

## قصه‌های قرآنی و رویکردهای زبان دینی در تحلیل آنها (با تأکید بر قصه خلقت حضرت آدم علیه السلام)

محمد جعفری\*

### چکیده

سازوکار گفتاری قرآن و دلالت‌های زبانی آن همواره از بحث‌های پرجاذبه و چالش‌برانگیز در میان مفسران از یک‌سو، و متکلمان و سایر دین‌پژوهان از سوی دیگر بوده است. این بحث واجد مباحث مهمی است؛ از جمله اینکه آیا جملات و گزاره‌های قرآن همه ناظر به حقیقت است؟ اگر برخی تعابیر قرآنی مجازگونه، نمادین و تمثیلی است، آیا این مجازها تحویل‌پذیر به واقع و حقیقت است، یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، به‌ویژه در حوزه داستان‌های قرآنی، دو رویکرد عمده وجود دارد: دسته اول دیدگاه‌های غیرواقع‌گراست که تفاسیر و برداشت‌هایی را از قصه‌های قرآنی ارائه می‌نماید مبنی بر اینکه این داستان‌ها را از محتوای واقعی، که مدلول ظاهری الفاظ و کلمات آنهاست، تهی می‌نماید. دسته دوم شامل آرائی است که مضامین داستان‌های قرآن را حاکی از حوادث و رویدادهای رخ داده می‌داند. در این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی، در ذیل دسته اول، پنج دیدگاه و در ذیل دسته دوم، دو دیدگاه بررسی و نقد شده است.

کلیدواژه‌ها: داستان، تفسیر، تأویل، تمثیل، کارکردگرایی، معرفت‌بخشی.

## پیش‌درآمد

بر او و تخلف آدم در خوردن از شجره ممنوعه به همین سبک و سیاق صورت گرفته و یا همه این عناصر صرفاً تمثیلی از یک حقیقت تکوینی است؟ در قرآن کریم، قریب چهل قصه آمده است که در نگاهی کلی، به چهار دسته تقسیم می‌شوند: (۱)

۱. قصه‌هایی که به زندگی پیامبران الهی و امت‌های ایشان پرداخته است. بیشترین حجم قصه‌های قرآن را این قسم از قصه‌ها تشکیل می‌دهد؛ همچون داستان حضرت نوح، ابراهیم، موسی، و عیسی علیهم‌السلام.

۲. قصه‌هایی که حوادث پندآموز مربوط به برخی گروه‌ها را یاد کرده است؛ همانند داستان اصحاب کهف و رقیم.

۳. قصه‌هایی که یکی از شخصیت‌های مثبت یا منفی تاریخ را به تصویر کشیده است. قصه بلعم باعورا و لقمان از این نمونه‌هاست.

۴. قصه‌هایی که به حوادث و رویدادهای دوران رسالت پیامبر در مکه و یا مدینه و اطراف آن پرداخته است، مانند جنگ بدر و احد.

این قصه‌ها از سوی بیشتر مفسران به عنوان داستان‌های واقعی تاریخی تلقی شده است؛ اما برخی از مفسران و قرآن‌پژوهان همه یا برخی از آنها را تمثیلی و یا رمزآلود معرفی نموده‌اند. تحقیق حاضر در پی آن است که به یک دسته‌بندی جامع در باب نظریات این حوزه دست یازد. (۲) هدف این مقاله در وهله اول، دست‌یابی به مبانی نظری این دیدگاه‌ها درباره زبان قرآن و دین، و سپس نظریه آنها در زبان داستانی است. بدین‌روی، به‌طور طبیعی مجالی برای کاوش تفسیرهای آنان از همه یا برخی از داستان‌های قرآنی وجود ندارد. البته تلاش شده است

قرآن کریم از یک سو، خود را هدایتگر همه انسان‌ها، و از سوی دیگر، بیان‌کننده هر چیز می‌داند. قرآن فهم خود را محدود به انسان‌های خاص نکرده و همه را به فراگیری و عمل به تعالیم خود دعوت نموده است. پرسش مهمی که در عصر حاضر بیشتر به آن توجه شده است، سازوکار گفتاری دین به صورت عام و قرآن به نحو خاص است. وقتی با گزاره‌های قرآنی مواجه می‌شویم، چند پرسش به ذهن خطور می‌کند؛ از جمله:

۱. آیا جملات و گزاره‌های قرآن همه ناظر به حقیقت هستند؟  
۲. آیا مجاز، تمثیل، رمز و کنایه در قرآن راه یافته است؟

۳. اگر همه یا برخی تعابیر قرآنی مجازگونه و تمثیلی است، آیا این مجازها تحویل‌پذیر به واقع و حقیقت است و یا قابل ارجاع نیست؟

همان‌گونه که پیداست، این سؤالات درباره همه گزاره‌های قرآن، اعم از تاریخی، اخلاقی، الهیاتی، اجتماعی، هستی‌شناختی و مانند آن قابل طرح است، اما شاید بتوان ادعا کرد که عمده چالش‌های فکری میان قرآن‌پژوهان و اندیشمندان کلامی معطوف به زبان داستانی قرآن است. سؤالاتی از این دست که آیا قصه‌های قرآن حاکی از واقع است؟ آیا ابراهیم واقعاً پرندگانی را کشت و سپس آنها را احیا کرد؟ آیا عزیز و اصحاب کهف مردند و دوباره زنده شدند؟ آیا هابیل و قابیل وجود عینی و خارجی داشتند یا صرفاً بیانی نمادین از خوبی و بدی هستند؟ قصه هبوط آدم و ابلیس چیست؟ آیا قصه خلقت حضرت آدم و حوا و امر به سجده فرشتگان

به دلیل آنکه داستان خلقت حضرت آدم علیه السلام و مواجهه او با فرشتگان محط آراء مختلف قرار گرفته، تا آنجا که ممکن است، بر این بحث مصداقی تکیه شود.

### بررسی دیدگاه‌ها

در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان مجموعه دیدگاه‌های مربوط به زبان داستانی را به دو دسته تقسیم نمود: دسته اول دیدگاه‌های غیرواقع‌گرا که معتقدند: زبان داستانی غیرمعرفت‌بخش است و تفاسیر و برداشت‌هایی را از قصه‌های قرآنی ارائه می‌نماید که این داستان‌ها را از محتوای واقعی، که منطوق و مدلول ظاهری الفاظ و کلمات آنهاست، تهی می‌نماید. دسته دوم آرائی است که مضامین داستان‌های قرآن را حاکی از حوادث و رویدادهای رخ داده می‌داند.

### الف. دیدگاه‌های غیرواقع‌گرا

در این بخش به پنج نحله تفسیری اشاره می‌گردد. ۱. دیدگاه صوفیه: بسیاری از متصوفه با کنار نهادن قوانین زبان‌شناختی مرتبط با وضع و دلالت الفاظ، برداشت‌های ذوقی خود را به عنوان لب و گوهر دین، ملاک فهم قرار داده‌اند. صوفیان مدعی بوده‌اند: زبان قرآن نیز مانند زبان خود آنها به رمز و برای مخاطبانی ویژه نازل شده است. در نظر آنان، متن قرآن معانی درونی و پنهان دارد که در ورای معنای لفظی‌شان نهفته است و این معنا صرفاً از طریق الهام به دست می‌آید. از این‌رو، یک آیه در جاهای متفاوت ممکن است به حسب تنوع الهامی، معانی گوناگونی پیدا کند. (۳)

ابن عربی، که از حامیان این نگرش تأویلی و رمزگونه است، چنین می‌گوید: همان‌گونه که تنزیل

اصل قرآن بر پیامبران از طرف خداوند بوده است، تنزیل فهم آن بر قلوب برخی مؤمنان نیز از ناحیه حضرت حق صورت می‌پذیرد... بنابراین، شرح قرآن نیز مانند اصل قرآن، خود تنزیل دیگری بر قلوب مؤمنان اهل علم از طرف خداوند است... ابویزید بسطامی خطاب به عالمان ظاهری می‌گوید: شما علوم خود را از مردگان، که آنان نیز از مردگان دیگر نقل می‌کنند، فرا گرفته‌اید. ما علوم خود را از زنده‌ای که هرگز گرد مرگ و نیستی بر دامنش نمی‌نشیند فرا گرفته‌ایم. ما می‌گوییم: حدثنی قلبی عن الهی... فیض الهی و بشارت‌های روحانی هرگز مسدود نشده و این خود از مراتب و شئون نبوت است. (۴)

ابن عربی با استناد به آیه «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (حشر: ۲)، نتیجه می‌گیرد که باید از مدلولات ظاهری آیات گذر کرد و به معانی باطنی رسید.

نمونه‌ای از تأویلات ابن عربی در داستان حضرت یوسف علیه السلام ظهور یافته است. وی با تفسیری انفسی، حضرت یوسف علیه السلام را رمز «قلب مستعد» و در غایت حسن، و حضرت یعقوب علیه السلام را رمز «عقل» و برادران یوسف را «حواس ده‌گانه ظاهر و باطن» و «غضب» و «شهوة» می‌داند. سپس برای هماهنگی در عدد، حس ذاکره را، که به قلب - یعنی حضرت یوسف علیه السلام - حسد نداشت، از آنها کسر می‌کند. (۵)

سؤال مهم در برابر این رهیافت، آن است که این برداشت‌های ذوقی بر کدام دلیل زبان‌شناختی و اصول مفاهمه مبتنی است؟ شهید مطهری معتقد است: «بعد از اسماعیلیه، متصوفه در زمینه تخریب آیات و تأویل آنها مطابق عقاید شخصی خود، ید طولایی داشته‌اند.» وی تفسیر حضرت ابراهیم علیه السلام را به عقل، و حضرت اسماعیل علیه السلام را نفس، و عزم عقل

بر ذبح نفس را بازی با قرآن و نوعی شناخت انحرافی و در نهایت، خیانتی بزرگ به قرآن می‌داند.<sup>(۶)</sup>

البته روشن است که باید میان برداشت‌های ذوقی و بی‌ضابطه و تفاسیر عرفانی روشمند، که بر اساس ذوبطون بودن قرآن قابل توجیه و تأیید است، تمایز نهاد. ۲. دیدگاه باطنیان: گروه دیگری در تاریخ اندیشه دینی مسلمانان پدید آمدند که اساساً هرگونه پای‌بندی به ظاهر قرآن را نفی کرده، مقصود اصلی متون دینی را معانی مکتوم و باطنی آن دانستند. اینان باطنیان و اسماعیله‌اند.

ناصر خسرو می‌گوید: «شریعت ناطق همه رمز و مثل است. پس هر که مر مثال را معانی و اشارت را رموز بداند بی فرمان شود.»<sup>(۷)</sup>

باطنیان و داستان‌های قرآن را مانند سایر آیات، اشاره به حقایقی باطنی می‌دانستند که برای پنهان ماندن از دسترس نفوس غیرمستعد تحت پوشش الفاظ قرار گرفته است.<sup>(۸)</sup> باطنیان احکام شریعت را چون غل و زنجیر می‌دانند که در زمان ظهور حضرت قائم علیه السلام برداشته می‌شود،<sup>(۹)</sup> و تنها با شناخت اسرار باطنی شریعت، سعادت اخروی را ممکن می‌دانند. آنان برای اثبات مدعای خود، هم دلیل عقلی ارائه کرده‌اند و هم دلیل نقلی.

دلیل عقلی آنها این است که اگر چیزهای باطنی نبود کسی بر دیگری فضیلت نداشت؛ زیرا امور ظاهری برای همگان یکسان است، و حال آنکه بی‌تردید، میان افراد درجات متفاوتی وجود دارد و خداوند هم بر این امر در قرآن صحه می‌گذارد:<sup>(۱۰)</sup> ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ (زخرف: ۳۲) قاضی نعمان در دعائم الاسلام دلیل نقلی را این‌گونه بیان می‌کند: هر محسوس ناچار دارای ظاهر و باطن است.

ظاهرش آن است که به حس می‌آید، و باطنش آن است که علم بدان تعلق گیرد، و لذا هر ظاهری که به حس درآید مشتمل بر باطنی است که زوج و قرین آن است. خداوند می‌فرماید: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (ذاریات: ۴۹) واژه «شیء» در این آیه، شامل همه الفاظ تنزیل نیز می‌شود.<sup>(۱۱)</sup>

۳. دیدگاه علم‌زدگان و تجربه‌گرایان: این نگرش در صدد توجیه آیات قرآن در دایره علوم تجربی است و هر آیه‌ای را که مضمون آن قابل تجربه حسی، عینی و آزمایشگاهی نباشد، به گونه‌ای معنایش را تأویل می‌کنند؛ البته نه تأویل مُلهم از ذوقیات عرفانی، تخیلات و حالات شهودی نظیر آنچه درباره عرفا و صوفیه و باطنیان گذشت، بلکه تأویلی ناشی از نگرش اثبات‌گرایانه.<sup>(۱۲)</sup>

شاید بتوان اوج این تفکر را در سر سید احمدخان هندی در تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان مشاهده نمود که با دستی گشاده با روی‌گردانی از قوانین دلالی و زبان‌شناختی ادبیات عرب، به تأویل آیات قرآنی مطابق دستاوردهای علوم تجربی می‌پردازد. وی در باب فرشتگان و ابلیس در ذیل آیات ۳۰ به بعد سوره «بقره» می‌نویسد:

با بررسی این مطالب دقیق و رقیق و بعد از پی بردن به این نکته که خداوند عظمت جلال و آثار و اطوار قدرت خود را عموماً به فرشتگان منسوب می‌دارد، بی‌شک فرشتگانی که ذکر آنها در قرآن مجید آمده است، نمی‌توان جامه وجود شخصی واقعی به آنها پوشانید، بلکه خداوند آثار قدرت بی‌پایان خود و انواع و اقسام قوایی که در تمام کائنات ایجاد کرده همان‌ها را تعبیر به ملک یا ملائکه فرموده است که از میان آنها، یکی هم

را در فطرت انسان به ودیعه گذارده که همین را تعبیر به «تعلیم به اسماء» فرموده است و بعد برای اظهار تفوق فطری فطرت انسان بر مخاطبین (ملائکه)، انسان را بر مخاطبین عرضه داشته که آنچه از معارف و حقایق در آن وجود دارد، نشان بدهد؛ ولی بدیهی است که در فطرت قوای بسیطه، این علم و اطلاع - یعنی جامعیت - نبوده است. پس گویی زبان عجز گشوده، اظهار داشتند... سوای فطرت بسیط و محدودی که روی آن ما را پدید آورده‌ای، چیزی از ما بر نمی‌آید. (۱۶)

او تمرّد ابلیس از سجده بر آدم را سرکشی قوای حیوانی وجود انسان و سخن ابلیس را که گفت «من از آتشم و برتر از خاک» به معنای حرارت غریزی قوای حیوانی می‌گیرد. (۱۷) او تمام آیات مربوط به معجزات و خوارق عادات و داستان‌های مربوط به آنها را به تأویل می‌سپارد.

احمدخان هندی به تهافت درونی دیدگاه خود توجه ننموده است؛ زیرا بر اساس دیدگاه وی، انسان موجود جدیدی نیست، بلکه ترکیب یافته از قوای ملکوتی و بهیمی است، تا قوای ملکوتی به زبان فطرت خود از خلق آن سخن بگویند و برای خلق آن به خدا اعتراض کنند. (۱۸)

۴. دیدگاه ماتریالیستی و التقاطی: این دیدگاه، که بیشتر در دهه‌های نه چندان دور از سوی گروه‌های چپ و متمایل به مارکسیسم ترویج می‌شد، تلاش می‌کند که گرایش‌های ماتریالیستی را در قالب آیات و مضامین داستانی قرآن دنبال نماید. برای نمونه، می‌توان به تفاسیر گروه «فرقان» اشاره کرد که عمدتاً با نگرش مبارزاتی و انقلابی به تفسیر آیات می‌پرداختند. (۱۹) آنان - برای مثال - در داستان حضرت یوسف عليه السلام،

شیطان یا ابلیس می‌باشد... انسان مجموعه‌ای است از قوای ملکوتی و قوای بهیمی و برای هر دوی اینها هم ذریاتی بی حد و حصر وجود دارد که در هر قسم، از اقسام نیکی و بدی ظاهر و هویدا می‌شوند که همان فرشته‌های انسان و ذریات آن یا شیطان انسان و ذریات آن می‌باشند. (۱۳)

احمدخان هندی داستان برخورد حضرت آدم عليه السلام را با فرشتگان و ابلیس، زبان حال فطرت آدمیان دانسته (۱۴) و مراد از آدم در آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» (بقره: ۳۱) را نوع انسان می‌داند، نه یک شخص. او پس از ردّ تفاسیر دیگر مفسران می‌نویسد:

کسانی که در این قصه از آنها نام برده شده اول خداست؛ دوم فرشتگان، یعنی قوای ملکوتی؛ سوم ابلیس یا شیطان، یعنی قوای بهیمی؛ چهارم، آدم یعنی حضرت انسان که مجموعه‌ای است از قوای نام برده و آن شامل مرد و زن هر دوست. غرض اساسی از این قصه آن است که بیانی از فطرت انسانی شده باشد. خدا، که آفریننده تمام کائنات است، گویی به قوای ملکوتی خطاب کرده، می‌فرماید که من مخلوقی - یعنی انسان - را از ماده کثیف پدید می‌آورم و همین انسان لایق و شایسته است که جانشین من باشد... و لذا، ایشان به مقتضای فطرت خودشان گفتند که آیا تو کسی را جانشین می‌کنی که در زمین شرارت و فساد می‌کند و خون‌ها می‌ریزد. قوای ملکوتی فطرت خود را چنین شرح دادند که ما تو را ثنا می‌فرستیم، تعریف می‌کنیم و به پاکی یاد می‌نماییم. (۱۵)

احمدخان هندی درباره تعلیم اسماء می‌گوید: تمام کمالات نفسانی و روحانی و حقایق و معارف

آمد. در شرایط جدید، وسوسه شیطان ممکن شد... و طبقه ثروتمند و محروم به وجود آمد. (۲۴)

۵. نگاه کارکردگرایانه به داستان‌ها: این جریان فکری از طه حسین در *فی الشعر الجاهلی* آغاز گشت؛ جریانی که امین خولی و شاگردانش آن را دنبال کردند. امین خولی تأکید می‌کرد که روایت قرآن از رویدادها و اشخاص ارائه‌ای هنرمندانه و ادبی است، نه تاریخی و واقع‌بینانه. (۲۵)

محمداحمد خلف‌الله، که شاگرد امین خولی است، با تأثیرپذیری از استاد خود، بدین باور رسید که اساساً قرآن در مقام روایت تاریخی یک واقعه نبوده و هر جا لازم دانسته، تصرف نموده است. (۲۶)

خلف‌الله داستان‌های قرآنی را به سه دسته تاریخی، تمثیلی و اسطوره‌ای تقسیم می‌کند. (۲۷)

داستان تاریخی داستانی است که محور آن شخصیت‌های تاریخی مانند انبیا هستند. وی با استفاده از وجود مکاتب ادبی و هنری در این نوع آیات و تأثیر خاص آنها در عواطف و احساسات مخاطب و نیز اختلاف موجود در آیات در برخی قصه‌ها، (۲۸) به این نتیجه می‌رسد که هدف قرآن ذکر حقایق تاریخی تعلیمی که ما را از واقعیتی آگاه می‌سازد، نیست. (۲۹) وی برخی از داستان‌های تاریخی قرآن را صرفاً ناظر به عقاید مخاطبان و معاصران عصر نزول می‌داند. او می‌نویسد: موضع قرآن در بیان داستان اصحاب کهف، موضع کسی است که نمی‌خواهد واقعیت تاریخی را حکایت کند، بلکه بر آن است تا آراء یهودیان را بازگوید، خواه با واقعیت سازگار باشد یا نباشد. از این رو، هیچ خرده‌ای بر این داستان گرفته نمی‌شود که چرا با واقعیت هماهنگی ندارد؛ چه آنکه اساساً در قصه

گرگ را به معنای ضدانقلاب می‌گرفتند، و گاو بنی‌اسرائیل را کنایه از نظام سرمایه‌داری، و راه چاره را ذبح آن گاو یعنی متلاشی کردن واسطه‌های بازاری و سرمایه‌داران می‌دانستند. (۲۰) شهید مطهری در مقدمه چاپ هشتم *علل گرایش به مادی‌گرایی*، به شدت بر این نوع تفاسیر التقاطی می‌تازد و آنها را خطرناک توصیف می‌نماید. (۲۱) به گفته ایشان گویا قرآن ۱۴۰۰ سال قبل آمده است تا نظریه «ماتریالیسم تاریخی» مارکس را اجرا کند. (۲۲) وی می‌نویسد:

این‌گونه تفاسیر یعنی خالی کردن مفاهیم دینی از مصونیت و همه را تفسیر مادی کردن، به معنای خالی کردن زیر پای دین و مذهب است. همان سیاستی که مارکس پیشنهاد کرد که برای مبارزه با دین، باید مفاهیم دینی را تفسیر مادی کرد و الحاق، بهترین راه همین است. (۲۳)

یکی دیگر از طرف‌داران این رویکرد در تفسیر آیات مربوط به حضرت آدم علیه السلام می‌نویسد:

در بهشت نخستین - چنان‌که گذشت و از آیات قرآن برمی‌آید - نه محدودیتی بود و نه تملک خصوصی و سلطه شخصی و نه استعمار انسان از انسان. فرزندان آدم در آن بهشت در کمال آزادی، به هر جا که می‌خواستند می‌رفتند و از هر چه می‌خواستند می‌خوردند، و انسان توانسته بود برادرانه به اشتراک زندگی کند... طبقه قبلی، که در آن برادری و برابری حاکم بود، با نزدیک شدن آدم (ع) به درخت ممنوعه، که هدف آن کسب ملک و ثروت و قدرتی بود که کهنه نشود و کاهش نیابد، تغییر کرد و به جای آزادی و برادری و اشتراک و فراوانی و آسودگی، ظلم و محرومیت و گرسنگی و تشنگی و برهنگی و سرانجام، عداوت و جنگ‌وستیز فرزندان آدم پدید

قرآن، غرض بیان واقعیت نیست.<sup>(۳۰)</sup>

سری که وی برای لزوم تبعیت قرآن از باورهای اساطیری اهل کتاب ذکر می‌کند، این است که اگر قرآن چنین نمی‌کرد آنان پیامبر را تکذیب می‌کردند و به وی ایمان نمی‌آوردند.<sup>(۳۱)</sup>

نوع دوم داستان‌های قرآن از دیدگاه خلف‌الله، داستان‌های تمثیلی است. این قصه‌ها تخیلی و فرضی است که برای بیان پیام یا اندیشه‌ای به کار می‌رود و ضرورتی ندارد که این داستان‌ها از حوادث واقعی پرده بردارد. خلف‌الله داستان داوری حضرت داود علیه السلام درباره دو متخاصم،<sup>(۳۲)</sup> داستان حبیب نجار،<sup>(۳۳)</sup> داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و پرندگان،<sup>(۳۴)</sup> داستان حزقیل و فراریان از مرگ،<sup>(۳۵)</sup> قربانی هابیل و قابیل،<sup>(۳۶)</sup> و عزیر<sup>(۳۷)</sup> را از این سنخ می‌داند. البته وی تأکید می‌کند که در قصه‌های تمثیلی، تمام مواد زائیده خیال نیست، بلکه برخی از مواد از وقایع تاریخی گرفته شده است. او همچنین نیاز به خیال‌پردازی را در قصه‌های قرآنی و تمثیل‌ها، نه نیاز خداوند، بلکه نیاز انسان‌ها می‌داند؛ چراکه شیوه انسان‌ها در بیان یافته‌های درونی و اندیشه‌ها همین است.<sup>(۳۸)</sup>

دسته سوم داستان‌ها از دیدگاه خلف‌الله داستان‌های اسطوره‌ای است که تمام مواد آن خیالی و افسانه‌ای است، البته با توضیحاتی که گذشت، روشن است که وی نگرش اسطوره‌ای خود را به نوع سوم محدود نمی‌سازد و به هر سه قسم سرایت می‌دهد و حتی نوع اول را نیز مخلوط با اسطوره می‌داند.<sup>(۳۹)</sup> خلف‌الله نمونه قابل قبول و روشنی برای قصه‌های افسانه‌ای در قرآن ذکر ننموده است.<sup>(۴۰)</sup>

لازم به ذکر است قصه خلقت حضرت آدم علیه السلام را نیز از قصه‌های رمزی و نمادین تلقی نموده، آن را نشانگر

نزاع بین یک مؤمن با یک مستکبر می‌داند.<sup>(۴۱)</sup>

خلف‌الله هدف قرآن را ارشاد و هدایت خلق می‌داند و قصصی را که در قرآن آمده صرفاً به منظور موعظه و توجیه اخلاقی مردم قابل تبیین می‌داند.<sup>(۴۲)</sup> او معتقد است: قرآن به قصد تعلیم تاریخ نیامده تا داستان‌های تاریخی‌اش موثق و واقعی باشد. از این رو، در وصول به هدف مزبور می‌تواند از به تصویر کشیدن اعتقاد مخاطب و قصه‌های افسانه‌ای، که فنون ادبی در آن بیشتر دیده می‌شود، بهره ببرد.<sup>(۴۳)</sup> وی مشکل مشرکان و ملحدان را با اسلام در این نکته می‌داند که بر ظاهر و هیكل داستان‌های قرآنی تمرکز نموده و در نتیجه، آن را با داستان‌های افسانه‌ای همچون قصه رستم و اسفندیار یکسان یافتند و آن را اسطوره خواندند.<sup>(۴۴)</sup> اما اگر از ظاهر این داستان‌ها عبور می‌کردند و به جوهر آن، که تقریر دعوت الهی و اخلاق‌ورزی است می‌رسیدند به حیانت آن اعتراف می‌نمودند.<sup>(۴۵)</sup>

سخن خلف‌الله در نهایت، به انکار واقع‌نما بودن همه یا بیشتر داستان‌های قرآنی منجر می‌گردد. بیشتر اندیشمندان مسلمان در مقابل این طیف قرار می‌گیرند. آنها قرآن را کتابی می‌دانند که هیچ‌گونه سخن‌گزار و لغوی در آن راه ندارد.<sup>(۴۶)</sup> علامه طباطبائی در برابر چنین تأویل‌هایی موضع گرفته، می‌گوید: این سخن ناصواب است. اعتقاد این پژوهشگر اگر در باب فن قصه‌گویی درست باشد، لیکن با قرآن سازگار نیست. قرآن نه یک کتاب تاریخ است و نه مجموعه داستان‌های تخیلی، بلکه کتابی نفوذناپذیر است که باطل از هیچ سو در آن راه ندارد... پس چگونه یک پژوهشگر قرآنی می‌تواند آن را دارنده سخنی باطل، داستانی دروغ یا خرافه و خیالی بداند.<sup>(۴۷)</sup>

نوع دوم داستان‌های قرآن از دیدگاه خلف‌الله، داستان‌های تمثیلی است. این قصه‌ها تخیلی و فرضی است که برای بیان پیام یا اندیشه‌ای به کار می‌رود و ضرورتی ندارد که این داستان‌ها از حوادث واقعی پرده بردارد. خلف‌الله داستان داوری حضرت داود علیه السلام درباره دو متخاصم،<sup>(۳۲)</sup> داستان حبیب نجار،<sup>(۳۳)</sup> داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و پرندگان،<sup>(۳۴)</sup> داستان حزقیل و فراریان از مرگ،<sup>(۳۵)</sup> قربانی هابیل و قابیل،<sup>(۳۶)</sup> و عزیر<sup>(۳۷)</sup> را از این سنخ می‌داند. البته وی تأکید می‌کند که در قصه‌های تمثیلی، تمام مواد زائیده خیال نیست، بلکه برخی از مواد از وقایع تاریخی گرفته شده است. او همچنین نیاز به خیال‌پردازی را در قصه‌های قرآنی و تمثیل‌ها، نه نیاز خداوند، بلکه نیاز انسان‌ها می‌داند؛ چراکه شیوه انسان‌ها در بیان یافته‌های درونی و اندیشه‌ها همین است.<sup>(۳۸)</sup>

دسته سوم داستان‌ها از دیدگاه خلف‌الله داستان‌های اسطوره‌ای است که تمام مواد آن خیالی و افسانه‌ای است، البته با توضیحاتی که گذشت، روشن است که وی نگرش اسطوره‌ای خود را به نوع سوم محدود نمی‌سازد و به هر سه قسم سرایت می‌دهد و حتی نوع اول را نیز مخلوط با اسطوره می‌داند.<sup>(۳۹)</sup> خلف‌الله نمونه قابل قبول و روشنی برای قصه‌های افسانه‌ای در قرآن ذکر ننموده است.<sup>(۴۰)</sup>

لازم به ذکر است قصه خلقت حضرت آدم علیه السلام را نیز از قصه‌های رمزی و نمادین تلقی نموده، آن را نشانگر

شهید مطهری نیز می‌نویسد:

محال است که انبیا در منطق نبوت برای یک حقیقت - العیاذ باللّه - یک امر واقع شده را، ولو به صورت تمثیل، بیان بکنند... قرآن و تربیت‌شدگان این مکتب محال است که برای هدفی مقدس از یک امر نامقدس - مثلاً - از یک امر پوچ باطل و بی‌حقیقت - ولو به تمثیل - استفاده کنند.<sup>(۴۸)</sup>

یکی از نویسندگان عرب در نقد نظرات خلف‌الله (در قصه عزیر) می‌نویسد:

اگر این داستان را سمبل و تمثیل بدانیم دیگر پیام و تأثیر نخواهد داشت؛ زیرا پیام تریبیتی و تأثیر قوی داستان در جان‌ها در صورتی است که حوادث واقعی بازگو شود، وگرنه داستان رمزی و خیالی اثرگذاری خود را از دست می‌دهد و سازندگی آن از میان می‌رود. دیگر نمی‌توان دلیل عینی بر بعث و قیامت و قدرت الهی بر احیای اموات قرار گیرد.<sup>(۴۹)</sup>

#### ب. دیدگاه‌های واقع‌گرا

به خلاف رویکرد اول، طرف‌داران این دیدگاه مضامین داستان‌های قرآنی را معرفت‌بخش و حاکی از حوادث و رویدادهای واقعی می‌دانند که البته خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. دیدگاه واقع‌گرایی غیرنمادین: دسته‌ای از مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی قصه‌های قرآنی را قصه‌هایی حاکی از واقع و بدون مضامین رمزی و نمادین می‌دانند. اینان البته منکر رسوخ مجاز و استعاره و کنایه و تمثیل در قرآن نیستند، ولی آن را صرفاً در کاربست الفاظ و مضامین ترکیبی ادبی و نیز به موارد تشبیه معقول به محسوس محدود می‌سازند. قرآن خود متذکر شده که واجد تمثیل و

تشبیه است: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (رعد: ۱۷)؛ ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ (بقره: ۱۷)

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 عاری از واقعیت تلقی نمی‌گردد، خواه در معارف مربوط به الهیات و آخرت‌شناسی و یا در داستان‌ها.<sup>(۵۰)</sup> بر خلاف این تلقی که مجاز نوعی دروغ است<sup>(۵۱)</sup> و وجود مجاز در قرآن ملازم اشتباه (بدون وجود قرینه) و یا تطویل بی‌فایده (با وجود قرینه)،<sup>(۵۲)</sup> مجاز امری معرفت‌بخش و کاملاً صادق است؛ زیرا «کذب» عبارت است از: عدم مطابقت گزاره‌ای با واقع، در حالی که «مجاز» استعمال لفظ است در غیر ما هو له. پس هیچ‌گونه تلازمی میان معنای مجازی با مجاز و کذب عقلی وجود ندارد. از طریق مجاز ادبی، به هیچ وجه نمی‌توان عینیت خارجی حقایق را نفی کرد. به بیان دیگر، در تحقق مفهوم «کذب» دو قید معتبر است:<sup>(۵۳)</sup>

۱. گوینده بر کرسی حقیقت نشسته باشد؛ یعنی بنای او بر ارائه مقصود بر اساس تأویل و تمثیل نباشد.

۲. قرینه‌ای بر خلاف ظاهر گفتار نیامده باشد.

روشن است در هر دو قسمت، مجاز با کذب تفاوت آشکار پیدا می‌کند. تفتازانی در مطول می‌گوید: «والاستعارة تفارق الكذب بالبناء على التأويل، و نصب القرينة على ارادة خلاف الظاهر».<sup>(۵۴)</sup>

پس مجاز صادق است و از طریق آن، یک واقعیت به مخاطب منتقل می‌شود،<sup>(۵۵)</sup> اما ملاک صدق و ظرف صدق و کذب آن با حقیقت متفاوت است. برای مثال، کسی که می‌گوید: «علی شیر است» (از



داستان‌های قرآنی آمده است:

گرچه برخی از مفسران که معمولاً تحت تأثیر افکار تند غربی قرار دارند، سعی کرده‌اند به داستان آدم و همسرش، از آغاز تا پایان، چهره تشبیه و مجاز و کنایه و - به اصطلاح روز - سمبلیک بدهند و تمام بحث‌های مربوط به این ماجرا را حمل بر خلاف ظاهر کرده، کنایه از مسائل معنوی بگیرند، ولی شکی نیست که ظاهر آیات حکایت از یک جریان واقعی و عینی می‌کند که برای پدر و مادر نخستین ما واقع شد، و چون در این داستان نکته‌ای وجود ندارد که نتوان آن را طبق ظاهر تفسیر کرد و با موازین عقلی سازگار نباشد، دلیل ندارد که ما ظاهر آیات را نپذیریم و بر معنای حقیقی خود حمل نکنیم... علاوه بر این، لازمه‌اش آن است که قصه آدم و حوا و خلقتشان در بهشت استعداد و امر به سجده فرشتگان بر آدم و تخلف ابلیس و سلطه او را بر بنی آدم و اخراج آدم و همسرش را از بهشت و غیرذلک از خصوصیتی که قرآن کریم بیان کرده است، همه را قضایای تمثیلیه و افسانه‌های تخیلیه برای نشان دادن مطلب بدانیم و این خلاف روش تفسیر است. (۵۹)

مطالب مزبور به همان میزان که انتقاد و خرد بر دیدگاه‌های غیرواقع‌گرا به شمار می‌آید، به نحوی اعتراض بر دیدگاه برخی از مفسران بزرگ معاصر نیز هست که به آنها اشاره خواهد شد:

۲. دیدگاه تمثیل‌های تحویل‌پذیر به واقع: در این رویکرد، تمثیلات و تأویلات به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف. تمثیل‌های تحویل‌ناپذیر به واقع: این نوع مجازها به هیچ وجه به واقعیت قابل ارجاع نیست. مقصود از «مجاز تحویل‌ناپذیر» جمله‌ای است که نتوان تمام یا

شجاعت) و «عمرو عاص شیر است»، اگر این دو قضیه را بیان حقیقی فرض کنیم - خواه حقیقت فلسفی و یا حقیقت ادبی - هر دو دروغ است؛ ولی اگر بیان مجازی فرض کنیم در این صورت، قضیه اول صادق و قضیه دوم کاذب، نه آنکه اولی کذب مستحسن باشد و دومی کذب مستقیح. (۵۶)

باری، طرف‌داران رویکرد اول در عین پذیرش مجاز و تمثیل، داستان‌های قرآنی را فاقد مضامین رمزگونه می‌دانند، گرچه آنها را مشحون از مجازهای ادبی و هنری معرفی می‌کنند. سید قطب می‌نویسد: درستی داستان‌های قرآنی درستی واقعی است... و هر گاه در داستان‌های قرآن، از رویدادها یا شخصیت‌هایی سخن به میان آمده باشد که نام و نشانی از آنها در تاریخ نیست، باید قرآن را در برابر تاریخ حجت دانست؛ زیرا قرآن فرستاده حکیم دانا و تنها متن دینی ایمن از تحریف و تزویر در طول تاریخ است... من در شگفتم که چرا از تعبیر هنری چنین برداشت می‌شود که اثر ساخته تخیل و پندار و دور از خرد است؟! مگر نمی‌توان حقایق را با شیوه‌ای هنری و علمی عرضه داشت؛ یعنی هم واقعی باشد و هم هنری و علمی؟... حقیقت را نیز می‌توان به گونه‌ای کاملاً هنرمندانه عرضه کرد. تصور این موضوع دشوار نیست. (۵۷)

وی درباره قصه خلقت با لحاظ کاشفیت و واقع‌نما بودن آن، به جنبه‌های هنری آن نیز انگشت می‌نهد. برای مثال، وی سکوت قرآن درباره وضعیت حضرت آدم علیه السلام و حوا پس از هبوط را نحوه‌ای تعلیق می‌داند که مخاطب را به فروض و احتمالات می‌کشاند. (۵۸)

نویسندگان تفسیر نمونه هم در همین نحله می‌گنجند. در این تفسیر، در رد تفاسیر تأویل‌گونه از

بخشی از مفاد آن را در قالب واژه‌های حقیقی بیان کرد. برخی از فیلسوفان دین و متکلمان مسیحی سدهٔ اخیر در مغرب زمین، همانند پل تیلیش،<sup>(۶۰)</sup> متکلم پروتستان مذهب آلمانی، زبان دینی و به‌ویژه گزاره‌های مطرح در الهیات را به نحو تحویل‌ناپذیری، مجازی می‌دانند.

ب. تمثیل‌های غیرتحویل‌پذیر به واقع: این تمثیل‌ها از عناصر حقیقی برخوردار است، اما ترکیب عناصر و قصه‌پردازی آنها تمثیلی است. شاید بتوان بهترین نظریه‌پرداز در این زمینه را در میان متفکران شیعی معاصر، مرحوم علامه طباطبائی دانست. پیش از هر چیز، باید مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی ایشان را

دیدگاه علامه طباطبائی دربارهٔ قصهٔ خلقت حضرت آدم: بر اساس مبانی یادشده، مرحوم علامه گزارش قرآن از داستان حضرت آدم علیه السلام و حوا و سکونت ایشان در بهشت و خوردن از شجرهٔ ممنوعه و خطا و توبه و هبوط از بهشت را بازسازی یک جریان برزخی و عالم مثالی می‌داند که در نشئه‌ای ورای عالم ماده برای حضرت آدم علیه السلام رخ داد.<sup>(۶۶)</sup>

ایشان در ذیل آیات سورهٔ «بقره» می‌نویسد: واداشتن فرشتگان به سجده بر حضرت آدم علیه السلام به آن دلیل بود که او جانشین خداوند در زمین بود. پس مسجودلهٔ آدم قرار گرفت. اما حکم سجده شامل تمام بشر می‌گردد و حضرت آدم علیه السلام به عنوان نمونه و نایب تمام بشریت، مورد سجدهٔ فرشتگان قرار گرفت. خلاصه آنکه به نظر می‌رسد قصه‌ای که خداوند بیان کرده، یعنی ساکن کردن حضرت آدم علیه السلام و همسرش در بهشت و آن‌گاه فرود آوردن آنها به زمین در پی تناول درخت، بسان مثلی است که خداوند زده است تا نشان دهد انسان پیش از نزولش به دنیا، از

در باب «زبان دین» بررسی کنیم:

علامه طباطبائی معتقد است: قرآن دارای دو وجود است: وجودی ماورایی و لاهوتی که در لوح محفوظ تحقق دارد، و وجودی لفظی و ناسوتی که در اختیار ما گذاشته شده است. به دلیل آنکه معارف قرآن از مرتبه‌ای بس والا فرود آمده و در قالب الفاظ برای زمینیان انعکاس یافته است، لاجرم بیانات لفظی آن به صورت امثال، به آن حقایق ماورایی اشاره دارد.<sup>(۶۱)</sup> ایشان می‌نویسد: بیانات قرآن نسبت به معارف برحق الهی، امثال است؛ زیرا بیان الهی در این آیات تا سطح فهم عموم مردم، که تنها امور محسوس و مادی را درک می‌کنند و معانی کلی را تنها در قالب امور جسمانی و مادی درمی‌یابند، فرود آمده است... بیانات قرآن امثال است و ماورای این امثال حقایق ممثّل است... روشن ساختن مقاصد مبهم و مطالب دقیق با آوردن قصه‌های متعدد و امثال و مثال‌های فراوان و متنوع، کاری است که در تمام زبان‌ها و لغات دنیا، بی‌آنکه به ملت یا زبانی خاص

هر آنچه از لذات دنیا بخواهد در اختیارش قرار گیرد و این لذات برای او باقی می‌ماند. انسان سرانجام، به این وسوسه تن می‌دهد و دل بسته دنیا می‌شود و چون مقام رب خود را فراموش می‌کند، زشتی‌های حیات مادی و بدبختی‌های شقاوت با فرود آمدن حوادث و جفای روزگار در نظرش آشکار می‌گردد. (۷۱)

بر اساس رأی مرحوم علامه، بیشتر اجزای این قصه صورت نمادین پیدا کرده است:

الف. مقصود از بهشت مذکور در داستان حضرت آدم، بهشت اعتدال است؛ یعنی میانه‌روی که در همین کره خاکی نیز قابل حصول است.

ب. مقصود از درخت ممنوعه تبعیت از هوا و دنیاپرستی است.

ج. وسوسه شیطان همین وسوسه‌هایی است که انسان‌ها در طول زندگی با آنها مواجه بوده و دنیا را در نظر انسان زینت داده است.

د. آشکار شدن زشتی‌های اعضای آدم و حوا بدین معناست که آدمی با پیروی از شیطان، نعمت‌های الهی را از دست می‌دهد و شقاوت را با نزول عذاب‌های الهی درمی‌یابد. (۷۲)

بسیاری از شاگردان علامه طباطبائی سخن و نظر وی را پسندیده‌اند. شهید مطهری می‌نویسد:

قرآن داستان آدم را به صورت - به اصطلاح - سمبلیک طرح کرده است. منظورم این نیست که آدم که در قرآن آمده، نام شخص نیست؛ چون سمبل نوع انسان است، قطعاً آدم یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است. منظورم این است که قرآن داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و... به صورت سمبلیک طرح کرده است...

سعادت و کرامت برخوردار بوده است. (۶۷)

علامه طباطبائی در ذیل آیات سوره مبارکه «اعراف»، داستان آفرینش حضرت آدم علیه السلام را داستانی تکوینی می‌داند که ما در شکل حیات دنیایی و اجتماعی خود، آن را می‌یابیم. (۶۸) ایشان با استناد به فرمایش حضرت امیر علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه «فسجدوا الا ابلیس و جنوده» (۶۹) می‌نویسد:

«اقول و فیها تعمیم الامر بالسجدة لجنود ابلیس كما یعم نفسه، و فیه تأیید ما تقدّم من انّ آدم انما جعل مثلاً یمثّل به الانسانیة من غیر خصوصية فی شخصه، و انّ مرجع القصة الی التکوین.» (۷۰)

مرحوم علامه در ذیل آیات سوره «طه» جمع‌بندی نهایی خود را درباره قصه خلقت اینچنین بیان می‌کند: این داستان بر اساس سیاق آیات در این سوره (طه) و سوره‌های دیگر همچون «بقره» و «اعراف»، که این داستان در آنها منعکس است، وضعیت انسان را به حسب طبع زمینی و مادی او به تصویر کشیده. خداوند انسان را در نیکوترین حدّ اعتدال آفرید و او را در نعمت‌های بیکران خود غرق ساخت و او را در بهشت اعتدال جای داد و او را از تعدی و مرزشکنی بازداشت؛ مرزشکنی‌ای که با ورود به مرز اسراف و یا پیروی از هوای نفس و دل‌بستگی به سراب زیبا و فراموشی حضرت حق حاصل می‌آید؛ بدین‌گونه که انسان عهد خود را با خدا فراموش می‌کند و سر به عصیان می‌نهد و از وسوسه شیطانی که دنیا را در نظرش زینت می‌بخشد و آن را در نگاهش صورت می‌دهد، پیروی می‌کند. شیطان در خیالش می‌افکند که اگر به دنیا دل بسته باشد و خدایش را فراموش کند، بر اسباب هستی سلطنت پیدا می‌کند تا بتواند آنها را به خدمت بگیرد و

الف. خلافت انسان بدین معناست که خداوند خواسته زمین و قوای این عالم را برای وجود نوعی مخلوق به نام «آدمی» مهیا سازد تا او با تصرف در این عالم، به کمال وجودی خود برسد.

ب. آموزش اسماء به آدم کنایه از این است که به انسان استعداد بهره‌برداری از زمین و آباد کردن آن داده شده است.

ج. سجده فرشتگان برای حضرت آدم بدین معناست که خداوند ارواح را در تسخیر آدمی قرار داده است تا به ترقی و تکامل برسد.

د. مقصود از درخت ممنوعه معنای شر و مخالفت است. (۷۹)

### جمع‌بندی و تحلیل

به نظر می‌رسد که دیدگاه این اندیشمندان تنها با یک مشکل اساسی مواجه است و آن اینکه بنای هر متکلم بر حقیقت‌گویی است. نیاز مجاز به قرینه، نشانگر آن است که کلام بر بستر حقیقت جاری است. این امر وقتی اهمیت بیشتر می‌یابد که با متنی دینی سروکار داشته باشیم که منسوب به خداوند است و هرگونه تفسیری از آن در عقیده، اخلاق یا عمل مردم تأثیر زیادی می‌گذارد. (۸۰)

از نظر نگارنده، با توجه به نکات مزبور، تنها وقتی می‌توان به طور قاطع در آیه‌ای به تفسیری تمثیل‌گونه و نمادین ملتزم شد که قرینه‌ای روشن، اعم از عقلی و یا نقلی، برای حمل نمادین وجود داشته باشد. در آیات مذکور، شاید آنچه برخی مفسران را به سمت برداشت مجازی از آیات واداشته، مسئله تکلیف ملائکه است که به لحاظ عقلی پذیرفته نیست؛ زیرا زمینه تکامل در آنها وجود

قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی، داستان آدم را طرح می‌کند. (۷۳)

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر امر کردن فرشتگان بر سجده بر آدم، نخست در عینی بودن آن تأمل می‌کند و با استناد به اینکه فرشتگان اهل تکلیف نیستند، آن را بر تمثیل حمل می‌کند؛ بدین معنا که حقیقتی غیبی به صورت محسوس بازگو شده است. وی در ادامه، این تمثیل را در صورتی ضروری می‌داند که فرشتگان دارای عصمتی باشند که عصیان با آن ممتنع است، وگرنه جریان مزبور را بر ظاهر خود حمل می‌نماید. (۷۴)

از دیگر مفسران معاصر نیز برخی سخن مرحوم علامه را پذیرفته (۷۵) و برخی آن را محتمل دانسته‌اند. (۷۶) از میان مفسران معاصر اهل سنت (۷۷) نیز می‌توان از رشیدرضا نام برد که قصه آفرینش حضرت آدم ع‌ل‌یه‌السلام را نمادین دانسته است. رشیدرضا ابتدا به نقل از استاد خویش، محمد عبده، به دو گونه تفسیر در این آیات اشاره می‌کند. تفسیر سلف که سراسر داستان را واقعی می‌داند و تفسیر خلف که آیه را به نحو تمثیلی تفسیر کرده‌اند. وی، که خود طرفدار گونه دوم است، می‌نویسد: خداوند متعال در بسیاری از موارد، معانی را با تعبیر آنها به صورت سؤال و جواب و شیوه حکایت و بازگویی، به تصویر کشیده است؛ زیرا این شیوه از گویایی و تأثیر ویژه‌ای برخوردار است و ذهن‌های مخاطبان را از کمند الفاظ به سوی معانی و رایبی آن سوق می‌دهد. (۷۸)

رشیدرضا نیز مانند علامه طباطبائی تمام جزئیات داستان آفرینش را نمادین تلقی می‌کند، ولی نحوه برداشت وی از مرحوم علامه در برخی موارد متفاوت است. خلاصه گفتار وی از این قرار است:

**پی‌نوشت‌ها** .....

- ۱- علی نصیری، «قرآن و زبان نمادین»، معرفت، ش ۳۵، ص ۳۸.
- ۲- روشن است که دیدگاه اهل حدیث، اشاعره و معتزله درباره مجاز و تمثیل در قرآن در این مقاله مورد توجه نیست؛ زیرا نظریات آنان عمدتاً معطوف به بحث صفات خبری و زبان آموزه‌های الهیاتی قرآن است.
- ۳- محمدباقر سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۲۷۱.
- ۴- محیی‌الدین ابن عربی، فتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۸۰.
- ۵- محمدباقر سعیدی روشن، همان، ص ۲۷۲.
- ۶- مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن، ج ۱، ص ۲۷.
- ۷- ناصر خسرو قبادیانی، وجه دین، ص ۱۸۰.
- ۸- محمدباقر سعیدی روشن، همان، ص ۲۷۰.
- ۹- همان، ص ۲۶۸، به نقل از: ناصر خسرو قبادیانی، خوان‌الاخوان، ص ۲۸۰-۲۸۲.
- ۱۰- ناصر خسرو قبادیانی، وجه دین، ص ۶۶-۶۲.
- ۱۱- قاضی نعمان، تأویل دعائم الاسلام، ص ۷۰.
- ۱۲- ابوالفضل ساجدی، زبان دین و قرآن، ص ۳۸۲.
- ۱۳- سر سید احمدخان هندی، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ص ۶۳-۵۵.
- ۱۴- از نظر هندی، سکونت در جنّت، بیانی است از حال فطرت انسان تا زمانی که وارد مرحله تکلیف نشده است.
- ۱۵ و ۱۶- سر سید احمدخان هندی، همان، ص ۷۴.
- ۱۷- همان، ص ۷۸-۷۹.
- ۱۸- ابوالفضل ساجدی، همان، ص ۲۹۰. علامه طباطبائی نیز در تفسیر المیزان دیدگاه وی را نقد نموده است. ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۳، ص ۱۶۴؛ ج ۲، ص ۳۱۴.
- ۱۹- رسول جعفریان، جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی و سیاسی ایران، ص ۳۲۱-۳۲۴.
- ۲۰- همان، ص ۳۲۴.
- ۲۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۵۸.
- ۲۲- همو، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۴.
- ۲۳- همان، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.
- ۲۴- حبیب‌الله پیمان، برداشت‌هایی درباره فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۷۹-۸۱.
- ۲۵- محمدباقر سعیدی روشن، همان، ص ۲۸۵.
- ۲۶- وی عنوان رساله دکترای خود را «الفن القصصی فی القرآن الکریم» قرار داد و در آنجا این نظریه را مطرح نمود. این رساله با واکنش شدید در جامعه مصر روبه‌رو شد و رساله او مورد قبول هیأت علمی قرار نگرفت و پس از چاپ ردیه‌هایی بر آن، نگاشته شد. لازم به ذکر است که امین خولی نیز بیانیه‌ای در سال ۱۹۲۷ در دفاع از خلف‌الله صادر کرد (ر.ک: مهدی مهریزی، «آفرینش انسان در تفسیر المیزان»، بینات، ش ۳۴، ص ۲۹ و ۳۸).

ندارد. حال اگر امکان تکامل و تنزل (معصیت) در ملائکه ثابت شود - چنان‌که مورد تأیید روایات هم هست - دیگر محذوری برای حمل آیه بر ظاهر وجود نخواهد داشت. گذشته از این، صرف تکوینی بودن امر سجده بر حضرت آدم عليه السلام نمی‌تواند اثبات‌کننده تمثیلی بودن کل اجزا قصه باشد.

حاصل آنکه در آیات قصه مذکور، دلایل کافی و وافی برای این تمثیل وجود ندارد.<sup>(۸۱)</sup> از این‌رو، شاید بهتر باشد به موارد قطعی تمثیلی نظیر آیه مخاطبه با آسمان و زمین<sup>(۸۲)</sup> و یا آیه «ذر»<sup>(۸۳)</sup> و مواردی از این قبیل اکتفا نمود. مرحوم علامه خود بر برخی مفسران، که آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ» (بقره: ۲۴۳) را تمثیل دانسته‌اند، خرده می‌گیرد و مرقوم می‌دارد: «فالحق انّ الآیه کما هو ظاهرها مسووقه لیبان القصة و لیت شعری ای بلاغه فی أن یلقى الله سبحانه کلاماً لا یری اکثر الناظرین فیه الا أنه قصه من قصص الماضین وهو فی الحقیقه تمثیل مبنی علی التخییل من غیر حقیقه مع أنّ دأب کلامه تعالی علی تمییز المثل عن غیره»<sup>(۸۴)</sup>.

در پایان، لازم به ذکر است که با توجه به اینکه مرحوم علامه عناصر و شخصیت‌های قصه حضرت آدم عليه السلام را کاملاً واقعی می‌دانند، دیدگاه ایشان برخلاف گفته برخی منتقدان، به هیچ وجه منجر به بطلان دین و تخریب آیات و تحمیل آراء بر قرآن نمی‌شود، چه اینکه خود وی از پیشگامان مخالفت با این خط فکری است.<sup>(۸۵)</sup>

- ۲۷- محمداحمد خلف‌الله، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، ص ۱۱۹ به بعد و نیز، ص ۳۵۹.
- ۲۸- نظیر آنکه در مورد ازدهای قصه موسی، تعابیری مانند حیه، ثعبان و جان به کار رفته است.
- ۲۹- محمداحمد خلف‌الله، همان، ص ۱۶۹-۱۷۲.
- ۳۰- همان، ص ۵۶.
- ۳۱- همان، ص ۱۷۴.
- ۳۲- ص: ۲۱-۲۵.
- ۳۳- یس: ۱۳-۲۰.
- ۳۴- بقره: ۲۶۰.
- ۳۵- بقره: ۲۴۳.
- ۳۶- مائده: ۲۷-۳۱.
- ۳۷- بقره: ۲۵۹.
- ۳۸- محمداحمد خلف‌الله، همان، ص ۱۵۸-۱۵۹.
- ۳۹- ابوالفضل ساجدی، همان، ص ۲۵۶.
- ۴۰- علی نصیری، همان، ص ۳۹.
- ۴۱- احمدمحمد خلف‌الله، همان، ص ۲۹۴.
- ۴۲- همان، ص ۳۶۱. یکی از نویسندگان داخلی نیز سخنی همسو با این نظر دارد: «زبان اصلی قرآن زبان هدایت معنوی است. در قرآن اینجا و آنجا بر سبیل استطراد، صحبت از چگونگی کیهان و طبیعت و عالم و آدم شده است، اما نباید آنها را به عنوان یک قضیه و گزاره علمی تلقی کرد و چنین پنداشت که قصد اصلی و جدی کتاب متوجه جنبه‌های علمی قضیه بوده و آیات درصدد بیان واقعیت علمی امور هستند» (ر.ک: مقصود فراستخواه، *زبان قرآن*، ص ۲۹).
- ۴۳- همان.
- ۴۴- البته از دیدگاه خلف‌الله، نظری کاملاً درست داشته‌اند. «گریزی نداریم جز آنکه قایل شویم در قرآن اساطیر وجود دارد و این سخن ما با هیچ‌یک از نصوص قرآنی ناسازگار نیست» (ر.ک: محمداحمد خلف‌الله، همان، ص ۱۷۷). نیز، ر.ک: انعام: ۱۲۵؛ انفال: ۳۱؛ نمل: ۲۴؛ مؤمنون: ۸۳؛ فرقان: ۵؛ نحل: ۶۸؛ احقاف: ۱۷؛ قلم: ۱۵؛ مصطفین: ۱۳.
- ۴۵- همان، ص ۳۶۰.
- ۴۶- طارق: ۱۴.
- ۴۷- سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۷، ص ۱۶۵-۱۶۷.
- ۴۸- مرتضی مطهری، *سیری در سیره نبوی*، ص ۱۲۳-۱۲۴.
- ۴۹- مهدی مهریزی، همان، ص ۳۶، به نقل از: *منهج القصصه فی القرآن*، ص ۳۶-۳۵.
- ۵۰- محمدباقر سعیدی‌روشن، همان، ص ۳۰۱.
- ۵۱- مقصود فراستخواه، همان، ص ۷۳-۷۴.
- ۵۲- محمدباقر سعیدی‌روشن، همان، ص ۲۵۵، به نقل از: الایمان ابی تیمیه، ص ۸۵؛ ر.ک: دان استیور، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، ص ۲۲۴-۲۲۵.
- ۵۳- علی نصیری، همان، ص ۲۹.
- ۵۴- سعدالدین تفتازانی، *المطول*، ص ۳۶۲.
- ۵۵- محمد لنگنهاوزن، «گفتار دینی»، معرفت، ش ۱۹، ص ۳۳.
- ۵۶- مصطفی ملکیان، *جزوه شرح و بررسی نظریه قبض و بسط*، ص ۲۵.
- ۵۷- سید قطب، *التصویر الفنی فی القرآن الکریم*، ص ۲۵۵-۲۵۹.
- ۵۸- همان، ص ۱۷۶. برای مطالعه تفصیلی درباره نکات فنی و هنری قصه خلقت، ر.ک: محمد حسینی، *ریخت شناسی قصه‌های قرآنی*، ص ۸۷-۱۰۰.
- ۵۹- ناصر مکارم شیرازی و دیگران، *تفسیر نمونه*، ج ۶، ص ۱۲۸.
- ۶۰- مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۷۶؛ دان استیور، همان، ص ۱۹۶.
- ۶۱- علی نصیری، همان، ص ۳۱.
- ۶۲- سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۳، ص ۶۱.
- ۶۳- همان، ج ۱۵، ص ۱۲۵.
- ۶۴- همان، ج ۳، ص ۶۲.
- ۶۵- همان، ج ۱۶، ص ۱۳۲.
- ۶۶- همان، ج ۲، ص ۱۳۲. مرحوم علامه همین دیدگاه را درباره عالم «ذر» و داوری‌خواهی متخصصان بر محراب حضرت داود علیه السلام قایل است (ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۷، ص ۱۹۴).
- ۶۷- همان، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۲.
- ۶۸- همان، ج ۸، ص ۲۷.
- ۶۹- *نهج البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، خ ۱.
- ۷۰- سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۸، ص ۶۰.
- ۷۱- همان، ج ۱۴، ص ۲۱۸-۲۱۹.
- ۷۲- علی نصیری، همان، ص ۴۱.
- ۷۳- مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵.
- ۷۴- عبدالله جوادی آملی، *تفسیر تسنیم*، ج ۳، ص ۲۸۸-۲۹۱.
- ۷۵- محمدهادی معرفت، *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۳، ص ۲۰-۲۱.
- ۷۶- سیدمحمدحسین فضل‌الله، *من و حی القرآن*، ج ۲، ص ۱۱۵.
- ۷۷- برای اطلاع از برخی تفاسیر نمادین مفسران متقدم اهل سنت، ر.ک: مهدی مهریزی، همان، ص ۲۵-۲۷.
- ۷۸- محمد رشیدرضا، *تفسیر المنار*، ج ۱، ص ۲۸۱.
- ۷۹- علی نصیری، همان، ص ۴۰.
- ۸۰- همان، ص ۲۹.
- ۸۱- روایتی را هم که علامه طباطبائی از *نهج البلاغه* نقل می‌کند، براساس مبانی تفسیری خود علامه نمی‌تواند برای عدول از ظاهر آیه مورد استناد قرار گیرد.
- ۸۲- فصلت: ۱۱.
- ۸۳- انعام: ۱۷۲.
- ۸۴- سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۲، ص ۲۸۱؛ ج ۱، ص ۸۰.
- ۸۵- همان، ج ۱، ص ۸.

- ، مجموعه آثار، ج دهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۰، ج ۱.
- ، یادداشت‌های استاد مطهری تهران، صدرا، ۱۳۷۹.
- معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
- ملکیان، مصطفی، *جزوه شرح و بررسی نظریه قبض و بسط*.
- مهریزی، مهدی، «آفرینش انسان در تفسیر المیزان»، *بینات*، ش ۳۴، سال نهم، تابستان ۱۳۸۱.
- نصیری، علی، «قرآن و زبان نمادین»، *معرفت*، ش ۳۵، مرداد و شهریور ۱۳۷۹، ص ۳۵-۴۳.
- منابع** .....
- *نهج البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، قم، دارالهجره، ۱۴۱۲ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *فتوحات مکیه*، بیروت، دارصادر، بی تا.
- استیور، دان، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم، ادیان، ۱۳۸۴.
- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- پیمان، حبیب‌الله، *برداشت‌هایی درباره فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی تا.
- تفتازانی، سعدالدین، *المطول*، قم، مکتبه‌الداوری، بی تا.
- جعفریان، رسول، *جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی و سیاسی ایران*، ج دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- حسینی، محمد، *ریخت‌شناسی قصه‌های قرآنی*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲.
- خلف‌الله، محمداحمد، *الفن القصصی فی القرآن‌الکریم*، ط. الرابعة، بیروت، مؤسسه النشرالعربی، ۱۹۹۹.
- رشیدرضا، محمد، *تفسیر المنار*، ط. الرابعة، قاهره، دارالمنار، ۱۳۷۳ق.
- ساجدی، ابوالفضل، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم، حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- سید قطب، *التصویر الفنی فی القرآن‌الکریم*، بیروت، دارالشروق، ۱۹۹۵.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۵۲.
- فراستخواه، مقصود، *زبان قرآن*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۵ق.
- قاضی نعمان، *تأویل دعائم الاسلام*، قاهره، دارالمعارف، بی تا.
- قبادیانی، ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴.
- ، *وجه دین*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۸.
- لنگنهاوزن، محمد، «گفتار دینی»، ترجمه غلامحسین نوکلی، *معرفت*، ش ۱۹، زمستان ۱۳۷۵، ۳۷=۲۸.
- مطهری، مرتضی، *سیری در سیره نبوی*، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.
- ، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا، ۱۳۶۸-۱۳۶۹، ج ۱ و ۲.