



## Exploring Allama Tabataba'i's Theory Regarding the Symbolic Nature of Some Qur'anic Narratives

Ali Ghazanfari 

Associate Professor, Department of Quranic Sciences, Faculty of Quranic Sciences,  
University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran.

ali@qazanfari.net



---

### Article Info

### ABSTRACT

**Article Type:** Research

**Article history:**

**Received:** 2025/01/03

**Revised:** 2025/09/20

**Accepted:** 2025/09/28

**Online Publication:** 2026/03/30

**Keywords:**

Symbolic, Symbolism,  
Qur'anic Narratives,  
Al-Mizan, Tabataba'i

The symbolic interpretation of the language of revelation has been a prominent non-cognitive theory with a long-standing history among Muslim and Christian thinkers, particularly their mystics. According to this theory, Qur'anic narratives represent realities through the language of the audience; thus, it is not deemed necessary for the narrated events to possess an objective, external reality. Allameh Tabataba'i is among the scholars who have regarded certain verses—such as the creation of Adam, the Divine Address (*Takhatub*), the Covenant of Alast, and the stoning of devils (*Rajm al-Shayatin*)—as symbolic. Employing a descriptive-analytical approach based on library research, this study analyzes this issue and examines Allameh's perspective in light of Qur'anic verses and traditions (*Hadith*). The findings indicate that treating

---

**Cite this article**

Ghazanfari, A. (2026). Exploring Allama Tabataba'i's Theory Regarding the Symbolic Nature of Some Qur'anic Narratives. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 31(1), pp. 211-238.  
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70707.2196>



© The Author(s) ; Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70707.2196>

---

---

---

these verses as symbolic entails implications that conflict with the spirit of the Qur'an, potentially undermining its primary characteristic: providing certainty to the audience through being the "Best of Speech" (*Ahsan al-Hadith*) and the "Best of Stories". It appears that whenever the Qur'an speaks of a reality that is imperceptible or beyond the direct comprehension of the audience, it inevitably employs a method that provides at least a general understanding. This method is neither an indication of a "symbolic" nature nor evidence of the "unreality" of the narrative; rather, it stems from the inherent impossibility of providing a full explanation of such metaphysical events to the human audience.

### **Extended Abstract**

Undoubtedly, the correct way to understand the Qur'an is to know precisely the language of revelation—that is, the language of the Qur'an. The function of the language of revelation can be divided into two main groups: informational and non-informational (non-cognitive). According to cognitive theories, the language of revelation consists of propositions that attest to reality; but non-cognitive theories do not accept the truth-representation of the divided language of revelation. In the last few decades, due to the exchange of information among various sects and schools of thought, symbolic (allegorical, interpretative) understandings of revelatory teachings have expanded. The symbolic understanding of the language of revelation has a long history among Muslim and Christian thinkers, especially among their mystics.

Some Christian scholars have interpreted the storm involving Prophet Noah (peace be upon him) as a symbolic report and have regarded it as a method for conveying points that are religiously important. Some also believe that all sacred texts should be interpreted in a symbolic language. According to this view, in its narratives the Qur'an relates a reality using the language of the audience; therefore, it is not necessary that what is narrated be an objective in external reality.

This study examines this matter and analyzes Allama's view based on Qur'anic verses and hadiths. The purpose of the paper is, first: to discuss the accuracy of al-Mizan attributing this view to Allama, as presented in his tafsirs—particularly. Second: to identify the narratives in which he did

---

---

---

---

not accept the notion of pure literal truth. Third: to clarify the reason for his adoption of this idea.

This research has been conducted by describing findings from library-based sources, including lexicons and exegetical materials, as well as analyzing those Data In the history of Qur'anic studies, no independent work has been compiled and written with the above approach; only some related discussions have been presented in books and articles that can be used as research literature. For example, the master's thesis entitled "Critique and Review of the Theory of the Symbolic Nature of the Language of the Qur'an," Mohamaad reza Torabian, Faculty of Qur'anic Sciences, Tehran, Esfand 1398: as written In that research, the language of the Qur'an is studied generally .(March 2020) and in a symbolic way, and therefore the specific features of Allama Tabataba'i's perspective have not received particular attention.

In lexicons and tafsir works, "language" is presented in the sense of vocabulary and dialect. By language is meant the style of discourse, the scope of conveying speech, and the selection of concepts in relation to the level of listeners and readers .in Persian is translated as "namad" (symbol/sign) symbol The Latin word Therefore, to find the exact meaning of these words, one must examine their root. The root of this word goes back to ancient Greek, and it is said to be derived meaning "to connect together." It is said: "This word, symballein from consists of two parts: the first part means 'with, 'together,' 'with one another, and the second part means 'to allot/share,' "'to compare,' 'to throw,' 'to pour,' 'to put, 'to comes to mean to throw together, 'to pair together,' 'to put symballein pair.' Then :together.' Persian lexicographers define the word 'symbolic' in this way Something that does not have its own inherent value or function, and is a sign and the manifestation of something else- an encoded sign, a symbolic" representation.

In general, if we want to offer a comprehensive definition, we can say: symbolic language means something that is not used in the linguistic and customary and when the speaker does not ,proper subject matter and usage sense of its want, cannot, or it is not possible, to use it in its actual meaning, they employ it in a meaning beyond its literal sense. Thus it becomes clear that the distinguishing feature between the liar and the symbolist is that the liar, with the intention of deceiving the audience,

---

---

---

assumes a fictitious truth for what he says; but the symbolist does not present symbolic words in the conventional sense, by means .of contextual and textual indicators

Scholars and theologians who considered the Qur'anic language to be symbolic for the purpose of avoiding reality---because reason is unable to comprehend what lies beyond nature, because the rigid awareness of inanimate things makes -the religious claims incomprehensible to all people, because of its multi meaningfulness, because conveying difficult matters, and because escaping any conflict between science and religion- have turned to symbolic language In general, those researchers who consider the Qur'anic narrative to have a literary style, and not to be the recording of historical news, believe that in each narrative--according to its specific atmosphere and setting--reductions and additions take place in reality, and only a part of the events is included in a .narrative if it has a role in the general course and within its atmosphere Undoubtedly, accepting this view by Muslim scholars--such as what their Western counterparts have stated about the sacred scripture--means accepting the approach of symbolic language within the realm of Quranic teachings.

It cannot be denied that some Islamic thinkers are among the opponents of the idea that the Qur'anic stories are symbolic. However, Allama Tabataba'i, in his interprets the real nature of some Qur'anic verses according to ,al-Mizan tafsir this approach. He believes that some stories indicate reality- -that is, they are considered symbols of reality. Some examples of this include: the verses about ,the creation of Adam, the verse concerning the world of alastu (al-'alam al-dharr) and the stoning of Satan by means of stones (meteors).It cannot be denied that some Islamic thinkers are among the opponents of the symbolic nature of the Qur'anic narratives.

However, Allamah Tabataba'i, in his Tafsīr al-Mizān interpreted the reality of certain Quranic verses according to this perspective. He believes that some stories reflect reality; that is, they are considered symbolic of reality. Some examples of these include: the verses about the creation of Adam the verse of the 'World of Alast' ('Ālam al-Dharr), and the stoning of Satan with shooting stars.

In this concise work, the author has stated in detail that although there is no decisive proof to reject this kind of view- -namely, treating this group

---

---

---

---

of verses as symbolic--what Allamah and others have said in this regard is not consistent with certain established principles, including: the verses of challenge (tahdī), the truthfulness of the Qur'an, traditions (hadīth), the explicit acknowledgement of the awareness/sentience of all creation, the guiding role of the Quranic narratives, and so on. Moreover, this perspective is influenced by the views and interpretations of Western scholars, who, based on their own premises, paid attention to it in their acceptance of the sacred scripture. In the end, it must be accepted that Allamah, first, does not consider all Qur'anic stories to be symbolic; moreover, he regarded parts of some stories as symbolic because a sensory (empirical) interpretation of them is not possible. In addition this view, on the one hand, stems from his scholarly and philosophical personality, and on the other hand, is due to his not relying on solitary reports in Qur'anic exegesis. Naturally, such a view would require him to (akhbar al-ahād) interpret some Qur'anic verses that speak of hidden mysteries of existence as referring to transcendent realities.

---

---



EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X

PISSN: ۱۰۲۶-۸۹۵۲

نقد و بررسی



## نقد و بررسی نظریه علامه طباطبایی در نمادین دانستن

### برخی قصص قرآنی

علی غضنفری 

دانشیار، گروه علوم قرآن، دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.

ali@qazanfari.net



اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۱۴</p> <p><b>تاریخ اصلاح:</b> ۱۴۰۴/۰۶/۲۹</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۴/۰۷/۰۶</p> <p><b>تاریخ انتشار آنلاین:</b> ۱۴۰۵/۰۱/۱۰</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b></p> <p>نمادین، سمبلیک، قصص قرآنی، المیزان، طباطبایی</p>	<p>تلقی نمادین از زبان وحی، نزد اندیشمندان مسلمان و مسیحی، به‌ویژه عرفای آنان، از تفاسیر مهم نظریه غیرشناختی، با سابقه طولانی است. بر اساس این نظریه، قصه‌های قرآنی حکایت از واقعیتی با زبان مخاطب کرده است؛ از این رو ضروری نیست که آنچه نقل شده دارای واقعیتی عینی در خارج بوده باشد. علامه طباطبایی از اندیشمندانی است که برخی آیات چون آفرینش آدم، مخاطب، الست و رجم شیاطین را نمادین دانسته است. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی - توصیفی و بر پایه یافته‌های کتابخانه‌ای، در پی واکاوی این مسئله و تحلیل دیدگاه علامه بر اساس آیات قرآن و روایات است و نشان می‌دهد که نمادین دانستن این آیات الزاماتی منافی روح قرآن دارد و قرآن را از شاخصه اصلی آن - یعنی ایجاد اطمینان برای مخاطب از طریق احسن‌الحديث و احسن‌القصص است - تنزل می‌دهد. به نظر می‌رسد باید پذیرفت هرگاه قرآن از حقیقتی سخن می‌گوید که برای مخاطب امری نامحسوس یا فراتر از فهم مستقیم اوست، ناگزیر آن را به شیوه‌ای بیان می‌کند که دست کم فهمی اجمالی برای مخاطب فراهم شود؛ و این امر نه نشانه نمادین بودن آن بیان و نه دلالت بر غیرواقعی بودن حکایت نقل شده دارد، بلکه تنها ناشی از عدم امکان تبیین کامل آن واقعه برای مخاطب است.</p>
<p><b>استناد:</b> غضنفری، علی. (۱۴۰۵). نقد و بررسی نظریه علامه طباطبایی در نمادین دانستن برخی قصص قرآنی. نقدونظر، ۳۱(۱)، صص ۲۱۱-۲۳۸.</p> <p><a href="https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70707.2196">https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70707.2196</a></p>	



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. © نویسندگان

## مقدمه

بی تردید راه صحیح فهم و تفسیر قرآن، شناخت دقیق زبان وحی یا به عبارتی زبان قرآن است. کارکرد زبان وحی را می‌توان به دو گروه اصلی اخباری یا شناختی، و غیراخباری یا غیرشناختی دسته‌بندی کرد. زبان وحی بر اساس نظریات شناختی، تصدیقاتی ناظر به واقعیت هستند؛ ولی نظریات غیرشناختی، واقع‌نمایی زبان وحی را نپذیرفته‌اند. در چند دهه اخیر به جهت تبادل اطلاعات مذاهب و اندیشه‌های گوناگون، تفاسیر نمادین و سمبلیک از آموزه‌های وحیانی گسترش یافته است. برخی دانشمندان مسیحی، طوفان حضرت نوح علیه السلام را به مثابه گزارش نمادین، تفسیر کرده‌اند و آن را به منزله راهی برای ارائه نکاتی که به لحاظ دینی مهم‌اند، تلقی کرده‌اند. برخی نظیر پل تیلیش معتقد است که همه متون مقدس را باید به زبان سمبلیک تفسیر کرد. در میان دانشمندان مسلمان کمتر کسی یافت می‌شود که به سمبلیک بودن همه آیات قرآن اعتقاد داشته باشد. علامه طباطبایی از کسانی است که برخی قصص قرآن را نمادین دانسته است. هدف نگارنده از این نوشتار، تبیین نگاه علامه، و نقد و بررسی آن است.

هرچند در تاریخ پژوهش‌های قرآنی، اثر مستقلی با نگرش بالا تدوین و نگارش نشده است، اما برخی مباحث مربوط به آن در کتاب‌ها و مقالاتی بیان شده است که می‌تواند به مثابه ادبیات تحقیق استفاده شود؛ از جمله آنها:

ترایان (۱۳۹۸) نظریه نمادین بودن قرآن را بررسی کرده است. غروی نائینی (۱۳۸۰) دیدگاه مفسران در حقیقی یا تخیلی بودن داستان‌های قرآن، و سعیدی روشن (۱۳۸۳) تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم قرآن را بررسی کرده‌اند. در این پژوهش‌ها، اغلب زبان قرآن به‌طور عام بررسی شده است.

در پژوهش ترایان (۱۳۹۸) مسئله نمادین بودن قرآن بررسی شده است؛ با این حال، دیدگاه علامه طباطبایی در این زمینه به روشنی تبیین نشده است.

در باره پیشینه خاص می‌توان به مقالاتی همچون نیل‌ساز (۱۳۹۳) که دیدگاه علامه را در تفسیر اولیه‌اش، درباره زبان قرآن بررسی می‌کند. فراملکی (۱۳۸۱) نتیجه می‌گیرد

که علامه زبان قرآن را به‌ویژه با توجه به دینی‌بودن و نزول قرآن از عالم مجرد «عرفی خاص» می‌داند؛ یعنی قرآن با استفاده از پارامترهای عرفی نازل شده است؛ اما تفاوت‌هایی با زبان عرف دارد. سالاری راد (۱۴۰۰) که نظریه عرفی‌بودن زبان قرآن را نقد می‌کند و اشاره می‌کند که علامه نظریه عرفی‌بودن را گرچه تا حدی پذیرفته، اما معتقد است زبان قرآن فراتر از زبان عرفی است؛ زیرا مفاهیم غیبی، چندلایه‌بودن، و عدم شناخت‌پذیری کامل آن به نگاهی «فراتر از عرفی» نیازمند است.

تنها مقاله نزدیک به موضوع، مقاله «شأن شناختی قصص قرآن در زبان دین، از منظر علامه طباطبایی» است. این پژوهش بر مبنای این فرض استوار است که اغلب متفکران اسلامی مانند علامه طباطبایی، به شأن شناختی زبان دین معتقدند. به نظر آنها، علامه طباطبایی همه گزاره‌های دینی را معنادار و حقیقی می‌داند؛ باین حال، پژوهش حاضر تفکیک دقیقی قائل می‌شود: قصصی که مربوط به تاریخ و تمدن بشری هستند، وقوع عینی دارند؛ اما داستان‌هایی نظیر خلقت آدم یا عالم ذر، به سبب ماهیت غیرقابل بیان عینی، به صورت نمادین ظهور کرده‌اند. چنانکه گفته شد، آثار پرشماری تنها به مباحث زبان قرآن پرداخته‌اند. این آثار، هرچند از تفاسیر پرشمار و نیز تفسیر المیزان بهره برده‌اند، اما به نقد و بررسی نظر علامه در نمادین دانستن قصص نپرداخته‌اند.

## ۱. واژه‌پژوهی زبان

در کتاب‌های تفسیر و لغت، زبان به معنای لغت و لهجه مطرح شده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۸۸؛ طبرسی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۱۳۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰). گاه منظور از زبان، اسلوب محاوره و مستوای القای کلام و افق برگزیدن مفاهیم نسبت به سطح شنوندگان و خوانندگان است (موسوی اردبیلی، ۱۳۷۵، ص ۱۰). افزون بر آن لازم است برگزیدن نوع سخن متناسب با فضای فرهنگی و علمی جامعه و محیط و رعایت قواعد دیالوگ باشد. هر واژه‌ای که گوینده به کار می‌برد، در پیوند با کلمات دیگر و اهداف او خواهد بود (نک: عنایتی راد، ۱۳۷۶، ص ۳۲).

## ۲. معنای سمبلیک

سمبل واژه لاتین است که در فارسی به نماد ترجمه می‌شود؛ از این رو برای یافتن معنای دقیق این کلمات باید ریشه آن‌ها بررسی شود.

ریشه واژه «سمبل» به یونان کهن بازمی‌گردد و گفته شده است که از واژه «symballein» به معنای وصل کردن گرفته شده است: «این کلمه از دو جزء تشکیل شده است، جزء اول «sym» و جزء دوم «ballein» است. جزء اول کلمه به معنی «با»، «هم»، «با هم» و جزء دوم به معنای سهم‌دادن، مقایسه کردن، انداختن، ریختن، گذاشتن، جفت کردن است. سپس «symballein» به معنای با هم ریختن، با هم جفت کردن، با هم گذاشتن است. علاوه بر این، به معنای شرکت‌دادن نیز آمده است» (قادری، ۱۳۸۴، ص ۷). لغت‌نامه وِبِستِر در تبیین «symbol» مشارالیه بودن چیزی به جهت رابطه و ابستگی قراردادی یا تشابه اتفاقی و عارضی میان آن دو آورده است» (Webster dictionary computer file: on compact disk, 1999; See: Macquarrie, 1967, p. 193). لغت‌شناسان فارس واژه سمبولیک را بدین صورت تعریف کرده‌اند: «چیزی که دارای ارزش و کارایی خاص خود نیست و نشانه و مظهر چیز دیگری است، رمزی، نمادین» (معین، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۲۰۳۲). در نهایت نزد لغت‌شناسان، «نماد» بهترین معادل واژه سمبل است (حکمت، ۱۳۸۲، ص ۲). به نظر ساجدی، مقصود از نمادین بودن یک واژه یا سخن، اراده نشدن مدلول مطابقی آن است (ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۳). به اعتقاد سجودی، «نشانه‌های نمادین بسیار قراردادی‌اند» (سجودی، ۱۳۸۲، ص ۳۴).

دکتر رنه لافورگ و رنه آلندی در مقاله «نمادپردازی» درباره تعریف نماد می‌نویسد: «نماد، عموماً شیئی است کمابیش عینی که جایگزین چیز دیگر شده، و بدین علت، بر معنایی دلالت دارد» (Laforgue & Allendy, 1924, p. 157). وات نماد را به سه بخش قراردادی، الگوی معمولی و اصلی تقسیم می‌کند. چارلز ساندرز پیرس (C.S. Pierce) معتقد است: «نماد مانند واژه‌ها و علائم رانندگی نشانه‌ای است که میان صورت و معنی‌اش رابطه‌ای قراردادی وجود دارد» (نک: صفوی، ۱۳۷۹، ص ۳۵).

به طور کلی، اگر بخواهیم تعریف جامعی ارائه دهیم، می‌توان گفت: زبان سمبلیک

یعنی چیزی که در موضوع‌له و مستعمل‌فیه لغوی و عرفی استعمال نشده است و زمانی که متکلم نخواهد یا نتواند و یا ممکن نباشد، آن را در معنایی فراتر از معنای حقیقی آن به کار می‌برد. بنابراین روشن است که وجه تمایز دروغ‌گو و نماد‌گو در این است که دروغ‌گو به قصد فریب مخاطب برای سخن خود حقیقتی ساختگی قائل است؛ ولی نماد‌گو الفاظ نمادین را به کمک قراین حالیه و مقالیه در معنای مصطلح نمی‌نمایاند.

### ۳. فرق بین تمثیل و نماد

زمخشری تمثیل را چنین تعریف می‌کند: «مثل در اصل کلام عربی به معنای مثل است؛ یعنی نظیر و مثل و مثل و مثل مانند شَبه و شَبه و شبیه، و اگر کلامی را به شیوه تمثیل به مورد به کار برند، آن را مثل گویند» (زمخشری، ۱۴۱۵ق ج ۱، ص ۷۲). دهخدا می‌گوید:

تمثیل مثل آوردن، تشبیه کردن چیزی به چیزی [...]، از جمله استعارات است، مگر آنکه این نوع استعاراتی است به طریق مثال؛ یعنی چون شاعر خواهد که به معنایی اشاره 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 استعارات مجرد باشد (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۶۱۰۷).

در مرزهای تمثیل و نماد آمده است: «تمثیل همانند یک معماست که پس از طرح آن پیوندی با خالق خود ندارد و اندیشه به وجود آورنده نیز پس از شکل دادن معما ساکت است. برعکس، سمبل و نماد بیان فرایند پویای فکر است که با عاطفه و شهود پیوند دارد. به همین دلیل، نماد قابل حل و کشف کامل نیست» (قبادی، ۱۳۷۷، ص ۲۱). تیلش بر این نکته تأکید ویژه‌ای دارد و می‌گوید: «نماد، آنچه را که از هیچ راه دیگری قابل بیان نیست، بیان می‌کند» (نک: عباسی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴). پس نماد تصویر حقیقی ندارد؛ در صورتی که تمثیل را می‌توان با زبانی دیگر بیان کرد.

### ۴. زبان سمبلیک

کمتر از دو قرن است که زبان سمبلیک به کمک شیوه نگارش آلفرد دو وینینی به مثابه

یک مکتب ادبی مورد توجه قرار گرفته است (رادفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۴۸)؛ هرچند نشانه‌های آن در شعر و نثر اقوام مختلف قابل رؤسیت است. در این خصوص کلیله و دمنه، هزار افسانه، سندباد نامه و مرزبان نامه بهترین گواه این مدعا است.

انکارنشدنی است که زبان نمادین در ادبیات کهن، هم برای فرار از واقع‌گرایی و هم ابزاری برای یافتن واقعیت‌های هستی به کار گرفته می‌شد. این بهره‌گیری در مثنوی مولوی کاملاً مشهود است.

نمادین (symbolic) دانستن زبان وحی، در میان دانشمندان مسلمان و مسیحی، به‌ویژه عرفای مسلمان و مسیحی سابقه طولانی دارد. گفته شده است: «فیلون که خود یکی از چهره‌های بزرگ فلسفه اسکندرانی یهودی است، برای حل تعارضات متون یهودی و مسیحی با مبانی نظام فلسفی ارسطویی از برخی تئوری‌های زبان شناختی یعنی نظریه رمز و تمثیل بهره برده‌اند» (ایزدخواه، ۱۳۷۹، ص ۸۷).

عده‌ای از این دانشمندان معتقدند که زبان دینی نمی‌تواند حقیقی (غیرنمادی) باشد؛ از این رو تفاسیر پرشماری مطرح کرده‌اند که زبان دین را واجد معنایی غیرحقیقی می‌دانند (پترسون و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۲۷۵).

مدعای اصلی پل یوهانس تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵) که وی نیز توجه خاصی به مفهوم نماد دارد (تیلیش، ۱۳۷۵، صص ۳۸-۴۳)، دل‌بستگی‌های واپسین را نمادین دانسته است (عباسی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴).

شاید جان هرمن راندال (۱۸۹۹-۱۹۸۰) با تأثر از اندیشه تیلیش، دین را نوعی فعالیت بشری دانسته است (سعیدی روشن، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳). از دانشمندان مسلمان، سعیدی روشن در کتاب تحلیل زبان قرآن، زمانی در کتاب زبان دین و ساجدی در کتاب زبان دین و قرآن در این خصوص قلم زده‌اند.

## ۵. عوامل پذیرش نماد قرآنی

دانشمندان و متکلمان که زبان قرآن را زبانی سمبلیک (نمادین) می‌دانند، برای گریز از واقعیت، ناتوانی عقل در درک ماورای طبیعت و شعور جامدات، قابل فهم نبودن

آورده‌های دین برای همه مردم، چندمعنایی بودن آن، تفهیم مطالب غامض و نیز فرار از تعارض علم با دین، به زبان نمادین متوسل شده‌اند. طرح نظریات علمی جدید در غرب مانند «تکامل انواع» از سوی داروین، لامارک، هاکسلی، «کیهان‌شناسی و افلاک سماوی»، «تفسیر مکانیکی از جهان» و تعارض آن با آنچه در کتاب مقدس آمده است (نک: علی‌زمانی، ۱۳۷۷، صص ۱۶۷-۱۷۰)، به‌ویژه آنچه در دوره نوزایی (رنسانس) پیش آمد، عده‌ای را بر آن داشت که دست از دین بردارند، و دسته‌ای خواستند نوعی آشتی بین علم و دین برقرار کنند. یکی از راه‌هایی را که آنها برای این منظور پیشنهاد دادند، طرح زبان خاص دین بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۱). رشید رضا در تفسیر آیه «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» که به‌صورت بوزینگانی خوار و رانده‌شده درآید» (بقره، ۶۵) می‌نویسد: «این فرمان تکوینی است (نه تشریحی)؛ یعنی با این فرمان الهی بر اساس سنت خداوند در طبیعت و اخلاق آدمی، آنان بسان بوزینگانی شدند که در میان مردم خوار و مطرود گشتند» (رشید رضا، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۳۴۴).

شهید مطهری در تفسیر آیاتی که می‌گوید هر چیزی خدا را تسبیح می‌کند، می‌گوید: «مراد تسبیح تکوینی و به زبان حال (و مجازی) است» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۶۹). فخر رازی ضمن پذیرش این نگاه، برای تسبیح انسان، دو وجهه قائل شده است: اول، تسبیح به گفتار (سبحان الله) و دوم، به دلالت احوال به توحید و تقدیس و عزت خدای متعال. وی تسبیح حیوانات را منحصر در دومی دانسته است (فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ج ۳۰، ص ۳۴۷).

بیضاوی ذیل آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»<sup>۱</sup> (فصلت، ۱۱) می‌نویسد: مقصود آیه، تأثیر قدرت الهی در آسمان و زمین، و تأثیرپذیری ذاتی آنهاست که چگونه مطاع فرمان الهی هستند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۶۸).

---

۱. آنگاه آهنگ آفرینش آسمان کرد؛ درحالی که به‌صورت دود بود. پس به آن و به زمین گفت: خواه یا ناخواه بیایید. آن دو گفتند: فرمانبردار آمدیم.

رشید رضا به نقل از عبده، به هر دو وجهه تفسیری حقیقی و نمادین داستان آفرینش آدم علیه السلام اشاره کرده است (رشید رضا، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۲۸۱). وی پرسش و پاسخ و شیوه حکایت در آیه «هَلْ أَتَاكَ نَفْسٌ مِّنْ مَّرِيدٍ» (ق، ۳۰) را تمثیلی از وسعت جهنم دانسته است که با ورود مجرمان تنگ نمی‌شود. وی مقصود آیه «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انثَبَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت، ۱۱) را تمثیل دانسته است (رشید رضا، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۲۸۱).

دکتر شریعتی نیز به تأثیر زبان سمبلیک در جاودانگی دین معتقد است (شریعتی، ۱۳۷۰، ج ۲، صص ۷-۵). نمادین دانستن زبان دین از سوی مجتهد شبستری هم انکارشدنی نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۰).

نقیب‌زاده تردید در واقع‌نمایی قصص را به برخی پژوهشگران نسبت داده است (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۷۰).

به‌طور کلی، پژوهندگانی که قصه قرآنی را دارای سبک ادبی می‌دانند، نه بیان اخبار تاریخی معتقدند: «در هر قصه به تناسب فضا و حال و هوای خاص خود، کاهش‌ها و افزایش‌هایی را در واقعیت صورت گرفته است؛ چراکه هرگز نمی‌توان همه جزئیات یک رویداد را با تمام مشخصات کوچک و بزرگ در یک قصه ثبت کرد. تنها بخشی از حوادث در یک قصه می‌آید که در سیر عمومی و فضای آن دارای نقش باشد. به همین جهت، قرآن، گاه یک رویداد مانند قصه موسی را در سوره‌های مختلف با کاستی‌ها و افزایش‌هایی آورده است. علاوه اینکه بسیاری از شخصیت‌های قصه‌های قرآنی به زبان عربی سخن نمی‌گفته‌اند یا مانند آسمان و دود (فصلت، ۱۱)، مورچه (نمل، ۱۸)، و هدهد (نمل، ۲۲-۲۳) اصلاً سخن نمی‌گویند» (نک: حسینی، ۱۳۷۷، ص ۴۰).

امین خولی ارائه رویدادهای گذشته در قرآن و گفت‌وگو درباره آنها را هنری و ادبی معرفی می‌کند و تاریخی و حقیقی نمی‌داند (حسینی، ۱۳۷۷، ص ۹۸). شاگرد وی محمد احمد خلف‌الله، با بیان شواهدی چون بی‌اعتنابودن به طرح عناصر قصه، گزینش بخش‌هایی از قصه، رعایت نکردن ترتیب زمانی و استناد برخی حوادث معین به اشخاص متعدد را نشانه تمثیلی بودن آنها دانسته است (نک: خلف‌الله، ۱۹۹۹م، صص ۲۲۳-۲۲۶).

بی‌تردید پذیرش این دیدگاه از سوی دانشمندان مسلمان مانند آنچه از همتایان غربی در مورد کتاب مقدس بیان شده، به معنای پذیرش رهیافت زبان نمادین در حوزه معارف قرآن است.

## ۶. مخالفان نمادین بودن برخی قصص قرآنی

طبری در تفسیر قصه‌هایی چون آدم و حوا، روایت‌هایی را از منابع اسرائیلی بدون نقد مستقیم نقل می‌کند و در برخی موارد حتی امتناع از بیان جزئیات داستان را به نوعی بی‌فایده می‌داند. وی در عمل، به روایت‌های تاریخی و نقل سرگذشت‌ها وزن می‌دهد و تمایل روش شناختی‌اش پذیرش گزارش‌های تاریخی در تفسیر است (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، صص ۴۷-۵۵). دیگر مفسران سنتی از اهل سنت و شیعه مانند طبرسی، فخر رازی، قرطبی، زمخشری، طوسی، ابن کثیر در ذیل آیات مربوط بر این باورند که قصص قرآن «اخبار تاریخی واقعی» هستند. آنان استدلال می‌کنند که اگر این داستان‌ها تنها تمثیلی باشند، اثر هدایت‌گری و اعتبارشان نزد مؤمنان از بین می‌رود (نک: زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۸۹).

در تفسیر نمونه، همه قصص قرآن «واقعی و حقیقی» دانسته شده است و اسطوره‌دانستن قصص و تمثیلی‌بودن آنها به‌صراحت رد می‌شود. به نظر مکارم، تمثیل‌انگاری نه تنها با عصمت قرآن منافات دارد، بلکه از طریق تأکید بر نقش تربیتی و عبرت‌آموزی آنها رد می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۹۱).

گروهی از محدثان، به‌ویژه در سنت سلفی، تأکید زیادی بر «ظاهر‌گرایی» قرآن دارند. نزد آنان، قصص قرآنی به‌منزله گزارش قطعی تاریخ انبیا و اقوام پیشین است و هرگونه گرایش به نمادین یا اسطوره‌ای بودن آن را به «تأویل نادرست» یا حتی «بدعت» نسبت می‌دهند.

## ۷. نظریه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان واقعی بودن برخی آیات قرآن را طبق این نگرش تفسیر کرده است. وی معتقد است برخی داستان‌ها حاکی از واقعیت هستند؛ یعنی نمادی از

واقعیت به شمار می‌آیند. چند نمونه از این موارد به تفصیل بررسی می‌شود.

## ۷-۱. آیات آفرینش آدم علیه السلام

داستان آفرینش آدم علیه السلام در سوره‌های پرشماری آمده است. در این آیات، اراده خداوند مبنی بر آفرینش انسان به مثابه خلیفه، به فرشتگان اعلام، و به آنان فرمان سجده بر آدم علیه السلام داده شد و فرشتگان نیز به استثنای ابلیس به سجده افتادند.

علامه برخی از قسمت‌های داستان خلقت آدم را سمبلیک دانسته است. وی می‌گوید: و بالجملة يشبه أن تكون هذه القصة آلتی قصها الله تعالى من إسكان آدم و زوجته الجنة، ثم إهباطهما لأكل الشجرة كالمثل يمثل به ما كان الإنسان فيه قبل نزوله إلى الدنيا من السعادة و الكرامة بسكونه حظيرة القدس، و منزل الرفعة و القرب، و دار نعمة و سرور، و أنس و نور، و رفقاء طاهرين، و أخلاء روحانيين، و جوار رب العالمين؛ به نظر نزدیک می‌آید که قصه منزل دادن به آدم و همسرش در بهشت و سپس فرود آوردنش به خاطر خوردن از درخت، به منزله مثل و نمونه‌ای باشد که خدای تعالی وضع آدمیان را قبل از نازل شدن به دنیا و سعادت و کرامتی که در منزل قرب و حظیره قدس داشت و آن دار نعمت و سرور و انس و نور و آن رفقای پاک، و دوستان روحانی، و جوار رب العالمین که داشت، به آن مثل مجسم ساخته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۲).

همچنین ایشان در ذیل تفسیر آیه ۱۱۵ سوره طه می‌گوید:

فهذه هي التي مثلت لآدم عليه السلام إذ أدخله الله الجنة و ضرب له بالكرامة حتى آل أمره إلى ما آل إلا أن واقعته ع كانت قبل تشريع أصل الدين و جنته جنة برزخية ممثلة في عيشة غير دنيوية فكان النهي لذلك إرشاديا لا مولويا و مخالفته مؤدية إلى أمر قهري ليس بجزاء تشريعي كما تقدم تفصيله في تفسير سورتی البقرة و الأعراف؛ این همان صورتی است که از زندگی دنیا برای آدم ممثل شده. نخست، خدای تعالی او را داخل بهشت نموده و کرامت داد تا سرانجام کارش بدانجا کشید که کشید، چیزی که هست از آنجایی که این واقعه قبل از

تشریح دین اتفاق افتاده و بهشت او بهشت برزخی بوده که در یکی زندگی غیردنیوی برایش ممثل شده، لذا نهی در آن نیز نهی دینی و مولوی نبوده، بلکه نهی ارشادی بوده که مخالفتش کار و سرنوشت او را به امری قهری کشانیده که تفصیل آن در تفسیر دو سوره بقره و اعراف گذشت (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۲۱۹).

## ۷-۲. آیه عالم ذر

خداوند در سوره اعراف آیه ۱۷۲ می‌فرماید: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ؛ و (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت (و فرمود): آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم. (مبادا) روز رستاخیز بگویید: ما از این، غافل بودیم».

می‌توان گفت مفسران این آیه، دو گروه می‌شوند: عده‌ای حقیقی بودن آیات را با اختلاف نظرهایی اثبات می‌کنند و گروهی دیگر به سمبلیک دانستن آیه تأکید می‌ورزند. آنان معتقدند این آیه، در مقام بیان واقع نیست، بلکه از طریق تمثیل، به مسئله فطرت اشاره دارد. به نظر این گروه، منظور آیه این است که خداوند توقع دارد انسان به دلیل اعطای عقل و نعمت‌های بی‌شمار به او، در مقابلش تعظیم کند و انسان هم طبق ذات و فطرت خود، به این خطاب مجازی خداوند، لیبیک گفته است.

سید قطب در ذیل آیه پس از بحثی مبسوط، نظریه فطرت ابن‌کثیر را بهترین تفسیر برای آیه بیان می‌کند و پس از آن، روایاتی را دلیل بر صحت مدعا خود اقامه می‌کند: «قال ابن کثیر فی التفسیر: قال قائلون من السلف و الخلف: إن المراد بهذا الإشهاد إنما هو فطرهم علی التوحید- كما تقدم فی حدیث أبی هريرة و عیاض بن حمار المجاشعی و من روایة الحسن البصری عن الأسود ابن سریع» (نک: سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۳۹۳). زمخشری نیز در تفسیر کشاف می‌نویسد: «معنی أخذ ذریاتهم من ظهورهم: إخراجهم

من أصلا بهم نسلا و إلهادهم على أنفسهم. و قوله أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قالوا: بلى شهدنا من باب التمثيل و التخييل» (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۷۶). دانشمندان شیعی مانند شیخ طوسی این قول را بر دیگر اقوال ترجیح داده و اشکالاتی را بر نظریه حقیقی در نظر گرفتن آیه مطرح کرده‌اند و به دلیل همین اشکالات، آیه را حمل بر فطرت کرده و تفسیری سمبلیک از آن ارائه داده‌اند (نک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، صص ۲۵-۳۰).

علامه به نمادین بودن این واقعه نظر داده است و اعتقاد به زبان حال بودن آن که در دنیا اتفاق افتاده باشد، ندارد. وی خطاب را حقیقی اما در نشئه دیگر می‌داند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۰۸). ایشان می‌گویند:

بقی الکلام فیما ذکره النافون أن الآیة تشير إلى ما علیه حال الإنسان فی هذه الحیاة الدنیا، و هو أن الله سبحانه أخرج کلاً من آحاد الإنسان من الأصلاب و الأرحام إلى مرحلة الانفصال و التفرق، و ركب فیهم ما یعرفون به ربوبته و احتیاجهم إلیه كأنه قال لهم إذا وجه و جوههم نحو أنفسهم المستغرقة فی الحاجة: ألسنت بر بکم؟ و كأنهم لما سمعوا هذا الخطاب من لسان الحال قالوا: بلى...؛ و لذا بعضی گفته‌اند آیه شریفه اشاره است به آن مواردی که انسان در زندگی دنیایش به احتیاج خود در جمیع جهات زندگی و متعلقات و لوازم و احکام وجودش پی می‌برد، و معنایش این است که ما بنی آدم را در زمین خلق کردیم و ایشان را در اقطار زمین پراکنده نموده و با توالد و تناسل از یکدیگر متمایزشان ساختیم، و ایشان را به محتاج بودن و مربوط بودنشان واقف ساختیم و در نتیجه، همه به این معنا اعتراف کرده و گفتند: «آری ما شاهدیم که تو پروردگار مایی» (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۱۸).

ایشان به صراحت می‌گویند:

و أنت إذا تدبرت هذه الآیات ثم راجعت قوله تعالی: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» الآیة و أجدت التدبر فیها وجدتها تشير إلى تفصیل أمر تشير هذه الآیات إلى إجماله...؛ خواننده محترم اگر در آیه مورد بحث یعنی آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» به خوبی دقت بفرماید،

خواهد دید که آیه اشاره می‌کند به تفصیل حقیقتی که آیات فوق به‌طور اجمال به آن اشاره داشت (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۲۱).

### ۷-۳. رجم شیطان به وسیله شهاب سنگ

در آیاتی از قرآن کریم، در مورد استراق سمع شیاطین و جنیان و رانده شدن آنها به وسیله شهاب سنگ سخن به میان آمده است:

وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَرِيًّا لِلنَّاظِرِينَ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ؛ ما در آسمان برج‌هایی قرار دادیم و آن را برای بینندگان آراستیم. و آن را از هر شیطان رانده شده‌ای حفظ کردیم، مگر آن کس که استراق سمع کند که شهاب مبین او را تعقیب می‌کند (حجر، ۱۶-۱۸).

هرچند بیشتر مفسران پیشین مثل صاحب تفسیر مقاتل بن سلیمان آسمان را همین آسمان و رجم شیطان و راندن آنها از آسمان را به وسیله همین شهاب‌های ظاهری که در بعضی مواقع قابل رویت هست، می‌دانند (نک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۲۶)، ولی جمعی دیگر از مفسران مانند علامه طباطبایی تعبیرهای آیات بالا را از قبیل تشبیه معقول به محسوس دانسته‌اند.

علامه طباطبایی بعد از تردید جدی و عدم پذیرش افلاک و ورود شیاطین به آسمان و دور کردن آنان با شهاب سنگ می‌گوید:

يَحْتَمَلُ أَنْ هَذِهِ الْبَيِّنَاتُ فِي كَلَامِهِ تَعَالَى مِنْ قَبِيلِ الْأَمْثَالِ الْمَضْرُوبَةِ تَصَوُّرُ بَهَا الْحَقَائِقِ الْخَارِجَةِ عَنِ الْحَسِّ فِي صُورَةِ الْمَحْسُوسِ لِتَقْرِيبِهَا مِنَ الْحَسِّ؛ این بیاناتی که در کلام خدای تعالی دیده می‌شود، از باب مثال‌هایی است که به‌منظور تصویر حقایق خارج از حس زده شده تا آنچه خارج از حس است، به‌صورت محسوسات در افهام بگنجد (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۲۴).

### ۷-۴. بررسی نظریه علامه

با توجه به آنچه در تبیین چهار آیه از منظر علامه طباطبایی گذشت، معلوم شد که

علامه به صراحت به نمادین بودن برخی آیات قرآن معتقد است؛ اما این اعتقاد تا چه اندازه صحیح است؟ بی شک آنچه علامه و دیگران را به پذیرش این نظریه وادار کرده است، ناتوانی انسان در درک واقعیت‌های خارجی است که با آنچه در حیات دنیوی است، قابل تحلیل نیست. وقتی قرآن از اسرار نهفته در هستی که مابازای خارجی ندارند و در دنیای محسوسات قابل تبیین نیستند، سخن می‌گوید، لاجرم یا باید پرچم لادری برافراشت و یا آن وقایع را به تأویل برد و حمل بر حقایق علوی غیر منطبق با ماده کرد؛ اما این تأویل‌ها تا چه اندازه درست است؟ نگارنده معتقد است هرچند دلیل متقنی بر نفی این نوع نگرش - یعنی نمادین بودن این دسته آیات - یافت نمی‌شود، آنچه علامه و دیگران در این باب بیان داشته‌اند، با برخی اصول مسلم در قرآن سازگاری ندارد. برخی از این اصول به شرح زیر است:

#### ۷-۴-۱. مخالف بودن با آیات تحدی

خداوند در قرآن، بارها مخالفان اسلام را دعوت به مبارزه کرده است (یونس، ۳۸) و برای اثبات حقانیت پیامبر ﷺ و کتاب او، مخالفان را تحریک به آوردن چیزی از قرآن کرده است (هود، ۱۳). طبعاً تحدی زمانی معنا دارد که قرآن رمزی نباشد.

#### ۷-۴-۲. مخالفت با حق بودن قرآن

قرآن به صادق بودن (بقره، ۸۹) و حق بودن (بقره، ۱۷۶) خود گواهی داده است و انبیا را در مسیر تبلیغ دین از به کار بردن نظریه «هدف وسیله را توجیه می‌کند» منع کرده است. پس پیامبران برای ابلاغ پیام خدا به مردم، به ساختن نماد نیازی نداشتند. قرآن کریم درباره قصص، تعبیر واقعی به کار برده است و از عباراتی چون «لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ...» (یوسف، ۱۱۱)؛ «وَكَأَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ... وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ...» (هود، ۱۲۰)، «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ...» (آل عمران، ۶۲) و «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» (کهف، ۱۳) استفاده کرده که همه، بیانگر واقعی بودن قصه‌ها و جزئیات آنهاست.

شهید مطهری ضمن مردود دانستن نظریه «صرفاً پند بودن قرآن» می‌گوید: «محال است انبیا، در منطق نبوت، برای بیان حقیقت، امر واقع نشده‌ای را به صورت بیان کنند» (مطهری، ۱۳۶۸، صص ۱۲۳-۱۲۵).

#### ۷-۴-۳. مخالف بودن با بعضی روایات

زبان نمادین، خود نوعی ابهام را در قرآن ایجاد کند. امام باقر علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مُبَهَّمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ؛ هر کس خیال کند که کتاب خدا مبهم است، هم خودش هلاک شده و هم دیگران را هلاک کرده است» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۱۴۲).

همچنین احادیث عرضه به قرآن، شاهی دیگر است که کتاب خدا ملاک تشخیص روایت است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ما اتاكم عنا من حديث لا يُصدِّقُه كتابُ الله فهو باطل» (برقی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۴۲).

#### ۷-۴-۴. متأثر بودن صاحبان این آرا از برداشت‌های اندیشمندان غرب

بعضی مسلمانان تحت تأثیر پیروزی اصالت حس و به تبع آن، پیشرفت اعجاب‌انگیز علوم تجربی در غرب تلاش کردند آیات قرآن را با علوم تجربی تطبیق دهند و مواردی که ظاهر آیات با علوم تجربی ناسازگاری داشت، به تأویل آیات پردازند (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۷۸). مصباح یزدی نگاه طنطاوی مبنی بر تطبیق آیات قرآن با مبانی علمی را منشعب از روح کج‌اندیشی و فریفتگی در برابر فرهنگ غرب دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۲۲۶).

تأویل‌های نابجای سر سید احمدخان هندی در همین مقوله قابل ارزیابی است. وی در تفسیر خویش، فرشتگان را به قوای موجود در کائنات، تفسیر کرده (هندی، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۵۹) و آنچه میان خدا و فرشتگان بیان شده، تمثیلی دانسته است (هندی، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۶۳). این رویکرد در تفسیر المنار نیز مشاهده می‌شود. عده نیز فرشتگان را به قدرتی مادی تفسیر کرده (رشید رضا، ۱۳۹۳ق، ج ۱، صص ۲۶۷-۲۶۹) و خلیفه شدن آدم علیه السلام در زمین و

پرورش فرشتگان را تمثیلی می‌داند (رشید رضا، ۱۳۹۳ق، ج ۱، صص ۲۶۷-۲۶۹). محمد احمد خلف‌الله هم زنده‌شدن عزیر پس از صد سال و حیات دوباره پرنده‌گان توسط حضرت ابراهیم علیه السلام را تمثیلی خوانده است (نک: خلف‌الله، ۱۹۹۹م، صص ۱۹۲-۱۹۳).

#### ۷-۴-۵. تصریح به شعور همه هستی

مستفاد از آیات قرآن کریم این است آنچه در آسمان و زمین است، تسبیح گو و ثناگوی ذات حق است و هیچ موجودی از پرستش او و کرنش در مقابل او، غافل یا جاهل نیست.<sup>۱</sup> علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در ذیل آیه «... وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا؛ و هیچ چیزی نیست مگر اینکه همراه با ستایش، تسبیح او می‌گوید؛ ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید. یقیناً او بردبار و بسیار آمرزنده است» (اسراء، ۴۴)، علم و آفرینش را ملازم هم می‌داند و همه موجودات را متعلق دانش تلقی می‌کند. به نظر وی، هر جا آفریده‌ای باشد، علم هم هست. البته لازمه این سخن برابری در کمیت و کیفیت دانش همه موجودات نیست (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۱۰).

مدرسی در تفسیر من هدی القرآن آورده است:

ده‌ها آیه در قرآن و چندین برابر آن روایات نقل شده از معصومان علیهم السلام ظهور بلکه صراحت در این دارند که جمادات بسان سایر موجودات و به میزان شعور آنها فهم و شعور وجود دارد و در روز قیامت، آن هنگام که خداوند آنها را به نطق وامی‌دارد ظهور خواهد کرد (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۱۸۶).

این مهم در روایات بسیاری در منابع شیعی و اهل سنت دیده می‌شود. در روایتی که از عایشه نقل شده آمده است: «رسول خدا صلی الله علیه و آله وقتی بر من وارد شد، فرمود: ای عایشه، این دو بُرد (لباس) مرا بشوی. عرض کردم یا رسول‌الله دیروز آنها را شستم. فرمود: مگر

---

۱. نک: نمل، ۱۸؛ احزاب، ۷۲؛ حشر، ۲۱؛ مریم، ۹۰؛ نور، ۲۴؛ یس، ۶۵؛ فصلت، ۲۰؛ زلزله، ۴؛ هود، ۴۴؛ انبیاء، ۶۹ و ...

نمی‌دانی لباس آدمی، خدای را تسبیح می‌گویند و اگر چرک شود تسبیحش قطع می‌شود» (سیوطی، ۱۳۶۵ق، ج ۴، ص ۱۸۵).

#### ۷-۴-۶. نقش هدایتی قصص قرآن

قرآن بر اساس حکمت الهی و متناسب با اهداف توحیدی خود به بیان عناصری تأثیرگذار از قصه‌ها پرداخته است. سید قطب می‌گوید: «قرآن، آیین‌نامه دعوت اسلام و نظام‌نامه جامعه برین و مجموعه مقررات سازنده زندگی است، نه کتابی برای سرگرمی و داستان و تاریخ [...]، نه براساس خیال‌پردازی و قصه‌آفرینی» (سید قطب، ۱۴۱۲ق ج ۱، ص ۵۵). وی معتقد است: «می‌توان حقیقت را نیز در لباس کاملاً هنری عرضه کرد» (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۷۳). در اسرار التکرار آمده است:

راز تکرار و کاستی‌ها و افزایش‌هایی که در برخی قصه‌های قرآنی دیده می‌شود، از همین زاویه قابل بررسی است و نمی‌تواند نشان‌دهنده نمادین بودن قصه باشد. مثلاً قصه موسی علیه السلام در هفتاد جای قرآن، ابراهیم در بیست جا، و آدم علیه السلام در هفت و [...] تکرار شده است، این مهم به روح عام قصه‌های قرآنی بازمی‌گردد. در قصه‌های قرآنی، اقتضای، موعظه، طرح اسوه، رعایت مناسبت، صداقت و وضوح رعایت شده است. پس قرآن نمی‌تواند بیان خیالی و اسطوره‌سازی کند و یا با رمز و ایما همراه باشد؛ چه اینکه این‌گونه قصص اثر تربیتی نخواهد داشت. بی‌شک قصص قرآنی وقایعی هستند که در برهه‌ای از زمان حادث شده‌اند و لذا قصه‌هایی که اساساً واقعیت ندارند و از خیال محض ناشی شده‌اند، در قرآن نیامده‌اند (غضنفری، ۱۴۳۵ق، ص ۱۰۳).

«خلف‌الله» می‌نویسد:

اگر داستان عزیر (بقره، ۲۵۶) را سمبل و تمثیل و قصه اسطوره‌ای بدانیم، دیگر پیام و تأثیر نخواهد داشت؛ زیرا پیام تربیتی و تأثیر قوی داستان در جان‌ها در صورتی است که حوادث واقعی بازگو شود؛ وگرنه داستان رمزی و خیالی اثرگذاری خود را از دست می‌دهد (غروی نائینی و فروزان‌فر، ۱۳۸۰، ص ۸۲).

البته باید اذعان داشت علامه تنها برخی قصص را تمثیل از واقعیت، و نه خود واقعی دانسته است و به صراحت در بسیاری از قصه‌های قرآنی تمثیل را نپذیرفته است. ایشان در تبیین گفت‌وگوی خداوند با آسمان و زمین در آیه ۱۱ سوره فصلت، «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ؛ سپس به آفرینش آسمان پرداخت؛ درحالی که به صورت دود بود به آن و به زمین دستور داد: به وجود آید، خواه از روی اطاعت و خواه اکراه! آنها گفتند: ما از روی طاعت می‌آییم»، تمثیل را از تفسیر کشاف نقل کرده و مردود دانسته است. مرحوم علامه طباطبایی «طَوْعًا أَوْ كَرْهًا» را در آیه، تمثیل ندانسته است و می‌گوید:

و قول بعضهم: إن قوله: طَوْعًا أَوْ كَرْهًا تمثیل لتحتّم تأثیر قدرته تعالی فیهما و استحالة امتناعهما من ذلك لا إثبات الطوع و الكره لهما. مدفوع بقوله بعد: قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ إذ لو كان الترديد المذكور تمثیلاً فقط من غیر إثبات كما ذكره لم یکن لإثبات الطوع فی الجواب وجه؛ اینکه بعضی از مفسران (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۸۹) گفته‌اند: جمله «طَوْعًا أَوْ كَرْهًا» تمثیل این حقیقت است که تأثیر قدرت خدای تعالی در آسمان و زمین حتمی است و اینکه محال است آن دو از پذیرفتن آن تأثیر امتناع ورزند، نه اینکه بخواهد برای آسمان و زمین طوع و کراهتی اثبات کند، تفسیر صحیحی نیست؛ برای اینکه در جمله بعدی که می‌گویند: «أَتَيْنَا طَائِعِينَ»، با آن منافات دارد؛ چون اگر جمله اولی در مقام اثبات کراهت و طوع برای آسمان و زمین نباشد، معنا ندارد که آسمان و زمین در پاسخ برای خود اثبات طوع کنند.

### نتیجه‌گیری

باید اذعان داشت علامه، نخست همه قصص را نمادین نمی‌داند و افزون بر آن، همه زوایای هر قصه را نمادین تلقی نمی‌کند. وی سجده فرشتگان بر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را در قصه آفرینش ایشان، غیر واقعی ندانسته و وی را نایب همه آدمیان شمرده است؛ با این حال، بخش‌هایی از برخی قصص را به دلیل عدم امکان تفسیر حسی، نمادین تلقی کرده است.

البته این نگاه از سویی، به دلیل شخصیت علمی و فلسفی ایشان بوده است و از سوی دیگر، به عدم استناد وی به اخبار آحاد در تفسیر قرآن بازمی‌گردد. وی چنانکه در مقدمه المیزان و نیز کتاب قرآن در اسلام بیان کرده، معتقد است که روایات فقط در آیات الاحکام و برخی زوایای قصص مورد توجه قرار می‌گیرند؛ از این رو ایشان مجبور خواهند شد برخی آیات قرآن را که از اسرار نهفته‌ای در هستی سخن گفته است و سه نمونه از آن در این مقاله گذشت، حمل بر حقایق ماورایی کنند. نگارنده معتقد است قراین قرآنی چون تحدی، تصریح قرآن و روایات به حق بودن قرآن، تصریح به شعور همه هستی است و نیز نقش هدایتی قرآن، مانع از آن است که نگاه دانشمندان غرب در نمادین بودن کتاب‌هایشان به قرآن سرایت کند.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

- ایزدخواه، محمد ابراهیم. (۱۳۷۹). نظریه متعالی بودن زبان قرآن. صحیفه مبین، (۲۲)، ص ۸۷.
- برقی، احمد بن محمد خالد. (۱۴۱۶ق). المحاسن (ج ۱). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- بلخی، ابوالحسن مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (ج ۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشناخ، بروس؛ و بازینجر، دیوید. (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی (مترجم: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.
- ترابیان، محمدرضا. (۱۳۹۸). نقد و بررسی نظریه سمبلیک بودن زبان قرآن (استاد راهنما: علی غضنفری). پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران، دانشکده علوم و معارف قرآن کریم.
- تیلش، پال. (۱۳۷۵). معنی و توجیه نمادهای دینی (مترجم: امیرعباس علی زمانی). معرفت، (۱۹)۵، صص ۳۸-۴۳.
- حر عاملی، حسن، (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسینی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۷). مبانی هنری قصه‌های قرآن. تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- حکمت، علی اصغر. (۱۳۸۲). امثال القرآن. تهران: نشر پرشش.
- خلف الله، محمداحمد. (۱۹۹۹م). الفن القصصی فی القرآن الکریم (تحلیل: خلیل عبدالکریم، چاپ چهارم). بیروت: انتشارات العربی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغت‌نامه (ج ۴). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

رادفر، ابوالقاسم. (۱۳۶۸). فرهنگ بلاغی - ادبی (ج ۱). تهران: انتشارات تهران.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دارالعلم، الدار الشاتیه.

رشید رضا، محمد. (۱۳۹۳ق). تفسیر المنار (ج ۱). بیروت: دارالمعرفه.  
زارعزاده، آرزو؛ عباسی، بابک؛ و دارابی، علیرضا. (۱۴۰۱). شأن شناختی قصص قرآن در زبان دین، از منظر علامه طباطبایی. مطالعات قرآنی، ۱۳(۵۲)، صص ۴۹-۶۴.

DOI: 10.30495/qsf.2023.1929675.2534

زمخشری، محمود. (۱۴۱۵ق). تفسیر کشاف (ج ۱، ۲ و ۴، چاپ دوم). قم: نشر البلاغه.  
ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵). زبان دین و قرآن (چاپ دوم). قم: انتشارات مؤسسه پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

سالاری راد، معصومه. (۱۴۰۰). نقد نظریه عرفی بودن زبان قرآن با تأکید بر دیدگاه خاص علامه طباطبایی. پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۰(۱)، صص ۲۷-۴۲.

DOI: QURAN-2110-3037(R1)

سجودی، فرزانه. (۱۳۸۲). نشانه‌شناسی کاربردی. تهران: نشر قصه.  
سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۳). تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

سید قطب، سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن (ج ۱، ۳). بیروت: دارالشروق.

سیوطی، جلال‌الدین، (۱۳۶۵ق). تفسیر در المنثور (ج ۴). بیروت: دارالمعرفة.  
شریعتی، علی. (۱۳۷۰). انسان و اسلام (ج ۲، چاپ دوم). تهران: قلم.  
صفوی، کورش. (۱۳۷۹). درآمدی بر معنی‌شناسی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). تفسیر المیزان (ج ۱، ۸، ۱۳، ۱۴، ۱۷). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۲ق). ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مترجم: سید ابراهیم میرباقری، ج ۴) تهران: انتشارات فراهانی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ق). جامع البیان (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دارهجر.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عباسی، ولی الله. (۱۳۸۶). نقد و بررسی نظریه نمادین در باب زبان وحی. الهیات و حقوق، (۲۵)، صص ۱۶۴-۱۴۱
- علی زمانی، امیرعباس. (۱۳۷۷). رابطه علم و دین در مغرب زمین. دو ماهنامه کیهان اندیشه، (۸۲)، صص ۱۶۱-۱۸۷.
- عنایتی راد، محمدجواد. (۱۳۷۶). زبان شناسی دین در نگاه المیزان. پژوهش های قرآنی، (۹ و ۱۰)، صص ۲۸-۵۳.
- غروی نائینی، نهله؛ فروزان فر، عبدالله. (۱۳۸۰). دیدگاه مفسران در حقیقی یا تخیلی بودن داستان های قرآن کریم. مدرس علوم انسانی، (۲۰)، صص ۷۱-۸۵.
- غضنفری، علی. (۱۴۳۵ق). التکرار فی القرآن (چاپ اول). تهران: دانشگاه علوم و فنون قرآن.
- فخر رازی. (۱۴۱۵ق). تفسیرکبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۳۰، چاپ دوم). بیروت: دارالفکر.
- قادری، نصرالله. (۱۳۸۴). ادراک روح صدف عشق. صحنه، (۴۱)، صص ۸-۱۲.
- قبادی، حسینعلی. (۱۳۷۷). تأملی در شناخت مرزهای تمثیل و نماد. مدرس علوم انسانی، (۹)، صص ۱۳-۲۶.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۱). زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی. قبسات، (۲۵)، صص ۶۵-۷۸.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۶). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹). پرواز در ابرهای ندانستن. کیان، (۵۲)، صص ۱۲-۱۷.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار (ج ۲، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الوفا.

مدرسی، محمدتقی. (۱۳۷۷). تفسیر هدایت (مترجم: احمد آرام، ج ۱۲). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۷). معارف قرآن. قم: انتشارات در راه حق.  
مصباح یزدی، محمدتقی؛ لگنهاوسن، محمد. (۱۳۷۵). میزگرد زبان دین. معرفت، ۵ (۱۹)، صص ۸-۱۸.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). سیری در سیره نبوی (چاپ ششم). قم: صدرا.  
مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). آشنایی با قرآن (ج ۴، چاپ سوم). قم: صدرا.  
معین، محمد. (۱۳۶۰). فرهنگ معین (ج ۳). تهران: امیرکبیر.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۱۶). تهران: دار الکتب الإسلامیه.  
موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۳۷۵). مشکل ما در فهم قرآن. نامه مفید، ۸ (۸)، صص ۴-۲۴.  
نقیب‌زاده، محمد. (۱۳۸۵). قصص قرآن در آئینه واقع‌نمایی. معرفت، ۱۵ (۱۰۷). صص ۶۶-۷۵.  
نیل‌ساز، نصرت؛ حاجی‌خانی، علی؛ و جلیلیان، سعید. (۱۳۹۴). معناشناسی زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن. پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ۲۱ (۲۱)، صص ۱۴۳-۱۶۱.

هندی، سر سید احمدخان. (۱۳۳۲). تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان (مترجم: محمدتقی فخر داعی، ج ۱). تهران: علمی.

Laforgue, R. & Allendy, R. (1924). *La psychanalyse et les nevroses*. Paris: Payot.

Macquarrie, J. (1967). *God talk: An examination of the language and logic of theology*. London: SCM Press.

Random House Reference / RH Disney Staff. (1999). *Webster dictionary computer file*. USA : Random House Reference / Random House Information Group.