۴. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۷، ص ۱۴۰.
۱۵. ر.ک: محمد اسعدی، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*، ص ۲۶۰.
۱۶. ر.ک: شیخ عباس قمی، *سفینه البحار*، ج ۱، ص ۶۷۳-۶۸۶.
۱۷. ر.ک: هود، ۶۹-۷۴؛ حجر، ۵۳-۵۶؛ عنکبوت، ۳۱-۳۲؛ ذاریات، ۲۸-۳۰.
۱۸. ر.ک: هود، ۷۷-۸۱؛ حجر، ۶۱-۶۷؛ عنکبوت، ۳۳-۳۴.
۱۹. ر.ک: مریم، ۱۶-۲۱؛ آل عمران، ۴۵-۴۷.
۲۰. ر.ک: انبیاء، ۸۱-۸۲؛ نمل، ۳۸-۴۰؛ سبأ، ۱۲-۱۳؛ ص، ۳۶-۳۹.
۲۱. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المخلوقات الخفیه فی القرآن*، ص ۲۵-۲۶.
۲۲. ر.ک: همو، *المیزان*، ج ۷، ص ۱۹.
۲۳. ملاصدرا شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰.
۲۴. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۸، ص ۶۴.
۲۵. ر.ک: زمخشری، *الکشاف*، ج ۱، ص ۳۲۰؛ عبدالله بن عمر بیضاوی، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، ج ۱، ص ۱۶۲.
۲۶. ر.ک: ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ج ۷، ص ۷۶.

۲۷. این دیدگاه به ابوعلی جبایی نسبت داده شده است. ر.ک: فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۶۶۹.
۲۸. ر.ک: سیدعلی اکبر قرشی، *قاموس قرآن*، ج ۲، ص ۲۲۲.
۲۹. ر.ک: همو، سیدعلی اکبر قرشی، *تفسیر أحسن الحدیث*، ج ۱، ص ۵۲۲.
۳۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۴۱۲.
۳۱. همان.
۳۲. ر.ک: ابن درید، *جمهرة اللغة*؛ جوهری، *صاحح اللغة*؛ ابن فارس، *معجم مقاییس اللغة*؛ فیومی، *المصباح المنیر*؛ راغب اصفهانی، *مفردات*، همگی ذیل واژه مزبور. نیز ر.ک: فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۶۶۸.
۳۳. ر.ک: ابن منظور، *لسان العرب*، ذیل واژه مزبور.
۳۴. ر.ک: ابن درید، همان؛ راغب اصفهانی، همان.
۳۵. ر.ک: ابن منظور، *لسان العرب*، همان.
۳۶. ر.ک: *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۹۸.
۳۷. ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۷۹.
۳۸. ر.ک: رشیدالدین میبدی، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، ج ۱، ص ۷۴۰؛ ابوحنیف نسفی، *تفسیر نسفی*، ج ۱، ص ۹۳.
۳۹. *نهج البلاغه*، خطبه ۲۲۴.
۴۰. ر.ک: فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۶۶۸؛ همو، *جوامع الجامع*، ج ۱، ص ۱۵۰؛ اسماعیل بروسوی، *تفسیر روح البیان*، ج ۱، ص ۴۳۶؛ ابوجعفر محمدبن جریر طبری، *جامع البیان*، ج ۳، ص ۶۸؛ سیدمحمود آلوسی، *روح المعانی*، ج ۲، ص ۴۷؛ زمخشری، *الکشاف*، ج ۱، ص ۳۲۰؛ ملاصدرای، *مفاتیح الغیب*، ج ۷، ص ۷۴؛ فیض ملامحسن کاشانی، *تفسیر الصافی*، ج ۱، ص ۳۰۱؛ ابن عطیه عبدالحق بن غالب اندلسی، *المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، ج ۱، ص ۳۷۲.
۴۱. و بنده ما ایوب را یاد کن آنگاه که پروردگار خویش را خواند که شیطان مرا رنجوری و عذاب رسانیده است.
۴۲. کسانی که پرهیزگاری کردند چون وسوسه‌ای از شیطان به آنان رسد [خدای را] یاد کنند، پس آنگاه بینایان باشند.
۴۳. ر.ک: زمخشری، *الکشاف*، ج ۲، ص ۳۷؛ ابوحنیان اندلسی، *البحر المحیط*، ج ۴، ص ۵۵۱؛ ملامحسن فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، ج ۲، ص ۱۳۰؛ وهبة بن مصطفی زحیلی، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، ج ۷، ص ۲۵۵.
۴۴. ر.ک: محمدبن حسن طوسی، *التبیان*، ج ۴، ص ۱۶۹.
۴۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۷، ص ۱۴۴.
۴۶. ر.ک: نساء، ۱۱۹؛ نحل، ۶۳؛ مریم، ۴۴-۴۵؛ حج، ۳-۴.
۴۷. ر.ک: نمل، ۲۴؛ عنکبوت، ۳۸.
۴۸. ر.ک: مریم، ۸۳.
۴۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۹، ص ۱۹۵.

۵۰. ر.ک: البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۷۲؛ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۲۰.
۵۱. ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۳۸۸.
۵۲. ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۵۳.
۵۳. اگر علاقه مزبور مشابهت باشد، استعاره گفته می‌شود؛ اما اگر آن علاقه، غیر مشابهت از تناسب‌های دیگر از قبیل ارتباط جزء و کل، سبب و مسبب، حال و محل و... باشد، مجاز مرسل نامبردار است. ر.ک: (سعدالدین تفتازانی، شرح المطول، ص ۳۵۴؛ همو، شرح المختصر، ج ۲، ص ۶۳-۶۶).
۵۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۲، ص ۴۱۲.
۵۵. همان، ص ۳۰۸.
۵۶. همان، ج ۷، ص ۱۶۶.
۵۷. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، شرح المطول، ص ۴۳۴؛ همو، شرح المختصر، ج ۲، ص ۱۶۶.
۵۸. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، همان؛ محمدبن سعدالدین قزوینی، الإيضاح فی علوم البلاغة، ص ۳۴۰.
۵۹. ر.ک: عبدالعزيز عتیق، علم المعانی، البیان، البدیع، ص ۵۱۶.
۶۰. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، شرح المطول، ص ۴۳۴-۴۳۵؛ همو، شرح المختصر، ج ۲، ص ۱۶۶.
۶۱. نزدیک است که روغنش - هرچند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد.
۶۲. ر.ک: سعدالدین تفتازانی، شرح المطول، ص ۴۳۵؛ همو، شرح المختصر، ج ۲، ص ۱۶۸؛ عبدالعزيز عتیق، علم المعانی، البیان، البدیع، ص ۵۲۶.
۶۳. ر.ک: محمدبن حسن طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۴۳۸؛ طبرسی فضل‌بن حسن، مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۲۵؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۵، ص ۱۲۴؛ اسماعیل بروسوی، روح البیان، ج ۶، ص ۱۵۵؛ سیدمحمد محمود آلوسی، روح المعانی، ج ۹، ص ۳۶۱؛ زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۲۴۱.
۶۴. ر.ک: ابن درید، ترتیب جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۴۲۶؛ ابن فارس، ترتیب مقایس اللغة، ص ۵۶۳. نیز ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۱۱۲.
۶۵. ابن فارس از ابو عبید نقل می‌کند که اضاءت النار به معنای پرتوافکنی آتش است و در این باره به شعر نابغه استشهاد کرده که گفته است: «أضاءت لنا النار وجهاً أغرّ ملتبساً بالفؤاد النباسا» (ر.ک: ابن فارس، ترتیب مقایس اللغة، ص ۵۶۳).
۶۶. ر.ک: محمدبن حسن طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۴۳۸. مرحوم شیخ در توضیح این فقره فرموده است: ای زیتها من صفائه وحسنه یکاد یضیء. شبیه این تعبیر در این تفاسیر نیز وجود دارد: طبرسی فضل‌بن حسن، جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۰۹؛ همو، مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۲۵؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۵، ص ۱۲۴؛ اسماعیل بروسوی، روح البیان، ج ۶، ص ۱۵۵؛ سیدمحمد محمود آلوسی، روح المعانی، ج ۹، ص ۳۶۱؛ ملامحسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۳، ص ۴۳۵؛ ابو حیان اندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، ج ۸، ص ۴۶؛ وهبه بن مصطفى زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، ج ۱۸، ص ۲۴۳؛ ابن عطیه عبدالحق بن غالب اندلسی، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۴، ص ۱۸۵.
۶۷. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۵، ص ۱۲۴.

۶۸. ابن ابی الأصعب، *تحریر التخبیر فی صناعة الشعر و النثر*، ص ۶۰.
۶۹. رک: سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ج ۶، ص ۷۷.
۷۰. رک: ابن رشیق قیروانی، *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه*، ج ۱، ص ۱۲۹.
۷۱. رک: سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ج ۱۵، ص ۱۳۳.
۷۲. رک: عبدالعزیز عتیق، *علم المعانی، البیان، البدیع*، ص ۵۱۷.
۷۳. رک: ابوالفضل ساجدی، *زبان دین و قرآن*، ص ۳۴۰.
۷۴. رک: همان، ص ۱۷۶ و ۳۴۰.
۷۵. رک: محمداحمد خلف‌الله، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، ص ۱۸۲ - ۱۸۳.
۷۶. رک: حسن انوشه و دیگران، *فرهنگنامه ادبی فارسی*، ج ۲، ص ۱۳۸۳.
۷۷. تقی‌پور نامداریان، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، ص ۳۰.
۷۸. بقره، ۳۸-۳۰.
۷۹. سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳.
۸۰. همان، ج ۱۴، ص ۲۱۸.
۸۱. اعراف، ۲۵-۱۰.
۸۲. رک: سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ج ۸، ص ۲۷.
۸۳. رک: محمدبن‌الحسن طوسی، *تبیان*، ج ۱، ص ۱۲۸ به بعد؛ ابوالفتوح رازی، *روض الجنان و روح الجنان*، ج ۱، ص ۱۹۷؛ فضل‌بن‌حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۱۷۶؛ محسن فیض کاشانی، *صافی*، ج ۱، ص ۱۵۷؛ محمد القمی المشهدی، *کنز الدقائق*، ج ۱، ص ۳۱۸؛ جمعی از نویسندگان، *تفسیر نمونه*، ج ۱، ص ۱۷۱.
۸۴. برخی از مفسران نیز معتقد به نمادین بودن داستان مزبور بوده‌اند. رک: محمد رشیدرضا، المنار، ج ۱، ص ۲۸۱.
۸۵. شهید مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵.
۸۶. همان، ج ۱، ص ۵۱۵.
۸۷. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ» (روم، ۲۰)؛ «فَاسْتَفْتَيْهِمْ أَ هُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ» (صافات: ۱۱).
۸۸. «يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ...» (حج: ۵).
۸۹. «ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون» (آل عمران: ۵۹). رک: محمدبن‌حسن طوسی، *تبیان*، ج ۲، ص ۴۸۲؛ فضل‌بن‌حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۴۵۱؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ج ۳، ص ۲۳۱.
۹۰. عمومیت لفظ معتبر است نه خصوصیت مورد.
۹۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ص ۶۲-۶۳.
۹۲. رک: سعدالدین تفتازانی، *مختصر المعانی*، ص ۱۸۲.
۹۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ج ۱۳، ص ۳۰۸.

۹۴. همان، ص ۳۳۸.

۹۵. رک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۱۹.

۹۶. رک: سعدالدین تفتازانی، مختصر المعانی، ص ۱۵۲ - ۱۵۴.



منابع

- ابن‌درید، محمدبن حسن، *جمهره اللغة*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، ۱۴۲۶ق.
- ابن‌فارس، احمد، *ترتیب مقایس اللغة*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸.
- ابن‌منظور، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- اسعدی، محمد، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- اندلسی، ابن عطیه عبدالحق‌بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- اندلسی، ابو حیان، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- بروسوی، اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المطول*، قم، منشورات مکتبه داوری، بی‌تا.
- ____، *شرح المختصر*، مصر، مکتبه المحودیه، بی‌تا.
- جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، چ دوم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۷۸م.
- جوادی‌آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۸۵.
- حوی، سعید، *الاساس فی التفسیر*، چ سوم، بی‌جا، دار السلام للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۲ق.
- رازی، فخرالدین، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم و دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- رشیدرضا، محمد، *تفسیر المنار*، چ دوم، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
- زحلی، وهب‌بن مصطفی، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، چ دوم، بیروت، دار الفکر المعاصر ۱۴۱۸ق.
- زمخشری، جارالله، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ساجدی، ابوالفضل، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- سیوطی، عبدالرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، قم، منشورات الشریف الرضی، بی‌تا.
- ____، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- شیرازی، ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۹ق.
- صدوق، محمدبن بابویه، *امالی*، چ چهارم، بی‌جا، کتابخانه اسلامیه، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی فضل‌بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
- ____، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، *جامع البیان عن تأول آی القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- عتیق، عبدالعزیز، *علم المعانی، البیان، البدیع*، بیروت، دار النهضه العربیه، بی‌تا.

- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ترتیب کتاب العین، قم، اسوه، ۱۴۱۴ق.
فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، چ دوم، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ق.
فیومی، احمدبن علی، المصباح المنیر، چ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۱۴ق.
قرشی، سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، چ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
—، قاموس قرآن، چ ششم، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.
مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چ هفتم، قم، صدرا، ۱۳۷۹.

