

واقع‌نمایی نماد و تمثیل در قصه‌های قرآن کریم

سیدابوالقاسم حسینی(ژرفا)*

چکیده

این مقاله به بررسی جنبه نمادین قصه‌های قرآن از منظر واقع‌نمایی یا ناواقع‌نمایی پرداخته است. هدف از این بررسی، رسیدن به پاسخ این سؤال است: اصولاً قصه‌های نمادین قرآن تا چه اندازه در صدد بیان واقع هستند؟ در این بررسی، میان رویکردهای اصلی در این باب تفکیک شده و این نکته اساسی واکاوی گشته که نمادین دانستن قصه‌های قرآن لزوماً به معنای تخیلی شمردن آنها نیست.

در قلمرو این مباحث، ضمن بررسی تعاریف مبنایی نماد، کارکرد ادبی آن تحلیل و نقش آن در قصه‌های قرآن بررسی شده است. از مجموع مباحث این نتیجه حاصل شده است که اصولاً حمل آیات قرآن بر جنبه نمادین، نیازمند قرینه‌ها و شواهد عقلی یا نقلی و مانند آن است؛ اما آنجا که نمادین بودن قصه اثبات شود، نمی‌توان آن را مساوق با خیال‌پردازی دانست. اشکال‌هایی که به نمادین بودن برخی قصص قرآن وارد شده، از درک نادرست معنا و کارکرد نماد نشئت گرفته است؛ زیرا اساساً در بیان معانی مجازی، متکلم در مقام ارائه مقصود خود با سبکی ادبی و همراه با برهنه ساختن لفظ یا اسناد از معنای حقیقی است.

کلید واژه‌ها:

قصه‌های قرآن، حقیقت و مجاز، نماد، تمثیل، رویکرد واقع‌نما، رویکرد نمادین.

مقدمه

مسئله اساسی فراروی این مقاله این است: آیا در قرآن کریم از نماد یا تمثیل به طور عام، به‌ویژه در قصه‌های قرآن، استفاده شده است؟ و آیا اگر چنین استفاده‌ای صورت گرفته باشد، به معنای عدم واقع‌نمایی است؟ پاسخ این مقاله به این مسئله بر حول این محور می‌چرخد که اولاً بهره‌گیری از نماد در قرآن که معمولاً در قصه‌های قرآن جلوه یافته، امری است که نمی‌توان به طور کلی آن را رد کرد؛ همان‌سان که نمی‌توان به دلخواه و بدون قاعده به همه موارد تعمیم داد و ثانیاً این بهره‌گیری به معنای عدم واقع‌نمایی نیست.

بنابراین، هدف اصلی این مقاله، آن است که جنبه‌های عدم مغایرت استفاده از نماد در قصص قرآن با واقع‌نمایی آن را نشان دهیم و بدین سان، روشن سازیم که یکی از مهم‌ترین موارد اشکال برخی محققان، به‌ویژه مستشرقان به قصه‌های قرآن مبنی بر ناواقع‌نمایی قرآن و تعمیم آن به زبان قرآن، اشکالی پذیرفتنی و موجه نیست. ضرورت این بحث آنگاه بیشتر روشن

* azharfa@gmail.com

عضو هیأت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

می‌شود که توجه کنیم علاوه بر مستشرقان، برخی از محققان معاصر مسلمان، به‌ویژه شاگردان مکتب امین خولی در مصر و به‌طور برجسته دکتر محمد خلف‌الله، مباحثی را در این زمینه دامن زده‌اند که گرچه در قلمرو قصه‌های قرآن طرح شده، اما به‌طور طبیعی به مجموع زبان قرآن هم تعمیم یافته و شباهت فراوانی را درباره اصل تطبیق قرآن با واقعیت خارجی، مطرح ساخته است.

در این مقاله، نخست معنای نماد و تفاوت آن با نشانه و کنایه و استعاره را می‌شکافیم و سپس به بحث تمثیل در قرآن کریم می‌پردازیم و از صدق و واقع‌نمایی آن در قرآن سخن می‌گوییم. آنگاه، تمثیل در قرآن را از نگاه محققان و مفسران به بحث می‌گذاریم.

تعریف مفاهیم

سه اصطلاح تمثیل و نماد و رمز گاه در ادبیات معاصر در شکل‌های همپوشان به کار رفته و گاه با تفاوت‌هایی استفاده شده‌اند؛ اما با عنایت به گوهر معنایی این سه، می‌توان دریافت که در حقیقت، هر سه از یک گوهر معنایی حکایت می‌کنند. با توجه به کاربرد رایج سمبول به عنوان واژه بیگانه به جای نماد، اکنون این چهار اصطلاح در حوزه ادبیات معاصر دارای کاربرد هستند. به نظر رسید که بهتر است از برخی تفاوت‌های کاربرد این اصطلاحات صرف نظر کنیم و با عنایت به گوهر معنایی یکسان، سه اصطلاح دیگر را نیز ذیل عنوان «نماد» واکاوی نماییم.

«قصه تمثیلی» قصه‌ای هنری است که از باب ضرب‌المثل یا مثل‌آوری بیان می‌شود. هنری و ادبی بودن این نوع، از نوع تاریخی روشن‌تر است؛ زیرا گرچه برخی مفسران «قصه تاریخی» را واقعی و حقیقی می‌دانند، ولی برخی «قصه تمثیلی» را نوعی تمثیل مبتنی بر بیان عربی دانسته‌اند که ممکن است حق‌نما یا بر پایه خیال باشد. از این رو، حوادث و شخصیت‌های قصه تمثیلی لزوماً واقعی نیستند (احمد خلف‌الله، ص ۱۸۲-۱۸۳).

مفهوم نماد و زبان نمادین

سمبول را چنین تعریف کرده‌اند: نشانه، علامت، مظهر، هر نشانه قراردادی اختصاصی، شیء یا موجودی که معرف موجودی مجرد و اسم معنی است (فراست‌خواه، ۱۳۷۶، ص ۲۵۷). معنای اصلی این واژه نزد قدما، علامت ارتباط بوده است. «حکمت، ۱۳۶۱، ص ۲). سمبولیسم هنر به کار بستن نمادهاست که با قائل شدن معانی نمادین برای اشیا یا بیان کردن موجودات نامرئی یا نامحسوس یا نفسانی به وسیله نمایش دادن آن‌ها به صورت مرئی و محسوس انجام می‌پذیرد (همان).

سمبول‌ها یا نمادها همواره به حقایق ماورای خود اشاره دارند؛ چنان که پرچم یک کشور نماد عظمت و اقتدار است و چراغ قرمز علامت خطر. ویژگی مهم نمادها قدرت آن‌ها در بازگویی حقایق ماورایی خود است؛ چنان که نمادهای هنری برای بازگویی ابعاد زیبایی‌شناختی از چنین قدرتی برخوردارند. معمولاً رابطه نمادها را با حقایق ماورایی اعتباری می‌دانند و میزان معنا رسانی و گستره آن را تابع همین اعتبار می‌شناسند و معتقدند که در شرایط فرهنگی گوناگون تغییر می‌کند (ر.ک: نصیری، قرآن و زبان نمادین، مجله معرفت، ش ۳۵، ص ۲۵-۴۳).

اما برخی از نمادها با حقایق ماورایی خود رابطه منطقی، بلکه تکوینی دارند. رابطه ستارگان با پیشوایان دینی (مکارم شیرازی و دیگران، ج ۱۴، ص ۱۲۵) و چاه‌رها شده با عالم منزوی (حویزی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۴۸) رابطه‌ای منطقی است.

اصطلاح «نماد» دارای اطلاق‌های متعددی است و چه بسا بر اموری نماد اطلاق می‌شود که به هیچ وجه نباید آن‌ها را نماد دانست. پل تبلیغ برای تفکیک بین این دو دسته، نمادهایی را که حقیقتاً درخور این نامند و ویژگی‌های نماد واقعی را دارا هستند، «نمادهای بازنما»^[۱] یا «نمادهای نمایانگر» می‌نامد، در برابر نمادهایی مانند نمادهای ریاضی و منطقی که نشانه‌هایی بیش نیستند (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۱).

در ایهام و رمز و تمثیل و کنایه، عبارت‌ها یا واژه‌ها دارای بیش از یک معنا می‌باشند. همین خاصیت چندگونگی معنایی لغات است که به سبک ادبی وجه‌ای می‌دهد که در هنرهای دیگر مثلاً نقاشی و پیکرتراشی نیست (شمیسا، بی‌تا، ص ۴۸). پیکاسو می‌گوید: «آرزو دارم شیئی نقش کنم که هم خفاش باشد و هم در عین حال قوطی کبریت» (سارتر، بی‌تا، ص ۱۲۷). اما این آرزویی است که در نقاشی متحقق نمی‌شود، حال آنکه این دوگانگی یا چندگانه‌پردازی، یکی از عادی‌ترین شیوه‌های مرسوم بیانی در ادبیات بخصوص در آثار رمزگرایان است.

به باور برخی، زبان سمبولیک، بهترین و عالی‌ترین زبانی است که امروز بشر به آن دسترسی پیدا کرده است و از زبان اخباری یعنی زبان روشن که مستقیماً معنا را ادا می‌کند، ارزشی عمیق‌تر و جاویدتر دارد. زبانی که مذهب باید برای بیان معانی مکتبش انتخاب نماید، زبان چند پهلویی و چند لایه‌ای باشد که هر لایه‌اش در یک نسل و هر پهلویش برای یک گروه روشن بشود (شریعتی، ۱۳۷۰، ص ۵-۷).

دو جزء نماد یعنی صورت و معنی یا دال و مدلول آن، بی‌نهایت باز و گسترده هستند. صورت نماد که پاره عینی و شناخته آن است، مفید معانی و صفات غالباً غیرقابل تجسمی است که گاه متضادند. مثلاً تصویر رمزی آتش به معانی مختلف: آتش پاک‌کننده، آتش جنسی، آتش اهریمنی و دوزخی آمده است. صورت و معنای نماد هر دو محمل معانی و تصورات گوناگون‌اند و این انعطاف‌پذیری و گستردگی معنی، خصیصه نماد به شمار می‌رود (دلشور، ۱۳۶۴، ص ۱۰).

کارل یونگ می‌گوید: «آنچه ما سمبول می‌نامیم، عبارت است از یک اصطلاح، یک نام، یا حتی تصویری که ممکن است نماینده چیز مأنوس در زندگی روزانه باشد و با این حال علاوه بر معنی آشکار و معمول خود، معانی تلویحی بخصوص نیز داشته باشد. سمبول معرف چیزی مبهم، ناشناخته یا پنهان از ماست» (یونگ، ۱۳۸۹، ص ۲۳).

شیخ روزبهان بقلی شیرازی در توصیف نماد می‌گوید: «رمز باطن است و مخزون تحت کلام ظاهر که بدان ظفر نیابند الا اهل او. حقیقت رمز حقایق غیب در دقایق علم به تلفظ لسان سر در حروف معکوس است» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۳۵). ادگار مورن در جلد سوم کتاب روش^[۲] فرآیند شناخت را بررسی کرده، در فصلی از کتاب تحت عنوان تفکر دوگانه: عقل-اسطوره، مشخصات اصلی نماد را این گونه بیان می‌کند: «نماد حاوی رابطه این همانی است با آن چه به صورت نمادین نشان می‌دهد. نماد با تمام قدرت، خود چیزی است که به صورت نماد بیان شده است. نماد احساس حضور ملموس آنچه را که نماد آن است، در انسان ایجاد می‌کند. نماد می‌تواند مجموعه درهمی از معانی را در خود متراکم کند. استفاده از نماد، نه بر اساس قواعد منطقی صوری و نه مقوله‌های تفکر تجربی-عقلی انجام می‌گیرد؛ بلکه نماد دارای نوعی مقاومت هستی‌شناختی در برابر مفهوم‌سازی است؛ یعنی نماد غالباً دارای خصلت و کارکرد اجتماعی است و در این معنا در ساختار جامعه محلی که به آن تعلق دارد قابل فهم است» (مورن، ۱۳۷۴، ص ۲۰۲ و ۲۰۳).

نماد احساس حضور ملموس معنا را زنده می‌کند و به معنا جنبه عینی و محسوس می‌دهد؛ زیرا با دنیای حس و احساسات و عواطف، رابطه‌ای ذاتی و نزدیک دارد و با استفاده از همین انرژی‌هاست که می‌تواند مجموعه درهمی از معانی را

در یکجا متراکم کند (ر.ک: امامی، مجله کتاب ماه هنر، شماره ۱۲، ص ۳۲-۴۰).

فروم در توصیف زبان رمزی می‌نویسد: «زبان سمبولیک زبانی است که تجربیات درونی و احساسات و افکار را به شکل پدیده‌های حسی و وقایعی در دنیای خارج بیان می‌کند و منطق آن با منطق معمول و روزمره ما فرق دارد؛ منطقی که از مقوله‌های زمان و مکان تبعیت نمی‌کند و به عکس تحت تسلط عواملی چون درجه شدت احساسات و تداعی معانی است» (فروم، ۱۳۸۶، ص ۷). «همو در جای دیگر می‌گوید: «در زبان سمبولیک، دنیای برون، مظهری است از دنیای درون یا روح و ذهن ما» (همان، ص ۱۵).

تفاوت نماد و نشانه

پل تیلیش این ویژگی‌ها را برای نماد برمی‌شمرد:

۱. اشاره کردن به ماورای خود (از خود فرار رفتن).
 ۲. مشارکت داشتن و سهیم بودن نماد در واقعیت و معنای امر مشارالیه.
 ۳. داشتن هویت جمعی.
 ۴. داشتن قدرت گشودن و نشان دادن ابعادی از واقعیت و زوایایی از روح ما بر ما.
 ۵. داشتن قدرت اصلاحی یا تخریبی (وحدت‌آفرینی یا تفرقه‌افکنی).
 ۶. تابع شرایط اجتماعی و فرهنگی بودن پیدایش رشد و افول آن‌ها (علی‌زمانی، ص ۲۵۱-۲۵۲).
- وی می‌نویسد: «نباید در برخورد با نمادها از آن‌ها معانی محدود و تجربی‌شان را سراغ بگیریم، بلکه باید به ویژگی بنیادین آن‌ها - از خود فراتر رفتن - توجه داشته باشیم (همو، ص ۲۵۲).»
- او در مورد ویژگی دوم نیز می‌گوید: «نماد در واقعیت آن امری که به سویی اشاره می‌کند و آن را نشان می‌دهد، شریک و سهیم است؛ اما نشانه چنین نیست. نشانه هیچ جزئی و عنصری از واقعیت معنای مورد اشاره‌اش نیست. نشانه هیچ اشتراک ذاتی با معنای مورد اشاره‌اش ندارد؛ اما نماد از این اشتراک برخوردار است (همو، ص ۲۵۲).»
- از سخن تیلیش برمی‌آید که نماد، بر عکس نشانه، به دنیای ناخودآگاه و مواضع و قراردادی مربوط نیست. نماد از اعماق اقیانوس موج معنا در آن سوی خودآگاهی، همراه و در پیوندی تنگاتنگ با معنا کشف می‌شود و بهتر است بگوییم به شهود می‌رسد. پس نشانه قراردادی است که از خواست و اراده صاحبان زبان، هستی می‌گیرد؛ اما نماد قراردادی نیست و همراه با معنی و پیدایش شرایط مناسب معنا، بی‌توجه به میل و خواست ما حضور می‌یابد (ر.ک: مجله کتاب ماه هنر، شماره ۱۲، ص ۴۰).

مولانا در «فیه ما فیه» می‌نویسد: «چیزهایی که آن نامعقول می‌نماید، چون آن سخن را مثال گویند، معقول گردد و چون معقول گردد، محسوس شود» (پورنامداریان، ۱۳۶۴، ص ۵۵).

در توضیح سخن مولانا گفته‌اند: «بیان مثالی صرف از یک حال که حاوی معنی و معرفتی است و با مکتوم بودن معنی ملازم است، صورت عینی و محسوس بخشیدن به یک تجربه ذهنی و باطنی است. نمایش محسوس یک امر غیر محسوس یا بیان ناشناخته‌ای به وسیله شناخته‌هاست، یعنی به مثال یا رمز یا سمبول سخن گفتن» (پورنامداریان، ۱۳۶۴، ص ۵۷).

در اینجا به دو ویژگی عمده نماد و اثر نمادین می‌رسیم: پویایی و اثربخشی. خواننده در مواجهه با متن نمادین، از باطن و ظن و گمان خود یار اثر رمزی می‌شود و بیشتر اسرار خود را در لابه‌لای نمادها و آینه اثر نمادین می‌جوید. با توجه به این‌که به طور قطع نمی‌تواند بگوید معنای اثر این است و جز این نیست، اثر نمادین از نوعی پویایی، سیالی و آزادی و رهایی‌بخشی برخوردار می‌شود و خالق و مخاطب اثر را در پهنه و وسیع معانی و در آزادی نسبی و درخور قبول رها می‌کند. «هر خواننده، اثر ادبی را به نسبت درک و احساس خود می‌فهمد. از این رو، هنرمند سمبولیست باید چنان آثاری را به وجود آورد که همه کس آن را به طور عادی و متشابه درک نکند، بلکه هر خواننده‌ای بنا به وضع روحی و میزان ادراک خویش معنی دیگری از آن دریابد» (سیدحسینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۲۳).

نماد و کهن‌الگو و فطرت

در بررسی معنای دقیق نماد، به کهن‌الگوی یونگ می‌رسیم: «کهن‌الگو عبارت است از تمایلی به تشکیل چنین نموده‌هایی از یک مایه اصلی؛ نموده‌هایی که ممکن است بدون از دست دادن الگوی اصلی خود، از لحاظ جزئیات فوق‌العاده متفاوت باشند؛ مثلاً نموده‌های بسیاری از مایه اصلی برادران مخاصم وجود دارد، اما خود مایه اصلی همواره یکی است» (یونگ، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱).

در اینجا، یونگ به تمایل و زمینه‌های اصلی اشاره می‌کند که در شکل‌ها و نموده‌های گوناگون، خود را نشان می‌دهد؛ تمایل و ساختاری که در ساختمان وجودی انسان‌ها به طور مشترک وجود دارد و عنایت به آن، یونگ را به سوی فرضیه ناخودآگاه جمعی راهنمایی کرد. او بین کهن‌الگوها و غریزه رابطه نزدیکی می‌یابد. غرایز به صورت ارثی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. شاید مقصود یونگ از این زمینه مشترک همان حقیقتی باشد که در زبان قرآن، «فطرت» نام گرفته است: «حقیقت این است که کهن‌الگوها بر یک دستگاه غریزی حاضر و آماده و از پیش شکل‌یافته متکی هستند که از ویژگی‌های انسان است. شکل‌های فکر، حرکات و اطواری که در همه جا معنی یکسان دارند و بسیاری از نگرش‌ها تابع الگویی هستند که مدت‌ها پیش از تکوین خودآگاهی، اندیشمندانه به وجود آمده است» (همان، ص ۱۱۳).

یونگ برای شناخت سمبول‌ها آن‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: سمبول‌های طبیعی و سمبول‌های فرهنگی که گویا همان سمبول‌های جهانی فروم هستند: «سمبول‌های جهانی با آنچه جانشین شده‌اند، رابطه‌ای ذاتی و درونی دارند و ریشه این رابطه را در وابستگی کاملی که بین یک عاطفه یا فکر در یک سوی و یک تجربه حسی در سوی دیگر وجود دارد، باید جست‌وجو کرد. برخلاف سمبول‌های تصادفی که فی‌نفسه کاملاً جنبه فردی دارد... سمبول جهانی زبانی مشترک است که نژاد انسانی به وجود آورده است» (فروم، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

پس نمادها طبیعت اصلی و گرایش‌ها و غرایز ما را نمودار می‌سازند و زبان آن‌ها طبیعی است. به همین دلیل، از نظر انسان عاقل دانش‌گرای و ماشین‌ساز و بیگانه با طبیعت، زبانی عجیب، مرموز و نامفهوم است. نمادها، تصورات و بیان و القای علمی و فلسفی و خودآگاهانه زندگی نیستند، بلکه اجزایی از خود زندگی هستند و به طرز جدایی‌ناپذیری با استفاده از عواطف با خود فرد زنده ارتباط یافته، رنگ چگونگی هستی و حیات فرد را می‌گیرند و از همین طریق، رنگ هستی و حیات قوم و ملت و فرهنگ خاص را هم می‌گیرند.

ویژگی‌های نماد

نمادها به طور عام از ویژگی‌های مشترکی برخوردارند، به طوری که هر کسی بخواهد از هر یک از این نمادها در یکی از این قلمروها سخن بگوید، باید آن ویژگی‌های مشترک را مسلم بداند. ویژگی‌های مشترک نمادها عبارت‌اند از:

۱. نخستین و بنیادی‌ترین ویژگی نمادها «اشاره کردن به ماورای خودش» است. نمادها از «مواد و مایه‌های نمادین» چون واقعیت تجربی یک شخصیت تاریخی، خطوط چهره یک انسان در یک تابلو نقاشی، فاجعه‌ای انسانی در یک نمایش، قدرت یا فضیلتی انسانی در توصیفی از خداوند استفاده می‌کنند. ولی این موارد نمادین به معنای معمولی و خاص خود به کار نرفته‌اند. وقتی این امور به عنوان مواد نمادین به کار می‌روند، به سوی «چیزی» اشاره می‌کنند که به طور مستقیم به دست نمی‌آید، بلکه باید به طور غیرمستقیم، یعنی از رهگذر این مواد نمادین، بیان شود.

۲. دومین ویژگی نمادها مشارکت در واقعیت آن امری است که بازمی‌نمایند. مفهوم بازنمایی، خود مستلزم این رابطه است. نماد در واقعیت آنچه که مظهر آن است و آن را نمادینه می‌سازد، مشارکت می‌کند. نماد، قدرت وجود و معنای آنچه را که نماینده آن است، متجلی می‌سازد.

۳. نماد را نمی‌توان به طور دلخواه و ارادی پدید آورد. نماد امری قراردادی و تابع مصلحت‌اندیشی نیست. بنابراین، می‌توان گفت که نماد زاده شده و ممکن است بمیرد. حتی اگر خلاقیت فردی واسطه‌ای باشد که از رهگذر آن نماد به وجود آمده باشد، نماد واکنش ناخودآگاه یا خودآگاه گروهی است که به وسیله آن‌ها نماد می‌گردد. هیچ نمادی بدون پذیرش از سوی گروهی ایجاد نمی‌شود و باقی نمی‌ماند.

۴. خصیصه چهارم نماد، قدرت آن در گشودن ابعادی از واقعیت در تناسب با ابعادی از روح انسان به روی ماست که بر اثر سیطره ابعاد دیگر و ابعاد واقعیت مخفی مانده است؛ مثلاً نمادهای هنری، بعد تجربه زیبایی‌شناختی را بر روح انسانی می‌گشایند و واقعیت را در بُعد ذاتی‌اش آشکار می‌سازند. نمادهای دینی از طریق اشیا، اشخاص و حوادثی که به دلیل نقش واسطه‌ای به وصف قدسی متصف شده‌اند، واسطه واقعیت نهایی قرار می‌گیرند و واقعیت نهایی را به روح انسان متجلی می‌سازند و تجربه قدسیت را در اشخاص و گروه‌ها پدید می‌آورند.

۵. نماد قدرت هماهنگ‌کننده و از هم فروپاشنده اصلاحی دارد. هم افراد و هم جوامع و گروه‌های انسانی از چنین نقشی برخوردارند. تاریخ دین مثال‌های بی‌حد و حصری برای قدرت سر برآوردن، فروکش کردن و تثبیت سازی نمادهای دینی ارائه می‌دهد. به معنای عام‌تر و حتی دقیق‌تر، می‌توان از قدرت شفافبخشی نمادهای دینی سخن گفت (ر.ک: تیلیش، ص ۴۰-۴۱).

رابطه نماد با کنایه و استعاره

نماد یا رمز از این نظر که به معنای مجازی، یعنی معنایی غیر از معنای ظاهری، اشاره دارد، به استعاره نزدیک است و چون علاوه بر معنای مجازی، اراده معنای واقعی هم در آن امکان دارد، به کنایه شباهت می‌یابد؛ اما با وجود این شباهت‌ها و احیاناً شباهت‌های دیگر، نماد از هر دو متمایز است و چون در آن قرینه صارف‌های وجود ندارد تا خواننده را به مفهومی روشن، معین و محدود به زمینه‌های خاص رهنمون شود، از استعاره و کنایه مبهم‌تر و پیچیده‌تر است. پس خاصیت اصلی نماد در

پیوند با صور خیال این است که به یک معنای مجازی مشخص محدود نمی‌شود و امکان شکوفایی چندین معنای مجازی را بالقوه در خود نهفته دارد (انوشه و دیگران، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۳۸۳).

وجود قرینه در استعاره سبب می‌شود که امکان اراده معنای حقیقی کلمه منتفی گردد و معنای مجازی کلمه واضح و تنها همان باشد که متکلم اراده کرده است. عدم وجود 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 و در نتیجه، خوانندگان چه در یک زمان و چه در زمان‌های مختلف، معنای مجازی گوناگون از کلمه دریابند (پورنامداریان، ص ۳۰). از سوی دیگر، رمزاً صولاً با احوال و عوالم و تجارب و حقایق ارتباط پیدا می‌کند که از نوع تجربه‌های واقعی و مادی و معمولی و مشترک میان افراد نیست (طباطبایی، ۱۹۷۳ م، ج ۱، ص ۹)؛ اما مجاز در حوزه بلاغت بیش‌تر با تجارب طبیعی و مفاهیم و مضامین زمینی و ادراک‌های عادی مرتبط است.

رابطه ظاهر و بطن با نماد

بر پایه روایت‌های متعدد، قرآن دارای ظاهر و باطن است. سکونی از امام صادق و وی از طریق اجداد پاکش از پیامبر اکرم روایت کرده است: «له ظهر و بطن فظاهر حکم و باطنه علم ظاهره أنیق و باطنه عمیق» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۹۲، ص ۱۷). از پیامبر اکرم نقل شده است: «ما فی القرآن آیه إلا و لها ظهر و بطن و ما فیہ حرف إلا و له حد و لكل حدّ مطلع» (بحرانی، ۱۳۹۲ ق، ج ۱، ص ۲۰). به همین مضمون، روایت‌های متعدد از اهل سنت نیز نقل شده است (سیوطی، ۱۹۹۶ م، نوع ۷۷). آیا مفاد این روایات می‌تواند منشأ نمادنگاری قرآن تلقی گردد؟ با پذیرش سطوح طولی معنایی برای قرآن، رابطه معنای ظاهری با معنای باطنی نمی‌تواند خارج از چارچوب‌های زبان شناختی جست‌وجو شود، بلکه دو معنای ظاهری و باطنی در طول هم از لفظ فهمیده می‌شوند و نه اراده معنای ظاهری لفظ، اراده معنای باطنی را نفی می‌کند و نه اراده معنای باطنی، اراده معنای ظاهری را (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۳۶).

تاریخچه زبان نمادین

سمبولیسم به عنوان یک مکتب ادبی کم‌تر از دو سده است که مورد توجه قرار گرفته است. شیوه نگارش آلفرد دووینی به تأسیس مکتب سمبولیسم در ادبیات کمک بسیار کرده است؛ لیکن مبشر واقعی این مکتب شارل بودلر و پایه‌گذار آن استفان مالارمه و نماینده برجسته آن پل ورنل است» (رادفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۴۸). با این حال، این سبک از گفتار در ادبیات کهن ملل گوناگون، اعم از شعر و نثر، پدیده‌ای شناخته شده است. نمی‌توان گفت که رمزگرایی زبان نمادین، نمود عصیان هنرمندان در برابر مکاتب واقع‌گرایی و وصف‌گرایی بوده است (حسینی (ژرفا)، ۱۳۷۶، ص ۲۸۱). این زبان در ادبیات کهن نه تنها برای فرار از واقع‌گرایی، بلکه به عنوان وسیله‌ای راه‌گشا برای دستیابی به واقعیت‌های هستی به کار گرفته شده و نمونه بارز آن مثنوی معنوی مولوی است (حکمت، ۱۳۶۱، ص ۲۸).

مفهوم تمثیل و زبان تمثیلی

از آنجا که یکی از قالب‌ها یا ژانرهای خاص بیان نمادین، پدیده هنری تمثیل است که در علم بیان شهرت یافته و اقسام

فراوان دارد، در این زمینه به اختصار سخن می‌گوییم. واژه «تمثیل» از ریشه «مثل» است و «مثل» به معنای شبیه و نظیر. تمثیل به معنای تشبیه کردن چیزی به چیز دیگر است. آنچه در زبان اهل ادب به «مثل» تعبیر می‌کنند، عبارت است از تشبیه امری به امری یا چیزی به چیزی تا از آن فایده‌ی معنوی حاصل گردد. کلمه «مثل» در اکثر لغات سامی مانند حبشی، آرامی و عربی به اختلاف لهجه‌ها به همین معنا آمده است (حکمت، ۱۳۶۱، ص ۱).

«تمثیل: مثل آوردن، تشبیه کردن چیزی به چیزی. از جمله استعارات است، الا آن‌که این نوع استعارتی است به طریق مثال. یعنی چون شاعر خواهد که به معنایی اشارتی کند، لفظی چند که دلالت بر معنایی دیگر کند، بیاورد و آن را مثال معنای مقصود سازد و از معنای خویش بدان مثال عبارت کند؛ و این صفت خوش‌تر از استعارت مجرد باشد» (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۶۱۰۷).

معانی تمثیل از این قرارند: «مثال آوردن؛ تشبیه کردن، مانند کردن؛ صورت چیزی را مصور کردن؛ قصه یا حدیثی را به صورت مثال بیان کردن و قصه آوردن» (معین، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۱۳۹).

راغب اصفهانی می‌نویسد: «مثل عبارت است از سخنی در باب چیزی که با سخن در باب چیز دیگر مشابهت دارد، بدین منظور که از این سخن به آن سخن رهنمون شویم و با این، تصویری از آن به دست دهیم» (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۱۶۴). زمخشری می‌نویسد: «مثل در اصل کلام عربی به معنای «مِثْل» است؛ یعنی نظیر. مِثْل و مِثَل و مِثیل مانند شَبَه و شَبیه و شبیه است. اگر کلامی را به شیوه تمثیل به مورد به کار برند، آن را مِثَل گویند» (زمخشری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۲). برخی برآنند که مِثَل عبارت است از تشابه معانی معقول؛ اما مِثَل عبارت است از تشابه اشخاص و اشبای محسوس (جوزی، بی‌تا، ص ۱۸).

نتیجه آن‌که اصل در مثل، تشبیه است (همان، ص ۱۸). به دیگر سخن اصل در مثل، مانند کردن چیزی به دیگری است، به خاطر وجود عنصر یا عناصر مشابه بین آن دو (میدانی، ۱۹۹۲، م، ص ۲۲).

آیه‌های تمثیل در قرآن

قرآن در آیه‌هایی چند بر ضرورت بهره‌گیری از مثل و امثال برای تبیین مقاصد و معارف خود تأکید کرده است:

«وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ» (اسراء: ۸۹).

«مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنَ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا ... وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنكبوت: ۲۳).

«وَلَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر: ۲۱).

«وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهيم: ۲۵).

این آیه در بین آیه‌هایی آمده است که در آن، کلمه طیب به سان درخت پاک؛ و کلمه خبیث به سان درخت ناپاک معرفی شده است. قرآن به اقتضای این ضرورت، در آیه‌های فراوان، تمثیل‌های گوناگون را در خود جای داده است؛ تمثیل‌هایی که هر یک به نوبه خود، بسیار بدیع و تأثیرگذار است و مراد الهی را به بهترین وجه به مخاطب خود منتقل می‌سازد.

در روایت نبوی آمده است که قرآن بر پنج وجه نازل شده و یک وجه آن امثال است: «فَإِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى خَمْسَةِ وُجُوهِ،

حلال و حرام و محکم و متشابه و امثال» (مجلسی، ج ۱۹، ص ۱۴۸).

دسته‌بندی دو گانه تمثیل‌های قرآنی

می‌توان از یک منظر، تمثیل‌های قرآنی را به دو نوع تقسیم کرد:

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

۲. تمثیل ناظر به فرد معین که در عین بیان تمثیلی، شخصیت مطرح در آن و عناصر محوری جریان، واقعی و حقیقی است؛ همچون: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَ امْرَأةَ لُوطٍ ...» (تحریم: ۱۰-۱۲).

در تمثیل‌های یاد شده، تمام افراد و عناصر از واقعیت برخوردارند. پس تنها به دلیل تمثیلی بودن بیان، قصه بر تخیل و غیرواقعی بودن حمل نمی‌شود (ح‌سینی (ژرفا)، ۱۳۷۸، ص ۹۶-۹۷). علامه طباطبایی ذیل قصه دو مرد و دو باغ در سوره کهف (آیه‌های ۳۲-۴۳) که در قالب ضرب‌المثل آمده، گفته است: «برخی مفسران جریان یاد شده را قصه‌ای فرضی و خیالی دانسته و در مقابل، برخی دیگر در مورد آن قصه، قصه‌های فراوان و غیرقابل اعتمادی روایت کرده‌اند؛ ولی تدبّر در سیاق قصه، مؤید واقعی بودن آن است» (طباطبایی، ۱۹۷۳، م، ج ۱۳، ص ۳۰۸).

برخی مثل‌های قرآن را به سه دسته دانسته‌اند:

۱. امثال سائره که معمولاً در محاورات و مکاتبات، شاهد مثال قرار می‌گیرد.

۲. امثال واضح که به گونه‌ای به مثل بودن آن‌ها با ذکر واژه «مثل» یا به کار بردن حرف «ک» و مانند آن تصریح شده است.

۳. امثال کامنه یا پنهان که ظاهر عبارت صراحتی بر مثل بودن آن‌ها ندارد؛ ولی از مفهوم سخن و جان کلام، مثل بودن عبارت معلوم می‌شود (اسماعیلی، ۱۳۶۸، ص ۶۴۳).

رژمی بلاشر، خاورشناس و قرآن‌پژوه فرانسوی، امثال قرآن را به چهار نوع تقسیم کرده است:

۱. آیه‌هایی که در آن‌ها اشاره به کلمه «مثل» شده؛ همچون: «ماذا ارادالله بهذا مثلاً» (بقره: ۲۶).

۲. وقایع تاریخی که در آن‌ها به کلمه «مثل» تصریح نشده؛ همچون: «افمن اسس بُنیانه علی تقوی من الله» (توبه: ۱۰۹).

۳. تمثیل‌ها و تشبیه‌هایی که در آن‌ها به کلمه «مثل» تصریح نشده، ولی می‌توان آن‌ها را حکایت‌های رمزی تعلیمی و حقیقی دانست.

۴. تمثیل‌ها و تشبیه‌هایی که در آن‌ها به کلمه «مثل» تصریح شده است؛ همچون: «آلم تر کیف ضرب الله مثلاً» (ابراهیم: ۲۴) (اسماعیلی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۴-۱۳۵).

واقع‌نمایی زبان تمثیلی در قصص قرآن

بعضی از دانشوران در تعریف مثل گفته‌اند که مثل، واقعیت خارجی و حقیقت ظاهری ندارد و برخی نیز بر این عقیده‌اند که در مثل، واقعیت داشتن یا فرضی و خیالی بودن مطرح نیست و مثل می‌تواند حقیقت ظاهری داشته باشد یا صرف فرض و خیال باشد. مثل، سخنی است که در ظاهر، حقیقت ندارد؛ ولی در درون آن، معانی عالی و تعالیم پرمغزی نهفته است (الهاشمی، بی‌تا،

ج ۱، ص ۶۰). برخی بر این باورند که مثل هم می‌تواند واقعیت خارجی داشته باشد و هم می‌تواند فرضی و خیالی باشد: «مثل به معنای وصفی است که چیزی را در آن حالی که هست، مجسم می‌کند؛ چه این که آن وصف واقعیت خارجی داشته باشد و چه این که صرف فرض و خیال باشد؛ مانند مثل‌هایی که در قالب گفت‌وگوی حیوانات یا جمادات با یکدیگر می‌آورند» (طباطبایی، ۱۹۷۳ م، ج ۱۴، ص ۴۰۸).

آیا وجود تمثیل یا مثل در قرآن را می‌توان دلیل ناواقع‌نما بودن پاره‌ای از گزارش‌های قرآنی دانست؟ نظریه غالب در این زمینه آن است که: «غرض از آن، ترسیم کردن چیزی برای شنونده است. مثل، به معنای جمله یا قصه‌ای است که معنای مورد نظر گوینده را به شیوه استعاره تمثیلی، به ذهن شنونده منعکس می‌کند؛ چون: «مثل الذین حملوا التوراة ثم لم يحملوها کمثل الحمار یحمل أسفارا» (جمعه: ۵).

نسبت دادن «قصه‌های خیالی» به قرآن، هرچند با انگیزه تربیت انسان باشد، با دشواری جدی روبه‌روست (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۹). اصولاً تو صیف معنای حقیقی و نه خیالی به و سیله مثل برای تقریب به ذهن شنونده، امری متعارف و راهی آسان برای تبیین حقایق است (طباطبایی، ۱۹۷۳ م، ج ۱۳، ص ۲۰۲؛ ج ۱۵، ص ۱۲۵) به تعبیر دیگر، زبان از کُنه به سطح، نوعی زبان متعارف برای تفهیم حقایق است که دشواری‌های زبان فنی را ندارد.

برای مثال، در تفسیر آیه‌ای که حق و باطل را به آب و کف مانند می‌کند (رعد: ۱۷)، نظریه غالب بر این باور است: «این مثال به ما می‌گوید که واقعیت‌های عالم مشهود، نمودهای مناسبی برای ترسیم عالم غیب و حقایق معنوی است. از این رو، مثل باورهای درست در نفس مؤمن، همانند آب نازل از آسمان است که در رودهای گوناگون جاری می‌شود و مردم از آن بهره می‌برند و دل‌های آنان زنده می‌شود و خیر و برکت در آن قرار می‌گیرد؛ و مثل اعتقاد باطل در نفس کافر، مانند کف‌های روی سیل است که دوام و قوام ندارد» (طباطبایی، ۱۹۷۳ م، ج ۱۱، ص ۳۳۸-۳۳۹).

مفاد این برداشت، همان تعبیر تشبیه معقول به محسوس است که امری رایج در محاورات عقلاست. مفهوم دیگری از تمثیل در قرآن را می‌توان در تعبیر «حقایق متنازل» بیان کرد. در یک تحلیل زبان‌شناختی معرفت‌شناسانه، در این زمینه گفته‌اند:

«فهم عموم افراد بشر، بیش‌تر با محسوسات سر و کار دارد و نمی‌تواند مافوق آن را به آسانی درک کند. از سوی دیگر، هدایت دینی پروردگار، اختصاص به گروه خاصی ندارد، بلکه باید تمام مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند و نیز از آن جا که قرآن مشتمل بر تأویل است، این خصوصیات موجب شده که بیان‌های قرآن، جنبه مثل داشته باشد. یعنی قرآن معنایی را که برای ذهن مردم شناخته شده است، می‌گیرد و معارفی را که برای مردم ناشناخته است، در قالب آن معانی درمی‌آورد تا مردم آن معارف را بفهمند. بیان‌های لفظی قرآن، مثل‌هایی است برای معارف حقه الهی؛ و خداوند برای این که آن معارف را بیان کند، آن‌ها را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده است و گریزی از این نیست؛ زیرا عموم مردم جز حسیات را درک نمی‌کنند. از این رو، معانی کلی را نیز باید در قالب حسیات به آنان فهماند» (همان، ج ۳، ص ۶۰-۶۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۲۳).

با توجه به حق بودن قرآن از یک سو و مراتب تشکیکی جهان هستی که مشتمل بر عالم طبیعت و عالم ماورای طبیعت، اعم از عالم مثال و مجردات عاری از هرگونه شائبه ماده است، از دیگر سو و گستره قدرت درک و مجاری فهم انسان که

شامل حس و تجربه، تعقل، شهود نفسانی و معرفت وحیانی به واسطه دریافت از پیامبران می‌شود، وقتی در قرآن، سخن از تمثیل و مثال و تمثّل می‌رود، هرگز مجالی برای رهیافت‌های ناواقع‌نمایانه باقی نمی‌ماند (ر.ک: محمدباقر سعیدی روشن، شماره ۱۱، ص ۷۷-۹۰).

البته نمی‌توان هر گزاره قرآنی را بر تمثیل حمل کرد، بلکه حمل بر تمثیل، نیازمند قرینه‌ها و شواهد عقلی یا نقلی و مانند آن است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۶۹)؛ مثلاً برخی از عالمان بر آنند که شاید گزارش عرض امانت الهی و پذیرش آن از سوی انسان و استنکاف همه آسمان‌ها و زمین، کنایه و تمثیل استعداد آدمی در تحمّل این امانت گرانمایه پروردگار باشد (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۱۶، ص ۳۴۹؛ جوادی آملی، ج ۳، ص ۲۸۹).

حقایق متنازل

علامه طباطبایی در تفسیر آیه مو سوم به «ذَرَّ» یا «مِثاق» (اعراف: ۱۷۲) پس از بیان دیدگاه‌های گوناگون و متصور در آن، سرانجام در پرتو نظریه عوالم گوناگون مادی، مثالی و مجرد، با استفاده از آیه «و إن من شیء إلاّ یسبّح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» (اسراء: ۴۴) استفاده می‌کند که هر مخلوقی در نزد خداوند، وجودی گسترده و نامحدود دارد که وقتی بنا می‌شود به نشئه دنیا تنزل یابد، ناگزیر به پذیرش حدّ و اندازه می‌شود. بر این اساس، عالم انسانی نیز پیش از ظهور در نشئه دنیا دارای یک وجود ملکوتی است که در آن قلمرو شهودی، هیچ گونه غیبت و غفلتی از پروردگار خویش ندارد و یگانگی خدا را به شهود نفسانی می‌یابد. خطاب «ألسن برّکم» در چنان فضایی، یک خطاب حقیقی است و نه بیان حال؛ زیرا آنان به مشاهده تکلیم الهی، یعنی «تفهیم مراد» او را در اعتراف‌خواهی دریافتند و به زبان حقیقی بدان پاسخ مثبت دادند، نه زبان حال (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۸، ص ۳۰۶-۳۲۲).

نیز علامه طباطبایی در گزارش قرآن از قصه آدم و حوا و سکونت او در بهشت و درخت ممنوع و خطا و توبه و هبوط از بهشت، آن را بازگفت یک جریان برزخی و عالم مثالی می‌داند که در نشئه‌ای ورای عالم ماده برای آدم رخ داده است (همان، ج ۲، ص ۱۳۲). همچنین داوری‌خواهی متخاصمان که به داوری‌خواهی بر محراب داوود نشستند (همان، ج ۱۷، ص ۱۹۴) و روایت شکافتن قلب پیامبر و بیرون آوردن غلّ و حسد و نهادن رأفت و رحمت در آن را نیز یک ظهور مثالی و تحقق نشئه برزخی می‌داند (همان، ج ۲۰، ص ۳۱۷).

مفسران و تمثیلی دانستن برخی قصه‌های قرآن

سیری در تفهیم سیرهای قرآن نشان می‌دهد که مفسران در حقیقی یا تمثیلی بودن برخی از آیات، دیدگاه‌های گوناگون دارند. جمعی آیه یا آیه‌هایی را تمثیلی می‌دانند که دیگران در آن مورد، اشاره‌ای ندارند و عده‌ای دیگر آیاتی را سمبولیک می‌دانند که گروه اول معتقد به آن نیستند. مروری بر این دیدگاه‌ها، سیر تاریخی این جریان را برای ما روشن‌تر می‌کند.

طبری (۳۱۰ ق) به نقل از مجاهد، نزول مائده بر حواریون را تمثیل می‌داند. او ذیل آیه «اذ قال الحواریون یا عیسی ابن مریم هل یستطیع ربّک أن ینزل علینا مائدة من السماء قال...» (مائده: ۱۱۲) می‌نویسد:

«گروهی گفته‌اند که خداوند بر بنی اسرائیل مائده‌ای نازل نکرد. اینان خود به چند دسته تقسیم شده‌اند. برخی گفته‌اند این آیه مثلی است که خداوند برای بندگانش ذکر کرده تا از پیامبر درخواست معجزه نکنند. مجاهد از این گروه است. او گفته این

آیه مثل است و خداوند مائده‌ای نازل نکرده است» (طبری، ۱۹۸۹ م، ج ۷، ص ۷۸).
زمخشری (۵۳۸ ق) قصه مخاصمه نزد حضرت داوود: «و هل أتاك نبؤُ الخصم إذا تسوَّروا المحراب ... اذ دخلوا على داوود ففزع منهم قالوا لا تخف ...» (ص: ۲۱ و ۲۲) را تمثیل می‌داند. همچنین آیه «أنا عرضنا الامانة على السموات والأرض» (احزاب: ۷۲) را از قبیل تمثیل معرفی می‌کند (زمخشری، ج ۴، ص ۸۳؛ ج ۳، ص ۵۶۵).
فخر رازی (۶۰۶ ق.) از ابومسلم نقل کرده که قصه کشتن پرندگان به دست حضرت ابراهیم مثال است (فخرالدین رازی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۱): «و إذ قال إبراهيم ربّ ارنى كيف تحى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى و لكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من الطير» (بقره: ۲۶۰) همچنین وی از قفال نقل می‌کند که آیه «هو الذى خلقكم من نفس واحدة و جعل منها زوجها ليسكن اليها ...» (اعراف: ۱۸۹) به روش تمثیل بیان شده است. ابن‌کنیر (۷۷۴ ق.) از عطاء که از مفسران قرن دوم هجری است، همین سخن را ذیل آیه فوق نقل کرده است (ابن‌کنیر، ۱۹۸۲ م. ص ۲۹۸).

رشید رضا (۱۳۵۴ ق.) نیز برخی از قصه‌ها را بر تمثیل حمل کرده است؛ از جمله:

۱. تفسیر تمثیلی ابومسلم از آیه کشتن پرندگان به دست ابراهیم را پذیرفته و نوشته است: «آفرین بر فهم دقیق و استقلال رأی ابومسلم» (رشید رضا، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۸).
 ۲. قصه فرزندان آدم در آیه «و اتل عليهم نبأ ابني آدم بالحقّ اذ قربا قربانا فتقبّل من أحدهما و لم يتقبّل من الآخر.» را تمثیلی از حسادت برادران می‌داند (همان، ج ۶، ۳۴۵؛ ج ۱۰، ص ۲۲۸).
 ۳. در آیه ۲۴۳ سوره بقره، تمثیل را پذیرفته است (همان، ج ۲، ص ۴۵۶-۴۶۰).
- سید عبدالحسین شرف‌الدین در باره آیه اخذ میثاق همین نظر را دارد و می‌نویسد: «این آیه بصورت تمثیل است تا ذهن را به ایمان و اعتقاد نزدیک سازد...» (شرف‌الدین، بی‌تا، ص ۴).
- سید محمود طالقانی (۱۳۵۸ ش.) در باره آیه ۲۴۳ بقره می‌نویسد: «اگر مجمل این روایات درست باشد، نظر قرآن بیش از بیان حکمت و هدایت و عبرت نباید باشد؛ چنان‌که عبده می‌گوید: در این قصه، چون اشاره به عدد و شهر و چگونگی آنها نشده، معلوم می‌شود که نظر به واقعه خاصی نیست و همین بیان سنت الهی و عبرت است و شاید تمثیلی باشد از حال مردمی که در مقابل دشمن نایستادند و از ترس مرگ گریختند» (طالقانی، بی‌تا، ص ۱۷۱).

صدق تحقیقی در قصص تمثیلی

به اعتقاد برخی، قصص تاریخی قرآن به صدق واقعی؛ و قصص تمثیلی آن به صدق موضوعی، متصف است. در این میان، گروهی این امر را نفی کرده و آن را نوعی خیال‌پردازی دانسته‌اند و معتقدند که اگر این امر را جایز بدانیم، اموری غریب و دور از واقعیت بر قصص قرآنی حمل می‌شود، آن هم به این بهانه که تمثیل است و از این راه حقایقی از شریعت نفی می‌شود. در قصص تمثیلی، صدق را از دو جهت بررسی می‌کنند:

۱. صدق تحقیقی. این بدان معناست که اشخاص قصه غیرمعین بوده و در واقع تاریخ وجودی نداشته‌اند؛ اما وجود امثال آنها در واقع حیات ممکن است. این امر به آن سبب است که قصه به بیان گرایش‌های نفسانی و طبع و غرایز نوع بشر می‌پردازد که با واقعیات، سنخیت کامل دارد.
۲. صدق فنی. این یعنی تصویرگری اشخاص در قالب کلمات و گفت‌وگوها، به گونه‌ای که از مشاعر و احساسات و تفکرات

آن‌ها نقل دقیقی ارائه دهد(تهامی، بی‌تا، ص ۲۴۷-۲۴۸).

ادله منکران تمثیلی شمردن برخی قصص قرآن

زمینه‌هایی که سبب شده منتقدان تفسیر تمثیلی از چنین گونه تفسیری بیم ورزد و اساساً هر گونه تفسیر تمثیلی را نفی کنند، عبارت است از:

۱. متأثر بودن صاحبان این قبیل آرا از افکار غربی.
 ۲. عدم تأثیرگذاری قصه‌های قرآن بر اساس تفسیرهای رمزی و تمثیلی.
- شیخ محمود شلتوت می‌نویسد: «این‌ها قداست قرآن را از دل‌ها می‌زداید و هیبت حق را زایل می‌کند و تمام مطالب قرآن از عقاید، تشریح، اخبار گذشتگان و احوال آینده را متزلزل می‌سازد. آن گاه این باب گشوده می‌شود که هر انسانی بگوید: قرآن مدلولی ندارد و بر واقعیتی دلالت نمی‌کند.» (شلتوت، ۱۹۹۸ م، ص ۲۷۳).
- محمد شدید می‌نویسد: «اگر قصه عزیر را سمبول و تمثیل و قصه اسطوره‌ای بدانیم، دیگر پیام و تأثیر نخواهد داشت؛ زیرا پیام تربیتی و تأثیر قوی قصه در جان‌ها در صورتی است که حوادث واقعی بازگو شود و گر نه قصه رمزی و خیالی اثرگذاری خود را از دست می‌دهد.» (شدید، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۵-۳۶).
۳. از میان رفتن ارزش تاریخی قصص قرآن.
 ۴. بیم از تعمیم چنین تفسیرهایی به سایر معارف قرآن.
 ۵. مخالفت این تفسیرها با برخی از احادیث معتبر و صحیح در زمینه قصص.
- باید گفت در تحقق مفهوم کذب افزون بر عدم مطابقت با واقع، دو قید دیگر معتبر است:
۱. متکلم بر کرسی حقیقت گویی نشسته باشد؛ یعنی بنای او بر ارائه مقصود بر اساس تأویل و تخییل نباشد. از این رو، اگر به کسی که دچار سردرگمی است، گفته می‌شود: «أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر آخری.» در این حال، اگر او به واقع هم پاهای خود را جا به جا نکرده باشد، گفتار کاذب نخواهد بود.
 ۲. قرینه‌ای بر خلاف ظاهر گفتار نیامده باشد. از این رو، اگر به گونه‌ای قرینه‌ای در بین باشد، اعم از مقالیه و حالیه، کذب لازم نمی‌آید؛ چنان که در جمله «رایت اسداً یرمی» گرچه واقعاً زید شیر نیست، اما با قرینه «یرمی» افاده شده که مقصود رجل شجاع است.
- خطیب قزوینی می‌گوید: «و الاستعارةُ تفارقُ الكذبَ بالبناءِ علی التأویلِ و نصبِ القرینةِ علی ارادةِ خلافِ الظاهرِ» (تفتازانی، بی‌تا، ص ۳۶۲).

با توجه به حساسیتی که برای حمل آیه‌های قرآن، بلکه تمام متون مقدس، بر زبان نمادین وجود دارد، ضروری است برای بازشناسی زبان نمادین معیارهایی مورد ارزیابی قرار گیرد تا در سایه آن‌ها، بتوان قضاوتی بایسته ذیل آیات مورد ادعا ارائه نمود. این معیارها بدین شرح است:

۱. عدم امکان حمل بر معنای حقیقی
- مقصود از امکان در این جا اعم از امکان ذاتی، عادی و وقوعی است؛ به این معنا که اگر ذاتاً، عادتاً یا وقوعاً، حمل آیه بر معنای حقیقی ممکن نباشد، با وجود و تحقق سایر عناصر، آن را بر زبان نمادین حمل می‌کنیم. به عنوان مثال، بسیاری از

مفسران این آیه را بر زبان نمادین حمل کرده‌اند: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دَخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِأَرْضِ إِيْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱).

برهان اینان آن است که مخاطبه با آسمان و زمین و پاسخ آن‌ها عقلاً محال است؛ زیرا آسمان و زمین فاقد شعورند و موجود فاقد شعور را نمی‌توان مورد خطاب قرار داد و از آن پاسخ شنید؛ اما پیداست کسانی که به سریان شعور در تمام هستی اعتقاد دارند، ایرادی بر حمل آیه یاد شده بر همان معنای حقیقی نخواهند داشت.

۲. استناد به قرینه صارفه

همان گونه که در علم بلاغت آمده، حمل گفتار بر معنای مجازی با وجود قرینه صارفه نه تنها ایرادی ندارد، بلکه لازم است؛ زیرا متکلم با تکیه بر آن قرینه، معنای غیرحقیقی را اراده کرده است. در واقع، اصرار بر معنای حقیقی در چنین مواردی از کف دادن مراد جدی متکلم و به بیراهه بردن روح کلام است. زبان نمادین نوعی مجاز تمثیل است که به سان سایر موارد مجاز، در صورت وجود قرینه می‌تواند مسوِّغ حمل آیه بر آن شود. از این رو، اگر مفسری در حمل آیه بر زبان نماد به قرینه‌ای استناد کند، هیچ اشکال و اعتراضی متوجه او نخواهد بود، مگر آن که در قرینه بودن آن تردید شود.

از مصادیق استناد به قرینه، گفتار ابن‌مجاهد است که از پرچمداران تفسیر در میان تابعان بوده و برخی برآنند که شیوه تفسیری او زمینه‌ساز ظهور شیوه تفسیر رمزی — عرفانی شده است. وی معتقد است که این آیه مثل است: «کونوا قردةً خاسئین» (بقره: ۶۵) مقصود نیز آن است که خداوند قلب‌های ایشان را مسخ کرد و آن را به سان قلب بوزینه قرارداد که نه پندی می‌پذیرد و نه از نهي پروا می‌کند (معرفت، ج ۱، ص ۳۳۷). زمخشری در کشاف، این دیدگاه ابن‌مجاهد را تأیید کرده است (زمخشری، ج ۱، ص ۱۴۷).

در میان مفسران متأخر، رشید رضا همین آیه را بر زبان نمادین حمل کرده است. او برای ادعای خود چنین دلیل آورده است: «این فرمان تکوینی است نه تشریحی؛ یعنی ایشان با این فرمان الهی بر اساس سنت خداوند در طبیعت و اخلاق آدمی، به سان بوزینگانی شدند که در میان مردم خوار و مطرود گشتند؛ بدان معنا که آنان با تجاوز آشکار به حدود الهی و صید ماهی به رغم نهي الهی، بدون داشتن شرم و حیا، در انجام گناهان و منکرات جرأت یافته‌اند، به گونه‌ای که گران‌جانان آنان را خوار شمرده و شایسته نشست و برخاست و معامله با خود ندانستند» (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۴).

رشید رضا آیه پسین را شاهد مدعای خود دانسته است. قرینه می‌تواند متصل باشد؛ یعنی از خود قرآن برگرفته شده باشد، چنان که در این مثال چنین است و نیز می‌تواند منفصل باشد، مثلاً از سنت اخذ شده باشد. برای نمونه، علامه طباطبایی برای ادعای خود مبنی بر حمل آیه‌های خلقت حضرت آدم بر زبان نمادین، به جمله‌ای از نهج‌البلاغه تمسک جسته است. حضرت امیر در خطبه نخست نهج‌البلاغه، ضمن تشریح قصه خلقت می‌گوید: «فسجدوا الا ابلیس و جنوده...» علامه می‌نویسد: «در جریان سجده، تنها شیطان از آن اجتناب کرد، نه لشکریان او. بنا بر این، معلوم می‌شود که آیه تمثیلی است از آن چه برای آدمیان در حیات ظاهری‌شان می‌گذرد» (طباطبایی، ۱۹۷۳ م، ج ۸، ص ۲۷).

بررسی دو رویکرد در نمادین بودن زبان قرآن

با توجه به آن چه گفته شد، اکنون بجاست که همه این سخنان را در قالب دو رویکرد به بررسی بگذاریم. اصولاً این موضوع را می‌توان با دو رویکرد مطالعه کرد. یک بار می‌توان نماد را به معنایی که پل تبلیغ قصد کرده، در نظر گرفت و بر همین

اساس زبان قرآن را زبان نمادین تلقی کرد و به ارزیابی آن پرداخت. بار دیگر می‌توان نمادین بودن زبان قرآن را از دیدگاه متفکران مسلمان مورد بررسی قرار داد.

با تأمل در سخنان تیلش و هم‌باوران او، می‌توان گفت که لفظ نمادین دین، دارای مشخصات یا شرایط زیر است:

۱. در لفظ نمادین، مدلول غیرمطابقی اراده شده است.

۲. مدلول غیرمطابقی آن نیز امری بسیار پیچیده است؛ زیرا به ورای امور مادی و فراتر از سطح محسوس موجودات اشاره دارد. زبان نمادین برای وصف چنین امر پیچیده‌ای به کار می‌رود. امکان سخن گفتن از این امر پیچیده جز با زبان نمادین وجود ندارد.

۳. مدلول غیرمطابقی نماد، خدا یا چیزی است که جایگزین خداوند می‌شود. بنا بر این، کارکرد نماد، نوعی شناخت خداست که مستلزم پیوند و ارتباط قلبی با اوست. در این جا سخن از پیوند، اتصال قلبی و علم حضوری به خداست و سخن از تصور ذهنی و علم حصولی صرف نیست. مقصود از کارکرد در این جا، کارکرد اصلی و مستقیم است، نه کارکرد غیرمستقیم. پس گزاره‌های علوم فیزیک و شیمی و گزاره‌های مربوط به امور محسوس گرچه ممکن است غیرمستقیم سبب ارتباط فرد با غایت هستی شوند، اما گزاره‌های نمادین تلقی نمی‌شوند (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰-۳۴۱).

از دیدگاه این نظریه پردازان، دین مساوی با شناخت خداوند و پیوند قلبی با او است و چیزی غیر از این نیست. تیلش می‌گوید: «دلبستگی و افسوس انسان را باید بطور نمادین مطرح کرد؛ زیرا تنها زبان نمادین می‌تواند نهایی و واپسین را بیان کند» (رک: پل تیلش، ص ۵۷).

اما نمادین دانستن گزاره‌های قرآنی - آن‌گونه که این دانشوران معتقدند - اشکال‌هایی دارد که در این جا به برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

۱. این دیدگاه متضمن نگاهی غیر معرفت‌بخش به گزاره‌های قرآنی است. بدین ترتیب، گزاره‌های وحیانی، بر فرض هم که قابل فهم باشد، پشتوانه واقعی ندارد و از ارزش ساقط می‌شود.

۲. بنا بر نظریه نمادین بودن زبان قرآن با این قرائت، نه تنها مراحل مطابقی آیه‌های قرآنی اراده نشده است، بلکه معنای اراده شده نیز قابل فهمی اطمینان‌آور نیست؛ یعنی چیزی جز معنای حدسی و ظنی وجود ندارد. پس مقصود از زبان دین و حیرت، کاربرد معنای مجازی همراه با قرینه دلالت‌گر معانی اراده شده نیست (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۸-۳۴۹؛ شاکر، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

نتیجه آن که قرآن مانند هر زبان عقلایی دیگر، از تمثیل، رمز، کنایه، تشبیه و استعاره و... استفاده کرده است؛ اما این به معنای رمزی و نمادین بودن زبان قرآن نیست (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۰؛ نصری، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹). در مواردی نیز که زبان تمثیل به کار رفته، مراد از تمثیل این نیست که قصه‌ای ذهنی که مطابق خارجی واقعی نداشته، به صورت قصه‌ای نمادین ارائه گردد؛ بلکه بدین معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته، به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۲۴). مثلاً تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که اصل دستور سجده واقع نشده و به عنوان قصه‌ای تخیلی بازگو شده و ساخته و پرداخته خیال است و مطابق خارجی ندارد، بلکه حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است (همان، ص ۲۲۴).

۳. حکمت حدوث دین اقتضا می‌کند زبان هدایت، زبانی فراگیر، آشکار و قابل فهم برای عموم باشد. این حقیقتی است که

قرآن نیز بدان تصریح دارد:

«و ما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم فیضلّ الله من یشاء و یهدی من یشاء» (ابراهیم: ۴).

«نزل به الروح الامین علی قبلک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین» (شعراء: ۱۹۵).

گونه بیان و شیوه ارائه معنا و چگونگی رساندن مطالب از جانب پیام‌آوران الهی، در میان مردم روزگار آنان و تمام مخاطبانشان قابل فهم بوده است و آن‌ها هرگز از زبان ویژه و نامأنوس برای عموم مخاطبان استفاده نکرده‌اند (طباطبایی، ج ۱۱، ص ۱۳؛ هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۰).

جنبه‌ها و اهداف تمثیل در نگاه قائلان به تمثیلی بودن برخی از قصص قرآن

در این جا، به جنبه‌ها و اهداف تمثیل از نگاه دو تن از جدی‌ترین نظریه‌پردازان در این زمینه می‌پردازیم. نخست نگرش ملاصدرا و آن‌گاه، علامه طباطبایی را مطالعه می‌کنیم:

صدرالمتألهین شیرازی در لابه‌لای برخی از کتب خود، گفتارهایی در باره تمثیل عرضه داشته که تأمل در آن‌ها سزاوار است. او پس از آن که بیان می‌دارد حال اهل دنیا و انس و الفت ایشان به شهوات دنیایی به سان حال خفاشان کوری است که به ظلمت و تاریکی انس گرفته‌اند و با طلوع صبح قیامت، اضطراب و وحشت بر ایشان مسلط می‌شود، می‌گوید: «هدف از این تمثیل، زیادی وضوح و آشکارسازی است یا آن که مقصود این است که عقل‌هایی که از درک حقایق هستی‌ها و جهان‌ها ناتوان هستند، آن را دریابند. همچنین هدف از تمام مثل‌هایی که در قرآن و روایت‌های نبوی وارد شده، آگاه ساختن نفوسی است که از درک احوال جهان آخرت بیگانه است» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۱۴).

همو در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا» در توجیه این که چرا خداوند از تمثیل، آن هم تمثیل به اشیای حقیر، برای بیان حقایق استفاده کرده، چنین آورده است: «هدف اساسی از تمثیل، روشن‌گری معنای معقول و برطرف ساختن ابهام از چهره آن و ارائه آن معنا به صورت محسوس است تا بدین طریق، قوه وهم بی آن که مایه زحمت قوه عقل گردد، به کمک آن آید؛ زیرا عقل آدمی مادام که با این قوای حسی همنشین است، بدون همراهی و تصویر قوه وهم نمی‌تواند روح و جوهر معنا را دریابد» (همو، ج ۲، ص ۱۹۲-۱۹۳).

وی قصه حضرت داوود و ورود فرشتگان و مرافعه آنان نزد وی را از باب تمثیل دانسته و گفته است: «تقریر دو فرشته، تمثیل و از باب به تصویر کشیدن قصه است، نه گزارش دادن به مضمون گفتار تا مستلزم دروغ باشد» (همو، ج ۳، ص ۱۲۰).

از عبارات وی نکات ذیل در تبیین تمثیل برداشت می‌شود:

۱. تمثیل به دو قصد انجام می‌پذیرد:

یک. گاه معنا و مفهوم بسیار بلند و دور از دسترس فهم آدمی حتی صاحبان عقل‌های کامل است. کاربرد تمثیل در این گونه موارد، موجب زیادی وضوح و انکشاف هر چه بیش‌تر معنا است.

دو. گاه معنا چندان هم دور از دسترس فهم عقول نیست؛ اما احیاناً مخاطب آن، صاحب عقل ناقص است. پیدا است که تمثیل در این گونه موارد، برای ساده کردن معنا و ارائه آن در قالبی محسوس و مجسد انجام می‌گیرد.

۲. از جمله موانع فهم روح و جوهر معانی و حقایق بلند، انس و بستگی عقل به قوای حسی و مادی است. بدین سبب، وهم با به کار بستن شیوه تمثیل و تجسد بخشیدن به معنا، به کمک عقل می‌آید تا چهره معنا را هر چه بیش‌تر روشنی بخشد

(ر.ک: قرآن و زبان نمادین، مجله معرفت، شماره ۳۵، ص ۲۵-۴۳).

و اما علامه طباطبایی در این زمینه، اعتقاد دارد:

«بیان‌های قرآن در باره معارف حقه 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. ... باری بیان‌های قرآن امثال است و ماورای این امثال حقایق ممتلی است ... و 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، بی آن که به ملتی یا زبانی خاص اختصاص یافته باشد، متداول و رایج است» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۳، ص ۱۶۱).

بنا بر این، از نظر ایشان:

۱. فلسفه کاربرد مثل در قرآن، عبارت است از:

یک. از آن جا که معارف و مقاصد بلند فرامادی است، برای آن که به زمینیان که در دایره محسوس‌ها محصورند، قابل انتقال باشد، ناگزیر باید در قالب مثل حکایت شود؛ چنان که برخی با استناد به آیه «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ» (رعد: ۳۵) گفته‌اند: آن چه در وصف بهشت در قرآن آمده، امثالی است برای ممتل خود که نعمت‌های حقیقی بهشت است. دو. این گونه امثال فهم این قبیل معارف را میسر می‌سازد. به عبارت دیگر، روش تمثیل شیوه‌ای است کارآمد برای تفهیم مطالب غامض.

۲. قرآن با به کار گرفتن زبان تمثیل، کاری غریب و ناشناخته انجام نداده، بلکه بر اساس شیوه متداول بین مردم ره پیموده است. پس این شیوه نشانه کاستی در قرآن نیست (ر.ک: قرآن و زبان نمادین، مجله معرفت، شماره ۳۵، ص ۲۵-۴۳).

مطالعه تطبیقی: قصه آدم

اکنون مناسب است به عنوان موردی برای مطالعه و تطبیق، یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین قصص قرآن را از جنبه نگاه تمثیلی، بررسی نماییم. گروهی این قصه را تمثیلی می‌دانند و گروهی از تمثیلی خواندن آن پرهیز دارند. بیش‌تر مفسران قرآن گروه دوم جای دارند. از گروه اول، علامه طباطبایی است. او در ذیل آیه‌های سوره بقره که به آفرینش حضرت آدم پرداخته، آورده است: «واداشتن فرشتگان به سجده برای آدم به آن دلیل بود که او جانشین خداوند در زمین بود. پس مسجود له آدم بود، اما حکم سجده شامل تمام بشر می‌شود؛ و آدم به عنوان نمونه و نایب از تمام بشریت مورد سجده فرشتگان قرار گرفت. خلاصه آن که به نظر می‌رسد قصه‌ای که خداوند بیان کرده، یعنی ساکن کردن آدم و همسرش در بهشت و آن‌گاه فرود آوردن آن‌ها به زمین در پی تناول از درخت، به‌سان مثلی است که خداوند زده است...» (طباطبایی، ۱۹۷۳ م، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳).

وی در تفسیر این قصه که در سوره طه آمده، چنین آورده است: «این قصه بر اساس سیاق آیات در این سوره و سوره‌های دیگر همچون بقره و اعراف که این قصه در آن‌ها منعکس است، وضعیت انسان را به حسب طبع زمینی و مادی او به تصویر کشیده است. خداوند انسان را در نیکوترین حد اعتدال آفرید و او را در نعمت‌های بی‌کران خود غرق ساخت و در بهشت اعتدال جای داد و او را از تعدی و مرزشکنی بازداشت...» (طباطبایی، ج ۱۴، ص ۲۱۸-۲۱۹).

علامه در ذیل آیه‌های سوره اعراف می‌نویسد: «بنا بر این، قصه آفرینش آدم قصه‌ای است تکوینی که به صورت تمثیل آورده شده که ما در شکل حیات دنیایی و اجتماعی خود آن را در می‌یابیم» (طباطبایی، ج ۸، ص ۲۷).

علامه تأکید کرده که گرچه ظاهر این قصه ناظر به عالم تشریح است، اما در واقع، نظر به عالم تکوین دارد. مقصود وی از عالم تکوین و جریان تکوینی، روابط حقیقی است که انسان‌ها از بدو خلقت تا پایان هستی با دو دسته دیگر دارند. آن دو دسته عبارتند از: فرشتگان و ابلیس؛ به این معنا که فرشتگان همواره برای انسان به دلیل کمال‌های انسانی‌اش سجده می‌کنند و ابلیس برای نابودی و هلاکت او در تلاش است؛ همان‌که از سر کبر سر از سجده برتافت.

تفسیر نمادین و تمثیلی قصه آفرینش حضرت آدم بدین صورت است: خداوند انسان را در احسن تقویم آفرید و در زمین بهترین نعمت‌ها را در اختیار او گذاشت و به او اجازه بهره‌برداری از تمام آن نعمت‌ها را داد. تنها از یک چیز نهی کرد و آن هواپرستی بود و به او هشدار داد مبادا تحت تأثیر وسوسه‌های شیاطین قرار گیرد؛ اما او بی‌توجه به نصیحت الهی، تحت تأثیر وسوسه شیاطانی قرار گرفت و آن همه نعمت را از دست داد و زشتی‌های شقاوت و بدبختی را مشاهده کرد.

رشید رضا همین شیوه را در پیش گرفته و به باور او، بیش‌تر اجزای این قصه صورت نمادین دارد:

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

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

۳. وسوسه شیطان همین وسوسه‌هایی است که انسان‌ها در طول زندگی با آن‌ها مواجه بوده و دنیا در نظرشان زینت داده می‌شود.

۴. آشکار شدن زشتی‌های اعضای آدم و حوّا بدین معناست که آدمی با پیروی از شیطان، نعمت‌های الهی را از دست می‌دهد و زشتی‌های شقاوت را با نزول عذاب‌های الهی درمی‌یابد.

با وجود این، تصریح باید کرد که شخصیت‌های قصه حضرت آدم، اعم از آدم، حوّا، فرشتگان و شیطان حقیقی است، نه خیالی و موهوم. این که مقصود حقیقی و ممثل، این‌ها باشد که گفتیم، هیچ منافاتی با این ندارد که چنان شخصیت‌هایی واقعا وجود خارجی داشته باشند.

علامه با استناد به سخن حضرت امیر: «فَسَجِدُوا لِلَّهِ ابْلِيسَ وَ جَنُودَهُ اعْتَرَتْهُمُ الْحَمِيه»، این دیدگاه را ترجیح داده است. استدلال وی چنین است: طبق ظاهر آیات، تنها ابلیس بود که سجده نکرد؛ اما در این روایت آمده که ابلیس و لشکر او از سجده امتناع کرده‌اند.

استاد مطهری نیز بعضی از اجزای قصه آدم را نمادین دانسته است. وی در این زمینه می‌نویسد: «قرآن قصه 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 قصه آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و... به صورت سمبولیک طرح کرده است» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵).

از عبارت استاد مطهری پس از ادعای نمادین بودن قصه مورد نظر، نوعی استدلال بر آن استفاده می‌شود. وی گفته است: «نتیجه‌ای که قرآن از این قصه می‌گیرد، از نظر خلقت حیرت‌انگیز آدم نیست و در باب خدا شناسی، از این قصه هیچ گونه نتیجه‌گیری نمی‌کند، بلکه قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی، قصه 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، قصه کیفیت خلقت آدم را به گونه‌ای توجیه کند. امروز ما افرادی با ایمان و معتقد به خدا و رسول و قرآن را سراغ داریم که قصه خلقت

آدم را در قرآن به گونه‌ای تفسیر و توجیه می‌کنند که با علوم امروزی منطبق است. احدی ادعا نکرده است که آن نظریه‌ها، بر خلاف ایمان به قرآن است» (همان، ص ۵۱۴-۵۱۵).

گویا استاد مطهری از این که هدف قرآن از طرح قصه حضرت آدم، تذکر برخی نکات اخلاقی است، نتیجه گرفته که موضوع کیفیت خلقت و مباحث مرتبط با آن، به عنوان تبعی و با نگاه آلی، مطرح شده است. به نظر می‌رسد که او یکی از اهداف مهم طرح این آیات را هدف اخلاقی دانسته؛ و گر نه جای تردید نیست که از برخی آیه‌های مربوط به خلقت انسان‌ها که سرسلسله آن‌ها حضرت آدم است، استدلال بر توحید^۱ معاد^۲ و آفرینش شگفت حضرت عیسی^۳ استفاده می‌شود.^۴

گروه دوم که بیشتر مفسران در آن جای دارند، از تمثیلی خواندن قصه آدم ابا می‌ورزند. حتی اگر آن را قریب به واقع بدانند، دلیل کافی برای آن نمی‌یابند؛ مثلاً در میان معاصران، علامه سیدمحمدحسین فضل‌الله، نمادین دانستن این قصه را قریب به واقع می‌داند؛ اما دلیل کافی برای قطع داشتن به آن در دست ندارد. او در این باره می‌نویسد: «به حساب آوردن این قصه به عنوان یک شیوه قرآنی برای تبیین یک اندیشه از نظر ما قریب به واقع است، اما نمی‌توانیم با جزم و قطع بر آن پای بفشاریم؛ زیرا نشانه‌های پیشین مجالی برای یقین نمی‌گذارد» (فضل‌الله، ۱۴۰۵ ق، ج ۲۰، ص ۱۱۵).

در میانی معاصران، واقعیت داشتن قصه آدم و حوا از گفتار اقبال لاهوری نیز به صورت کامل مشهود است: «قرآن قسمتی از رموز کهن قصه سقوط یا هبوط آدم را محفوظ نگاه داشته، ولی ماده آن را چنان تغییر داده است که بتواند معنا و مفهوم کاملاً تازه‌ای به آن بدهد و با اندیشه‌های جدید، متناسب و با روح زمان، منطبق کند. نکته مهم این که قرآن به ندرت از آوردن قصه‌ها منظور تاریخی دارد و تقریباً همیشه هدف قرآن این است که به قصه‌ها اهمیت کلی اخلاقی یا فلسفی بدهد؛ و این منظور را با حذف کردن نام اشخاص و مکان‌ها که با دادن رنگ خاصی به قصه معنا و مفهوم آن را محدود می‌نماید و نیز با حذف جزئیات، عملی می‌کند» (اقبال لاهوری، بی‌تا ص ۹۶).

نتیجه

اصولاً حمل آیات قرآن بر جنبه نمادین، نیازمند قرینه‌ها و شواهد عقلی یا نقلی و مانند آن است؛ اما آن جا که نمادین بودن قصه اثبات شود، نمی‌توان آن را مساوق با خیال‌پردازی دانست. اشکال‌هایی که به نمادین بودن برخی قصص قرآن وارد شده، از درک نادرست معنا و کارکرد نماد نشأت گرفته است؛ زیرا اساساً در بیان معانی مجازی، متکلم در مقام ارائه مقصود خود با سبکی ادبی و همراه با برهنه ساختن لفظ یا اسناد از معنای حقیقی است. برخی از صاحب‌نظران معاصر، همچون علامه طباطبایی و استاد مطهری، با همین رویکرد، بخشی از قصه‌های قرآن را نمادین دانسته‌اند که قصه آدم مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین آن‌ها است.

کتابنامه

۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۸۲ م.
۲. اسماعیلی، اسماعیل، امثال القرآن، قم، اسوه، ۱۳۶۸ ش.
۳. اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی، بی‌تا.

۴. امامی، صابر، نماد و جایگاه آن در قرآن، مجله کتاب ماه هنر، شماره ۱۲.
۵. انوشه، حسن و دیگران، فرهنگنامه ادبی فارسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۶. باربور، ایان، علم و دین، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹ ش.
۷. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیرالقرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۲ق.
۸. بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان، به کوشش هانری کرین، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۸۹ ش.
۹. پورنامداریان، تقی، رمز و قصه‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین مسعودبن‌عمر، المطول فی شرح التلخیص، قم، مکتبه‌الداوری، بی‌تا.
۱۱. تهامی، نقره، سیکولوجیة القصه فی القرآن، رساله دکترا در دانشگاه الجزایر، بی‌تا.
۱۲. تیلش، پل، ماهیت زبان دینی، مترجم: مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاده، مجله کیان، ش ۳۲.
۱۳. _____، معنا و توجیه نمادهای دینی، مترجم: امیرعباس علی‌زمانی، مجله معرفت، ش ۱۹.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. _____، دین‌شناسی، قم، اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. جوزی، ابن‌قیم، الامثال فی القرآن الکریم، تحقیق سعید محمد نمرالخطیب، دارالمعرفه، بیروت.
۱۷. حسینی (زرفا)، سید ابوالقاسم، بر ساحل سخن، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۸. _____، مبانی هنری قصه‌های قرآن، قم، دارالثقلین، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. حکمت، علی اصغر، امثال قرآن، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ ش.
۲۰. حویزی، جمعه عروس، نور الثقلین، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، دار التفسیر، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. خلف‌الله، محمد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی، ۱۹۹۹ م.
۲۲. دلاشور، اوفلر، زبان رمزی افسانه‌ها، ترجمه جلال ستاری، تهران، توس، ۱۳۶۴ ش.
۲۳. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۳ ش.
۲۴. رادفر، ابوالقاسم، فرهنگ بلاغی- ادبی، تهران، انتشارات تهران، ۱۳۶۸ ش.
۲۵. رازی، جمال‌الدین ابوالفتوح، روض الجنان و روح الجنان، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۲۶. رازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۸. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن غوامض التنزیل، قم، نشر البلاغه، ج ۲، ۱۴۱۵ق.
۳۰. سارتر، ژان‌پل، ادبیات چیست؟، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران، زمان، بی‌تا.
۳۱. سجادی، سید ابراهیم، رویکردهای تأویلی به قصه آدم، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۱۵.
۳۲. سعیدی روشن، محمد باقر، حقیقت‌گروی، استراتژی اساسی در زبان قرآن، مجله الهیات و حقوق، شماره ۱۱.
۳۳. سیدحسینی، رضا، مکتب‌های ادبی، تهران، نگاه، ۱۳۸۷ ش.

۳۴. سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار ابن‌کنبر، ۱۹۹۶ م.
۳۵. شاکر، محمد کاظم، قرآن در آینه پژوهش: مقالات علمی-پژوهشی فارغ‌التحصیلان دکتری تخصصی، هستی‌نما، ۱۳۸۱ ش.
۳۶. شدید، محمد، منهج القصة فی القرآن، عربستان، شرکه مکتبات عکاظ، ۱۴۰۴ ق.
۳۷. شرف‌الدین، سید عبدالحسین، فلسفة الميثاق والولاية، قم، دارالکتاب، بی‌تا.
۳۸. شریعتی، علی، انسان و اسلام، تهران، قلم، ۱۳۷۰ ش.
۳۹. شلتوت، محمود، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالشروق، ۱۹۹۸ م.
۴۰. شمیسا، سیروس، سبک‌شناسی، تهران، دانشگاه پیام نور، بی‌تا.
۴۱. شیرازی، صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، مصطفوی، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
۴۲. _____، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محمد خواجوی، قم، بیدار، ج ۲، ۱۴۱۱ ق.
۴۳. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، بی‌تا.
۴۴. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۳ م.
۴۵. _____، قرآن در اسلام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۴۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ ق.
۴۷. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۸۹ م.
۴۸. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۴۹. علی‌زمانی، امیرعباس، زبان دین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۵۰. فراست‌خواه مقصود، زبان دین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۵۱. فروم، اریک، زبان از یاد رفته: درک و تحلیل رویا، قصه‌های کودکان و اساطیر، ترجمه ابراهیم امانت، تهران، فیروزه، ۱۳۸۶ ش.
۵۲. فضل‌الله، سید محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت، دارالزهراء، ج ۳، ۱۴۰۵ ق.
۵۳. فیض کاشانی، محسن، تفسیر صافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۵۴. قمی مشهدی، محمد، کنزالدقائق، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۵۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تصحیح: محمد باقر بهبودی، تهران، کتابچی، ۱۳۸۶ ش.
۵۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۵۷. معرفت، محمدهادی، زبان تاریخی قرآن؛ نمادین یا واقع‌نمون، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۵ و ۳۶.
۵۸. معین، محمد، لغت‌نامه، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۰ ش.
۵۹. مورن، ادگار، روش؛ شناخت شناخت، ترجمه علی اسدی، تهران، سروش، ۱۳۷۴ ش.
۶۰. میدانی، عبدالرحمن حسن حنیکه، أمثال القرآن، دمشق، دارالقلم، ۱۹۹۲ م.
۶۱. نصری، عبدالله، راز متن، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۸۰ ش.
۶۲. نصیری، علی، قرآن و زبان نمادین، مجله معرفت، شماره ۳۵.

۶۳. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷ ش.
۶۴. هاشمی، احمد، جواهرالادب، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
۶۵. یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی، ۱۳۸۹ ش.

یادداشت‌ها:

۱. Repersentative Symbols.

۱. la method. ⁱ

- . (ر.ک: سید ابراهیم سجادی، شماره ۱۵، ص ۱۲۶-۱۴۹)
- . همچون: محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۲۸؛ جمال الدین ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ج ۱، ص ۱۹۷؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۷۶؛ محسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۱۵۷؛ محمد قمی مشهدی، کنزالدقائق، ج ۱، ص ۳۱۸؛ تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۱۷۱.
- . (روم: ۲۰) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ. (صافات: ۱۱) فَاسْتَفْتِهِمْ أَهَمْ أَسَدٌ خَلَقْنَا أَمْ مِنْ خَلْقِنَا إنا خلقناهم من طين لازب.
- . (حج: ۵) يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ.
- . (آل عمران: ۵۹) إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ.
- . التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۸۲؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۵۱؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۳۱.