

تبیین دیدگاه تمثیلی علامه طباطبائی پیرامون ابلیس

علیرضا پارسا¹
محمدعلی کریمی²
سید علی علم‌الهدی³
رضا رسولی شربینانی⁴

چکیده

هدف: این پژوهش با هدف تبیین نگاه تمثیلی علامه طباطبائی پیرامون داستان ابلیس صورت گرفته است. **روش:** تحقیق حاضر به روش تحلیل عقلی و نقلی موضوع پژوهش را بررسی کرده است. **یافته‌ها:** علامه با پذیرش وجود تمثیل در زبان قرآن، فهم حقایق موجود در بعضی آیات را منوط به بیان تمثیلی دانسته و با سه دلیل «سیاق متن قرآن، دلیل عقلی و دلیل روایی»، تمثیلی بودن داستان ابلیس را اثبات کرده‌اند. از نظر ایشان، اگرچه داستانهای قرآنی تمثیلی است، ولی ناظر به واقع و حق است. از این رو، در مقابل نظریه تأویلی پیرامون ابلیس، واقعی بودن داستان به نحو تمثیلی و ابلیس عینی را نتیجه گرفته‌اند. **نتیجه‌گیری:** می‌توان واقعی بودن تمرد ابلیس و درک نسبت آن با امر خداوند را از تصور نسبت بین مولی و عبد نافرمان تبیین کرد. بنابر این، آدم تمثیل و نمادی از همه انسانها و ابلیس تمثیل و سوسه‌های شیاطین است.

واژگان کلیدی: تمثیل، واقع‌گرایی، ابلیس، داستان آدم، علامه طباطبائی.

◇ دریافت مقاله: 98/11/20؛ تصویب نهایی 99/04/02.

1. دکترای فلسفه و کلام. عضو هیئت علمی و دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول) / نشانی: تهران؛ بلوار ارتش، سازمان مرکزی دانشگاه پیام نور، بسیج اساتید / شماره: 02122458212 / Email: alirezaparsa1214@gmail.com
2. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، عضو هیئت علمی (مریی) دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز.
3. دکترای فلسفه. عضو هیئت علمی و دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور.
4. دکترای فلسفه حکمت متعالیه. عضو هیئت علمی و استادیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور و رئیس دانشگاه پیام نور استان قزوین.

الف) مقدمه

درباره وجود و ماهیت ابلیس میان مفسران و حکما نظرات گوناگونی از جمله دیدگاه ظاهری و عینی یا تمثیلی و تأویلی بیان شده است؛ دیدگاه ظاهری، به وجود عینی و حقیقی ابلیس و دیدگاه تأویلی، آیات پیرامون ابلیس و حقیقت آن را به معانی انفسی و درونی تأویل می‌کنند. بررسی و سنجش نظرات پیرامون ابلیس و علت گوناگونی آنان، منوط به روش برداشت مفهوم آن حقیقت در آیات پیرامون ابلیس است و چون منشأ اصلی اعتقاد به وجود ابلیس در ادیان مختلف به ویژه آموزه‌های قرآن به داستان آدم و سجده فرشتگان و سریچی ابلیس مرتبط است؛ بنابر این، برای شناخت ماهیت و جایگاه ابلیس در نظام خلقت و فهم دیدگاه‌های مختلف نمی‌توان جدای از اجزای داستان، این موضوع را پژوهش کرد.

اولین مسئله در برداشت از این داستان، همانند بسیاری از داستانهای قرآن، حقیقی یا مجازی بودن آن است و دیگر اینکه، آیا این یک داستان واقعی به وقوع عینی و خارجی است؟ به این معنا که اجزای داستان همگی حقیقی و جریانات و روابط بین آنها به وقوع خارجی بوده یا اینکه تمامی داستان اعم از عناصر و روابط بین آنها، به صورت تمثیل بیان شده است؟ به این معنا که برای فهم و درک عمومی داستان، خداوند آن را به صورت تمثیل و محسوس کردن آن معانی بلند بیان کرده است. حال خود دیدگاه تمثیلی به چند صورت مطرح است: یا عناصر و اشخاص داستان، حقیقی به وجود خارجی بوده اما روابط و اتفاقات بین آنها، مانند سجده فرشتگان و تمرّد ابلیس، تمثیلی است یا کل داستان اعم از اشخاص و روابط و اتفاقات آن رمزی بوده، لزوماً وجود خارجی و حقیقت بیرونی برای آنها متصور نیست.

در نگاه کلی به موضوع، نظر مفسران و حکمای مسلمان به چند دیدگاه تقسیم می‌شود. برخی مفسران که وجود حقیقی و خارجی ابلیس را بر اساس ظواهر آیات اثبات می‌کنند، به دیدگاه اول؛ یعنی وجود داستان واقعی به وقوع خارجی معتقدند و مجازگویی آیات یا نمادین بودن داستان را نمی‌پذیرند؛ برخی نیز با نمادین دانستن زبان داستان، آیات را بر مجاز بدون واقعیت خارجی حمل کرده‌اند. قسم سوم، دیدگاه فلاسفه و عرفایی است که به وجود انفسی ابلیس معتقدند و با دیدگاه تأویلی به داستان، کل داستان اعم از اشخاص و روابط و اتفاقات آن را نیز رمزی دانسته که لزوماً وجود خارجی برای آنها ضروری نیست.

با توجه به گوناگونی نظرات موجود، ضرورت بررسی آنها و رسیدن به نزدیک‌ترین دیدگاه به نصوص دینی روشن می‌شود. علامه طباطبایی در مواجهه با دیدگاه‌های پیرامون ابلیس و چالش‌های فرا رو، نظریه متفاوتی را ارائه می‌دهد که از آن می‌توان به عنوان «تمثیل در عین واقعیت» تعبیر کرد. این پژوهش با هدف بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و نوع نگاه ایشان به این موضوع، به روش توصیفی - تحلیل عقلی و نقلی و با تبیین دیدگاه‌های موجود پیرامون داستان ابلیس و تبیین نظریه تمثیل در نگاه مفسران و تفاوت آن با نماد و تأویل آغاز می‌شود و در ادامه با بررسی دیدگاه علامه پیرامون نگاه تمثیلی به داستان ابلیس و دلایل ایشان،

علیرضا پارسا و همکاران ♦ 711

با مقایسه نظریه ایشان با دیگران، میزان واقعی بودن داستان و نظریه ایشان را درباره وجود ابلیس، تبیین و بررسی می‌کند.

برای بررسی پیشینه موضوع با عناوین تمثیل و نماد در قرآن می‌توان به مقالات «زبان نمادین در قرآن»، «تمثیل و کارکردها و انواع آن»، «جستاری بر انواع تمثیل در منتهای قصه‌های قرآن» رضایی اصفهانی، 1389؛ شیری، 1389) و به کتابهای مثالهای قرآن، تمثیلات قرآن و تفسیر امثال قرآن اشاره کرد. در تمام پژوهشهای ذکرشده، به معنا و مفهوم عام مثل، بررسی و تفسیر مثالهای قرآنی، ویژگی‌های آنها و به صورت کلی موضوع تمثیل در قرآن پرداخته شده است. این پژوهش با نگاهی نو به داستان ابلیس و با هدف رسیدن به حقیقت ابلیس با تبیین نظریه تمثیلی علامه طباطبایی پیرامون آن پرداخته و تفاوت نظریه وی با دیگران و تبیین واقعی بودن نگاه تمثیلی ایشان در خصوص ابلیس، به صورت جزئی بررسی شده است.

ب) تبیین دیدگاههای مفسران پیرامون داستان ابلیس و آدم

روش برداشت معانی از داستانهای قرآنی به چهار رویکرد ظاهری، نمادین یا مجازی، تمثیلی و تأویلی تقسیم می‌شود:

1. مفسرانی که بر اساس ظواهر نصوص، معانی متبادر را اصیل دانسته و معانی خلاف آن را برنمی‌تابند، همه قصه آدم را واقعی دانسته، حقیقی بودن قصه را به معنای تحقق عینی و سجده فرشتگان بر آدم و ترمذ ابلیس در قرآن را یک داستان حقیقی به وقوع عینی و خارجی اشخاص و اجزا می‌دانند. بیشتر مفسران این مقاطع را با تفسیری ظاهری و با نگاهی تاریخی و حقیقی و واقع‌نمایانه تبیین کرده‌اند (بکارم شیرازی، 1363، ج 6؛ 127). این دسته، نمادین بودن داستانها را نمی‌پذیرند؛ چون پذیرش تمثیل موجب از بین رفتن حجیت آیات و به منزله ورود افسانه تخیلی به قرآن خواهد شد.

2. برخی روشنفکران مسلمان بر اساس تحلیل نمادین و تخیلی از اساطیر، شماری از داستانهای قرآن را اسطوره می‌نامند و در مقام اسطوره‌زدایی (تفسیر نمادها به معنای حقیقی) و ارائه تفسیر علمی از قرآن، با نفی واقعیتهای خارجی و تاریخی داستانهای یاد شده، آنها را بر برخی نظریه‌های خاص تطبیق می‌کنند. اقبال لاهوری با نگاه نمادین به داستان آدم و حوا، در کنار ارائه تفسیری خاص از خوردن میوه ممنوعه (طه: 20، 120) و احساس شرمساری آن دو از عریان شدن و هیبوط (اعراف: 7، 27)، ارتباط آن را با پیدایش نخستین انسان نفی می‌کند (اقبال لاهوری، 1380: 99). خلف‌الله با رویکرد داستانی و در مقام دفاع از قرآن، وجود داستانهای اساطیری را از جنبه‌های اعجاز و امتیازات آن و قرآن را پیشتر از این سبک داستانی می‌پندارد. وی که داستان هنری را آمیخته‌ای از تخیل و واقعیت و تأثیرگذارترین و شایع‌ترین نوع هنر می‌داند، با تأکید بر ویژگی‌های هنری در قصه‌های قرآن، آنها را به سه دسته تاریخی (دارای واقعیت خارجی)، تمثیلی (با وجود امکان، تحقق

712 ♦ تبیین دیدگاه تمثیلی علامه طباطبایی پیرامون ابلیس

خارجی آن روشن نیست) و اساطیری (بدون هرگونه واقعیت خارجی، تخیلی محض و مبتنی بر یکی از اساطیر) تقسیم می‌کند (خلف‌الله، 1999: 120). وی قضایایی چون: آمدن مانده برای حواریون (مانده: 5، 112)، آفرینش آدم (اعراف: 7، 189-190)، قصه هابیل و قابیل (مانده: 5، 31)، هدهد و مورچه (نمل: 27، 18) و اصحاب کهف (کهف: 18، 9) را به سبب اینکه عقل امکان وقوعی آن را بر نمی‌تابد، از قصه‌های اساطیری و تلویحاً غیر واقعی و تخیلی می‌داند. (التهامی، 1974: 167)

3. نگاه تأویلی برخی فلاسفه و عرفا به داستانهای قرآنی است که بر اساس وجود بطون در معانی آیات، از ظواهر الفاظ عبور کرده و به معانی انفسی و تأویلی روی آورده‌اند و داستان ابلیس و آدم را نیز نوعی تمثیل رمزی دانسته که وجود خارجی برای آنها ضروری نیست. بنابراین، ابلیس را به معانی درونی مانند نفس اماره، قوه واهمه و جهل بشریت تأویل کرده‌اند. آیات مربوط به قصه آدم از نگاه این گروه، ظهر و بطن دارد و حتی در واژه‌های آن اشاراتی نهفته است (ابن عربی، 1422، ج 2: 371). میرداماد، غزالی، ملاصدرا، فیض کاشانی، شیخ بهایی، ابن عربی، مولوی و سید حیدر آملی از جمله کسانی‌اند که نظریات آنان به این دیدگاه نزدیک است.

4. دیدگاه تمثیلی علامه طباطبایی و جوادی آملی به داستانهای قرآنی، به ویژه داستان ابلیس، با تأکید بر معرفت‌بخشی آیات و واقع‌گرایی در عین تمثیل، راه متفاوتی در بین دیدگاههای موجود است که در ادامه بررسی خواهد شد.

تمثیلی دانستن داستان ابلیس نزد برخی مفسران طرفدارانی دارد؛ برای نمونه، طبری ترمذ ابلیس از سجده را تمثیلی دانسته و بیان می‌دارد این سرپیچی از فرمان خداوند در عمل ابلیس، تمثیلی است از همه کسانی که از فرمان‌پذیری و خضوع در برابر فرمانهای خداوند رو می‌گردانند (طبری، 1412، ج 1: 181). شیخ محمد عبده در تفسیر المنار که با کوشش شاگردش رشید رضا تألیف شد، بهترین شیوه در داستان آفرینش حضرت آدم و حوا را تمثیل می‌داند (رشید رضا، 1412، ج 1: 213-233). رشید رضا آیات خلقت آدم را بر تمثیل و زبان نمادین حمل کرده و معتقد است بهترین روش تأویل در این داستان، تمثیل است و سنت الهی در کتابش بر این قرار گرفته که امور معنوی را در قالب عبارات لفظی، و معارف عقلی و معنوی را با آشکال محسوس آشکار و بیان سازد (همان). زحیلی داستان آفرینش آدم و گفتگوی بین خداوند و فرشتگان را نوعی تمثیل و زبان نمادین می‌داند که برای تقریب مفاهیم به ذهن، معانی معقول به صورتهای محسوس بازگو شده است (زحیلی، 1418، ج 1: 124). از متأخرین نیز که داستان را تمثیلی می‌داند، نگارنده کتاب التمهید فی علوم القرآن است. آیت‌الله معرفت داستان آفرینش و خلافت آدم را تمثیلی و تعبیری رمزی می‌داند از شأن انسان به صورتی عام، که شامل آدم و همه انسانها می‌شود و بیانگر آنکه انسان موجودی است نمادین که صفات جلال و جمال حق را به تصویر می‌کشد. (معرفت، 1387، ج 3: 21)

ج) تبیین تمثیلی دانستن زبان قرآن

اولین معنای تمثیل در زبان قرآن، اصطلاح ادبی تمثیل؛ یعنی مثل آوردن یا تشبیه است. تمثیل در لغت، مثل آوردن و تشبیه کردن چیزی به چیزی است تا از آن فایده‌ای معنوی حاصل شود (حکمت، 1387: 214). تمثیل اعم از آنکه از نوع ضرب‌المثل یا افسانه‌های اخلاقی یا تمثیلات رمزی یا تمثیلات دینی باشد، هر کدام را به طریقی مشمول انواع استعارات و تشبیهات می‌توان دانست (همان: 8). همچنین در مباحث زبان دین، واژه تمثیل به معنای ادبی آن، مثل آوردن و تشبیه می‌آید؛ یعنی مثلهایی برای تبیین آیات الهی به کار می‌رود. در واقع؛ با تمثیل می‌توان حقایق را در قالب الفاظ ریخت؛ زیرا زبان طبیعی بشر در دامنه محسوسات به کار رفته است، اما حقایق دین از جنس ماورای ماده و نشأت یافته از وحی است. لذا در زبان دین چاره‌ای جز به کار بردن تمثیل نیست. تمثیل، ساز و کار مناسبی برای حرکت از معنای ظاهر به معنای باطن و درک حقایق عالی است (فانمی‌نا، 1396: 124) و گاهی تمثیل با تشبیه متفاوت است (مصطفوی، 1360: 218) و در نگاه برخی، «مَثَل» به معنای توصیف مقصود است به چیزی که آن را مجسم و ممثّل کند و ذهن شنونده را به آن نزدیک کند. (طباطبایی، 1374: 13، 280)

بر اساس نظریه وجود صناعت تمثیل در کلام خداوند، قرآن برای آنکه حقایق خود را بهتر تفهیم کند و هر کس هم بتواند فراخور سطح خود و در هر زمان معارف وحی را درک کند، از تمثیل بهره می‌گیرد. تمثیل در نگاه برخی مفسران در چند معنا تصور و استعمال شده است: اول، تمثیل به معنای ضرب‌المثل و تشبیه در آیات قرآن؛ دوم، تمثیل به معنای نمادانگاری گزاره‌های قرآنی بدون واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی، همان‌طور که از مطالب خلف‌الله به دست آمد؛ سوم، تمثیل به معنای نمادانگاری برخی گزاره‌های قرآنی همراه با واقع‌نمایی و معرفت‌بخش بودن آنها که به دیدگاه علامه طباطبایی نزدیک است و در ادامه بررسی خواهد شد.

1. جایگاه روش تمثیل در اندیشه تفسیری مفسران

در میان مفسرانی که به بیان تمثیلی در برخی آیات قرآن معتقدند، می‌توان افرادی مانند زمخشری، طبری، فخر رازی، رشید رضا، علامه شرف‌الدین، ابن کثیر، مغنیه صاحب تفسیر کاشف و زحیلی را نام برد. متفکران متأخر مانند معرفت و مطهری و جوادی آملی از شاگردان علامه طباطبایی نیز از جمله کسانی‌اند که به وجود تمثیل و تأویل در آیات قرآن اذعان کردند. علامه سید شرف‌الدین بر این باور است که باب تمثیل در کلام عرب به ویژه قرآن و احادیث گشوده است و با استناد به نمونه‌هایی در قرآن و روایات، وجود تمثیل را اثبات می‌کند. او آیه میثاق (اعراف: 172) را نمونه‌ای از تمثیل دانسته و معتقد است این آیه برای نزدیک‌سازی ذهن به ایمان و نیز برای تنوع در بیان و برهان به صورت تمثیل و تصویر آمده است و اذعان

714 ♦ تبیین دیدگاه تمثیلی علامه طباطبایی پیرامون ابلیس

می‌دارد این گونه سخن‌هاست که کلام را به حد اعجاز در بلاغت می‌رساند (شرف‌الدین، بی تا: 27). شرف‌الدین وجود تمثیل در آیات دیگری مانند آیه امانت (احزاب: 72) و آیات گفتگوی خدا با آسمان و زمین (صفت: 11) را نیز تمثیلی دانسته و می‌گوید خداوند از راه تمثیل و تصویرسازی داستان، از کوه و آسمان و زمین و عدم پذیرش امانت توسط آنها سخن می‌گوید تا هم تقرب به ذهن شود و هم امر امانت و شأن آن تعظیم شود. (همان)

زمخشری در تفسیر خود، داستان مخاصمه نزد داوود (ع) را از مقوله تمثیل دانسته و معتقد است آیات مدّ نظر بر طریق تمثیل آمده؛ به سبب اینکه روش تمثیل و تعریض در سرزنش، رساتر از تصریح است (زمخشری، 1407، ج 4: 81). رشید رضا در تفسیر المنار، داستان امانت و احیا (بقره: 259) در خصوص یکی از پیامبران را تمثیلی می‌داند. همچنین این مفسر عامه در جایی دیگر، آیات خلقت آدم را بر تمثیل و زبان نمادین حمل کرده و معتقد است بهترین روش تأویل در این داستان، تمثیل است و سنت الهی در کتابش بر این قرار گرفته که امور معنوی را در قالب عبارات لفظی و معارف عقلی و معنوی را با اشکال محسوس آشکار و بیان سازد (رشید رضا، 1412، ج 3: 37). نویسنده تفسیر کاشف، ذیل آیه 189 سوره اعراف، حادثه و اتفاق بیان شده را واقعی نمی‌داند و آن را از مقوله تمثیل حال انسان بدون در نظر گرفتن شخص یا افراد معینی بیان می‌کند. (مغنیه، 1990، ج 3: 434)

طبری نیز ذیل آیات مختلفی به وجود تمثیل اذعان کرده است. وی در تفسیر آیه نزول مائده بر بنی‌اسرائیل و بیان دیدگاه جمعی بر عدم نزول آن (مائده: 114)، این آیه را مثلی می‌داند که خداوند برای بندگانش زده و به وسیله آن، آنها را از درخواست معجزات از پیامبر خدا بازداشته است. وی ترمذ ابلیس از سجده را نیز تمثیلی دانسته و بیان می‌دارد این سرپیچی از فرمان خداوند در عمل ابلیس، تمثیلی است از همه کسانی که از فرمان‌پذیری و خضوع در برابر فرمانهای خداوند رو می‌گردانند (طبری، 1412، ج 7: 88؛ ج 1: 181). فخر رازی نیز به نقل از ابومسلم، داستان درخواست حضرت ابراهیم (ع) مبنی بر چگونگی زنده شدن مردگان و دستور خداوند به قطعه قطعه کردن پرندگان در سوره بقره را مثال دانسته و می‌گوید: مفسران در معنای «قَطَّعَهُنَّ» در این آیه اجماع دارند که ابراهیم اعضا و پره‌های پرندگان را با هم مخلوط کرد، اما ابومسلم این معنا را منکر شده و می‌گوید: «چون ابراهیم درخواست زنده کردن مردگان را از خداوند کرد، خداوند به او مثالی را نشان داد تا مسئله برای او نزدیک به ذهن شود». (رازی، 1420، ج 7: 38)

اما در مقابل، افرادی مانند خلف‌الله، تمثیل را به زبان نمادین محض یا خیال‌پردازی معنا کرده، قصه تمثیلی را داستانی هنری دانسته که از باب ضرب‌المثل بیان شده است. وی برخی از داستانهای قرآن که واقعی بودن آن مورد تأیید عقل نباشد، تمثیلی و رمزآلود می‌داند و حتی گاهی برخی از آنها را در شمار قصه تاریخی یا اسطوره‌ای جای داده است (خلف‌الله، 1999: 182). طبق مبانی علامه طباطبایی، چنین برداشتی از قرآن و روایات با روح و ماهیت قرآن سازگاری ندارد و منجر به پذیرش افسانه‌های خیالی و کذب در قرآن می‌شود. اگر برخی تفاسیر مانند تفسیر نمونه به نمادین دانستن داستان آدم و حوا خرده گرفته‌اند، هدف آنان

رد دیدگاه نمادانگاری کل آیات قرآن یا رد دیدگاهی است که با نمادانگاری قصص قرآن، واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی و حجیت ظواهر آیات را نفی می‌کنند.

2. رابطه تمثیل با تأویل

با توجه به مطالب پیش‌گفته، تمثیل ناظر به زبان تکلم و چگونگی بیان یک واقعیت است. مقصود از تمثیل در زبان قرآن، بیان حقایق متعالی یا ماورایی در قالب زبان بشری و محسوس است؛ اما مقصود از تأویل، حقیقت و باطن یک امر یا سخن را گویند. لذا تأویل در ناحیه فهم و فاهم و تمثیل در ناحیه زبان است؛ بنابراین این، هر تأویلی می‌تواند از مجرای یک بیان تمثیلی صورت گیرد، اما لزوماً هر بیان تمثیلی دارای تأویل فلسفی یا عرفانی نیست. به تعبیری دیگر؛ اگر مقصود ما تأویل فلسفی باشد، رابطه تمثیل و تأویل، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی منشأ هر تأویلی می‌تواند از مجرای تمثیل نیز باشد، اما لزوماً هر بیان تمثیلی تأویل فلسفی نیست. از طرفی، درک تمثیل به معنای منطقی، بر خلاف تشبیه که ساده است، احتیاج به تأویل دارد؛ چون وجه شبه آن عقلی و غیر حقیقی است.

بیشتر افرادی که نگاه تأویلی به وجود ابلیس دارند، داستان ابلیس و آدم را نیز تمثیلی می‌دانند. اما از این مرحله عبور کرده، آن را رمزی و باطنی می‌دانند که وجود خارجی برای آن لزوم ندارد. تأویل فلسفی می‌تواند هم با واقعی بودن داستان آدم سازگار باشد و هم با تخیلی بودن آن؛ زیرا از واقعه‌ای تاریخی می‌شود برداشتی تمثیلی داشت، همچنان که از صحنه‌ای تخیلی می‌توان تمثیل ساخت؛ در حالی که در نگاه افرادی مانند علامه طباطبایی، واقعیت داستان موضوعیت دارد.

رویگرد تأویلی بر مبنای زبان خاص قرآن در بیان معارف و وجود بطون یا چندلایه بودن معنای آیات و عدم تعارض میان معانی ظاهر و باطن یا باطن و باطن باطن استوار است. از دیدگاه ملاصدرا و پیروان او، قرآن کریم مشتمل بر ساحت‌های مختلفی است که به صورت طولی از غیب‌الغیوب آغاز شده و تا پایین‌ترین مرحله که به صورت الفاظ و نقوش و خطوط مرتب شده، ادامه یافته است. هر مرتبه‌ای نسبت به مرحله بالاتر، مثال محسوب می‌شود و مرتبه بالاتر نسبت به پایین‌تر، حقیقت آن به شمار می‌رود. از دیدگاه ایشان، عوالم وجودی با مراتب قرآن، متحاذی و متطابق‌اند. (ملاصدرا، 1363: 35)

3. تمثیلی دانستن زبان قرآن در نگاه علامه طباطبایی

طبق نظر علامه، برخی بیانات لفظی قرآن، مثل‌هایی است برای معارف الهی و خدای تعالی برای اینکه آن معارف را بیان کند، آنها را تا سطح افکار عامه مردم تنزل داده است (طباطبایی، 1374، ج 3: 96)؛ به این معنا که قرآن کریم آنچه از معانی که معروف و شناخته‌شده ذهن مردم است گرفته، معارفی را که برای مردم شناخته‌شده نیست در قالب آن معانی درمی‌آورد تا مردم آن معارف را بفهمند. علامه یکی از فواید تمثیل را تعلیم و هدایت انسانها و آماده‌سازی ذهن مخاطب برای فهم معنای دیگری غیر از مدلول خود مثال

716 ♦ تبیین دیدگاه تمثیلی علامه طباطبایی پیرامون ابلیس

می‌داند (همو، 1390، ج 16: 133) و بیان می‌کند مثل در حقیقت یک قصه واقعی یا فرضی است که گوینده از جهاتی آن را شبیه معنای مد نظر خود می‌داند؛ لذا در کلام خود ذکر می‌کند تا ذهن شنونده از تصور آن، معنای مد نظر را کامل تر و بهتر تصور کند. (همو، 1374، ج 2: 592)

علامه طباطبایی علت استفاده از صناعت تمثیل در قرآن کریم را میزان فهم عامه بشر که بیشتر با محسوسات سروکار دارند و نمی‌توانند مافوق محسوسات را به آسانی درک کنند می‌داند و تأکید می‌کند که هر معنا از معانی که به انسان القا شود، تنها و تنها از راه معلومات ذهنی او صورت می‌گیرد؛ حال اگر معلومات ذهنی او همه از جنس محسوسات باشد و ذهن او تنها با محسوسات مأنوس باشد، لازم است مسائل معنوی از طریق محسوسات به او القا شود و تازه این القا به مقدار کشش فکری او در محسوسات امکان پذیر است. علامه در ادامه نیز اذعان می‌دارد که به سبب اینکه هدایت دینی اختصاص به یک طایفه و دو طایفه ندارد و باید تمام مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند و قرآن نیز مشتمل بر تأویل است، لذا این خصوصیات باعث شده بیانات قرآن کریم جنبه مثل به خود بگیرد. (همان: ج 3: 93-96)

علامه در خصوص وجود تمثیل در آیات و روایات، به ویژه در مجسم ساختن امری غیر مادی به صورت امری مادی به نحو تمثیل، اختلاف لحن اخبار درباره معراج رسول خدا (ص) به آسمان را تأیید سخن خود می‌داند؛ یعنی اگر برخی اخبار صعود پیامبر را به وسیله براق دانسته و در بعضی به وسیله بال جبرئیل یا نردبانی که یک سرش روی صخره بیت المقدس و سر دیگرش به بام فلک و آسمانها رفته است و از این قبیل اختلاف در تعبیر، همه در بیان یک حقیقت است و منظور از این بیانات متفاوت، مجسم ساختن امری غیر جسمی و غیر مادی است به صورت امری مادی به نحو تمثیل یا تمثل. علامه تصریح می‌کند که وقوع این گونه تمثیلات در ظواهر کتاب و سنت، امری است واضح که به هیچ وجه نمی‌شود انکارش کرد (همان، ج 13: 43). علامه زبان تمثیل را در متون دینی می‌پذیرد، اما در مقابل برخی نظرات، همه زبان دین را تمثیل نمی‌داند. همچنین اعتقاد دارد تمثیل یک حقیقت ماورای طبیعی با کلماتی مأنوس در میان مردم است؛ البته معرفت بخش بوده و حاکی از واقعیت است، اما تمثیل به معنای مجاز فلسفی نیست که مفادش نفی واقعیت در خارج باشد.

یک نمونه‌های وجود تمثیل در برخی داستانه‌ها و خبرهای قرآنی و نظرات علامه طباطبایی

در برخی از قصه‌ها یا خبرهایی که قرآن بیان می‌کند، حقایقی وجود دارد که علامه طباطبایی درک و فهم آنان را منوط به بیان تمثیلی و تشبیهی می‌داند. در این بخش به برخی از آیات مزبور اشاره می‌شود.

- آیاتی پیرامون عرش و تعبیر «استواء رحمن بر عرش»

علامه در آیاتی مانند «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف: 54؛ طه: 5؛ یونس: 3) که دارای معانی غیبی است، قائل به وجود تمثیل است و اذعان می‌دارد آیه مذکور مثالی است که احاطه تدبیر خدا را در ملکش مجسم

علیرضا پارسا و همکاران ♦ 717

می‌سازد. البته وی تأکید می‌کند که علاوه بر وجود تمثیل، آیات مذکور مانند برخی دیگر از مثالها، صرفاً مثل نیست، بلکه دلالت بر حقیقتی نیز دارد و آن حقیقت، عبارت است از مقامی که زمام جمیع امور به آن منتهی می‌شود. ایشان تأکید می‌کند از ظاهر این آیات برمی‌آید که عرش، حقیقتی است از حقایق خارجی و آیه مذکور مانند آیه شریفه نور و مثالهایی که در آن زده شده، صرفاً مثل نیست، بلکه واقعیت خارجی نیز دارد. (طباطبایی، 1374، ج 8: 195)

- آیه وصف حال مشرکان در ساعت مرگ و نزدیکی سلطه خداوند

علامه ذیل آیه شریفه «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ» (سبأ: 5) معتقد به وجود تمثیل است و از تعبیر «وَأُخِذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ» نوعی تمثیل برای نزدیکی خدای تعالی به آدمی را برداشت کرده، می‌گوید: چون قُرب و بُعد در نظر انسان که در زندان زمان و مکان قرار دارد، غیر از قُرب و بُعد در دستگاه الهی است و اگر بخواهیم از آن گفتگو کنیم، باید تمثیل بیاوریم، و گرنه واقع قضیه مهم‌تر از آن است که بتوان تصورش کرد. (همان، ج 16: 588)

- داستان داوری خواهی دو متخاصم نزد داوود (ع) و تمثیل آن

علامه در ماجرای مراجعه دو خصم نزد او برای داوری (فصلت: 25-21)، احتمال قوی داده که واقعه مذکور چیزی بیش از یک تمثیل نظیر رؤیا نبوده که در آن حالت، افرادی را دیده که از دیوار محراب بالا آمدند و به ناگهان بر او وارد شدند. یکی گفته است: من یک میش دارم و این دیگری 99 میش دارد، تازه می‌خواهد یک میش مرا هم از من بگیرد! و در آن حالت به صاحب یک میش گفته: رفیق تو به تو ظلم می‌کند... وی در ادامه بیان می‌دارد: «سخن داوود (ع) - به فرضی که حکم رسمی و قطعی او بوده باشد - در حقیقت حکمی است در ظرف تمثیل؛ همچنان که اگر این صحنه را در خواب دیده بود و در آن عالم حکمی بر خلاف کرده بود، گناه شمرده نمی‌شد. (همان، ج 17: 295)

- خطابه و امر خدا به زمین و آسمان در آیه یازدهم سوره فصلت

علامه طباطبایی از مجموع دو جمله «اتینا» و «أتینا» در آیه «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أَتَيْنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: 11)، که اولی فرمان خدا و دومی پاسخ زمین و آسمان است، ممثّل کردن صفت ایجاد و تکوین را برداشت می‌کند و آن را از باب تمثیل، صفت ایجاد و تکوین بر اساس فهم عرفی می‌داند تا فهم مردم ساده آن را درک کند. (همان، ج 17: 554)

وی درباره این آیه دیدگاهی متفاوت دارد و آن را دارای دو سطح می‌داند. در سطح اول، خطاب آیه، فهم و شعور ساده عرفی است و در سطح دوم، مخاطب آیه کسی است که توانایی فهم و درک معنای حقیقی آن را دارد. بر اساس سطح اول؛ زبان، زبان نمادین است. طبق سطح دوم اما، زبان، زبان حقیقی است و این زبان مبتنی بر پذیرش فهم و شعور برای همه موجودات هستی است، با این قید که موجودات هستی،

718 ♦ تبیین دیدگاه تمثیلی علامه طباطبایی پیرامون ابلیس

هم دارای مراتب‌اند و هم فهم و شعور آنها دارای مراتب است. به طوری که از کلام خدای تعالی استفاده می‌شود، علم را برای تمامی موجودات قائل است. لذا سخن گفتن خدا با هر چیزی، به حسب حال آن و مناسب با آن است و بنا بر جمله مورد بحث که یکی از مواردی را که خدا با موجودات سخن گفته، حکایت می‌کند حقیقتی تحلیلی خواهد بود. (همان)

- داستان حضرت یونس

علامه ذیل آیات مربوط به داستان حضرت یونس و حالت غضب و جدایی از قومش، وجود تمثیل را محتمل دانسته، بیان می‌دارد: ممکن است جمله ﴿إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾: انبیا: 87 درباره تمثیل وارد شده باشد و معنایش این باشد که رفتن او و جدایی‌اش از قومش مانند رفتن کسی بوده که از مولایش قهر کرده باشد و پنداشته باشد که مولایش بر او دست نمی‌یابد و او می‌تواند با دور شدن از چنگ وی بگریزد و مولایش نمی‌تواند او را سیاست کند.

البته وی این احتمال را قوی نمی‌داند که پیامبری چون حضرت یونس (ع) واقعاً از مولایش قهر کند و به راستی پندارد که خدا بر او قادر نیست و او می‌تواند با سفر کردن از مولایش بگریزد؛ چون انبیای گرامی ساحتشان منزّه از چنین پندارهاست و معصوم از خطا می‌باشند.

طبق نظر علامه، آیه شریفه از باب تمثیل است، نه حکایت یک واقعیت خارجی؛ چون عمل او این معنا را ممثّل می‌کرد که غیر از خدا مرجع دیگری هست که بتوان به او پناه برد. (همان، ج 14: 444)

- داستانهای خلقت آدم و حوا و سجده فرشتگان و تهرّد ابلیس و هبوط آدم به زمین

دیدگاه علامه درباره داستان ابلیس و خلقت آدم نیز این است که با زبان تمثیل بیان شده است. تمثیلی بودن یا نبودن داستان خلقت آدم و حوا و سجده فرشتگان و تهرّد ابلیس و هبوط، یکی از مسائل اصلی این تحقیق است. به همین سبب در بخشهای بعدی به تفصیل، دیدگاه علامه بررسی خواهد شد.

آنچه از مجموع نظرات علامه پیرامون برخی آیات و تفاسیر پیرامون کلماتی مانند مداد، لوح، قلم یا در مورد رانده شدن شیاطین با شهابهای آسمانی و آیاتی درباره قیامت و عذاب که در قالب تمثیل، نزدیکی قیامت را بیان می‌کند و همچنین جریان عالم ذر یا ظهور مثالی و تحقّق نشئه برزخی جریان شکافتن قلب پیامبر و بیرون آوردن حسد و کینه از آن به دست می‌آید، می‌توان گفت اینگونه سخن گفتن از قبیل تمثیل حقایق غیر حسی در قالب صورتهای حسی است که برای نزدیک کردن به فهم حسی بیان شده و منظور از این تعبیرها و بیانات، نزدیک کردن معارف حقیقی است از افقی دور به افقی نزدیک تر به فهم مردم عامی، که خواسته‌اند امری غیر محسوس را به منزله محسوس فرض کرده، سپس درباره آن حقیقت حرف بزنند. (همان، ج 18: 18؛ ج 20: 426)

دو) سازگاری نگاه تمثیلی با واقعی بودن آن در اندیشه علامه طباطبایی

تمثیل در اصل ممکن است داستان واقعی یا خیالی و ساختگی باشد. نوع تمثیل به تنهایی نمی‌تواند تعیین‌کننده واقعیت داشتن تمثیل باشد؛ برای نمونه، تمثیل با نگاه اسطوره‌ای یا تأویل فلسفی از قصه آدم می‌تواند هم با واقعی و تاریخی بودن قصه آدم سازگار باشد و هم با تخیلی بودن آن، زیرا از واقعه‌ای تاریخی می‌توان برداشتی تمثیلی داشت، همچنان که از صحنه‌ای تخیلی می‌توان تمثیل ساخت. اما در نگاه علامه طباطبایی دو نکته بسیار مهم است: نخست اینکه، دیدگاه تمثیلی نباید موجب ورود نگاه تخیلی و افسانه‌ای در قرآن شود، لذا علامه به گونه‌ای این مطلب را بیان می‌کند که مانع ورود چنین انحرافی بشود؛ دوم اینکه، تمثیلی بودن به این معنا نیست که داستانهای قرآنی حقیقی نیستند و واقع نشده‌اند، بلکه منظور از تمثیل این است که حقیقتی متعالی و معقول به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است.

در تشریح این موضوع می‌گویند برخی گمان کرده‌اند که بیشتر داستانهای قرآنی جنبه نمادین دارند و صحنه‌های تخیلی‌اند و به گونه‌ای مطرح شده که گویا حقیقت دارند و نیز گفته‌اند قصه آفرینش و خلقت انسان و وجود ملائکه و امتناع ابلیس و اغوای آدم و خروج وی از بهشت، همگی از قبیل صحنه‌های تخیلی‌اند. همچنین داستانهای انبیا و وقوع حوادث عجیب و خارق‌العاده از همین سنخ‌اند. (معرفت، 1385: 281)

علامه به رد این سخن پرداخته و آن را خطایی بزرگ می‌داند؛ زیرا از نظر وی، مسئله داستان‌نویسی و فنون آن گرچه امری صحیح است، ولی هیچ ارتباطی به قرآن ندارد؛ چون قرآن کتاب تاریخ و رمان و قصه‌های تخیلی نیست، بلکه کتابی عزتمند است که نه در خود آن باطلی هست و نه دسیسه‌بازان می‌توانند باطلی را در آن راه دهند. قرآن در وصف خودش می‌گوید: «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ. وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طابق: 14-13)؛ یعنی قرآن سخنی است که جداکننده حق از باطل است و کلامی است جدی و به هیچ وجه شوخی نیست. آنچه قرآن ثابت می‌کند، حق محض است و هیچ باطلی نمی‌تواند آن را باطل سازد (طباطبایی، 1374، ج 20: 261). با این حال، چگونه ممکن است قرآن به منظور هدایت، از رأی باطل و داستانهای دروغین و خرافی استفاده کند؟ بیانات قرآن تماماً حق صریح است و سخنانی که به منظور هدایت ایراد می‌کند، به هیچ وجه در آن خلل و باطل راه نمی‌یابد. لذا مفسران باید داستانهای آن را صادق و حق شمارند. (همان: 167-166)

به نظر می‌رسد اَتصاف قرآن به «حق» و «صدق» که وصف خبر هستند، خود دلیل بر این است که مصداق خارجی دارد و حق، از جهت مطابق خارج بودن، به صدق توصیف می‌شود. این دو ویژگی در همه گزاره‌های قرآنی ساری و جاری است. لازمه این دو ویژگی، واقع‌گرایی و مطابقت با واقع در همه گزاره‌ها از جمله داستانهای قرآن است. (معرفت، 1387، ج 6: 133، 282)

720 ♦ تبیین دیدگاه تمثیلی علامه طباطبایی پیرامون ابلیس

علامه در آیاتی همانند «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» به وجود تمثیل اذعان کرد، اما تأکید داشت آیات مذکور مانند برخی دیگر از مثالها، صرف مثل نیست، بلکه دلالت بر حقیقتی نیز دارد و آن حقیقت، عبارت است از مقامی که زمام جمیع امور به آن منتهی می‌شود.

در تفاوت بین نظریه علامه با دیدگاه تمثیلی افرادی مانند رشید رضا یا زحیلی، می‌توان گفت گرچه آنان بهترین شیوه در داستان آفرینش حضرت آدم و حوا را تمثیل و زبان نمادین می‌دانند، اما داستان را به گونه‌ای بیان کرده‌اند که با واقعی بودن سازگار نیست و حتی درباره ماهیت ابلیس به معانی تأویلی و بطنی روی آورده‌اند. (رشید رضا، 1412، ج 1: 233-213؛ زحیلی، 1418، ج 1: 124)

اما می‌توان اذعان کرد علامه طباطبایی ایدئالیسم را رد می‌کند و مدافع واقع‌گرایی است و تمام داستانهای قرآنی و سایر معارف دینی از قبیل توحید، معاد، فرشته، جن و... را ناظر به واقع و اموری حقیقی و صادق می‌داند. همچنین روشن می‌شود دیدگاه تمثیلی علامه، هم با دیدگاه افرادی که نوع برداشت نمادین آن‌ها باعث نگاه افسانه‌ای و تخیلی به قرآن می‌شود، متقابل است و هم با دیدگاه تأویلی افرادی که وجود ابلیس در داستان را به موجودی انفسی و درونی تعبیر می‌کنند، تفاوتی دارد.

(د) تمثیلی بودن داستان ابلیس و آدم در نگاه علامه طباطبایی

با توجه به مقدمات گذشته و بر اساس مبنای فکری علامه طباطبایی، می‌توان برداشت کرد داستان اسکان آدم و حوا در بهشت و داستان سجده فرشتگان و تمرد ابلیس، از مقوله تمثیل است. وی با وجود واقعی دانستن شخصیت‌های داستان آفرینش و حقیقی بودن آن، رخدادهای داستان آدم و حوا و سکونت در بهشت و شجره ممنوعه، خطا، توبه و هبوط را بازگفت مثالی می‌داند که برای حضرت آدم (ع) رخ داد. به تعبیری دیگر؛ این قصه مثالی است برای مجسم ساختن وضع انسان، و خداوند آن حقایق با معانی بلند را برای فهم عمومی به صورت تمثیل بیان کرده است (طباطبایی، 1374، ج 1: 203). در این داستان، «حضرت آدم» تمثیل و نمادی از همه انسانهاست؛ «شیطان» تمثیل و سوسه‌های شیاطین و «بهشت» مکان زندگی و یاد خدا، که در صورت نافرمانی و پیروی هوای نفس به زمین و سختی‌های زندگی در آن تبدیل می‌شود. در واقع؛ هدف خداوند از بیان داستان تمثیلی، عبرت‌آموزی برای همه انسانهاست، نه فقط ذکر و یادآوری داستان آفرینش آدم و چگونگی فریب او از ابلیس.

ایشان درباره امر خداوند به سجده فرشتگان و ابلیس بر آدم، ذیل آیات آفرینش آدم، معتقد است امر خداوند، امر تشریحی است اما قصه داستان در حقیقت تکوینی است که به صورت امور اجتماعی که با آن مأنوس هستیم تمثیلی بیان شده است. پس داستان آدم اگر چه ظاهراً مانند رخدادهای اجتماعی مألوف در

علیرضا پارسا و همکاران ♦ 721

بین انسانها متضمن امر و اطاعت، نافرمانی و دیگر چیزهاست، ولی از یک جریان تکوینی (حقیقی) که در روابط واقعی بین انسان و فرشتگان و ابلیس است حکایت می‌کند. (طباطبایی، 1390، ج 8: 27)

علامه در تفسیر آیات مربوط به داستان آدم و ابلیس، قصه مذکور و منزل دادن به آدم و همسرش در بهشت و سپس فرود آوردنشان به خاطر خوردن از درخت را به منزله مثل و نمونه برای همه دانسته است؛ به این بیان که خدای تعالی وضع آدمیان را قبل از نازل شدن به دنیا و سعادت و کرامتی که در آن دار نعمت و سرور، انس و نور و جوار رب‌العالمین داشت، به آن مثل مجسم ساخته است. (همان، ج 1: 203)

وی در قصه توبه آدم و حوا نیز همین نظریه را دارد و بیان می‌کند که خداوند در قالب این مثال، این معنا را بیان می‌کند که نه تنها آدم را بعد از توبه‌اش به دار کرامت و سعادت برگردانید، بلکه هر انسانی که راه خطا پیموده، اگر برگردد و به سوی پروردگار خود رجوع کند، خدای تعالی او را به دار کرامت و سعادتش برمی‌گرداند. (همان)

علامه در جایی دیگر نیز به این نکته تأکید می‌کند که آنچه از سیاق این سوره‌ها به دست می‌آید، «تمثیل معانی بلند» در قالب زندگی مادی و مألوف است. علامه ذیل آیات سوره طه بیان مفصلی در این خصوص دارد که به گزیده سخنان ایشان بسنده می‌شود: «در داستان داخل شدن آدم و همسرش در بهشت و بیرون شدنشان به وسوسه‌ای از شیطان و حکمی که خدای تعالی در این موقع فرمود؛ به طوری که از سیاق آن در این سوره و در غیر آن مانند سوره بقره و اعراف برمی‌آید، حال بنی نوع آدم را بر حسب طبع زمینی و زندگی مادی‌اش تمثیل می‌کند و مجسم می‌سازد. این همان صورتی است که از زندگی دنیا برای آدم ممثل شده؛ نخست خدای تعالی او را داخل بهشت کرده و کرامت داد، تا سرانجام کارش بدانجا کشید که کشید. چیزی که هست، از آنجا که این واقعه قبل از تشریح دین اتفاق افتاده و بهشت او بهشت برزخی بوده که در یک زندگی غیر دنیوی 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 است.» (همان، ج 14: 306)

مرتضی مطهری از شاگردان علامه، مانند اندیشه استاد خود و در توضیح نگاه تمثیلی، داستان خلقت آدم و اغوای شیطان و هبوط را نمادین و تمثیلی می‌داند. از نظرایشان، آدم قطعاً وجود عینی داشته، اما زبان قرآن در بیان خلقت انسان، سکونت در بهشت، اغوای شیطان، رانده شدن از بهشت، کنایی و نمادین است؛ وی تأکید می‌کند منظور از کنایی بودن این نیست که «آدم» که در قرآن آمده، نام شخص نباشد؛ زیرا «سمبل» نوع انسان است و «آدم اول» یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است، بلکه منظور این است که قرآن داستان آدم را از نظر سکونت او در بهشت و اغوای شیطان، رانده شدن از بهشت و... به صورت نمادین طرح کرده است. (مطهری، 1372، ج 1: 515)

722 ♦ تبیین دیدگاه تمثیلی علامه طباطبایی پیرامون ابلیس

جوادی آملی نیز در تفسیر تسنیم و ذیل آیات خلقت آدم، بخشی از جریان داستان را تمثیلی و نمادین دانسته است و حتی بر اساس محدودیت پذیرش امر به سجده به صورت حقیقی، چه تکوینی و چه تشریحی، بیان می‌کند وجود تمثیل لازم است. وی معتقد است اگر امر تکوینی به سجده و همچنین امر تشریحی به آن، تصویر درستی نداشته باشد، باید پذیرفت که امر به سجده، صرفاً ترسیم یک حقیقت به صورت مَثَل است (جوادی آملی، 1380، ج 3، 250). ضرورت تمثیلی دانستن داستان از نظر ایشان، در بخش دلایل تمثیل خواهد آمد.

به نظر نگارنده پژوهش، در تبیین فلسفی نگاه تمثیلی علامه پیرامون داستان تَمَرَد ابلیس و امر خداوند، می‌توان به نحو تمثیل تناسبی آن را تصور کرد؛ یعنی بر فرض اینکه از زبان تمثیلی قرآن نتوانیم ماهیت دو طرف داستان؛ یعنی خداوند متعال و ابلیس را به نحو واقعی درک کنیم، اما از تناسب بین آن دو، یک امر حقیقی استخراج می‌کنیم؛ یعنی داستان تَمَرَد ابلیس و امر خداوند همانند حقیقت عبد متمرّد و مولای خود است. همان گونه که ماهیت عبد و مولی و همچنین تَمَرَد عبد نسبت به مولی قابل درک و حقیقی است، بنابر این، از این نسبت به واقعیت داستان تَمَرَد ابلیس و امر خداوند دست خواهیم یافت و از نسبت بین عبد عابِق و مولای خود همان نسبت را بین ابلیس متمرّد و خدای متعال تصور کرده و به واقعیت می‌رسیم.

1. دلایل تمثیلی دانستن داستان ابلیس و تبیین از نگاه علامه طباطبایی

پس از تبیین دیدگاه تمثیلی داستان آدم و تَمَرَد ابلیس، این پرسش مطرح است که آیا علامه بر دیدگاه خود دلیلی دارد؟ آیا پذیرش آن مانند دیدگاه نمادین دانستن آیات، به منزله نگاه تخیلی و افسانه‌ای به داستانهای قرآنی نمی‌شود؟

در پاسخ به این اشکالات و سؤالات، علامه طباطبایی هر گونه تحمیل و نظریه پردازی بدون دلیل نسبت به آیات قرآن را مردود دانسته، به صراحت اعلام می‌کند تمثیلی دانستن مواردی از داستان یا آیات به هیچ وجه به منزله تعمیم آن بر موارد دیگر نمی‌تواند باشد و تمثیلی بودن این داستان بر پایه دلیل است. علامه در المیزان در این خصوص و در جواب کسی که بگوید دست از ظاهر آیه برداشتن و آن را حمل بر جهت تکوین کردن، باعث مشابه بودن سایر آیات قرآن است؛ زیرا اگر جایز باشد این آیه را حمل بر امور تکوینی کنیم، جایز خواهد بود که در سایر آیات قرآنی هم به تأویل پردازیم و معلوم است که چنین کاری سر از بطلان دین درمی‌آورد؛ پاسخ می‌دهد: «ما تابع دلیل هستیم؛ هر جا دلیل حکمی صراحت داشت در تشریحی بودن آن، مانند ادله راجع به معارف اصولی دین و اعتقادات حق آن و همچنین مانند قصص انبیا و امم گذشته و دعوت‌های دینی آنان و نیز مانند آیات مربوط به شرایع و احکام فرعی دین و لوازم آن از قبیل ثواب و عقاب قبول می‌کنیم و هر جا که دلیل، چنین صراحتی نداشت و بر عکس، شواهدی داشت بر اینکه مراد از امر و نهی و امتثال 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، 1374، ج 8: 33).

723 ♦ علی‌رضا پارسا و همکاران

جوادی آملی در تبیین سخن علامه و نگاه تمثیلی تأکید می‌کند اگر بر اساس برخی قراین یا بعضی از محذورات، آیه‌ای را بر تمثیل حمل کردیم، دلیل نمی‌شود آیه دیگری را که ظهور در واقعی و خارجی بودن قصه‌ای دارد نیز حمل بر تمثیل کنیم، بلکه چنین حملی نیازمند به شواهد و قراین دیگری است. در اندیشه علامه، تمثیلی دانستن داستان خلقت آدم، با وجود دلیل و شاهد ادبی و عقلی، هرگز به معنای ورود عنصر خیال‌پردازی در قرآن نیست. از این رو، در بیانات وی می‌توان به چند دلیل بر دیدگاه تمثیلی اشاره کرد؛ دلیل اول، متنی یا سیاق، دوم عقلی و سوم نقلی است.

یک) دلیل سیاق متن

یکی از اصول مهم روش تفسیری علامه در فهم مدلول آیات، توجه به سیاق است که در تفسیر ایشان به طور مکرر قابل مشاهده است (سعادت‌نیا: 103). وی یکی از دلایل تمثیلی دانستن قصه آدم را ذیل آیات مربوطه در سوره طه، سیاق آیات می‌داند و می‌گوید: «در داستان داخل شدن آدم و همسرش در بهشت و بیرون شدنشان به وسوسه‌ای از شیطان، و حکمی که خدای تعالی در این موقع فرمود؛ به طوری که از سیاق آن در این سوره و در غیر آن مانند سوره بقره و اعراف برمی‌آید، حال بنی نوع آدم را بر حسب طبع زمینی و زندگی مادی‌اش تمثیل می‌کند و مجسم می‌سازد» (طباطبایی، 1374، ج 14: 136)

در جایی دیگر نیز تأکید می‌کند گرچه سیاق این داستان، سیاق یک داستان اجتماعی معمولی و متضمن امر و امثال و تمرد و احتجاج و طرد و رجم و امثال آن از امور تشریحی و مولوی است، اما این آیه راجع به امور تشریحی و قانونی نیست و امری که در آن است و همچنین امثال و تمردی که در آن ذکر شده، مقصود از همه آنها امور تکوینی (حقیقی) است. (همان: ج 1: 27)

دو) دلیل عقلی و اجتهادی

این دلیل علامه، ناظر به تکوینی یا تشریحی بودن امر به سجده است و از این نظر، وجود تمثیل در داستان را ضروری می‌داند. علامه در بحث حقیقت ابلیس و در نقد و پاسخ به دیدگاه‌های برخی مفسران، مطالبی را بیان کرده و یکی از دلایل این نظریات را عدم توجه بین جهات حقیقی و اعتباری می‌داند؛ به گونه‌ای که مسائل تکوینی را از مسائل تشریحی جدا نکرده است. بنا بر این، علامه تأکید می‌کند بین اصول اعتباری و قراردادی که در تشریحات و نظام اجتماعی کاربرد دارند و بین امور تکوینی، باید تفکیک قائل شد؛ در حالی که برخی مفسران این دو را با هم دیده و گاهی تشریح را بر تکوین حاکم کرده‌اند. (همان: ج 8: 44)

علامه پس از این مقدمه، چند مطلب دیگر را بیان می‌کند که از مجموع سخنان ایشان می‌توان دلیل مزبور را استنباط کرد. او می‌گوید ما اگر بخواهیم پیرامون این مسئله و حقایق دینی و تکوینی که در آن است آزادانه بحث کنیم، باید قبلاً چند جهت را بررسی کنیم: نخست باید دانست تمامی اشیایی که متعلق خلق و ایجاد قرار گرفته یا ممکن است قرار بگیرد، وجود نفسی‌شان (وجودشان بدون اینکه اضافه به چیزی داشته باشد) خیر است، وگرنه حکمت الهی اقتضای وجود آن را نمی‌کرد و در این صورت، وجود چنین موجودی هم خیر خواهد بود؛ این آن معنایی است که آیه شریفه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» و آیه

724 ♦ تبیین دیدگاه تمثیلی علامه طباطبایی پیرامون ابلیس

«تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» نیز به آن اشاره دارد. دوم اینکه، عالم خلقت با همه وسعتی که در آن است تمامی اجزایش به یکدیگر مربوط و مانند یک زنجیر اولش بسته و مربوط به آخرش است؛ به طوری که ایجاد جزئی از آن، مستلزم ایجاد و صنع همه آن است و اصلاح جزئی از اجزای آن، به اصلاح همه آن مربوط است؛ همچنان که فرموده «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمَجِ بِالْبَصَرِ» (قر: 50). لذا اگر در عالم، شر و فساد، تعب و فقدان، نقص و ضعف و امثال آن نبود، به طور مسلم از خیر، صحت، راحت، وجدان، کمال و قوت نیز مصداقی یافت نمی‌شد و عقل ما پی به معانی آنها نمی‌برد؛ چون به طور کلی عقل هر معنایی را از مصداقی خارجی آن انتزاع می‌کند. اگر در عالم، مصداقی از شقاوت، معصیت، عقاب و امثال آن نبود، سعادت و اطاعت و حسن و مدح و ثوابی هم تحقق نمی‌یافت. همچنین اگر دنیایی نبود، آخرتی هم وجود نداشت. برای مثال، اگر معصیتی نبود؛ یعنی نافرمانی امر مولوی مولی به هیچ وجه ممکن نبود، قهراً انجام خواسته مولی امری ضروری و اجباری می‌شد و اگر انجام دادن فعلی ضروری و غیر قابل ترک باشد، دیگر امر مولوی به آن معنا ندارد و خواستن مولی چنین فعلی را تحصیل حاصل است و وقتی امر مولوی معنا نداشت، اطاعت هم مصداق نخواهد داشت و وقتی اطاعت و معصیتی نبود، مدح و ذم، ثواب و عقاب و انذار و بشارتی هم نخواهد بود.

از این رو، روشن اگر شیطانی نبود، نظام عالم انسانی هم نبود و وجود شیطانی که انسان را به معصیت و شر دعوت کند، از ارکان نظام عالم بشریت است و نسبت به صراط مستقیم، او به منزله کناره و لبه جاده است و معلوم است که تا دو طرفی برای جاده نباشد، متن جاده هم فرض نمی‌شود. اگر در معنای آیه «قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» دقت شود، این مطلب به خوبی روشن شده و صدق این ادعا معلوم می‌شود.

علامه با در نظر گرفتن دو جهتی که ذکر شد و با دقت در آیات راجع به داستان سجده آدم، معتقد است این آیات در حقیقت تصویر و تمثیلی است از روابط واقعی بین نوع انسانی و نوع ملائکه و ابلیس؛ یعنی یک حقیقت خارجی که با زبان تمثیل بیان شده و خداوند این واقعیت را به صورت امر، اطاعت، استکبار، طرد، رجم و سؤال و جواب بیان کرده است.

همچنین علامه در نقد دیدگاه یکی از مفسران به نام رشید رضا (صاحب تفسیر المنار) که امر ابلیس به سجده و نهی آدم از خوردن از درخت را امر و نهی تشریحی ندانسته، بلکه به تکوینی بودن آن معتقد است، می‌گوید: او بین جهات تکوینی و تشریحی و حقیقی و اعتباری تفاوت نگذاشته است. علامه در نقد او تأکید می‌کند امر و نهی تکوینی قابل تحلف و مخالفت نیست. امر تکوینی؛ یعنی ایجاد و نهی تکوینی؛ یعنی عدم ایجاد و با این حال، چگونه ممکن است امر تکوینی باشد و ابلیس آن را اطاعت نکند؟ و چطور ممکن است نهی تکوینی باشد و آدم از امتثال آن سرپیچی کند؟ (همان، ج 8: 46)

جوادی آملی بر مبنای فکری علامه و تبیین نظریه تمثیل وی، بر اساس محذوریت پذیرش امر به سجده به صورت حقیقی، چه تکوینی و چه تشریحی، وجود تمثیل را لازم می‌داند. توضیح مطلب اینکه، امر به

سجده نمی‌تواند حقیقی باشد؛ زیرا از دو حال خارج نیست: یا امر مولوی و تشریحی است یا امر تکوینی است و پذیرش هر دو قسم، محذور دارد. امر تکوینی قابل عصیان و مخالفت نیست؛ زیرا امر تکوینی الهی بر اساس «إنما امره... کن فیکون» و آیه 11 سوره فصلت، نه عصیان‌بردار است و نه کراهت‌بردار؛ بنابراین، امر به سجده نمی‌تواند تکوینی باشد. ایشان در محذور امر مولوی و تشریحی بیان می‌کند که فرشتگان اهل تکلیف نیستند و برای آنها وحی، امر و نهی، وعد و وعید، بهشت و جهنم و در نهایت اطاعت تصور نمی‌شود؛ بنابراین، حقیقی بودن امر به فرشتگان به هر دو قسم آن محذور دارد و چون محذور آن قابل رفع نیست و قسم سومی برای امر حقیقی تصور نمی‌شود، باید از واقعی و حقیقی بودن امر به سجده، صرف نظر و آن را بر تمثیل حمل کرد. (جوادی آملی، 1380، ج 3: 286)

سه) استناد علامه طباطبایی به روایتی از نهج البلاغه

در نهج البلاغه روایتی از امام علی (ع) پیرامون داستان خلقت آدم و تمرد ابلیس از سجده بیان شده است که علامه از گفتار حضرت به عنوان دلیل نقلی بر ادعای خود؛ یعنی ناظر بودن داستان به عالم تکوین و تمثیلی بودن آن استناد می‌کند. علامه این سخن را در بحث روایی ذیل آیات سوره اعراف نقل کرده است: در نهج البلاغه ضمن خطبه‌ای که امیرالمؤمنین (ع) خلقت آدم را وصف می‌کند، چنین آمده است: «خداوند سبحان از ملائکه خواست آنچه نزدشان امانت گذاشته بود ادا کنند و به آنچه به آنان توصیه کرده بود فرمان داد و آن این بود که ایمان بیاورند به واسطه سجود بر آدم و به واسطه خشوع به کرامت و بزرگواری او. پس فرمود: به آدم سجده کنید. در نتیجه همه سجده کردند، مگر ابلیس که حمیت بر او عارض شد و شقاوت بر وی غلبه کرد». (نهج البلاغه فیض الاسلام: 30)

علامه پس از بیان این روایت تأکید می‌کند که در این خطبه نکته‌ای است که ادعای قبلی ما را مبنی بر اینکه «آدم در این قصه به عنوان مثالی که انسانیت را مجسم می‌سازد ذکر شده و خصوصیتی در شخص او نبوده تأیید می‌کند و آن نکته این است که امام (ع) امر به سجده را متوجه به ابلیس و جنود او دانسته و خصوصیتی برای شخص ابلیس قائل نشده است. همچنین معلوم می‌شود که این داستان در عین اینکه داستان است، یک جریان تکوینی را حکایت می‌کند. (طباطبایی، 1374، ج 8: 72)

ه) تبیین میزان واقعی بودن ابلیس از نگاه علامه طباطبایی

پس از تحقیق و بررسی در آثار علامه و همچنین بسیاری از مطالب پیشین، به ویژه دیدگاه واقعیت داشتن داستان در عین تمثیل در نزد علامه و سخنان او در این باره، می‌توان گفت داستان ابلیس و آدم از حقیقی خارجی و عینی خبر می‌دهد. علامه در تبیین داستان امر به ابلیس و مقصود خود از تکوینی بودن آن تأکید می‌کند که ما نمی‌گوییم امر به سجده، امری تکوینی بوده (چون امر تکوینی قابل مخالفت و معصیت نیست)، بلکه مقصود این است که امری که در این داستان است و همچنین امثال ملائکه و تمرد ابلیس و رانده شدنش از بهشت، در عین اینکه امر و امثال و تمرد و طرد، امر تشریحی و معمولی بوده، اما در عین

726 ♦ تبیین دیدگاه تمثیلی علامه طباطبایی پیرامون ابلیس

حال از یک «جریان تکوینی و روابط حقیقی» که بین انسان و ملائکه و انسان و ابلیس هست، حکایت می‌کند و می‌فهماند که خلقت ملائکه و جن نسبت به سعادت و شقاوت انسان چنین رابطه‌ای دارد و این حرف معنایش این نیست که امر و امتثال و تمرد در آیات مورد بحث اموری تکوینی‌اند (همان: 31). وی نیز جایی دیگر نیز تصریح می‌کند این داستان یک حقیقت دینی و تکوینی است. (همان: 43)

جوادی آملی نیز در تبیین دیدگاه علامه درباره داستان ابلیس و امر به سجده فرشتگان بر آدم، پس از بیان نظریه تمثیلی، برای جلوگیری از هرگونه افراط و سخن ناصواب در این دیدگاه، تذکر مهمی را مطرح و تأکید می‌کند که تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که اصل دستور سجده واقع نشده و به عنوان داستانی تخیلی و نمادین بازگو شده و ساخته و پرداخته ذهن است و مطابق خارجی ندارد، بلکه نحوه تمثیل به این معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است. (جوادی آملی، 1380، ج 3: 286)

به نظر می‌رسد تبیین و نتیجه واقعی بودن داستان ابلیس در نگاه علامه، وجود حقیقی و عینی آن بوده و ابلیس به عنوان موجودی مستقل و دارای اراده و شعور، مورد پذیرش علامه است؛ تا جایی که در بیان اجمال و کوتاهی مفسران در پرداختن به این موضوع جدی و حقیقی، افرادی را که ابلیس را تعبیر و تأویل به یکی از قوای نفسانی انسان می‌کنند یا داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم را داستان خیالی محض تفسیر می‌کنند، به شدت رد و نقض می‌کند. (طباطبایی، 1374، ج 8: 43)

ایشان در باره این مسئله مهم می‌نویسد: «عدم دقت در این موضوع جدی و حقیقی، به گونه‌ای است که در جواب اشکالات پیرامون ابلیس، برخی به خود جرأت دادند که بگویند مقصود از آدم در این داستان، آدم نوعی است و داستان، یک داستان خیالی محض است یا بگویند مقصود از ابلیس، قوه‌ای است که آدمی را به شر و فساد دعوت می‌کند یا بگویند صدور فعل قبیح از خداوند جایز است و همه گناهان از ناحیه خود اوست و اوست که آنچه خودش درست کرده، خراب می‌کند و به طور کلی، خوب آن چیزی است که او بخواهد و به آن امر کند و بد آن چیزی است که او از آن نهی کند. یا بگویند اصلاً آدم از زمره پیغمبران نبوده یا به طور کلی انبیا معصوم از گناه نیستند، یا قبل از بعثت معصوم نیستند و آدم آن موقع که نافرمانی کرد، مبعوث نشده بود یا بگویند همه این صحنه‌ها برای امتحان بوده است.» (همان)

علامه برای اثبات وجود حقیقی و خارجی ابلیس، دلایل قرآنی فراوانی را بیان کرده، با تحلیل عقلی آیات و نیز استفاده از روایات ذیل این موضوع، وجود عینی و حقیقی ابلیس و شیطان را استنباط می‌کند. او طبق آیه «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِجْزِكَ...» نتیجه می‌گیرد خداوند با واژه «هذا» به ابلیس اشاره کرده و فهمیده می‌شود که خدا وی را به آدم و همسرش نشان داده و معرفی کرده است. معرفی به شخص او و عین او، نه معرفی به وصف اوست و آیه «يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ» حکایت کلام شیطان است که قرآن کریم آن را به صورت حکایت خطاب آورده و دلالت دارد بر اینکه گوینده آن (شیطان) در برابر آدم ایستاده و با او صحبت کرده است؛ سخن کسی است که شنونده او را می‌دیده است. همچنین از

علیرضا پارسا و همکاران ♦ 727

قسم خوردن او در برابر آدم و حوا در آیه «وَ قَاسَمَهُمَا: إِنِّي لَكُما لَمِنَ النَّاصِحِينَ» (اعراف: 21)، همین نتیجه را گرفته است؛ چون قسم خوردن را از کسی تصور دارد که دیده شود.

علامه بر اساس آیه «وَ ناداهُما رَبُّهُما: أَلَمْ أَنهَكُما عَن تِلْكَما الشَّجَرَةِ؟ وَ أَقُلْ لَكُما إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُما عَدُوٌّ مُّبِينٌ؟»، معتقد است که آیه دلالت دارد بر اینکه شیطان برای آدم و همسرش دیده می‌شد و اگر حال آن دو نسبت به شیطان، مثل حال ما بوده که او را نمی‌بینیم و تنها وسوسه‌اش به ما می‌رسد، می‌توانستند بگویند: ما که شیطانی ندیدیم و خیال کردیم این وسوسه‌ها از افکار خودمان بوده و هیچ احتمال ندادیم که از ناحیه او باشد و ما هیچ قصد مخالفت با سفارشی که در خصوص هوشیاری از وسوسه شیطان کردی نداشتیم. همچنین ظاهر آیات این داستان، همچون آیه «ما نهَكُما رَبُّكُما عَن هَذِهِ الشَّجَرَةِ»، به روشنی می‌رساند شیطان با آن دو تن در برابر درخت نامبرده ایستاده بود و قبلاً خود را به بهشت در انداخته و طرح دوستی با آن دو ریخته و با وسوسه خود فریشان داده است. (طباطبایی، 1374، ج 1: 201)

علامه با برداشتهای عقلی خود نیز بیان می‌کند که آدم و حوا، ابلیس را می‌دیدند و او را می‌شناختند، همچنان که انبیا با اینکه به عصمت خدایی معصوم‌اند، او را می‌دیدند و هنگامی که می‌خواست متعرض ایشان شود، می‌شناختند (همان). بنابر این، با دقت در این آیات، مقتضای گفتگوی شفاهی حضرت آدم و حوا با ابلیس، شاهدی بر وجود خارجی ابلیس است.

علامه در نقد کسانی که در داستان آدم و ابلیس گفته‌اند: مراد از آدم، آدم نوعی؛ یعنی جنس و طبیعت انسان خارجی است که در همه افراد هست، نه آدم شخصی و سپس بیرون شدنش به اغوی شیطان و نافرمانی کردن او، یک تمثیل تخیلی است؛ چنین پاسخ می‌دهد: «این سخنی است که با آیه سابق و ظاهر بسیاری از آیات قرآنی نمی‌سازد، از قبیل آیه «الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَ نِساءً»؛ چون اگر مراد از نفس واحد (یک تن) آدم نوعی باشد، دیگر محلی برای فرض همسر برای او باقی نمی‌ماند و از قبیل این آیه است آیاتی که می‌رساند خدا او و همسرش را در بهشت داخل کرد و آن دو با خوردن از آن درخت، خدا را نافرمانی کردند. (همان، ج 16: 385)

علامه همچنین در تفسیر آیات مربوط به ماهیت ابلیس و در خصوص جن یا فرشته بودن او، فراوان بحث کرده و خارجی و عینی بودن ابلیس را مفروغ‌عنه دانسته است. ایشان پس از بیان آیات درباره ابلیس و شیطان، در جمع‌بندی دیدگاه خود می‌گوید: ابلیس موجودی است از آفریده‌های پروردگار که مانند انسان دارای اراده و شعور بوده و بشر را دعوت به شر کرده و او را به سوی گناه سوق می‌دهد. این موجود قبل از اینکه انسانی به وجود آید، با ملائکه می‌زیسته و هیچ امتیازی از آنان نداشته است و پس از اینکه آدم (ع) با به عرصه وجود گذاشت، وی از صف فرشتگان خارج شده، بر خلاف آنان در راه شر و فساد افتاد و سرانجام کارش به اینجا رسید که تمامی انحرافها، شقاوتها، گمراهی‌ها و باطلی که در بنی نوع بشر به وقوع پیوندد، همه به یک حساب مستند به وی شود؛ بر عکس ملائکه که هر فردی از افراد بشر به سوی غایت

728 ♦ تبیین دیدگاه تمثیلی علامه طباطبایی پیرامون ابلیس

سعادت و سر منزل کمال و مقام قرب پروردگار راه یافته و می‌یابد، هدایتش به یک حساب مستند به آنهاست. (همان، ج 8: 51)

(و) نتیجه

علامه در تبیین وجود ابلیس و چگونگی برداشت معنای آیات از داستان خلقت آدم و سجده فرشتگان و در مواجهه با رویکردهای ظاهری محض و دیدگاه اسطوره‌ای به قرآن و نظریه تأویلی پیرامون ابلیس یا داستان سرپیچی او از فرمان خداوند، نظریه تمثیل در عین واقعیت را ارائه می‌دهد. نتایج ذیل از مجموع نظریات علامه استنباط می‌شود:

1. از نظر علامه، تمثیلی دانستن داستان آفرینش آدم و تمرّد ابلیس هرگز به معنای ورود عنصر خیال‌پردازی در قرآن، چنان‌که در فنون ادبی به کار می‌رود، نیست و ورود افسانه یا کذب در کلام خداوند به هیچ وجه واقع نشده است. وی هرگونه تحمیل و نظریه‌پردازی بدون دلیل نسبت به آیات قرآن را مردود دانسته، به صراحت اعلام می‌کند تمثیلی دانستن مواردی از داستان یا آیات به هیچ وجه به منزله تعمیم آن بر موارد دیگر نمی‌تواند باشد و تمثیلی بودن این داستان بر پایه دلیل است.

2. تمثیلی دانستن داستان ابلیس مبتنی بر سه دلیل «متنی یا سیاق، عقلی و نقلی» است. علامه بر اساس محدودیت پذیرش امر به سجده به صورت حقیقی، چه تکوینی و چه تشریحی، وجود تمثیل را لازم دانسته است. قصه آدم در عین شخصی و عینی بودن، تمثیلی است. تمثیلی دانستن بعضی از مقاطع قصه، ناشی از تعارض تفسیر ظاهری با دلایل عقلی یا نقلی است. واقعیت داشتن، امری ذومراتب است و مطالب معقول اگر به صورت محسوس بیان شوند، تمثیلی خواهند بود.

3. علامه داستان آدم را تمثیلی از یک جریان تکوینی واقعی در رابطه با همه انسانها می‌داند و حقیقت بیرونی آن را می‌پذیرد؛ اما بر این باور است که آن معانی و حقایق بلند عرشی و معرفت غیبی، برای فهم همگان در قالب تمثیل بیان شده است. مقصود از تکوینی بودن امر به سجده، این است که گرچه امری که در این داستان است و همچنین امثال ملانکه و تمرّد ابلیس، امر تشریحی و معمولی بوده، اما در عین حال از یک «جریان تکوینی و روابط حقیقی» که بین انسان و ملانکه و انسان و ابلیس هست، حکایت می‌کند.

4. مثالهای قرآن دارای حقیقت و حاکی از واقعیت است نه مجازی و نمادین؛ بنابراین، علامه واقع‌گرایی است که تمام داستانهای قرآنی و سایر معارف دینی از قبیل توحید، معاد، فرشته، ابلیس و جن را ناظر به واقع و اموری حقیقی می‌داند. تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که اصل دستور سجده واقع نشده و به عنوان داستانی تخیلی و نمادین بازگو شده و ساخته و پرداخته ذهن است و مطابق خارجی ندارد، بلکه نحوه تمثیل به این معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است.

5. علامه این قصه را نه فقط برای آدم، بلکه برای آدمیت می‌داند. بخشی از قصه آدم مبتنی بر حیات انسانها قبل از این دنیا است. تعمیم قصه آدم از قضیه شخصی به قضیه نوعی، مستند به قراین داخلی و دلایل عقلی است.

6. به نظر نگارنده شاید بتوان گفت داستان تمرد ابلیس و امر خداوند مانند حقیقت عبد متمرّد و مولای خودش است؛ همان گونه که ماهیت عبد و مولی و همچنین تمرد عبد نسبت به مولی قابل درک و حقیقی است، لذا از این نسبت به واقعیت داستان تمرد ابلیس و امر خداوند دست خواهیم یافت و از نسبت بین عبد عاقب و مولای خود، همان نسبت را بین ابلیس متمرّد و خدای متعال تصور کرده، به واقعیت می‌رسیم.

7. در تفاوت بین نظریه علامه با دیدگاه تمثیلی افرادی مانند رشید رضا یا زحیلی می‌توان گفت گرچه آنها بهترین شیوه در داستان آفرینش حضرت آدم و حوا را تمثیل و زبان نمادین می‌دانند، اما داستان را به گونه‌ای تاریخی بیان کرده‌اند که با واقعی بودن سازگار نیست و حتی درباره ماهیت ابلیس به معانی تأویلی و بطنی روی آورده‌اند.

8. طبق نظر علامه، سخنان قرآن حق صریح است و مفسران باید داستانهای آن را صادق و حق شمارند. به نظر می‌رسد اتصاف قرآن به «حق» و «صدق» که وصف خبر هستند، خود دلیل بر این است که مصداق خارجی دارد و حق، از جهت مطابق خارج بودن، به صدق توصیف می‌شود. این دو ویژگی در همه گزاره‌های قرآنی ساری و جاری است. لازمه این دو ویژگی، واقع‌گرایی و مطابقت با واقع در همه گزاره‌ها از جمله داستانهای قرآن است.

9. نتیجه واقعی بودن داستان ابلیس در نگاه علامه، در واقع وجود حقیقی و عینی آن بوده و ابلیس به عنوان موجودی مستقل و دارای اراده و شعور، مورد پذیرش علامه است.

10. علامه برای اثبات وجود حقیقی و خارجی ابلیس، دلایل قرآنی فراوانی را بیان کرده و با تحلیل عقلی آیات و همچنین استفاده از روایات ذیل این موضوع، وجود عینی و حقیقی ابلیس و شیطان را استنباط و استدلال می‌کند که چون خدا وی را به آدم و همسرش نشان داده و معرفی کرده بود، معرفی به شخص او و عین او بوده است، نه معرفی به وصف او؛ بنابر این، مقتضای گفتگوی شفاهی حضرت آدم و حوا با ابلیس، شاهدهی بر وجود خارجی ابلیس است و در نهایت نتیجه می‌گیرد ابلیس موجودی است از آفریده‌های پروردگار که مانند انسان دارای اراده و شعور بوده و بشر را دعوت به شر کرده و او را به سوی گناه سوق می‌دهد.



منابع

- قرآن کریم.
- ابن عربی، محی الدین محمد (1422 ق). تفسیر ابن عربی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اقبال لاهوری، محمد (1380). احیای فکر دینی در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: سهامی انتشار.
- التهامی، نقره (1974 م). سیکولوجیة القصه فی القرآن. تونس: الشركه التونسيه للتوزيع.
- جوادی آملی، عبدالله (1380). تفسیر تسنیم. قم: اسراء، چ دوم.
- حکمت، علی اصغر (1387). امثال قرآن. آبادان: پرسش.
- خلف الله، محمد احمد (1999 م). الفن القصصی فی القرآن الکریم. بیروت - قاهره: سینا للنشر.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (1420 ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ دوم.
- رشید رضا، محمد (1412 ق). تفسیر القرآن الحکیم (المنازل). بیروت: دارالفکر.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (1389). «قرآن و زبان نمادین». آموزه‌های قرآنی (مشهد، دانشگاه علوم رضوی)، ش 12.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (1418 ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود (1407 ق). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
- سعادت‌نیا، رضا (1393). هستی و چیستی ابلیس. تهران: دانشکده علوم و فنون قرآن.
- شرف‌الدین، سید عبدالحسین (بی تا). فلسفه الميثاق و الولایه. نرم افزار مکتبه الشامله، مجموعه نور.
- شیرین، قهرمان (1389). «تمثیل و تصویری نواز کارکردها و انواع آن». کاوشنامه، ش 20.
- طباطبایی، محمدحسین (1390 ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین (1374). ترجمه تفسیر المیزان. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری؛ ابوجعفر بن جریر (1412 ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- قائمی‌نیا، علیرضا (1396). «معنا و شناخت در قرآن با نگاهی به تفسیر تسنیم». معارج، ش 2.
- مصطفوی، سید حسن (1360). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (1372). علل گرایش به مادی‌گری. تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی (1385). التمهید فی علوم القرآن. قم: تمهید، چ دوم.
- معرفت، محمدهادی (1387). تفسیر و مفسران. قم: تمهید، چ چهارم.
- مغنیه، محمدجواد (1990 م). التفسیر الکاشف. بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الرابعه.
- مکارم شیرازی، ناصر (1363). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ هشتم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (1363). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- Al-Tahami, Noghreh (1974). **The Psychology of Story in the Qur'an.** Tunisia: Tunisian Partnership for Distribution.

- Ghaeminiya, Alireza (2017). "**Meaning and Cognition in the Qur'an with a Look at Tasnim's Interpretation**". Ma'arij, No. 2.
- Hekmat, Ali Asghar (2008). **Proverbs of the Quran**. Abadan: Question Publishing.
- Ibn Arabi, Mohi-ud-Din Muhammad (1422 AH). **Tafsir Ibn Arabi**. Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
- Iqbal Lahori, Mohammad (2001). **Fekrini Revival in Islam**. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Publishing Company.
- Javadi Amoli, Abdullah (2001). **Tafsir Tasnim**. Qom: Esraa Publications, Second Edition.
- Khalafullah, Muhammad Ahmad (1999). **The Art of Story in the Holy Quran**. Beirut – Cairo: Sina for Publishing.
- Makarem Shirazi, Nasser (1984). **Tafsir Nomoneh**. Tehran: Islamic Library, Eighth Edition.
- Marefat, Mohammad Hadi (2006). **Al-Tamheed Fi Uloom Al-Quran**. Second Edition. Qom: Tamhid.
- Marefat, Mohammad Hadi (2008). **Tafsir and Mofsaran**. Fourth Edition. Qom: Tamhid.
- Motahhari, Morteza (1993). **Causes of Tendency to Materialism**. Tehran: Sadra Publications.
- Mughniyeh, Mohammad Javad (1990). **Al-Tafsir Al-Kashif**. Beirut: Dar Al-Alam for Millions, Quarterly Press.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Mohammad Shirazi (1984). **Mafatih al-Ghayb**. Tehran: Institute of Cultural Studies.
- Mustafavi, Seyyed Hassan (1981). **Research on the Words of the Holy Quran**. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Rashid Reza, Mohammad (1412 AH). **Tafsir al-Quran al-Hakim (Al-Manar)**. Beirut: Dar al-Fikr.
- Razi, Fakhruddin Muhammad ibn Umar (1420 AH). **Mafatih al-Ghayb**. Second Edition. Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
- Rezaei-i Esfahani, Mohammad Ali (2010). "**Quran and Symbolic Language**". *Journal of Quranic Teachings* (Mashhad: Razavi University of Sciences), No. 12.
- Saadatnia, Reza (2014). **The Existence and What is the Devil**. Tehran: Faculty of Quranic Sciences and Arts.
- Sharaf al-Din, Sayyid Abdul Hussein (BiTa). **Philosophy of the Covenant and the State**. Al-Shamla School Software, Noor Collection.
- Shiri, Ghahraman (2010). "**Allegorical and Visual Illustrations of Functions and Its Types**". *Kavnameh Scientific Research Quarterly*, No. 20.
- Tabari; Abu Ja'far ibn Jarir (1412). **Jame 'al-Bayyan fi Tafsir al-Quran**. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tabatabai, Mohammad Hussein (1390 AH). **Al-Mizan in the Interpretation of the Qur'an**. Beirut: Scientific Foundation for Lebanese Press.

- Tabatabai, Mohammad Hussein (1995). **Translation of Tafsir al-Mizan**. Qom: Seminary Teachers Association, Islamic Publications Office.
- Zahili, Wahaba Ibn Mustafa (1418 AH). **Al-Tafsir Al-Munirfi Al-Aqedah, Sharia and Methodology**. Beirut: Dar al-Fikr al-Maasir.
- Zamakhshari, Mahmud (1407 AH). **Al-Kashaf an Haqaiq Ghavamd Al-Tanzil**. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.

