

تأویل‌های تمثیلی تاریخی و تخیلی از قصهٔ آدم

در تفاسیر برگزیده*

- محمدرضا امینی حاجی آبادی^۱
- محمدرضا خدایی^۲

چکیده

قصهٔ آدم عَلَيْهِ السَّلَام در چند سوره از قرآن کریم بیان شده است. به طور کلی دو تفسیر از قصهٔ آدم بیان شده است. اول تفسیر تاریخی، حقیقی و واقع‌گرایانه و دوم تفسیر تمثیلی. تفسیر تمثیلی به اشکال مختلفی مانند فلسفی، علمی و تکوینی بیان شده است. در این مقاله به این پرسش پاسخ داده می‌شود که آیا تفاسیر تمثیلی با تاریخی بودن قصهٔ آدم سازگار است و یا به نفع تاریخی‌نگری می‌انجامد؟ در این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس داده‌ها و اطلاعات حاصل از مطالعات کتابخانه‌ای نگاشته شده است، از میان تفاسیر فلسفی دو نمونهٔ شاخص انتخاب شده است: تفسیر ابن عربی و ملاصدرا. از تفاسیر علم‌گرا نیز تفسیر المنار. تفسیر ابن عربی و ملاصدرا قصهٔ آدم را بر نفس انسان تطبیق داده است که با آدم تاریخی جمع‌پذیر است. اما تفسیر المنار با حقیقت‌گرایی و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۳۰.

۱. استادیار دانشگاه پیام نور (amini@pnu.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی (نویسندهٔ مسئول) (mrkh46@yahoo.com).

تاریخی بودن سازگاری ندارد. در تفسیر المیزان و تسنیم بعضی از مقاطع قصهٔ آدم به صورت تمثیل تکوینی یاد شده است. امتیاز این دو تفسیر نسبت به تفاسیر قبلی یکی در مستدل بودن تأویل تمثیلی است و دیگری در حقیقت و واقعیت داشتن تمثیل.

واژگان کلیدی: تمثیل، حقیقت، قصهٔ آدم، تفسیر، واقعیت، قرآن.

مقدمه

قرآن کریم مقاطع متعددی از آفرینش آدم عَلَيْهِ السَّلَام را ترسیم کرده است، از جمله: الف) گفتگو با فرشتگان دربارهٔ خلافت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و جاننشینی او و اظهار نظر آنان دربارهٔ فساد و خونریزی چنین موجودی و نامزد کردن خویش به صورت ضمنی به علت اشتغال به تسبیح و تقدیس (بقره/ ۳۰).

ب) آموزش «اسماء» به آدم عَلَيْهِ السَّلَام و عرضهٔ آن بر فرشتگان و ناتوانی آنان از آموختن اسماء به صورت مستقیم از خداوند و ارائهٔ گزارشی از اسماء از سوی آدم به فرشتگان به دستور خداوند و اعتراف ملائکه به ناقص بودن علم و دانش خود (بقره/ ۳۲-۳۳).

ج) آفرینش آدم از خاک (حجر/ ۲۸) و دستور سجده بر آدم (حجر/ ۲۹) و فرمان برداری فرشتگان از دستور سجده (حجر/ ۳۰) و سرپیچی ابلیس از سجده (حجر/ ۳۱) به علت تکبر (اعراف/ ۱۳) و طرد او از مقامش (اعراف/ ۱۳؛ حجر/ ۳۴).

د) جای دادن آدم و همسرش در بهشت (بقره/ ۳۵) و فرمان به استفاده از نعمت‌های آن و نهی از نزدیک شدن به درخت مشخص (بقره/ ۳۵) و هشدار از سوسه و فریب شیطان (اعراف/ ۳۷) و عواقب آن؛ یعنی خروج از بهشت و گرفتاری‌های حیات دنیوی (طه: ۱۱۷-۱۱۹).

ه) فریب خوردن آدم و حوا از وعده‌های ابلیس مبنی بر خلود آدم و همسرش در بهشت (طه/ ۱۲۰) و تبدیل شدن آن‌ها به فرشته در صورت استفاده از درخت ممنوعه (اعراف/ ۲۰) و تأکید بر گفتهٔ خود با سوگند خوردن (اعراف/ ۲۱) و خوردن آن‌ها از درخت ممنوعه و از دست دادن لباس بهشتی‌شان و پوشاندن خود با برگ‌های درخت (طه/ ۱۲۱).

و) اخراج آدم و همسرش از بهشت (بقره/ ۳۶) و دریافت کلمات از جانب خداوند

(بقره/ ۳۷) و توبه آن‌ها و پذیرش خداوند (بقره/ ۳۷) و فرمان هبوط به زمین (بقره/ ۳۸). بیشتر مفسران این مقاطع را با تفسیری ظاهری و با نگاهی تاریخی و حقیقی و واقع‌نمایانه تبیین کرده‌اند. در مقابل برخی مفسران مقاطعی از این قصه و یا همه آن را تمثیلی شمرده‌اند. تفسیرهای تمثیلی به لحاظ روش تفسیری و پیش‌فرض‌ها، گونه‌های مختلفی از قبیل عرفانی، عقلی و علمی می‌یابند. دیدگاه مشهور آن است که تفسیر تمثیلی ملازم با نفی تاریخی‌نگری و واقع‌نمایی قصه است. در این جستار سعی شده است با بررسی چند تفسیر تمثیلی، جمع میان تمثیل و تاریخی‌نگری و واقع‌نمایی قصه آدم بررسی شود.

تمثیل و نماد

واژه‌های مثل، مَثَل و تمثیل از نظر ساختاری و معنایی با هم قرابت دارند. مثل به معنای نظیر و شبیه و مَثَل به معنای مانند، دلیل، صفت، عبرت، علامت، حدیث و ضرب‌المثل است (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۳۴/۶). از نظر مؤلف قاموس قرآن واژه «مَثَل» در قرآن کریم معانی مختلفی دارد که به صورت خلاصه از این قرار است: گاهی به معنای صفت و حال است، مانند: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ مَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...﴾^۱ (رعد/ ۳۵) و گاهی به معنای حدیث و سؤال مانند: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^۲ (فرقان/ ۳۳) و گاهی به معنای مثل دائر که همان ضرب‌المثل است مانند: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾^۳ (زخرف/ ۵۶؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۲۳۴/۶). واژه تمثیل در لغت به معنای مثال آوردن، تشبیه کردن، صورت چیزی را مصور کردن، داستان یا حدیثی را با مثال بیان کردن است^۴ و از انواع استعارات به شمار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۰۷/۴). تمثیل با تشبیه تفاوت دارد (مصطفوی،

۱. «وصف بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده [این است که] از زیر [درختان] آن نهرها روان است...».

۲. «و برای تو مثلی نیاوردند، مگر آنکه [ما] حق را با نیکوترین بیان برای تو آوردیم».

۳. «و آنان را پیشینه‌ای [بد] و عبرتی برای آیندگان گردانیدیم».

۴. صاحب کشف در تعریف مثل می‌گوید: «مثل در اصل کلام عربی به معنای مثل است یعنی نظیر و مَثَل و مثل و مثل مانند شَبَه و شبه و شبیه است و اگر کلامی را به شیوه تمثیل به کار برند آن را مَثَل گویند» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۲/۱).

۱۳۶۰: ۲۷/۱۱). خلیل بن احمد در تعریف تمثیل گفته است: «تمثیل، تصویر چیزی است به گونه‌ای که گویا به آن نگاه می‌شود» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۲۸/۸). ابن قیم جوزی با اعتقاد به ترادفِ مثل و تمثیل آن را سه نوع می‌داند: مثل سائر یا ضرب‌المثل، مثل قیاسی که اهل بلاغت آن را تمثیل مرکب خوانند و مثل خرافی یا افسانه‌ای (۱۹۸۱: ۱۸). به نظر جرجانی تمثیل از نوع تشبیهات مرکب است که وجه شبه آن عقلی و از مجموعهٔ اموری که در کنار یکدیگر فراهم آمده است، استخراج و انتزاع می‌شود. از این رو، قابل تأویل و تفسیر است (۱۳۶۱: ۶۰). فایدهٔ تمثیل این است که می‌توان معقولات را به صورت محسوس بیان کرد و فهم آن را برای تودهٔ مردم هموار ساخت. تفهیم مطلب و اقتناع ذهن شنونده از فواید تمثیل است (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۳۴/۸). جذب مخاطب، انتقال غیر مستقیم معنا و تحمل بار معنایی بیشتر، از فواید دیگر تمثیل شمرده شده است (شیری، ۱۳۸۹: ش ۳۶/۲۰). گاهی در تمثیل توصیف کردن با یک امر واقعی است و گاهی با امری غیر واقعی و خیالی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۸/۱۴).

یکی از روش‌های مختلف قرآن کریم برای بیان معارف تمثیل است. در اینکه قرآن کریم برای بیان معارف معقول از مثل استفاده کرده است، شکی نیست؛ زیرا خود به کاربرد تمثیل تصریح کرده است (ر.ک: حشر/ ۲۱؛ روم/ ۵۸؛ زمر/ ۲۷ و...) و اختلافی از این جهت میان صاحب‌نظران دیده نمی‌شود. اختلاف در این است که آیا زبان قرآن در همهٔ گزاره‌هایش از جمله قصص زبانی تمثیلی است. به عبارت دیگر، قرآن کریم در بردارندهٔ دو نوع تمثیل است: تمثیل جلی و تمثیل خفی. تمثیل خفی به این معناست که همهٔ حروف و کلمات قرآن با بیانی تمثیل گونه ادا شده‌اند و باید آن‌ها را به مثابهٔ تمثیل قرائت کرد. ویژگی گزاره‌های تمثیلی این است که گرچه گوینده، ظواهر آن‌ها را اراده کرده است، این ظواهر مقصود نهایی گوینده نیستند و مراد اصلی گوینده فراتر از آن است. دربارهٔ اینکه به چه دلیل زبان قرآن زبان تمثیل است، دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است. از دیدگاه ملاصدرا و پیروان او قرآن کریم مشتمل بر ساحت‌های مختلفی است که به صورت طولی از غیب الغیوب آغاز گشته و تا پایین‌ترین مرحله که به صورت الفاظ و نقوش و خطوط مرتب شده است، ادامه یافته است. هر مرتبه‌ای نسبت به مرحلهٔ بالاتر مثال محسوب می‌شود و مرتبهٔ بالاتر نسبت به پایین‌تر حقیقت آن به شمار

می‌رود. از دیدگاه ایشان عوالم وجودی با مراتب قرآن متحاذی و متطابق‌اند (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۹/۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۵-۳۶). علامه طباطبایی در تحلیل مشتمل بودن قرآن کریم بر «متشابه» آیاتی را که مربوط به بیان معارف حقه‌اند، به دلیل ژرف بودن آن‌ها از یک طرف و عمومی بودن فهم قرآن از طرف دیگر از نوع تمثیلی دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۶۲-۶۳).

تمثیل گاهی به صورت موجز بیان می‌شود که به آن ضرب‌المثل گفته می‌شود و گاهی به صورت مفصل و مشروح که اصناف مختلفی می‌یابد: رمزی، اسطوره‌ای، دینی و تاریخی (حکمت، ۱۳۶۱: ۲/۲۸).

رابطه زبان تمثیلی و واقعیت

تمثیل در اصل ممکن است داستان واقعی و تاریخی یا خیالی و ساختگی باشد. نوع تمثیل به تنهایی نمی‌تواند تعیین‌کننده واقعیت داشتن تمثیل باشد؛ برای نمونه، تأویل فلسفی از قصه آدم می‌تواند هم با واقعی و تاریخی بودن قصه آدم سازگار باشد و هم با تخیلی بودن آن، زیرا از واقعه‌ای تاریخی می‌شود برداشتی تمثیلی داشت همچنان که از صحنه‌ای تخیلی می‌توان تمثیل ساخت. در نگاه رایج و سنتی، فرا رفتن از تفسیر تاریخی و ظاهرگرا به مثابه تخیلی بودن قصه انگاشته شده است. اما در رویکرد حاضر، برای تشخیص واقعی و تاریخی بودن قصه از منظر تفسیر مورد نظر، پیشنهاد شده است، در وهله اول، امکان تاریخی و حقیقی بودن قصه را ارزیابی کرد. این ارزیابی از طریق سنجش مفاد تأویل مورد نظر با تاریخی بودن قصه حاصل می‌شود؛ زیرا بعضی از تأویل‌ها به گونه‌ای هستند که با تاریخی بودن قصه تعارض دارند و مانند دو قضیه مانع الجمع شمرده می‌شوند. اگر امکان حقیقی و تاریخی بودن تمثیل حاصل شد در وهله بعد با یافتن مبانی و پیش‌فرض‌های مؤلف و جمع قرائن و شواهد داخلی برای تعیین نظر وی، درباره واقعی بودن قصه و یا تخیلی بودن آن حکم می‌شود. این رویکرد بر مبنای زبان خاص قرآن در بیان معارف از جمله چندلایه بودن معنای آیات قرآن کریم و عدم تعارض میان معانی ظاهر و باطن و یا باطن و باطنِ باطن استوار است.

نماد و زبان نمادین

نماد واژه‌ای فارسی است که معادل سمبل^۱ انگلیسی و رمز عربی است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۰). گاهی میان زبان رمزی و نمادین تفاوت گذاشته شده است. در زبان رمزی، واژه‌ها در معنای اصلی خود به کار نمی‌روند، بلکه متکلم و مخاطب، به طور خصوصی، کلمات را نشانه‌هایی برای معانی خاصی قرار داده‌اند. در زبان نمادین، مطالب به صورت داستان و حکایت بیان می‌شود، ولی آنچه در ظاهر داستان می‌آید، از واقعیت بهره‌ای ندارد؛ مانند داستان‌های کلیله و دمنه که به زبان حیوانات بیان شده است. بنابراین، با آشنایی وضعی با کلمات نمی‌توان به مقاصد گوینده پی برد.

از آنجا که بحث زبان قرآن در میان اندیشمندان کشور به پختگی نرسیده است، میان صاحب‌نظران در تعاریف برخی از اصطلاحات اتفاق نظر وجود ندارد و هر کس به سلیقه خود تقسیم‌بندی خاصی را بیان کرده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ش ۷/۱۲). یکی از معروف‌ترین طرف‌داران نظریه زبان نمادین دینی در غرب پل تیلیش است. از دید وی گزاره نمادین ویژگی‌هایی دارد، از جمله:

۱. مدلول غیر مطابقی در واژه نمادین اراده شده است.

۲. مدلول غیر مطابقی نماد، پیچیده است.

۳. گفتگو درباره نماد جز با زبان نمادین امکان‌پذیر نیست.

۴. زبان نمادین به گزاره‌های مربوط به خدا اختصاص دارد.

۵. دین عبارت است از ارتباط قلبی با خدا (تیلیش، ۱۳۷۵: ۵۷).

از دیدگاه تیلیش اندیشه واقع‌نمایی گزاره‌های دینی نتیجه لفظ‌گرایی است و همین دیدگاه سبب تعارض علم و دین در تفسیر داستان خلقت شده است. راه حلی که وی در همه داستان‌های تاریخی کتاب مقدس بیان کرده است، نمادانگاری این داستان‌ها و پرهیز از ظاهرگرایی است و در این باره فرقی نمی‌کند که داستان مزبور تعارضی با علم داشته باشد یا خیر (همان: ۹۷).

در میان مفسران و اندیشمندان مسلمان کسی را سراغ نداریم که به معنای خاص تیلیش

1. Symbol.

گزاره‌های قرآنی را نمادین دانسته باشد، بلکه بیشتر به معنای عام یعنی مجاز، رمز و اشاره، گزاره‌های قرآن را نمادین دانسته‌اند. دکتر شریعتی زبان مذاهب سامی را سمبولیک می‌داند (۱۳۶۱: ۴/۲۴). دکتر سروش زبان دین را با تعابیر مختلف از قبیل رازآلود، زبان اشارت و زبان حیرت، نمادین دانسته است (۱۳۷۲: ۱۲۶ و ۱۶۵). مجتهد شبستری نیز به صراحت قائل به نمادین بودن زبان دین است. به نظر وی آنچه در کتاب و سنت و روایات داریم، داده‌های تاریخی است که به گونه‌ای نمادین، از واقعیات حکایت می‌کند (۱۳۷۹: ۱۱). نمادین خواندن گزاره‌های دینی از دید این افراد دلایل خاصی دارد که بررسی آن هدف این مقاله نیست (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۴۸-۳۵۰). در این مقاله واژه‌تثبیل به معنای عام است که انواع مختلفی از جمله نمادین، رمزی، علمی و تکوینی دارد.

انواع تفسیرهای تمثیلی از قصه آدم

به طور کلی، درباره واقعی یا تمثیلی بودن قصه آدم چندین نظریه ابراز شده است: الف) همه مقاطع قصه آدم، حقیقی، صادق و واقعی است. واقعی بودن قصه به معنای تحقق عینی آن است که در عالم مادی با تاریخی بودن آن ملازم است. این دیدگاه پیش فرض عموم تفاسیر فریقین است؛ این نگرش، حاصل پابندی به ظواهر قصه است که حوادث آن به سان قصه‌های تاریخی و اجتماعی در پی هم آمده‌اند.

ب) سراسر قصه آدم تمثیلی است. این نظریه به چند صورت تقریر شده است: ۱. دیدگاه‌هایی که قصه آدم را صرفاً تخیلی دانسته‌اند، مانند نظریه احمد خلف‌الله و خلیل عبدالکریم.

۲. دیدگاه‌هایی که از قصه آدم تأویل جامعه‌شناسانه ارائه کرده‌اند، مانند دیدگاه مؤلف تفسیر المنار.

۳. دیدگاه‌هایی که از قصه آدم تأویل فلسفی ارائه کرده‌اند، مانند دیدگاه صدرالمتألهین و ابن عربی.

ج) بعضی از مقاطع قصه آدم تمثیلی است. این نظریه در تفسیر المیزان و تسنیم بیان شده است.

اثبات دیدگاه اول: گزاره‌های قرآنی، صادق، حقیقی و واقعی است.

سراسر قرآن کریم متصف به «حقّ» و «صدق» است. حقّ و صدق وصف خبر هستند با این تفاوت که خبر از جهت اینکه ما بازاء خارجی دارد، حق، و از جهت مطابق خارج بودن، به صدق توصیف می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۳). این دو ویژگی در همه گزاره‌های قرآنی اعم از کلامی، فقهی، داستانی، وعده و وعید و دیگر گزاره‌ها ساری و جاری است. لازمه این دو ویژگی، واقع‌گرایی و مطابقت با واقع در همه گزاره‌ها از جمله داستان‌های قرآن است (حکیم، ۱۳۷۷: ۲۴؛ معرفت، ۱۳۸۵: ۱۳۳/۶).

این دیدگاه مستظهر به دلایل عقلی و نقلی متعددی است که برای نمونه به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

دلایل عقلی

۱. اصل اولی در مکالمات شفاهی و کتبی انسان‌های عاقل در گزاره‌های خبری، بیان سخن واقع‌نمایانه است. سیره عاقلان و عرف در بیان جمله‌های خبری چنین است. مقصود از واقع‌نمایی این است که اصل اولی در جمله‌های خبری، بیان جمله‌های واقع‌نماست که قابلیت صدق و کذب دارد. عاقلان در فهم کلام هر گوینده‌ای، این اصل را رعایت می‌کنند، مگر در مواردی که قرینه، اقتضای خلاف آن را داشته باشد. این مطلب درباره خدا و کلمات وی نیز صادق است؛ زیرا: اولاً فرض این است که او حکیم و عاقل‌ترین عاقلان است. بدین سبب، خلاف این سیره عمل نمی‌کند. ثانیاً شارع مقدّس بارها بر تطابق مشی خود با سیره عاقلان تصریح کرده است. ثالثاً موارد خلاف این اصل، مواردی مانند کتاب‌های رمان، شعر، داستان‌های اسطوره‌ای و امثال آن است که بنای نویسنده در آن‌ها بر غیر واقع‌گویی است در حالی که قرآن کریم این گونه وصف‌ها را با صراحت از کتاب خود نفی کرده و به واقع‌نمایی آن هشدار داده است. در نتیجه، مطالب شارع مقدّس نیز واقع‌نمایانه خواهد بود (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۱: ش ۳۴/۲۵-۳۵).

۲. از دیگر ادله واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی ارسال معجزات پیامبران یا ظهور کرامات امامان علیهم‌السلام است. فلسفه معجزه، توجه به واقعی تلقی کردن محتوای این اعتقادات و رفع تردید از آن است. معجزات اغلب در مواردی تحقق یافته است که پیامبری ادعای حقیقی را دارد اما شنوندگان با واقعی ندانستن آن در حقانیتش تردید می‌کنند. به همین

دلیل، خداوند با شیوه‌ای غیر طبیعی یا ماورای طبیعی، چیزی را به مردم نشان می‌دهد تا حقانیت ادعای خویش را اثبات کند (همان).

اشکال: ممکن است گفته شود که دین امری همگانی است و سطوح معنایی متفاوت و متناسب با فهم‌های مختلف دارد و از طرف دیگر قرآن کتاب تئوری‌ها و نظریه‌ها نیست تا صرفاً تنویر افکار را عهده‌دار باشد، بلکه علاوه بر آن تحریضِ نفوس را نیز عهده‌دار است. بنابراین، لازمهٔ چنین رسالت‌هایی، مشتمل بودن قرآن بر انواع استعارات و مجاز است. به عبارت دیگر، کتابی که بخواهد برای اعصار متمادی باقی بماند، باید به زبان ادبی باشد. در پاسخ به این اشکال باید گفت: مشتمل بودن قرآن کریم بر استعارات و کنایات، نافی حقیقت‌گرایی آن نیست. همان طور که یک کتاب فلسفی و عقلی ممکن است که انواع استعارات را در بر گیرد و در عین حال گزاره‌های آن ناظر به واقع باشد.

دلایل نقلی

الف) شواهد قرآنی

۱. در آیات متعددی به این مطلب تصریح شده است که نزول آیات قرآن کریم برای تفکر و تعقل انسان‌ها بوده است (ر.ک: حشر/ ۲۱؛ یوسف/ ۲؛ عنکبوت/ ۴۳) و در آیات دیگری مردم را به رفع شک و گمان و تبدیل آن به علم تشویق می‌کند (یونس/ ۹۴؛ ابراهیم/ ۱۰). سخن از به کارگیری علم و عقل، و رفع تردید و گمان در جایی به کار می‌رود و بر آن تأکید می‌شود که سخنان گوینده در مقام شناساندن واقعیت باشد، نه بیان مطالبی ساختگی، خیالی و دور از واقعیت.

۲. قرآن کریم برای اثبات آموزه‌های خود استدلال کرده است. زبان استدلال منطقی، زبان واقع‌نمایی است؛ برای مثال، قرآن کریم برای باور داشتن قیامت یا امکان زنده شدن دوبارهٔ مردگان و... شواهدی ذکر می‌کند (ر.ک: حج/ ۵). سبک و سیاق این آیات نشان می‌دهد که وصف‌های قرآن دربارهٔ قیامت، بهشت، جهنم و... و صف‌هایی واقع‌نمایانه است.

۳. آیات تحدی (ر.ک: بقره/ ۲۳-۲۴؛ یونس/ ۳۷؛ هود/ ۱۳ و...) نیز شواهدی بر واقع‌نمایی

نزول قرآن از طرف خداوند است و نشان می‌دهد که اولاً مدلول آن واقعی است؛ یعنی قرآن به واقع از طرف خداوند نازل شده است و چنین نیست که ساخته ذهنیات شخص پیامبر باشد. ثانیاً این سبک بیان نیز سبک بیانی واقع‌نمایانه است. کسی که استدلال می‌کند و اصرار دارد که اگر در واقع‌نمایی آن تردید دارید، آیه‌ای مثل آن بیاورید، در مقام بیان گزاره‌ای واقع‌نمایانه است.

۴. قرآن کریم در مواردی با صراحت بر واقع‌نما بودن برخی گزاره‌های اعتقادی تصریح دارد چنان که می‌فرماید:

- ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ﴾ (طور / ۷)؛ به راستی عذاب پروردگارت واقع‌شدنی است.

- ﴿يَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ (حاقه / ۱۵)؛ پس آن روز است که واقعه [آن‌چنانی] وقوع یابد.

- ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾ (ذاریات / ۶)؛ و [روز] پاداش واقعیت دارد.

۵. آیات دال بر نفی شک در قیامت، مانند: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِيكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَبَّ فِيهِ وَمَنْ أٰدْرٰقُ مِنَ اللَّهِ حٰدِثًا﴾ (نساء / ۸۷)؛ خداوند کسی است که هیچ معبودی جز او نیست. به یقین او در روز رستاخیز - که هیچ شکی در آن نیست - شما را گرد خواهد آورد و راستگوتر از خدا در سخن کیست؟

۶. موارد متعددی از آیات قرآن کریم که در آنها کلمه صدق و مشتقات آن درباره کلام خدا یا پیامبر آمده است، به خوبی از واقع‌نمایی نشان دارد. صدق و کذب درباره گزاره‌های شناختاری کاربرد دارد. قرآن نه تنها خداوند را صادق، بلکه اصدق گویندگان می‌داند چنان که می‌فرماید: ﴿وَمَنْ أٰدْرٰقُ مِنَ اللَّهِ حٰدِثًا﴾ (نساء / ۸۷)؛ و راستگوتر از خدا در سخن کیست؟

خداوند در قرآن بر صدق گفتار خود و پیامبر خویش تأکید دارد و لازمه صدق، انطباق داشتن با واقع است. انصاف به صدق و کذب در گزاره‌هایی که زبان آن‌ها فقط زبان اسطوره و احساسات باشد، معنا ندارد. در قضایای اسطوره‌ای و احساسی، صدق و کذب جایی ندارد. صدق و کذب در جایی معنا دارد که سخن از واقع‌نمایی باشد (همان: ۳۵-۳۸).

از دیگر شواهد قرآنی دال بر واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی، توجه به واژه «حق» است.

در این باره یکی از مفسران قرآن کریم فرموده است:

واژه «حق» در قرآن کریم ۲۴۷ مورد استفاده شده که فقط ۱۰ درصد آن در معنای حقوقی به کار رفته است و دیگر موارد آن در معانی دیگری است. سه معنا از آن معانی عبارت‌اند از: ۱. اعتقاد مطابق با واقع؛ ۲. خود واقعیت؛ ۳. سخن و کلام مطابق با واقع. وجه مشترک این سه معنا، نوعی لحاظ واقع و مطابقت با واقع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۷-۳۳).

دیدگاه تخیلی «خلف‌الله»

احمد خلف‌الله^۱ قصه‌های قرآن را به سه دسته تاریخی، تمثیلی و اسطوره‌ای تقسیم کرده است. داستان تاریخی به داستانی گفته می‌شود که محور آن شخصیت‌های تاریخی مانند پیامبران باشند (۱۹۹۹: ۱۵۲). داستان تمثیلی به داستانی اطلاق می‌شود که حوادث آن به صورت فرضی و خیالی باشد و نیازمند شرح و تفسیر (همان). داستان اسطوره‌ای، افسانه‌هایی هستند که برای اهداف خاصی استفاده شده‌اند (همان).

به نظر خلف‌الله، قصه‌های تاریخی تنها به سبک و سیاق حوادث تاریخی بیان شده‌اند نه اینکه دربردارنده حقایق تاریخی باشند. این قصه‌ها بر اساس باور مخاطبان است (همان). او قصه فرزندان آدم را در ردیف قصص تاریخی قرار داده است. اما خلیل عبدالکریم، نویسنده مقدمه‌ای تحلیلی بر کتاب خلف‌الله بر وی خرده گرفته است؛ زیرا به نظر او از جهت عقلی تحقق چنین حوادثی ممکن نیست. قصه تاریخی تنها مختص حکایاتی است که تحقق یافته است (همان: ۴۲۰). از نظر خلف‌الله قصه آدم و مقاطع مختلف آن قصه‌ای تمثیلی و یا خیالی است (همان: ۱۹۷).

صرف نظر از اشکالاتی^۲ که بر نظریه خلف‌الله وارد است، چنان که در این نظریه

۱. نویسنده معاصر مصری در کتاب *الفن القصصی فی القرآن*. این کتاب رساله دکتری وی بوده است.
 ۲. نظریه خلف‌الله اشکالات متعددی دارد: اول اینکه اگر بنا باشد ملاک و معیار پذیرش آموزه‌های وحیانی هماهنگی با فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی باشد به انکار همه معجزات انبیا و از جمله وحی و نبوت منجر می‌شود. دوم اینکه اگر هدف از قصه‌های قرآن عبرت‌آموزی و تربیت اخلاقی است - که پذیرفته مؤلف است- (۱۹۹۹: ۱۹۷) این هدف وقتی محقق می‌شود که داستان‌های قرآن واقعی باشد و در صورتی که واقعیت نداشته باشد، نمی‌تواند اسوه و الگوی مردم قرار گیرد. سوم اینکه از ویژگی‌های قصص قرآن کریم همانند سایر معارفش حق بودن است (کهف / ۱۳؛ اسراء / ۱۰۵) و اسطوره و تخیلی بودن بهره‌ای از حقیقت و واقعیت ندارد.

تصریح شده است، وی قصهٔ آدم را از نوع قصه‌های تخیلی دانسته است که تنها ظاهری تاریخی دارد. چنان که از عبارات فوق برمی‌آید، پیش‌فرض نظریهٔ تخیلی بودن قصهٔ آدم ناممکن بودن تحقق حوادث قصهٔ آدم است.

نظریهٔ تمثیلی - رمزی ابن عربی و صدرالمتألهین

تمثیل علمی از قصهٔ آدم در تفسیر المنار^۱

تاویل عبده از قصهٔ آدم متأثر از نظریات جامعه‌شناسان مبنی بر تطور جامعهٔ انسانی از مراحل ساده به مراحل پیچیدهٔ کنونی است (رشیدرضا، ۱۳۶۶: ۲۸۴/۱). تاویل عبده از قصهٔ آدم فراگیر است و همهٔ عناصر قصه را شامل می‌شود. تفسیر تمثیلی از قصهٔ آدم در تفسیر المنار از این قرار است:

الف) خبر دادن ملائکه مبنی بر جعل خلیفه در روی زمین عبارت است از آماده کردن زمین و قوا و ارواح برای سکونت انسان (همان: ۲۸۱/۱).

ب) سؤال ملائکه از جعل خلیفه‌ای که در زمین فساد می‌کند به این علت بوده است که انسان با اختیار و استعداد علمی و عملی که دارد، قابلیت فساد را دارد و بیان این حقیقت برای فهماندن عدم منافات میان چنین قابلیت با خلافت انسان است (همان).

ج) تعلیم همهٔ اسماء به آدم بیانگر استعداد انسان برای همهٔ علوم است و بهره بردن او در آبادانی زمین (همان).

د) عرض اسماء بر ملائکه و عاجز ماندن آن‌ها بیانگر این است که آگاهی هر یک از ارواح مدبره محدود است و از آن فراتر نمی‌رود.

ه) سجدهٔ ملائکه بر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ عبارت است از تسخیر این ارواح و قوا برای انسان تا به وسیلهٔ آن‌ها در شناخت سنت‌های الهی در آفرینش موفق شود (همان).

و) ابای ابلیس و استکبارش از سجود، تمثیل عجز انسان از خاموش کردن روح شرّ

۱. تفسیر المنار از اول قرآن تا آیهٔ ۱۲۶ سورهٔ نساء به انشای شیخ محمد عبده (م. ۱۳۲۳ ق.) و املائی رشید رضا (م. ۱۳۵۴ ق.) تدوین یافته است و سپس رشید رضا به سبک استادش محمد عبده تا سورهٔ یوسف را تفسیر کرده است (معرفت، ۱۳۸۷: ۴۸۳/۲-۴۸۴).

و نیت سوء است که عامل تنازع و جنگ و تجاوز است (همان).

ز) «بهشت» تمثیلی از حالت رفاه و نعمت است (همان: ۲۸۲/۱).

ح) مراد از «آدم» نوع انسان است (همان).

ط) مقصود از «شجره» شر و مخالفت است (همان).

ی) «امر به سکونت» در بهشت کنایه از اولین دوره آفرینش انسان است که در آن مرحله هیچ هم و غمی نداشته و مانند اطفال به بازی و سرگرمی مشغول بوده است.

ک) «امر به خوردن» از نعمت‌های بهشتی و «نهی از نزدیک شدن» به درخت ممنوعه عبارت است از الهام معرفت خیر و شر (همان).

ل) «وسوسه شیطان» و گمراه کردن او عبارت است از روح خبیثی که در نفوس بشری نفوذ می‌کند و انگیزه شرارت را در آن‌ها تقویت می‌کند (همان).

م) «خروج از بهشت» تمثیل برای بلاها و رنج‌هایی است که انسان با خروج از اعتدال فطری تحمل می‌کند (همان).

ن) «تلقی کلمات» توسط آدم و «توبه» او عبارت است از وجود معرفتی که در فطرت انسان درباره عقوبت افعال سیئه وجود دارد (همان).

س) «توبه خداوند» بر آدم عبارت است از هدایت الهی (همان).

از این‌ها که بگذریم، هر انسانی به صورت طبیعی مراحل را طی می‌کند که عبارت‌اند از:

- مرحله طفولیت و آن دوره راحتی و نعمت است (همان: ۲۸۳/۱).

- دوره تشخیص ناقص که انسان در آن به پیروی از هوای نفس و مشتتهای نفسانی پرداخته است (همان).

- دوره رشد و شکوفایی که عواقب امور را مد نظر داشته و در سختی‌ها به قوه غیبی پناه برده است (همان).

همان طور که هر شخص این سه مرحله را پشت سر می‌گذارد، جامعه انسانی نیز دقیقاً این مراحل را گذرانده است:

- مرحله اول دوران سلامت فطرت و پاکی و بی‌آلایشی است که صرفاً به رفع

نیازهای اولیه بسنده می‌شود و بر محور عدالت مشی می‌گردد. بشریت در این دوران به

صورت دسته‌جمعی زندگی می‌کرده و اصل تعاون و همکاری بر زندگی وی حاکم بوده است (همان).

- در مرحله دوم، بعضی افراد به حق خود بسنده نکرده و به حقوق دیگران تعدی کرده‌اند. به همین دلیل، اختلاف و درگیری روی داده است. در این دوره، عقل و تدبیر بر زندگی انسان حاکم شده و شهوات بر اساس عقلانیت کنترل گردیده است. این دوره را دوره توبه و هدایت می‌نامند (همان).

- نهایت کمال انسان، دوره‌ای است که دین الهی بر اعمال و رفتار و زندگی انسان حاکم باشد (همان).

نقد و بررسی

به نظر عبده بعضی از آیات مربوط به قصه آدم مانند گفتگوی خداوند با فرشتگان جزء متشابهات قرآن است و نمی‌توان آن‌ها را بر ظاهرش حمل کرد (همان: ۲۵۱/۱). گفتگوی خداوند با فرشتگان اگر از نوع استشاره تلقی شود محال است و اگر از نوع اخبار محسوب شود با عصمت ملائکه منافات دارد. در این گونه موارد که بین عقل و ظاهر نقل تعارض روی می‌دهد، روش سلف ایمان به ظاهر، و روش خلف تأویل بوده است و روش المنار به ادعای عبده ترکیب این دو روش است (همان).

از نگاه عبده در آیات مربوط به قصه آدم، معانی معقول به صورت محسوس بیان شده است (همان). بنابراین، قصه، تمثیلی است (همان: ۲۶۳/۱).
تأویل عبده از قصه آدم اشکالات متعددی دارد، از جمله:

تفسیر وی از ملائکه و تطبیق آن بر روح نباتی و حیوانی و قوای انسانی برای منطقی جلوه دادن اعتقاد به ملائکه در بحث با مادی‌گرایان صورت گرفته است (همان: ۲۷۴/۱). در صورتی که با این منطق به تفسیر وحی پرداخته شود به انکار همه امور غیبی و معجزات منجر می‌شود.

تفسیر المنار از قصه آدم به اعتراف رشید رضا، متأثر از نظریات علمی دانشمندان زیست‌شناس و باستان‌شناس بوده است (همان: ۲۸۰/۱). چنین کاری در واقع از نوع «تطبیق» است نه تفسیر؛ تطبیق نظریه‌ای علمی که اثبات نشده است و با برخی متون

دینی مغایرت دارد:

الف) بر اساس روایات، میان مسلمانان مشهور است که آدم عَلَيْهِ السَّلَام اولین پیامبر است (طبرسی، ۱۳۷۴: ۱۸۶/۱؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۷/۲). بر اساس نظریه ارائه شده، انسان نخستین، نیازی به وحی و رسالت نداشته است.

ب) قرآن کریم به صراحت وجود «نذیر» را در هر امتی اعلام کرده است (ر.ک: فاطر/ ۲۴). مفاد نظریه مذکور تهی بودن سه دوره از تاریخ بشریت از هدایت الهی و وحی و نبوت است.

ج) بر اساس آیات مربوط به تعلیم اسماء و خلافت الهی، آدم عَلَيْهِ السَّلَام اولین انسان و جامع کمالات علمی و عملی بوده است. بر اساس تأویل ارائه شده، اولین انسان در مرتبه نازلی از انسانیت به لهُو و لَهَبِ کودکانه مشغول بوده است.

تأویل المنار و حقیقت گرایي

به لحاظ تضاد سلفی گری رشید رضا با عقل گرایي عبده در المنار، تفسیر ناهماهنگی از قصه آدم بیان شده است. رشید رضا تصریح کرده که استادش تحت تأثیر نظریات علمی، قصه آدم را تأویل کرده است (رشید رضا، ۱۳۶۶: ۲۸۰) و گرایش سلفی رشید رضا ظاهرگرایي است که نتیجه آن تاریخی نگری به قصه آدم عَلَيْهِ السَّلَام است (همان).

اما تأویل عبده با حقیقی و تاریخی بودن قصه آدم چه نسبتی دارد؟ میان تأویل عبده با تاریخی بودن قصه آدم و حقیقت و واقعیت داشتن آن شکاف عمیقی است، زیرا:

۱. در صورتی که مراد از «آدم» را آدم نوعی بدانیم (ر.ک: بندج) که شامل همه انسان‌ها بشود، قصه آدم از قصه شخصی به نوعی تغییر خواهد کرد و در این فرض دیگر آن شخص تاریخی که اولین انسان و پدر همه انسان‌هاست و خداوند او را مستقیم از خاک آفریده است، نخواهد بود.

۲. بر اساس تاریخی بودن قصه آدم، انسان از ابتدا با تعلیم وحی حتی از فرشتگان نیز برتر بوده است و بنا بر تأویل یادشده، اولین انسان موجودی نادان بوده است.

۳. تاریخی بودن قصه آدم مانند دو قضیه مانعة الجمع است که اگر تاریخی بودن قصه آدم صادق باشد، تأویل مذکور نفی می شود و برعکس.

دیدگاه ابن عربی

محلّ الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق.م) در تفسیری که به او منسوب است،^۱ از همه عناصر قصه آدم تفسیر رمزی ارائه کرده است. در این تفسیر ابلیس به قوه «وهم» تفسیر شده است (۱۴۲۲: ۲۲۷/۱). قوه «وهم» از لطیف‌ترین اجزای روح حیوانی در قلب ایجاد می‌شود و این روح از نظر حرارت بالاترین عناصر بدن است و به این جهت گفته شده که ابلیس از آتش آفریده شده است (همان).

قوه وهم تنها قادر است که معانی جزئی را ادراک کند و از درک معانی کلی عاجز است. بنابراین، مطیع عقل نیست. سجده نکردن ابلیس بر آدم عبارت است از اطاعت نکردن قوه وهم از عقل (همان). پس مقصود از «آدم»، عقل یا قوه ناطقه است. «حوّا» یا همسر آدم عبارت است از «نفس» و به لحاظ ملازمت با جسم ظلمانی «حوّا»^۲ نامیده شده است (همان).

بهشت آدم، عالم روحانی است که روضه قدس است (همان). فرمان خداوند به خوردن از میوه‌های آن (بقره/۳۵) به معنای بهره گرفتن از معارف و حکمت است که روزی قلب است (همان). گمراهی آدم و حوّا توسط شیطان عبارت است از وارد کردن آن‌ها در سرای طبیعت جسمانی (همان).

دیدگاه صدرالمتألهین (م. ۱۰۵۰ ق.م)

صدرالمتألهین آیات مربوط به خلافت آدم عَلَيْهِ السَّلَام در آیات ۳ تا ۳۰ سوره بقره را ناظر به نفس انسانی و بیان ماهیت انیت و کیفیت پیدایش آن دانسته است (شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۹۹/۲). در تفسیر تمثیلی صدرالمتألهین، «آدم» بر «نفس ناطقه» تطبیق داده شده است. او خلیفه خدا در ارض بدن است (همان: ۳۰۴/۲).

«فرشتگان» قوای ادراکی و تحریکی اند که مطیع نفس ناطقه می‌باشند و سجده آن‌ها در برابر آدم اطاعت از نفس ناطقه است (همان).

آدم و حوّا دو نوع است: آدم و حوّا کلی و آدم و حوّا جزئی. آدم و حوّا کلی

۱. برخی این تفسیر را به عبدالرزاق کاشی سمرقندی (م. ۷۳۰ ق.م) نسبت داده‌اند (معرفت، ۱۳۸۷: ۴۱۴/۲).

۲. حوّا: الحوة: سواد إلى الخصرة (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۰۷/۱۴).

که از آن‌ها به «انسان کبیر» تعبیر می‌شود عبارت است از روح اعظم و نفس کلی (همان: ۲۹۹/۲). رابطهٔ آدم و حوای کلی با انسان بشری مانند رابطهٔ پدر و فرزند است (همان).

رابطهٔ رمزگرایی با تاریخی‌نگری

تفسیر رمزی ابن عربی و صدرالمتألهین از قصهٔ آدم هم با تاریخی بودن شخص آدم و حقیقی و واقعی بودن عناصر آن جمع‌پذیر است و هم با تخیلی بودن آدم و همهٔ صحنه‌های داستان. اما با در نظر گرفتن مبانی مؤلفان مبنی بر مشتمل بودن قرآن بر ظاهر و باطن و جمع میان ظاهر و باطن و با توجه به اینکه آنان آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را در ردیف انبیای دیگر قرار داده‌اند و به آن حضرت همانند سایر اشخاص حقیقی سلام و تحیت فرستاده‌اند (همان) نظریهٔ اول مبنی بر تمثیل تاریخی فلسفی اثبات می‌شود.

پرسش دیگر این است که صدرالمتألهین و ابن عربی چگونه به این معنای رمزی رسیده‌اند؟

دربارهٔ تقسیم آدم به کلی و جزئی که صدرالمتألهین مطرح کرده است، محتمل است وی تحت تأثیر نظریهٔ «مُثَلَّ» افلاطون بوده باشد. اما دربارهٔ تطبیق عناصر قصه بر نفس انسانی و قوای مختلف آن و روابط بین نفس و قوا و منزلت نفس به بدن، فهم این مطلب به درک رابطهٔ انسان و جهان بستگی دارد. آنان انسان را «عالم صغیر» و جهان را «عالم کبیر» معرفی کرده‌اند (همان: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹).

از نظر صدرالمتألهین، عالم سه گونه است: دنیا، آخرت و عالم الوهیت. الفاظ قرآن نیز گاهی بر پدیده‌های آشکار و محسوس (دنیا) و گاهی بر سرّ و حقیقت و باطن (آخرت) و گاهی بر سرّ سرّ (باطن باطن) یا عالم الوهیت دلالت دارند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۸). به همین علت او از کسانی که تفسیر قرآن را فقط محدود به بحث‌های لغوی و ادبی و قرائت و نقل روایت می‌دانند، انتقاد کرده و آنان را «أهل القول والعبارة» خوانده است (همان: ۳۰).

تاویل صدرایی از قصهٔ آدم پس از او در آثار عده‌ای از پیروانش بسط داده شد (ر.ک: گنابادی، ۱۴۰۸: ۸۱/۱؛ موسوی غروی، ۱۳۷۵: ۲۰۴/۲).

تفسیر المیزان

علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان در تحلیلی که از وجود «تأویل» و «محکم و مشابه» در آیات قرآن بیان کرده است، نتیجه می‌گیرد که قرآن کریم از نظر معنا مراتب مختلفی دارد و این مراتب در طول یکدیگر قرار دارند و همه آن معانی، معانی مطابقی است که لفظ آیات به طور دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد و هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه‌ای از فهم و درک است (۱۴۱۷: ۳/۶۳-۶۴).

نکته دیگر اینکه بیانات قرآنی مثل‌هایی است برای معارف آن (همان). از طرف دیگر، تمام معارف قرآنی مثل‌هایی است برای تأویل آن؛ زیرا تأویل از نوع حقایق خارجی است (همان). از دیدگاه ایشان، قصه منزل دادن آدم و همسرش در بهشت و هبوط آن حضرت مثلی است که خداوند برای وضعیت انسان‌ها قبل از این دنیا زده است تا سعادت و کرامت انسان را در جایگاه قرب و حظیره قدس بیان کند؛ سزایی که دار نعمت و سرور و انس و نور بوده و رفیقان پاک و دوستان روحانی را با آن مثل مجسم ساخته است (همان: ۱۳۲/۱). با وجود این، انسان به زندگی فانی دنیا تمایل داشته و آن را انتخاب کرده است و اگر به سوی پروردگار خود رجوع کند، خداوند او را به دار کرامت و سعادتش برمی‌گرداند و اگر به زمین دل بندد و از هواهای نفسانی پیروی کند، نعمت خداوند را به کفر بدل ساخته است و به دار هلاکت سقوط می‌کند (همان).

علامه طباطبایی در تحلیل ماهیت امر به ملائکه و شیطان و محذوراتی که هر کدام از اوامر تکوینی و تشریحی دارند فرموده است:

هرچند ساختار قصه، شبیه قصه‌های احتمالی متداول در بین ماست... چنان که قبلاً گفته شد این‌ها «تمثیل تکوینی» است؛ به این معنا که ابلیس در موقعیتی قرار داشت که حاضر نبود در مقابل مقام انسانیت خضوع کند و سخن خداوند به این مطلب اشعار دارد آنجا که می‌فرماید: «...مَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا» (اعراف/ ۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳/۸).

وی در جای دیگر پس از بیان جمله‌ای از خطبه امیر مؤمنان علیه السلام درباره تعمیم امر به جنود ابلیس در سجده بر آدم علیه السلام فرموده است:

وفيه تأييد ما تقدّم أنّ آدم إنّما جعل مثلاً يمثل به الإنسانيّة من غير خصوصيّة في شخصه وأنّ مرجع القصّة إلى التكوّن (همان: ۶۰/۸).

از آنچه گفته شد نتیجه می شود:

۱. قصه آدم در عین شخصی و تاریخی بودن تمثیلی نیز هست.
۲. تمثیلی دانستن بعضی از مقاطع قصه، ناشی از تعارض تفسیر ظاهری با دلایل عقلی و یا نقلی است.
۳. واقعیت داشتن، امری ذومراتب است و مطالب معقول اگر به صورت محسوس بیان شوند، تمثیلی خواهند بود.
۴. بخشی از قصه آدم مبتنی بر حیات انسان‌ها قبل از این دنیاست.
۵. تعمیم قصه آدم از قضیه شخصی به قضیه نوعی، مستند به قراین داخلی و دلایل عقلی است.
۶. در تفسیر المیزان به روش تفاسیر فلسفی و عرفانی، قصه آدم بر معرفت نفس تطبیق داده نشده است.

تفسیر تسنیم

آیه الله جوادی آملی در تفسیر ترتیبی تسنیم و در تفسیر موضوعی قرآن کریم نکاتی را در تفسیر قصه آدم بیان کرده است که به اختصار یاد می شود:

۱. قصه آدم **عِبْرَةٌ لِّأُمَّةٍ** قصه‌ای کاملاً شخصی، عینی و خارجی بوده است نه نمادین (۱۳۸۰: ۱۳۷/۳).
۲. مفاد قصه آدم، همانند اصل انسانیت، فیض متصل و مستمر است و از قضیه شخصی عینی به داستان واقعی نوعی تغییر می کند (همان: ۲۲۹/۳).
۳. برخی عناصر قصه آدم طبیعی است و بعضی از آن‌ها فراطبیعی. برخی از آن‌ها تحقق عینی دارد و برخی از آن‌ها به صورت تمثیل بیان شده است. در هر حال، داستان آدم همراه با حقیقت است و هیچ گونه مجاز، افسانه، اسطوره و مانند آن به حریم آن راه ندارد (همان).
۴. تمثیل معانی مختلف دارد که برخی از آن‌ها درباره قرآن صادق است و برخی

باطل. معانی صادق عبارت‌اند از:

الف) ذومراتب بودن کتاب تدوینی خداوند مانند عالم تکوین که شامل چهار مرحله مادی، مثالی، عقلی و الهی است و مرتبه پایین نسبت به مافوق، مثل آن محسوب می‌شود. این مطلب شامل تمامی آیات قرآن می‌شود (همان: ۲۲۵/۳-۲۲۶).

ب) تمثیل منطقی در بحث معرف مانند اینکه در تعریف «روح» گفته شده که نفس نسبت به بدن مانند نسبت سلطان به مدینه و رُبَّان به سفینه است. در قرآن کریم از این نوع تمثیل استفاده شده است؛ مانند ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...﴾ (حشر/ ۲۱).

معانی باطل عبارت‌اند از:

الف) تمثیل به معنای افسانه‌های مجعول (همان).

ب) تمثیل منطقی در بحث حجت و تصدیق به معنای استدلال از جزئی به جزئی که مفید قطع و یقین نیست و از همین رو در قرآن کریم راه ندارد.

تحقیق مانع حمل بر تمثیل است؛ زیرا حمل بر تمثیل مستلزم عنایت زاید و موجب تکلف در استظهار است و چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، نه برای قالب آن‌ها و خصوصیت مصداق سهمی در محدوده مفاهیم ندارد، معنای جامع می‌تواند مصادیق گوناگون طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد. بنابراین، در جریان تعلیم اسماء به آدم و گفتگوی خداوند با فرشتگان برای عناوین مطرح شده در این جریان، مانند تعلیم اسم، عرض، قول و انباء می‌توان مفاهیم جامعی را در نظر گرفت که شامل استشهاد حضوری فرشتگان نیز بشود و هیچ‌گونه تجویزی لازم نیاید و در این حال دلیلی بر حمل بر تمثیل وجود ندارد (همان: ۲۲۳/۳).

امر به سجده را باید بر تمثیل حمل کرد؛ زیرا امر دو نوع است: تکوینی و تشریحی و خارج از این دو نیست و هر دو محذور دارد. محذور امر تکوینی این است که قابل عصیان نیست و محذور امر تشریحی درباره فرشتگان این است که اهل تکلیف نیستند (همان). تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که اصل دستور صادر نشده و در مقام داستان تخیلی و نمادین بازگو شده است و مطابق خارجی ندارد، بلکه تمثیلی بودن به این معناست که حقیقتی معقول به صورت محسوس بیان شده است مانند نزول قرآن

بر کوه و متلاشی شدن آن (حشر/ ۲۱).

اگر بخواهیم امر به سجده و اطاعت فرشتگان را به صورت مَثَل بیان کنیم، بدین سان باید گفت که خداوند بگوید: وقتی گل را آفریدم، به نسیم و طوفان گفتم بر گل سجده کنید. نسیم پذیرفت و طوفان نافرمانی کرد. این یک تمثیل است و معنایش این است که طوفان در خدمت غنچه نیست تا آن را شکوفا کند ولی نسیم در خدمت غنچه است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۸۳/۶).

اگر این واقعیت تکوینی به صورت امر و نهی بیان شود، تمثیل است نه امر تکوینی و تشریحی (همان).

نتیجه‌گیری

قصهٔ آدم عَلَيْهِ السَّلَام دو گونه قرائت شده است: تاریخی و تمثیلی. تفسیر تمثیلی قصهٔ آدم صبغه‌های مختلفی داشته است. در روش عرفانی و عقلی، قصهٔ آدم بر معرفت نفس تطبیق داده شده است. تفسیر تمثیلی ابن عربی و صدرالمُتألّهین، تاریخی بودن شخص آدم و حقیقی بودن صحنه‌های آن را نفی نمی‌کند، هرچند با غیر واقعی بودن آن نیز سازگار است ولی با توجه به شواهد و قراین و در نظر گرفتن مبانی و پیش‌فرض‌های آن‌ها قصه از نوع تاریخی است. تطبیق قصهٔ آدم بر معرفت نفس در تفاسیر فلسفی و عرفانی با شرح و بسط بیشتری بررسی شده است.

تفسیر المنار که نمونه‌ای از تفاسیر روشنفکرانه است از قصهٔ آدم تأویلی جامعه‌شناسانه بیان کرده است که با واقعی بودن قصهٔ آدم سازگار نیست. نظریهٔ تخیلی خلف‌الله از این تفسیر اتخاذ شده است.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بعضی از مقاطع قصهٔ آدم را مربوط به عالم قبل از دنیا دانسته است و این قصه را نه فقط برای آدم بلکه برای آدمیت می‌داند. طبیعی است که در این صورت، مطالب ارائه‌شده حقایق معقولی است که به صورت محسوس بیان شده است. در این صورت، تفسیر قصه نظیر آیهٔ میثاق (اعراف/ ۱۷۲) مربوط به عالم ملکوت خواهد بود. تفاوت تفسیر آیهٔ الله جوادی آملی در تفسیر قصهٔ آدم عَلَيْهِ السَّلَام با المیزان این است که وی تنها امر به سجده را بر تمثیل حمل کرده است و این تمثیل نیز عین

واقعیت و حقیقت است. از سه نظریه مذکور آنچه با تأکید قرآن بر «حق بودن» سازگارتر است نظریه سوم است.

۱۷۶



کتاب‌شناسی

۱. ابن عربی، محی‌الدین محمد، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲. همو، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰ ش.
۳. ابن قیم جوزی، ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر، الامثال فی القرآن الکریم، تحقیق سعید محمد نمر الخطیب، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۸۱ م.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرّم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. جرجانی، عبدالقاهر، اسرار البلاغه، ترجمه جلیل تجلیل، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۰ ش.
۷. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۸. حکمت، علی اصغر، امثال قرآن، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ ش.
۹. حکیم، سیدمحمدباقر، القصص القرآنی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. خلف‌الله، محمد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، بیروت - قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۹ م.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. رشید رضا، سیدمحمد، تفسیر القرآن الحکیم، چاپ دوم، مصر، دار المنار، ۱۳۶۶ ق.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «قرآن و زبان نمادین»، مجله آموزه‌های قرآنی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۲، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. ساجدی، ابوالفضل، «واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی»، قیسات، شماره ۲۵، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. همو، زبان دین و قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۸. سروش، عبدالکریم، فربه‌تراز ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. شریعتی، علی، انسان، مجموعه آثار، ج ۲۴، تهران، الهام، ۱۳۶۱ ش.
۲۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. همو، مفاتیح الغیب، تعلیقات علی نوری، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۴. شیرازی، قهرمان، «تمثیل و تصویری نواز کارکردها و انواع آن»، کاوش‌نامه، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۴ ش.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۲۹. گنابادی، سلطان محمد، بیان السعادة فی مقامات العباده، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.

۳۰. مجتهد شبستری، محمد، *نقلدی به قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *نظریه حقوقی اسلام*، به کوشش محمد مهدی نادری قمی و مهدی کریمی نیا، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۳۲. مصطفوی، سیدحسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۳. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۷، شبهات و ردود، چاپ دوم، قم، تمهید، ۱۳۸۵ ش.
۳۴. همو، *تفسیر و مفسران*، چاپ چهارم، قم، تمهید، ۱۳۸۷ ش.
۳۵. موسوی غروی، محمدجواد، *آدم از نظر قرآن*، تهران، قلم، ۱۳۷۵ ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی