

تأملی بر رویکرد تمثیل تکوینی در تبیین برخی از آیات قرآن کریم

عبدالله محمدی پارسا*
امین محمدی پارسا**
حسن سعیدی***

چکیده

تبیین برخی از آیات قرآن کریم، به جهت محدودیت کلامی و فلسفی در فهم ظاهری از آن، یکی از مباحث پرچالش در حوزه علوم قرآن و تفسیر بوده و از این رهگذر برخی از مفسران به دلالت ظاهری این آیات تمسک کرده و برخی نیز نگرش تأویلی و فهم باطنی را برگزیده اند؛ در این میان مفسرانی چون شیخ محمد عبده، علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی، با رویکردی نوین، در عین اصرار بر چارچوب و اشارات معنای ظاهری، قائل به فهمی تکوینی و تمثیلی از این آیات شده‌اند. از نظر ایشان مواردی چون تخاطب خداوند با ملائکه، نافرمانی ابلیس، اسکان آدم ع در بهشت، فریب وی توسط ابلیس، عرضه امانت الهی به آسمان و زمین، خشیت و اطاعت ایشان و ... همگی ریشه در امری تکوینی و حقیقتی غیبی داشته که با بیانی تمثیلی بیان شده است. این مقاله می‌کوشد که در ابتدا رویکرد تمثیل تکوینی در تبیین این آیات را بررسی کند و در ادامه با اشاره به برخی از نقدها و مخالفت‌ها و با ارائه شواهد و خاستگاه‌های تفسیری، فلسفی و عرفانی، آن را سنجیده و ارزیابی نماید.

کلیدواژه‌ها: تمثیل، تمثیل تکوینی، تأویل، تشبیه، آیات خلقت انسان.

مقدمه

تبیین برخی از آیات قرآن کریم، به جهت محدودیت عقلی در فهم ظاهری از آن، چالشی را پیش روی اندیشمندان اسلامی نهاده تا از این رهگذر در فهم و تفسیر این آیات رویکردهای

h-saeidi@sbu.ac.ir

* دانشجوی دکتری معارف دانشگاه قم

** دانش آموخته فلسفه معارف دانشگاه قم

*** عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۲۴

گوناگون کلامی، فلسفی، عرفانی، و تفسیری را برگزینند. به نحوی که برخی با تمسک به ظاهر آیات، آنرا یک جریان عینی دانسته و برخی نیز بر اساس دقت‌های عقلی یا شواهد ذوقی، دست از دلالت مطابقی آن کشیده و فهم باطنی و تأویلی این آیات را برگزیده‌اند. در این میان برخی از مفسران نیز رویکرد نوینی را بر مبنای "تمثیل تکوینی" در فهم این دسته از آیات، مطرح نموده‌اند که در این مقاله بدان پرداخته می‌شود.

تمثیل در قرآن

از آنجا که قرآن کتابی جهانی «لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (الفرقان/۱) و بیانی برای همه بشر است «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ» (آل عمران/۱۳۸) و از آنجا که سطح معرفت مخاطبان قرآن یکسان نیست، بیان قرآن نیز یکسان نبوده و همچون کتاب‌های آسمانی پیشین^۱ و در کنار برهان، جدال احسن و موعظه شیوة قرآن کریم در تبیین معارف بلند، تمثیل است؛ به عبارت دیگر «خاصیت مثل این است که معارف معقول و بلند را به سطح مطالب متخیل و محسوس تنزل می‌دهد تا در سطح فهم همگان قرار گیرد» (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۲، ص ۳۲۷) چرا که وهم را معبر عقل کرده، حجاب معقول را در معرض خیال و حس برداشته، مجهول را معروف و غریبه را مألوف ساخته تا خواص را همراه و صاحبان فهم ضعیف را آگاه نماید.

باید توجه داشت که معنای تمثیل در اینجا غیر از اصطلاح منطقی آن است، چرا که در منطق، تمثیل عبارت است از «اثبات حکم در موضوع جزئی به علت ثبوت آن در موضوع جزئی مشابه» (طوسی، ص ۱۸۹) ولی در اینجا به معنی تفهیم معقولات، به سبب تشبیه به امری محسوس و متداول است، که معادل با «تعریف بالتشبیه» در علم منطق است (رک. مظفر، ص ۱۲۲، رازی، قطب الدین، ص ۱۰۴).

بیان رویکرد تمثیل تکوینی

رویکرد تمثیل تکوینی، بیانگر فهمی باطنی از متن قرآن است که علاوه بر حفظ چارچوب و اشارات معنای ظاهری قائل است به اینکه برخی از آیات این کتاب آسمانی، از تخاطب خداوند با ملائکه و نافرمانی ابلیس تا اسکان آدم ع در بهشت، فریب وی توسط ابلیس و داستان هیوط، تا

عرضه امانت الهی به آسمان و زمین، خشیت و اطاعت ایشان و مواردی از این دست، همگی ریشه در امری تکوینی و حقیقتی غیبی داشته که با بیانی تمثیلی بیان شده است. به عبارت دیگر این رویکرد، فهم سطحی از این آیات را - آن گونه که از ظاهر آن برمی آید - نفی می کند. البته «حمل برخی آیات بر تمثیل بدین معنا نیست که معاذالله مطلب مورد اشاره آن آیه واقعیتهای ندارد و همانند رمان نویسی و افسانه سرایی با تکیه بر قوه خیال مطالبی سر هم شده است، بلکه مراد این است که حادثه‌ای رخ داده است یا چیزی هست که اگر به عرصه ماده و عالم طبیعت بیاید، این گونه تمثیل می یابد» (جوادی آملی، قرآن حکیم از منظر امام رضا، ج ۵، ص ۳۹۷).

آنچه صاحبان نظریه تمثیل تکوینی را بدان سوق داده و سبب شده تا حدودی دست از ظاهر آیات کشیده و آن را بر معنایی باطنی و تکوینی حمل نمایند، محذوراتی است که در فهم ظاهری از این آیات خود نمایی می کند.

در این میان داستان خلقت انسان، به جهت سابقه‌ای که در متون دینی گذشته داشته و نیز به جهت ویژگی‌هایی که از یک سو مرتبط با شناخت هویت انسان و از سوی دیگر ناظر به ملکوت عالم است، جایگاه ویژه‌ای در میان قصص قرآن داشته و حجم فراوانی از رویکردهای گوناگون کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری را به خود اختصاص داده است.

به نظر می رسد، این رویکرد به عنوان متدی برای فهم متن برخی از آیات قرآن کریم، ابتدا در تفسیر المنار بیان شده و سپس در آثار مفسرانی چون علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی حدود معنایی آن به نحو کامل تر و گسترده تری تبیین شده است.

در ادامه ابتدا به بررسی تفسیر المنار و سپس به بیان علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی در این خصوص خواهیم پرداخت.

تفسیر المنار

"تفسیر القرآن الحکیم"، که به "تفسیر المنار" معروف است، تفسیر ناتمامی است که محمد رشیدرضا (۱۳۵۴-۱۲۸۲ق) آن را بر مبنای دروس استاد خود شیخ محمد عبده (۱۳۲۳-۱۲۶۶ق) املاء کرده است (علامی، ج ۱، ص ۱۳۳؛ نفیسی، ص ۱۱۴).

این تفسیر به جهت نگرشی خاص به قرآن، غالب تفاسیر پس از خود را تحت تأثیر قرار داده و حتی تفسیر المیزان در بسیاری از جوانب متأثر از آن است (اوسی، ص ۹۹).

در رویکرد تفسیری صاحبان المنار به قرآن کریم، نوعی تأویل افراطی به چشم می‌خورد که نقدهایی را نیز در پی داشته است. ایشان، بسیاری از قصص و معجزات پیامبران را از باب تمثیل دانسته و یا مراد از زنده کردن و اماتة اعجازی را اماتة و احیای معنوی یا تمثیل از به‌دست آوردن استقلال و از دست دادن آن می‌دانند (رشیدرضا، ج ۲، ص ۴۵۹ و ج ۱، ص ۳۵۱ و ۳۴۳-۳۴۰؛ جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱۱، ص ۵۴۶؛ قرائتی، ج ۱، ص ۳۸۳).

به عنوان مثال رشیدرضا، برداشت استاد خود از آیات خلقت انسان را در ذیل آیه ۳۰ از سوره مبارکه بقره - که پیرامون تخاطب خداوند و ملائکه است - متذکر شده و می‌گوید:

همانا امر خلقت و کیفیت تکوین از شئون الهی است که وقوف بر آن - آنگونه که هست - مشکل است، از این رو خداوند در داستان خلقت انسان... صورت‌های محسوسه را برای ما تمثیلی از آن معانی قرار داده، و از این رهگذر حکم و اسرار را با اسلوب مناظره و محاوره آشکار ساخته است... و به حسب قانون تخاطب، یا باید (سخن خداوند با ملائکه در این آیه شریفه) بر طلب مشاوره حمل شود که این از سوی خداوند محال است و یا به معنی اخبار خداوند برای ملائکه و اعتراض، جدل و محاجه از سوی ایشان حمل شود که این نیز مناسب با شأن الهی و ساحت ملائکه نیست. علاوه بر اینکه با وصف ملائکه که خداوند در خصوص ایشان فرموده: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» قابل جمع نیست (رشیدرضا، ج ۲، ص ۱۹۰).

آنگاه پس از بیان دو روش در فهم این داستان - که یکی از آن تمسک به ظاهر آیات و روش سلف بوده و دیگری تأویل آیات و روش خلف است - می‌گوید:

این محاوره در آیات، شأنی از شئون الهی با ملائکه است که در این قصه با قول، مراجعه، سؤال و جواب تصویر شده است و ما به حقیقت این قول علم نداریم، ولکن ما می‌دانیم آنگونه که می‌پنداریم نیست و در آنجا معانی است که به این عبارات بیان شده است و آن عبارتی است که... مطابق با حقیقت تکوین است (همان، ص ۱۹۱).

ایشان پس از تقریر رویکرد تمثیلی خود، به بیان حقیقت تکوینی مقصود در پس این مثال‌ها پرداخته و به عنوان نمونه، ملائکه را قوا و ارواح مفیده در این عالم که قوام و نظام آن به ایشان است دانسته و سجده ایشان را به تسخیر این ارواح و انتفاع از ایشان، توسط نوع بشر تأویل برده و یا عدم سجود ابلیس را عجز انسان از خاضع نمودن ارواح شر و متأثر شدن از ایشان در انگیزه‌ها و خواطر سوء دانسته است (همان، ص ۲۰۵؛ رک. نفیسی، ص ۲۴۹).

رشیدرضا پس از بیان اقوال یاد شده از استاد خود، آن را شاذ دانسته که نمونه آن جز از این کثیر در ذیل آیه شریفه «قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا» در سوره اعراف- که آن را امری قدری و تکوینی دانسته- نیامده است در نتیجه این سخنان را نپسندیده و به نوعی از آن تبری جسته و خود را تابع سیره تفسیری سلف- که آنرا بر معنای ظاهری حمل می کنند- می داند (رشیدرضا، ج ۲، ص ۱۹۲).

تمثیل تکوینی در بیان علامه طباطبایی

علامه طباطبایی (ره) در تبیین حکمت بیان مثل در قرآن کریم می گوید:

از آنجایی که هدایت دینی اختصاص به یک طایفه و دو طایفه ندارد، و باید تمامی مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند، و نیز از آنجایی که قرآن مشتمل بر تاویل بود، لذا این سه خصوصیت باعث شد بیانات قرآن کریم جنبه مثل به خود بگیرد (طباطبایی، ج ۳، ص ۷۰).
به نظر ایشان، از آنجا که در ک عامه مردم در محدوده حسیات و جسمانیات است، معارف کلیه نیز در همین قالب بیان شده و معتقدند که بیانات لفظی قرآن مثل هایی برای معارف حقه الهیه هستند (همانجا).

از این رو «معارف هم وقتی در وادی الفاظ درآمد، به شکل و اندازه قالب های لفظی در می آید و این شکل و اندازه ها هر چند منظور صاحب کلام هست، اما در عین حال می توان گفت همه منظور او نیست، بلکه در حقیقت مثال و قالبی است که معنایی مطلق و بی رنگ و شکل را تمثیل می کند» (همان، ص ۶۹) در نتیجه «بیانات و قالب ها همه مثل هایی است که در ما و رای خود حقایقی ممثل دارد و منظور و مراد گوینده منحصر در آنچه از لفظ محسوس می شود نیست» (همان، ص ۷۲).

این رویکرد مقدمه ای برای نگرش تمثیلی به برخی از آیات قرآن کریم از جمله داستان خلقت انسان به حساب آمده و از این رو علامه در ذیل آیات مربوط به داستان هبوط آدم ع، به تمثیلی بودن آن تصریح کرده و می گوید:

به نظر می رسد داستان اسکان آدم و همسرش در بهشت، و سپس هبوط وی به خاطر خوردن از درخت، به منزله مثل و نمونه ای باشد، که خدای تعالی وضع آدمیان را قبل از فرود آمدن در دنیا و سعادت و کرامتی که در منزل قرب و حظیره قدس داشت و آن دار نعمت و سرور، انس و نور، آن رفقای پاک، دوستان روحانی، جوار رب العالمین، که داشت، به آن مثل مجسم ساخته است (همان، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۲).

ایشان در ذیل آیات مربوط به هبوط ابلیس نیز تمثیل تکوینی بودن داستان خلقت را مورد تأکید قرار داده و می‌گوید:

گر چه سیاق این داستان، سیاق یک داستان اجتماعی معمولی و متضمن امر و امتثال و تمرد و احتجاج و طرد و رجم و امثال آن از امور تشریحی و مولوی است، لیکن ... امری که در آن است و همچنین امتثال و تمردی که در آن ذکر شده مقصود از همه آنها امور تکوینی است و اگر می‌گوید که ابلیس تمرد کرد، مقصود این است که وی در برابر حقیقت انسانیت خاضع نشد (همان، ج ۸، ص ۲۳).

علامه، در مقام استدلال بر نظریه تمثیل تکوینی بودن داستان خلقت، به دو محذور اشاره می‌کند که اولاً مطابق با «فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَّكِبَ فِيهَا» «آن مقام، [یعنی مقامی که ابلیس به همراه ملائکه در آن جای داشت] مقامی است که ذاتاً قابل تکبر نیست و ممکن نیست بتوان از آن سرپیچی کرد...» (همانجا) ثانیاً، امر به سجده بر انسان نسبت به ابلیس و ملائکه به هر صورت که باشد، دارای محذور است چرا که این امر، امر واحدی است که هر دو را بعینه در بر گرفته و از سوی دیگر نیز می‌دانیم که امر به ملائکه نمی‌تواند مولوی و تشریحی باشد چرا که ملائکه مخلوق بر اطاعت و مستقر در سعادتند ولی از سوی دیگر ابلیس، در جانب مخالف ایشان قرار گرفته است (همان، ص ۲۴).

علامه، مواردی از آیات مشابهی که در آنها نیز تعبیر از انفاذ امور تکوینی به لفظ امر آمده است (همان، ص ۲۹) و نیز برخی از روایات (همان، ص ۶۰) را به عنوان مویدی برای این نظریه آورده است.

تمثیل تکوینی در بیان آیت‌الله جوادی

آیت‌الله جوادی آملی نیز به تبعیت از استاد خود، این متد را در فهم برخی آیات پذیرفته و نقطه هزیمت خود در این نظریه را بر محذور تشریحی بودن یا تکوینی بودن امر، در سجده بر انسان قرار داده و می‌گوید:

امر به سجده نمی‌تواند امری حقیقی باشد؛ چون در این صورت از دو حال خارج نیست: یا امر مولوی و تشریحی است، ... یا امر تکوینی است... و هر دو قسم، محذور دارد؛ محذور امر تکوینی این است که قابل عصیان نیست و پیوسته با اطاعت همراه است؛ چون چیزی را که خدای سبحان تکویناً اراده کند ایجادش حتمی است ... محذور امر مولوی و تشریحی نیز این است که برای فرشتگان... اطاعت در مقابل

عصیان تصور نمی‌شود؛ زیرا اگر موجودی معصوم محض بود و گناه در او راه نداشت، اطاعتش ضروری است و اگر اطاعت ضروری بود، کفر و استکبار و معصیت از او ممتنع است... از این رو در قرآن کریم برای فرشتگان، قوانین اعتباری و تشریحی از طریق ارسال پیامبران و انزال کتب، ذکر نشده و آیاتی مانند «ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» نیز از فرشتگان نام نبرده است (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۸۸-۲۸۷).

ایشان پس از بیان محذور یاد شده، راه سومی را پیشنهاد می‌کند که همان صرف نظر از واقعی بودن این داستان و حمل آن بر سبیل تمثیل با همان بیانی است که سابقاً از علامه طباطبایی گذشت. با این تفاوت که وی، در تبیین این نظریه، حقیقت ممثل را به تفصیل بیشتری از آنچه علامه بدان اشاره داشت، مورد بررسی قرار داده و به ابعادی از این نظریه که ممکن است در کلام علامه مورد اشاره واقع نشده باشد، پرداخته است، تا جایی که می‌گوید:

تنها می‌توان گفت که امر مزبور تمثیل یک واقعیت است و آن واقعیت این است که شامخ‌ترین مقام، در جهان امکان، مقام انسانیت و مقام خلیفة‌اللهی است که فرشتگان در برابر آن خضوع می‌کنند، ولی شیطان راهزن این مقام است... مثل این است که خداوند بگوید: گل که آفریده شده باران و نسیم ملایم سحری، به حال او نافع و سودمند بود و تندباد طوفان خیز و سیل بنیان‌کن با او دشمن. به نسیم و طوفان گفتیم به او سجده کنید، نسیم پذیرفت اما طوفان گفت من اطاعت نمی‌کنم. این یک تمثیل است و معنایش این است که تندباد در خدمت شکوفه نیست تا آن را شکوفا کند، ولی نسیم در خدمت غنچه است و آن را شکوفا می‌کند (همان، سیره پیامبران در قرآن، ج ۶، ص ۱۸۹-۱۸۸).

نکته‌ای که ایشان از نظر دور نداشته و بدان تأکید کرده است، دفع دخل مقدر از این توهم است که نظریه تمثیل تکوین به مثابه نمادین و تخیلی دانستن این داستان است و از این رو می‌گوید:

آنچه را آیه بیان می‌کند تمثیل امر است نه امر واقعی. البته این بدان معنا نیست که اصل جریان واقع نشده و به عنوان داستان تخیلی بازگو شده است، بلکه به معنایی دقیق‌تر از امر اعتباری واقع شده است و نباید توهم شود که اصل این جریان عظیم الهی و واقعیت مهم دینی تحقق خارجی نداشته است (همان، ص ۱۸۴).

بررسی ریشه‌ها و خاستگاه نظریه تمثیل تکوینی

انبوه تفاسیر باطنی و دامنه تأویل‌ها از متون مقدس، منحصر در ساحت تفکر اسلامی و تفاسیر قرآن کریم نیست بلکه حجم عظیمی از این نقل‌ها در تفکر یونانی - خصوصاً در عصر هلنیستی (Hellenistic period)^۲ و نیز در سنت یهودیت و مسیحیت - به ویژه پیرامون داستان خلقت انسان در ابتدای کتاب مقدس - شکل گرفته است.

به عنوان نمونه فیلون اسکندرانی (Philo of Alexandria) در سنت یهودی (۵۴ ق.م.)، علی رقم اینکه در بسیاری از موارد، معنای مطابقی عبارات سفر پیدایش را می‌پذیرد، ولی از نظر وی آدم، نماد خرد، حوا نماد حس، مار نماد هوای نفس، درخت معرفت نماداندیشه و خوردن از شجره ممنوعه کنایه از تسلیم شدن در برابر لذات است (موحد، ج ۱، ص ۱۷۵؛ صالحی، ص ۲۶).

در سنت مسیحی نیز «بسیاری از محققان پروتستان آدم را نه به عنوان یک فرد واقعی و موجود اصیل عینی، بلکه بعنوان نمادی از سیر همگانی از عصمت به مسئولیت و گناه و احساس تقصیر، تفسیر کرده‌اند» (باربور، ص ۴۱۰). «ایشان، هبوط آدم ع را نه یک واقعه واقعی عینی، بلکه یک بازنمون اساطیری از وضع بشری می‌شمارند» (همان، ص ۴۰۸).

اوریگن (Origen Adamantius) حکیم و متأله مسیحی (۲۵۴-۱۸۵ م) پس از بیان پاره‌ای از فرازهای داستان خلقت در کتاب مقدس، می‌گوید: «تصور نمی‌کنم کسی شک کند این مسائل مجازاً بیانگر برخی رازها هستند» (هیک، ص ۳۴).

«در ارتدوکسی نوین ... ابواب آغازین سفر پیدایش را نه به عنوان تاریخ مسلم - نه حتی "تاریخ تمثیلی" - بلکه بیان کاملاً کنائی حقایق دینی می‌دانند که در سطح و ساختی به کلی متفاوت از تاریخ تکاملی می‌گذرد... و کاری به مبدأ و منشأ زمانی ندارد، بلکه ناظر به رابطه بنیادین بین خداوند و جهان است» (باربور، ص ۴۰۸).

این در حالی است که عمده تأویل‌هایی که در سده‌های اخیر نسبت به داستان خلقت در کتاب مقدس شده‌است، به جهت چالش‌های جدی است که علم نوین و نظریه‌هایی چون داروینسم برای درک مفهوم مطابقی آیات سفر پیدایش به بار آورده‌است (رک. همان، ص ۴۰۵). «و داستان شگفت‌انگیز خلقت، در دو فصل نخست سفر پیدایش، امروزه از طرف متفکران معتبر دینی، جزو توصیف علمی تلقی نمی‌گردد» (هیک، ص ۳۳).

اسپینوزا (Baruch Spinoza / ۱۶۷۷-۱۶۳۲ م) نیز در طریق تفسیر عهد عتیق می‌گوید: اگر فقط به معانی لفظی [الفاظ تورات] توجه کنند آن را پر از اشتباهات و تناقضات و اموری که مسلماً از

محالات و ممتنع است، خواهند یافت... تفسیر فلسفی از میان رمز و شعر و تمثیل، اندیشه عمیق رهبران و متفکران بزرگ را پیدا می‌کند» (دورانت، ص ۱۳۷).

با تمام این احوال، این گونه به نظر می‌رسد که صاحبان نظریه تمثیل تکوینی، تحت تأثیر این گونه برداشت‌های تأویلی از کتاب مقدس و یا تفکر یونانی نبوده و یا دست کم در آثار خود بدان اشاره نکرده‌اند؛ اما به قطع می‌توان به خاستگاه‌هایی اشاره نمود که نظریه تمثیل تکوینی ریشه در آن‌ها داشته و مستقیماً یا غیر مستقیم در تفریر آن نقش داشته‌اند که در ادامه به بررسی این خاستگاه‌ها پرداخته خواهد شد.

۱. خاستگاه قرآنی و تفسیری

تمثیل چه از نظر مفهوم، چه از نظر مصداق و چه از منظر محتوا دارای تقسیمات متعددی است که لزومی به بیان همه آنها نیست ولی آنچه در این مختصر راهگشاست تقسیم مثل‌های قرآن به صریح و کامن (با نظر به ادات تمثیل) و جلی و خفی (با نظر به حقیقت ممثل) است؛ با این بیان که گاهی مثل بودن آیه‌ای به کمک ادات تمثیل از جمله لفظ "مثل" و یا "کاف تشبیه" دانسته شده و گاهی نیز دلالت آیه بر تمثیل، به کمک مفهوم آیه و قرینه‌های حالیه و مقالیه، در آن است (رک. بحرانی، ج ۲، ص ۱۱۷ و سیوطی، ج ۲، ص ۴۱۳ و حسینی، ص ۶۵۱).

آنجا که بر مثل بودن آیه، نشانه آمده و تصریح شده، در آن اختلافی نبوده و از آن با عنوان "امثال صریحه" یاد می‌شود و آنجا که مثال بودن آیه نه به قرینه بلکه به اجتهاد مجتهد کشف می‌شود، آن را "امثال کامنه" می‌خوانند.

تقسیم دیگری که بر مبنای حقیقت ممثل صورت می‌گیرد، تقسیم به "تمثیل جلی" و "تمثیل خفی" است به این بیان که صرف نظر از اینکه ادات و الفاظ تمثیل در آیه به کار رفته یا نرفته و یا به مثل بودن آن تصریح شده یا نشده است، گاهی ممثل امری مادی و حقیقتی محسوس است (تمثیل جلی) که حمل آن بر معنایی محسوس محذوری را به دنبال ندارد و گاهی نیز امری ملکوتی و حقیقتی مثالی است که به زبان محسوس و در غالب الفاظ و عبارات دنیایی بیان شده است (تمثیل خفی) و از این رو می‌بایست آن را به ظاهر اخذ نکرده و تمثیل محسوس را نردبانی برای فهم آن حقیقت متعالی و معقول قرار داد.^۳

با توجه به مطالب یاد شده در تمثیل خفی از امثال کامنه، که از سویی تصریحی به تمثیلی بودن آن نشده و از سوی دیگر ناظر به حقیقتی ملکوتی است، مبهم‌تر و مشکل‌تر است و به همان نسبت

اجتهاد و تأمل در خوری را می‌طلبد؛ و به نظر می‌رسد نظریه تمثیل تکوینی در فهم آیات نیز، بنا بر آنچه از صاحبان این نظریه بیان شد، از جمله امثال کامنه خفیه باشد که در قرآن کریم سابقه داشته و صاحبان نظریه تمثیل تکوینی، به عنوان مؤید و شاهدی برای رویکرد خود، برخی از آیات قرآن کریم را که بر همین مبنا - یعنی با نگاهی تأویلی و با گذر از فهم ظاهری - تفسیر شده و بیانی تمثیلی دارند می‌آورند (رک. طباطبایی، ج ۸، ص ۲۸) که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (حزاب/۷۲)

چرا که «این آیه یک مثل است... و عصاره آن تمثیل این است که آن امانت یا اصل ادای امانت، به قدری وزین است که آسمان‌ها از حمل آن عاجزند و انسان که از آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها بالاتر است توان تحمل آن را دارد. این یک ... حقیقت است به صورت مثل» (جوادی آملی، سیره پیامبران در قرآن، ج ۶، ص ۱۸۴).

۲. «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت/۱۱)

«که ظاهر آیه آن است که: خدای سبحان با آنها گفتگو کرد و فرمود بیاید و آنها هم گفتند: ما همراه سایر اطاعت‌کنندگان آمده‌ایم، در حالی که در واقع گفتگویی بین خدا و آسمان و زمین... و قول و امر و نهی لفظی در کار نبوده بلکه در حقیقت تمثیل بوده‌است. نظام آفرینش چون تابع اوامر الهی است، گویا خدا به اینها گفته اطاعت کنید و گویا، آنها گفته‌اند: ما مطیعیم. و این معنا در عبارت به صورت قول و صیغه امر حاضر تعبیر شده‌است (جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۱۲۵؛ رک. رشیدرضا، ج ۲، ص ۲۰۵)

۳. «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأُمْتَالُ أَنْزَلْنَاهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر/۲۱)

«که منظور از آن این است که نزول قرآن را کوه‌ها نمی‌توانند تحمل کنند و گرنه، قرآن بر کوه نازل نشده و کوه هم متلاشی نشده‌است.» (جوادی آملی، سیره پیامبران در قرآن، ج ۶، ص ۱۸۴)

۴. «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلأتِ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ» (ق/۳۰)

در این آیه شریفه «مراد این نیست که خداوند تبارک و تعالی چیزی را حقیقتاً از جهنم پرسیده باشد و جهنم نیز پاسخ گوید، بلکه این تنها تمثیلی است برای وسعت جهنم و اینکه مجرمین هر چقدر هم که باشند، جهنم گنجایشش را دارد» (رشیدرضا، ج ۲، ص ۲۰۵).

۵. «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...» (اعراف/۱۷۲)

این آیه شریفه از منظر بسیاری از مفسران ناظر به حقیقت فطرت انسان است که با بیانی تمثیلی بیان شده است. از آن جمله صاحب تفسیر المنار قول خداوند تبارک و تعالی و پاسخ انسان را "قول اراده و تکوین" دانسته نه "قول وحی و تلقین" که از منظر وی این شیوه بیان تمثیلی، اعلی مرتبه اسلوب بلاغت است.

زمخشری نیز در تفسیر کشاف محتوای آیه را حمل بر "تخیل و تمثیل" نموده (زمخشری، ج ۱، ص ۱۷۶) و میرداماد در شرح اصول کافی، همین مضمون را از بعضی اهل تفسیر نقل کرده است و لسان نقل به گونه‌ای است که گویا به این معنا راضی است و آن را تأیید می‌کند^۴ (میرداماد، ص ۳۲۲).

۶. نمونه دیگر آیاتی چون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح/۱۰) که هر دو از قبیل امثال کامنه خفیه بوده و جز عده معدودی، هیچ کدام از مفسران این دو آیه را به معنای ظاهری اش اخذ نکرده‌اند چرا که محذور تشبیه و تجسیم را به همراه خواهد داشت از این رو «استوای الهی فوق عرش»، در آیه اول را "سلطنت و تدبیر الهی بر همه عالم" (رک. طباطبایی، ج ۱۴، ص ۱۲۱؛ طبرسی، ج ۴، ص ۶۵۹؛ فیض کاشانی، ج ۲، ص ۲۰۴؛ فضل الله، ج ۱۰، ص ۱۴۴) و «یدالله»، در آیه دوم را به معنای "قوت و نصرت الهی"^۵ و "یا عطیه و نعمت الهی"^۶ و امثال آن تفسیر نموده‌اند.^۷

۱.۱. طریقه صدر در تفسیر متشابهات

یکی دیگر از خاستگاه‌های تفسیری که می‌تواند براندیشه تمثیل تکوینی - خصوصاً بر صاحبان تفاسیر المیزان و تسنیم - تأثیر مستقیم داشته باشد، طریقه صدر المتألهین شیرازی در تفسیر متشابهات قرآن کریم است، وی در برخی از آثار خود به روش فهم متشابهات قرآن، از جمله آیاتی چون «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»، «اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»، «جَاءَ رَبُّكَ» و نیز مواردی چون «وجه»، «ضحک»، «حیاء»، «غضب»، پرداخته و در این باره چهار رویکرد را مطرح می‌نماید

(صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۳۵؛ الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۳۴۴؛ سه رساله فلسفی، ص ۲۸۵).

اول، مسلک اهل ظاهر... که همان ابقاء الفاظ بر مدلول اول و مفهوم ظاهری آن است هر چند با اصول عقلی منافات داشته باشد... دوم، طریق ارباب نظر و دقت و اصحاب فکر و تعمیق است که همان تأویل الفاظ و صرف نظر کردن از مفهوم اول به سوی آن چیزی است که مطابق با قوانین اندیشه و مقدمات فکر است... سوم، جمع و خلط بین این دو قسم است به اینکه قائل به تشبیه در برخی و تنزیه در برخی دیگر شده‌اند،... چهارم، مسلک راسخون در علم، کسانی که با چشمی سالم و منور به نور خداوند در آیاتش می‌نگرند،... که نه حرارت افراطی تنزیه در ایشان است و نه برودت تفریطی تشبیه و نه ولرمی خلط میان این دو... (همو، مفاتیح الغیب، ص ۷۵-۷۳).

وی در جایی دیگر پس از بیان فوق در تبیین حقیقت منهج راسخون در علم، آن را به معنی «باقی گذاشتن الفاظ، بدون هیچگونه تصرفی در آن، بر مفاهیم اصلیشان، همراه با تحقیق در آن مفاهیم و تجرید آن از امور زائد و عدم پوشاندن روح معانی به سبب عادت نفس در تمثیل معنا به شکلی از اشکال خاص که معمولاً آن معنا را بدان تمثیل می‌کند» تعریف کرده‌است (همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۵۱-۱۵۰).

از نظر صدرا «مقتضی دین و دیانت و رعایت ضبط و امانت آن است که مؤمن چیزی از اعیانی که در قرآن و حدیث آمده، به تأویل نبرد... مگر آنکه به تحقیق، خداوند تعالی آن را به کشف حقایق، معانی، اسرار و اشارات در فهم تنزیل و تحقیق تأویل اختصاص داده باشد، پس هنگامی که معنی خاص، اشاره و یا تحقیقی از آن کشف شد، باید آن معنا بگونه‌ای تقریر شود که موجب بطلان ظاهر اعیان نشود» (همان، ج ۶، ص ۳۵).

ایشان در ادامه به جهت فهم دقیق مطلب، واژه «میزان» را مثال زده و در این باره می‌گوید: مثلاً لفظ «المیزان» موضوع برای چیزی است که شیء را وزن می‌کند، و این معنا امری عقلی مطلق است که روح معنا را تشکیل داده و مشروط به شکلی خاص نشده‌است. لذا هر چیزی که به وسیله آن اشیاء مقایسه شود- به هر خصوصیتی که باشد، چه حسی و چه عقلی- واژه میزان بر آن صدق می‌کند. در نتیجه خط کش، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع، علم نحو، عروض شعری، منطق و عقل همگی موازینی هستند که با آنها چیزی که متناسب و متجانس با ایشان است، وزن می‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۵۱).

وی پس از بیان حقیقت میزان بودن هر کدام از مثال‌های یاد شده این گونه نتیجه می‌گیرد که: «... انسان کامل عارف، هنگامی که لفظ میزان را می‌شنود، از معنای حقیقی آن به واسطه کثرت محسوسات و تکرار مشاهدات در چیزی که دو کفه دارد، محجوب نمی‌ماند، همچنین است حال او در همه آنچه می‌شود و می‌بیند، پس به فحوای آن منتقل شده و به روح، معنا و باطن ماخر آن سفر کرده و بر ظاهر اول، صورت و دنیای آن پابند نمی‌ماند (همان، ج ۴، ص ۱۵۱).»

در نتیجه از نظر صدرا، منهج راسخون در علم در تفسیر متشابهات، به معنای تحصیل فهم باطنی و عبور از عادات نفس در فهم عرفی در عین حفظ مدلول ظاهری و معنای مطابقی است و این همان رویکردی است که به نظر می‌رسد صاحبان نظریه تمثیل تکوینی برای تبیین آن به کار گرفته‌اند.

۲. خاستگاه هستی‌شناختی

رویکرد تفسیری صدرا، به بیان خود او (رک. همان، ص ۶، ص ۳۵)، ریشه در هستی‌شناسی و نوع تلقی وی از تمثیل تکوینی عوالم نسبت به یکدیگر دارد، به این بیان که «خداوند متعال چیزی را در عالم ظاهر خلق نکرد مگر آنکه نظیری در عالم معنا، برایش آفریده‌است و نیز چیزی در عالم معنا نیست مگر آنکه حقیقتش در عالم حق که همان غیب الغیب است موجود است...» (همانجا، ص ۳۵) از این رو «اشکال اخروی، همان مثال‌های معانی و حقایقند و اجسام دنیوی همان مثال‌های وضعیه‌اند که به توسط حرکات و انفعالات تمثیل یافته‌اند و گویی نسخه دوم کتاب حقایق‌اند» (همان، ج ۳، ص ۲۵۴).

بنابر این «چیزی در عالم ظاهر نیست مگر آنکه در عالم امر روحانی و آخرت دارای مثال و صورت است... و این مثال جسمانی نردبانی است به سوی معنای روحانی و از این روست که گفته شده دنیا منزلی از منازل طریق الی الله و عالم ملکوت اوست. پس محال است ترقی به سوی عالم آخرت در هر چیز، مگر از این رهگذر و از این امثال که خداوند فرمود «تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» و نیز فرمود «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ» (همو، مفاتیح الغیب، ص ۹۹).

در نتیجه «وجود مراتب معنایی و بطون مختلف و لایه‌های متعدد مفهومی قرآن، ناشی از حقیقت وجودی قرآن است که در هزاران مراتب حجاب تا به عالم محسوس و در لباس الفاظ و نقوش نوشتاری و وجود کتبی فرود آمده‌است. بنابراین ویژگی تمثیلی و نمادین قرآن ریشه در

هستی‌شناسی حقایق قرآنی دارد» (اعوانی، ص ۱۴) و همان‌گونه که خواب‌ها تمثلی از قوه خیال بوده و نیاز به تعبیر دارد، قرآن نیز به طریق تمثیل بیان شده و نیاز به تفسیر دارد (صدرالمتالهین، مفاتیح‌الغیب، ص ۹۶).

صاحب تفسیر تسنیم نیز در تبیین بنیان هستی‌شناختی نظریه تمثیل تکوینی به تبعیت از نظام صدرایی، می‌گوید:

گاهی مثل به معنای تمثیل واقعی محسوس یا غیر محسوس برای موجودی بالاتر است؛ مثلاً دنیا مثال برزخ، و برزخ مثال مرحله عقل و حشر اکبر است. از این رو، ذات اقدس الهی، وقتی اوصاف بهشت را شرح می‌دهد، آن را به عنوان مثل ذکر می‌کند: «مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهاراً من ماء غير اسن». این در حقیقت، وصف بهشت است، ولی این بهشت حسی، مثال است برای جنت عقلی... بنابراین، هر موجود نازل نسبت به موجود کامل مثل است، نه سمثل؛ بلکه این یک واقعیت است که عکس واقعیت بالاتر در واقعیت پایین‌تر ظهور کرده است. دنیا واقعی است که مثال برزخ است و برزخ نیز... مثال جهان عقل است. عالم عقول [نیز]... مثال اسمای الهی است؛ چنان‌که اسمای الهی، تعینات ذات اقدس الهی است که آن هویت مطلق غیر متعین است. پس، مثال، گاهی به معنای تمثیل است و تمثیل، پدیده‌ای واقعی است که حقیقت بالاتری را نشان می‌دهد. بنابراین، ... زبان قرآن، مثال واقعیت برتر است (جوادی آملی، دین‌شناسی، ص ۱۲۷).

۳. خاستگاه تأویل عرفانی

عرفان، مجموعه‌ای معرفتی است که نه از راه تجربه حسی و ظاهری و نه از راه تحلیل عقلی به دست نیامده، بلکه ریشه در توجه به باطن نفس و ذوق انسانی داشته و شناخت حق را تنها در محور معرفت نفس جستجو می‌کند؛ مجموعه‌ای که خصیصه اصلی آن، رویکرد تأویلی و برداشت‌هایی بر پایه عشق، ذوق و شهود بوده و غالباً با بیانی رمزی و در مواردی سطحی ارائه می‌شود.

تأویل یک واقعیت و خارج است که باصل خود بر میگردد، خواه به صورت نتیجه باشد یا علت یا وقوع خارجی (قرشی، ج ۱، ص ۱۴۲) و «باید توجه داشت که بعد تأویلی زبان عرفان به تأویل متون نوشتاری محدود نمی‌ماند، بلکه تأویل متون گفتاری را نیز دربرمی‌گیرد و از آن مهم‌تر، شامل تأویل واقعیات و وقایع طبیعی، مدنی و تاریخی هم می‌شود» (فولادی، ص ۱۳۳).

این نگرش عارفان مسلمان و تفاوت آن با تفسیر و تمسک به دلالت ظواهر آیات قرآن کریم، سبب شده تا برخی از ایشان، داستان‌ها و وقایع مربوط به خلقت انسان را علی رغم قبول ظواهر قرآن کریم در وجود تاریخی شخصیت‌های داستان خلقت، آدم(ع) را به عقل، حوا را به نفس و ابلیس را به قوه وهمیه تأویل برده‌اند(رک. گنابادی، ج ۱، ص ۸۱؛ ریاضی، ج ۱، ص ۸۱؛ خمینی، ج ۵، ص ۴۶۷؛ بحرانی، ج ۱، ص ۳۸۳).

ملاصدرا در تفسیر خود از قول عارفان در تأویل داستان ابلیس، این گونه می‌گوید:
سپس خداوند، قوه ناطقه را که مطیع به اوامر، سمیع به احکام و تسلیم در مقابل رسولان و ملائک الهی است، خلیفه در زمین جسم انسانی قرار داد و به جمیع قوای ادراکی، امر کرد که سر تسلیم و طاعت به پیشگاهش فرود آورده و بر او سجده نمایند، هر آنچه امر کرد را اتیان کرده و از مورد نهی وی اجتناب کنند؛ تمام قوای ادراکی با اطاعت از فرمان حق، به او سجده کرده و برایش خاضع شدند، جز ابلیس قوه وهمیه که به جهت غلبه آتش نفس بر طبیعتش و کمی نور ادراک عقلی در فطرتش از این سجده و اطاعت امتناع نمود (صدرالمতالهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۳۰۵).

محمی‌الدین عربی نیز در تفسیر خود در این باره می‌گوید:
إبلیس هو القوة الوهمية لأنها ليست من الملائكة الأرضية الصرفة المحجوبة عن إدراك المعاني بإدراك الصور، فيذعن بالقهر مطاوعة لأمر الله ولا من السماوية العقلية فتدرك شرف آدم و توافق عقله فيذعن بالمحبة طالبا لرضا الله(ابن عربی، ج ۱، ص ۲۷).
صاحب تفسیر بیان السعاده که یگانه تفسیر کامل قرآن به مذاق عرفانی شیعی است، در تأویل داستان خلقت، آدم را به عقل، درخت را به مرتبه نفس انسانی و جامع مقام حیوانی و آدمی، "سواتهما" را به رذایل پنهانی، هواهای فاسد و آرای باطل و برگ درختان بهشتی را به حیا و تقوی، تأویل برده‌است(گنابادی، ج ۱، ص ۸۱ و ج ۲، ص ۱۷۳).

بیان برخی از مخالفت‌ها با این نظریه

هر چند اختلاف در سطوح فکری بشر و هدایت همگانی قرآن کریم، سبب شده تا حقایق و دقایق قرآن در قالب‌های محسوس و ملموس بیان شود ولی روشن است که حقیقی دانستن قصص قرآن کریم و رعایت حدود دلالت ظاهری آن، از مواردی است که مفسران به راحتی از آن صرف نظر نکرده و در هر حال حمل آیات بر غیر معنای ظاهری را نیازمند مجوزی روشن و دلیلی متقن می‌دانند.

از این رو برخی از ایشان، نسبت به تمثیلی و سمبلیک دانستن آیات خلقت انسان، لب به اعتراض گشوده و قائلند که «ظاهر آیات حکایت از یک جریان واقعی و عینی می‌کند که برای پدر و مادر نخستین ما واقع شد... و در این داستان نکته‌ای وجود ندارد که نتوان آن را طبق ظاهر تفسیر کرد، و با موازین عقلی سازگار نباشد، (تا قرینه‌ای برای حمل بر معنی کنایی به دست آید)» (مکارم، ج ۶، ص ۱۲۸) و اندیشه تمثیلی بودن داستان خلقت، «تحت تأثیر افکار تند غربی» ارائه شده است (رک. همان، ج ۶، ص ۱۲۸ و ج ۴، ص ۳۵۳).

از نظر ایشان، زبان، حقایق دینی، زبانی روشن، آشکار، دور از پیچیدگی و عقلایی است که بر اساس حجیت ظهور استوار بوده و از این حجیت جز با متنی که ظهور قوی‌تری دارد نمی‌توان دست کشید (اسلامی، ص ۴۳).

از سوی دیگر معتقدند «اگر پای این گونه توجیهات و تفسیرها به قرآن کشیده شود، می‌توان علاوه بر انکار معجزات پیامبران، غالب مباحث تاریخی قرآن را انکار کرد و آنها را از قبیل "تمثیل" ... دانست و مثلاً سرگذشت "هاییل" و "قابیل" را مثالی برای مبارزه عدالت و حق‌جویی با قساوت و سنگدلی دانست و در این صورت همه مباحث تاریخی قرآن ارزش خود را از دست خواهد داد» (مکارم، ج ۲، ص ۲۲۱).

مسئله دیگر، مسئله محدودیت‌های تأویل است که از نظر ایشان، در قرآن کریم، «جایی برای تأویل و برداشت‌های من‌عندی نمی‌ماند. شرعاً نیز تأویل آیات و روایات منع شده است، چون تأویل به منزله بستن دهان گوینده سخن، و عقیده و حرف خود را از دهان او زدن است، و این امر عقلاً و شرعاً و وجداناً جایز نیست، مگر در برابر برهانی بدیهی الماده و الانتاج که اشاره کردیم و تاکنون هیچ برهانی در برابر «ظاهری» ارائه نشده است» (اسلامی، ص ۴۴).

به علاوه آنکه بنا بر روایات شیعه، تأویل، تنها در انحصار اهل بیت عصمت و طهارت (ع) بوده و ایشانند که به فرموده قرآن کریم،^۱ به عنوان راسخون در علم، مجاز به تأویل و عبور از صورت ظاهری آیات، به سوی اعماق و حقایق باطنی آن می‌باشند (رک. بحرانی، ج ۱، ص ۵۹۷؛ فیض کاشانی، ج ۱، ص ۳۱۸؛ عروسی، ج ۱، ص ۳۱۲).

با توجه به مطالب یاد شده، می‌توان این مخالفت‌ها را در سه مطلب خلاصه کرد:

۱. زبان قرآن، زبانی گویا و روشن است و فهم آن نیازی به عبور از معنای ظاهر ندارد (مسئله حجیت ظهور)؛

۲. با تجویز و تعمیم گذر از فهم ظاهر، راه برای انکار بسیاری از آموزه‌ها و ارزش‌های قرآن، باز خواهد شد؛

۳. تأویل، دارای چارچوب و محدودیت‌های خاصی است.

نکاتی در پاسخ به مخالفت‌ها

نکاتی که در اعتراض برخی از مفسران به تمثیلی دانستن برخی از آیات قرآن، نادیده گرفته شده این است که:

اولاً: قرآن قولی ثقیل^۹ است که اعتماد افراطی به ظواهر و تکیه به فهم عامیانه از آن، به معنای قبول باورهای تشبیهی نسبت به خداوند متعال است.

ثانیاً: «آنچه در متون دینی از آن نهی شده و شرعاً غیر جایز است، تفسیر به رأی است، نه تأویل... وانگهی اگر تأویل به معنای بستن دهان گوینده سخن باشد، حتی در جایی که برهان بدیهی داشته باشیم، باز نمی‌توانیم چنین کنیم» (اسلامی، ص ۷۰).

ثالثاً: اینکه می‌گویند حمل آیات بر جهت تکوینی، راه برای انکار بسیاری از آموزه‌ها و ارزش‌های قرآن، باز خواهد کرد؛ «در جواب می‌گوییم: ما تابع دلیل هستیم هر جا دلیل حکمی، صراحت داشت در تشریحی بودن آن مانند ادله راجع به معارف اصولی دین... قبول می‌کنیم و هر جا که دلیل، چنین صراحتی نداشت و بر عکس شواهدی داشت بر اینکه مراد از امر و نهی و امثال و عصیان و امثال آن امور تکوینی است، و مستلزم انکار چیزی از ضروریات دین و مفاد آیات محکمه یا سنت قائمه یا برهان یقینی هم نبود البته از التزام به آن باک نخواهیم داشت» (طباطبایی، ج ۸، ص ۲۹).

رابعاً: تفسیر به باطن قرآن هراندازه هم که عمیق شده و امتداد یابد، غیر از تأویل است (رک. جوادی آملی، قرآن در قرآن، ص ۴۲۲) و نظریه تمثیل تکوینی، نظریه‌ای تفسیری است نه تأویلی. زیرا «تفسیر با الفاظ و مفاهیم کار دارد، گاهی بر اساس ظاهر قرآن است و گاهی بر اساس باطن آن... در حالی که تأویل مربوط به حقیقت خارجی قرآن است یعنی از سنخ لفظ و مفهوم ظاهر و حتی باطن مفهومی قرآن نیست و بیان‌کننده حقیقت عینی و خارجی قرآن است» (همان، ص ۴۲۱).

می‌توان تمثیلی بودن داستان خلقت را از آیات مورد بحث استفاده کرد- چه اینکه بیشتر به برخی از این تفاسیر اشاره شد- ولی در تأویل چنین نیست و به هیچ صورتی با علم عادی نمی‌توان

از خود آیه تأویلش را به دست آورد.

خلاصه آنکه گذر از دلالت ظاهری و نظر به تمثیلی بودن آیات خلقت که از سوی صاحبان نظریه تمثیل تکوینی مطرح شده، اساساً به جهت کشف دلالت مطابقی و بازگشایی گره‌های زبانی در آیاتی است که فهم ظاهری آن، محذور عقلی را در پی دارد. از این رو مسئله حل مشکلات زبانی آیات قرآن کریم را نمی‌توان رویکردی تأویلی به حساب آورد، چرا که تماماً در دایره تفسیر و فهم معنای ظاهری از آیات قرآن کریم بوده و به دنبال مدلول قابل قبول از ظواهر آیات و تفسیر آن بر وجهی است که مخالفت با اصول عقلی نداشته باشد. از این رو عبور از معنای ظاهری و رسیدن به فهمی باطنی همیشه به معنای تأویل نیست؛ در نتیجه به نظر می‌رسد، این نظریه ناظر به لایه‌های تأویلی در فهم آیات نیست تا با هیچ ظهوری از آیات قابل استظهار نبوده و به هیچ قسم از دلالت‌ها از آیه استفاده نشود.

علاوه بر اینکه «دسترسی به متنی خالص و به دور از هرگونه تأویل، نه تنها در مورد متون دینی، بلکه در هیچ‌جا ممکن نیست. این حقیقتی است که امروزه معرفت‌شناسان آن را کراراً بیان کرده‌اند» (اسلامی، ص ۷۰).

نتیجه

از تمامی موارد یاد شده، این مطلب روشن شد که صاحبان این نظریه هر کدام، به جهت محذوری که در حمل برخی آیات بر ظاهرش وجود دارد، دست از دلالت ظاهری آنها کشیده و با استشهاد به برخی دیگر از آیات قرآن کریم، به فهم باطنی و معنای تکوینی از این آیات روی آورده‌اند. این نظریه، هر چند یک متد نوین در فهم برخی آیات قرآن کریم بویژه داستان خلقت انسان به حساب می‌آید ولی حقیقت آن در موارد متعددی از سوی اندیشمندان و مفسران دیگر نیز مورد اذعان قرار گرفته و به نظر می‌رسد رویکردهای خاص عرفانی، فلسفی و تفسیری - که پیشتر اشاره شد - در تکون آن بی تأثیر نبوده‌اند.

قرآن کریم، به جهت اشتغال بر تشابهات و تمثیلات و قبول معانی مختلفه در برخی از آیات، می‌تواند همان اندازه که هادی و راهنمای متقین است به همان نسبت رهزن و مضل فاسقین نیز باشد.^{۱۱} از این رو گرایش به مجاز و تمثیل و گذر از فهم ظاهری آیات، تنها در صورتی صحیح است که حمل بر غیر معنای کنایی و تمثیلی، محذوری در پی داشته باشد.

آیت‌الله جوادی خود در این باره می‌گوید:

تصریح قرآن به اینکه برای بیان حقایق از مثل استفاده می‌کند ... و تأکید بر اینکه خداوند از مثل زدن به موجود حقیری همانند پشه ابایی ندارد ... مجوز حمل آیات قرآن بر تمثیل نمی‌شود. تنها در صورتی می‌توان چنین کرد که حمل الفاظ آیه بر معنای ظاهری مشکل عقلی قطعی ایجاد کند؛ یا با نقل یقینی تعارضی برطرف ناشدنی داشته باشد و شواهد و قرائنی نیز مثل بودن آن را تأیید کنند (جوادی آملی، قرآن حکیم از منظر امام رضا، ص ۳۹۶). در نتیجه به نظر می‌رسد، این نظریه، هنگامی مجوز برداشتی تمثیلی و کنایی را دارد، که بتواند نشان دهنده محذوری عقلی در حمل برخی آیات بر معنای ظاهریشان باشد؛ و به نظر می‌رسد دست کم در برخی از محذوره‌های مطرح شده از سوی قائلین به تمثیل تکوینی، چنین قطعیتی وجود ندارد.

به عنوان مثال، محذور امر تشریحی و تکوینی که در بیان صاحبان المیزان و تسنیم، حجتی بر حمل آیات خلقت بر سیل تمثیل، آورده شده، بدون این رویکرد نیز قابل رفع است، چرا که همان گونه که صاحب تسنیم نیز گفته است، «عصمتی که تکلیف مولوی با آن ممکن نیست همانا عصمت ضروری است که عصیان با آن ممتنع است و اما عصمتی که عصیان با آن امکان دارد ولی واقع نمی‌شود، نظیر عصمت انسان‌های معصوم، تکلیف مولوی با آن جمع می‌شود» و در نهایت نیز این گونه نتیجه می‌گیرد که «حمل جریان امر به سجده بر تمثیل، مبتنی بر آن است که فرشتگان مأمور، دارای عصمتی باشند که عصیان با آن ممتنع است و گرنه جریان مزبور بر ظاهر خود حمل می‌شود و امتناع ابلیس در امتثال هم عصیان مصطلح خواهد بود. در این حال نیازی به حمل بر تمثیل نیست» (همو، تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۹۱).

نا گفته نماند که از نقاط قوت این نظریه این است که در جای خود می‌تواند پاسخ گوی بسیاری از اشکالات کلامی و تفسیری که در ذیل برخی از آیات قرآن بویژه داستان خلقت انسان طرح شده نیز باشد.^{۱۱}

یادداشت‌ها

۱. الفتح/۲۹ ذلکَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ

۲. ملاصدرا در تفسیر خود به برخی از اقوال دانشمندان یونان باستان را در خصوص تأویل داستان خلقت انسان، پرداخته و حتی برخی از این نظرات را با آیات قرآن کریم قابل تطبیق دانسته است. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۱۰۷-۱۰۳.
۳. به عنوان نمونه، خداوند در وصف و بیان چگونگی نعمات بهشتی می‌فرماید: مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ... هر چند این شریفه، به جهت آمدن لفظ "مثل" از اقسام امثال صریحه بوده و بر مثل بودن آن تصریح شده است، ولی به جهت بیان حقایقی ملکوتی از کیفیت ساحت جنت، آن هم با زبانی محسوس و معنایی دنیایی، از اقسام تمثیل خفی قرار گرفته و نمی‌توان به ظاهر آن برای تبیین چگونگی بهشت تمسک نمود.
۴. مرحوم سید شرف‌الدین جبل‌عاملی (۱۳۷۷-۱۲۹۰ق) نیز در رساله «فلسفه الميثاق والولاية»، ظاهر آیه را بر سبیل تمثیل و تصویر دانسته و می‌گوید: الآیة الکریمة، إنما جاءت علی سبیل التمثیل والتصویر، تقریباً للأذهان إلى الإیمان، وتفناً فی البیان والبرهان، وذلك مما تعلق به البلاغة فتبلغ حد الإعجاز... وباب التمثیل واسع فی کلام العرب، ولا سيما فی الکتاب و السنة (شرف‌الدین، ص ۲۴۰).
۵. طبری، ج ۲۱، ص ۲۱۰؛ آلوسی، ج ۲۶، ص ۹۷-۹۶. رک. مکارم، ج ۲۲، ص ۴۵؛ طباطبایی، ج ۱۸، ص ۴۰۹.
۶. رازی فخرالدین، ج ۲۸، ص ۷۳؛ رک. طباطبایی، ج ۱۸، ص ۴۰۹.
۷. علاوه بر آیات قرآن کریم، روایات نیز مملوء از این گونه تعابیر تمثیلی است، تا جایی که علامه سید شرف‌الدین در این خصوص می‌گوید: أما ما جاء فی السنة من هذا القبیل (ای علی سبیل التمثیل و المجاز) فکثیر إلى الغایة، وکثیر لا یحصی، وحسبک منه الصحاح الصریحة بیکاء الأرض والسماء علی سید الشهداء وخامس أصحاب الکساء... وأنت تعلم أن بکاء تلك الأجرام لم یکن علی ظاهره، وإنما كانت مجازاً علی سبیل التمثیل، إکباراً لتلك الفجائع، وإنکاراً علی مرتکبها، وتمثیلاً لها، مسجلة فی آفاق الخلود، إلى الیوم الموعود (شرف‌الدین، ص ۲۴۳-۲۴۲).

۸. آل عمران/۷: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَكْثَرُ الْأَلْبَابِ.
۹. المزمل/۵: إِنْ سَأَلْتَنِي عَلَيْكَ قَوْلًا تَقِيلاً.
۱۰. البقره/۲۶: ... وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ.
۱۱. از جمله مهم‌ترین آنها، این موارد است: چگونگی امکان مخاطب خداوند با ملائکه و اعتراض ایشان بر خدا؛ عصیان حضرت آدم ع با وجود قول به عصمت پیامبران از نگاه امامیه؛ چگونگی ورود ابلیس به بهشت و اغوای آدم ع پس از طرد از آن مقام؛ چگونگی تکلیف در غیر عالم دنیا و...

منابع

قرآن کریم

- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بتحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، ج ۱، ج ۳، بتحقیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- ابن عربی، محی الدین، تفسیر ابن عربی، ج ۱، بتحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- اسلامی، حسن، رویای خلوص، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- اعوانی، غلامرضا، ناصر محمدی، «زبان قرآن، زبان تمثیل از دیدگاه صدرالمتهلین» خردنامه، شماره ۵۴، ۱۳۸۷.
- اوسی، علی رمضان، روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ترجمه حسین میرجلیلی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی. شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱.
- باربور، ایان، علم ودین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ج ۵، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۵.
- بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی زاده، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵.

- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بتحقیق قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مهربان، بتحقیق محمد صفایی، چ ۷، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
- _____، تفسیر تسنیم، به تحقیق علی اسلامی، چ ۸، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
- _____، دین شناسی، بتحقیق محمد رضا مصطفی پور، چ ۵، ۱۳۸۷.
- _____، فطرت در قرآن، بتحقیق محمد رضا مصطفی پور، چ ۳، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
- _____، قرآن حکیم از منظر امام رضا، چ ۷، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
- _____، سیره پیامبران در قرآن ۶-۷، چ ۴، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
- _____، قرآن در قرآن، بتحقیق محمد محرابی، چ ۸، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
- حافظ شیرازی، محمد، دیوان حافظ، بتصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی، تهران، سروش، ۱۳۹۱.
- حسینی، جعفر، اسالیب البیان فی القرآن، قم، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷.
- حکیمی، محمدرضا و دیگران، الحیاة، ج ۲، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
- خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۸ق.
- دورانت ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، کتابخانه دانش، ۱۳۳۵.
- رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، ج ۲۸، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- _____، شرح مطالع الانوار فی المنطق، قم، انتشارات کتبی نجفی.
- رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الکریم (الشهیر بتفسیر المنار)، بیروت، انتشارات دارالفکر، ۱۴۲۸ق.
- ریاضی، حشمت الله، ترجمه بیان السعادة فی مقامات العبادة، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۲.
- زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چ ۳، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

- شرف‌الدین، سید عبدالحسین، *فلسفة الميثاق والولاية*، بتحقيق على جلال باقر، نشریه تراثنا، السنة السادسة عشر، ربيع الثاني و جمادى الأولى و جمادى الثانية، العدد ۲، ۱۴۲۱ق.
- شعیری، تاج‌الدین، *جامع الأخبار*، قم، انتشارات رضی، ۱۴۰۵ق.
- صالحی، مجید، *داستان آدم ابوالبشر در نگاه دانشمندان اسلامی*، مشکوة، شماره ۸۴ و ۸۵، ۱۳۸۳.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم (صدر)*، بتحقيق محمد خواجوی، چ ۲، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- _____، *سه رسائل فلسفی، بتصحيح و تعليق از سيد جلال‌الدین آشتیانی*، چ ۳، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
- _____، *مفاتیح الغیب، بتصحيح محمد خواجو، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی*، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه محمد جواد بلاغی، چ ۳، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، ج ۲۱، بتحقيق أحمد محمد شاکر، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.
- طوسی، نصیر‌الدین، *علامة الحلی، الجوهر النضید، به تصحيح محسن بیدارفر*، چ ۵، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- عروسی، حویزی عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، بتحقيق سيد هاشم رسولی محلاتی، چ ۴، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- علامی، ابوالفضل، حسینى میلانى علی و دیگران، *آشنایی با تفاسیر و مفسران*، ج ۱، تهران، مرکز نمایندگی ولی فقیه در سپاه، ۱۳۷۹.
- فضل‌الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چ ۲، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
- فولادی، علیرضا، *زبان عرفان*، تهران، نشر فراگفت، ۱۳۸۹.

فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، بتحقیق حسین اعلمی، ج ۲، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.

قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۱، ج ۶، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.

قرائتی، محسن، تفسیر نور، ج ۱، ج ۱۱، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.

قمی، عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، قم، اسوه، چاپ اول، ۱۴۱۴ق

گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.

مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۷۵، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.

مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، دارالعلم، ۱۳۸۸.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.

موحد، صمد، آدم، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷.

میرداماد، محمد باقر بن محمد، التعليقات علی أصول الکافی، بتحقیق مهدی رجائی، قم، الخيام، ۱۴۰۳ق.

نفسی، شادی، عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.

هیگ، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، ج ۳، تهران، انتشارات بین المللی هدی، ۱۳۸۱.