

بررسی و نقد اندیشه محمد احمد خلف الله پیرامون قصص قرآنی سمبلیک و اسطوره‌ای

حسن حاجی زاده اناری^۱

محمد طاهری^۲

چکیده

در دوره معاصر، مباحث زیادی در موضوع زبان قرآن مطرح گردیده و بعضاً تفسیر نویی از آن ارائه شده است. در باب قصه‌های قرآن محمد خلف الله^۳ یکی از افرادی است که قصص قرآنی را از لحاظ ادبی و هنری مورد توجه قرار داده و به این نتیجه رسیده که بعضی از قصه‌های قرآنی غیر واقع‌نما، سمبلیک و اسطوره‌ای هستند. ایشان آیات متعددی را از قصه‌های قرآن بیان می‌کند و با آوردن شواهدی از تفاسیر مختلف بر آن است تا قصص را طبق نظر خود تفسیر نماید. در اینجا سعی شده تا با روش توصیفی تفسیری برخی از موضوعات و قصص قرآنی که خلف الله در مورد آن صحبت کرده و ادله‌ای که در باب ادبی، سمبلیک و اسطوره‌ای بودن آن آمده، مورد بررسی قرار گیرد و به موانع واقع‌نمایی قصص قرآنی جواب داده شود. ادله‌ای که ایشان در اثبات نظر خود آورده، صرفاً هنری و با تکیه بر ذوق ادبی و شواهدی از تفاسیر گذشته است که با مبانی کلامی و نگاه جامع به قرآن و اهداف این کتاب و حیاتی سازگاری ندارد. لذا در این تحقیق، پس از تحلیل و ارزیابی عقلانی و شواهد تفسیری نظرات محمد خلف الله، ادله وی ناکافی دانسته می‌شود.

واژگان کلیدی: محمد خلف الله، قصص قرآنی، اسطوره، واقع‌نمایی

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، (نویسنده مسئول): hajjizadeanari@gmail.com

۲. گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران: m.taheri1362@chmail.ir

تاریخ ارسال ۱۴۰۳/۸/۲۶ تاریخ پذیرش ۱۴۰۴/۳/۴

۳. از متفکران معاصر مصر و شاگرد امین خولی است. ایشان رساله دکتری خود را تحت عنوان الفن القصصی فی القرآن الکریم در باب قصه‌های قرآن نوشت که به علت محتوای منافی با اصول قرآنی، مورد خشم علمای الازهر قرار گرفت و به دفاعیه نرسید.

مقدمه

با توجه به محیط نزول وحی و مخاطبانی که پیامبر اسلام ﷺ قرار بود برای آن‌ها مبعوث شود، خداوند معجزه‌های متناسب با آن عنایت فرمود که خارق‌العاده بودن آن مخاطبان را جلب کند. فصاحت و بلاغت قرآن از همان بدو ورود، توجه همه را جلب کرد. علاوه بر عربی بودن آن، عده‌ای فطری بودن این کلام را مورد توجه قرار دادند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۱) و عده‌ای از عقلایی بودن آن صحبت کردند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۸). از بین آیات قرآن، قصص آن نیز به خاطر هم‌جواری با یهود و مسیح و قصه‌های بیان شده در کتاب مقدس، مورد توجه قرار گرفت. با عنایت به این قسمت از قرآن، در طول تاریخ کتاب‌هایی در مورد قصص قرآن و جزئیاتی که در این قصه‌ها در کتاب‌های دیگر مثل تورات آمده، نوشته شد که هیچیک مد نظر این مقاله نیست؛ ولی در عصر حاضر رویکرد جدیدی در بازخوانی این قصص از سوی افرادی مانند امین خولی و محمد خلف‌الله ایجاد شده به این نحو که بعضی از قصص قرآن را سمبلیک و اسطوره خوانده‌اند و واقعیت تاریخی آن را قبول نکرده و یا آنگونه که در قرآن آمده را قبول ندارند و آن را مخالف با واقع می‌دانند. از نظر آن‌ها قرآن از لحاظ ادبی، میراث عرب حساب می‌شود و باید از دید ادبی مورد بررسی قرار گیرد. آن‌ها قصص قرآن را صرفاً ادبی می‌دانند تا از لحاظ هنری بر عواطف خوانندگان تأثیر بگذارد. از این رو خلف‌الله بعضی قصه‌ها را اسطوره‌ای و تمثیلی می‌داند. او در کتاب الفن القصصی، نظر خود را تشریح کرده و با استفاده از تئوری استاد خود؛ امین خولی در مقاله التفسیر (خولی، ج ۵، ص ۳۶۶ به بعد) قصه‌هایی از قرآن را می‌آورد و در راستای نظر خود شواهدی عقلی و تاریخی و باستان‌شناسی از دیگر مفسران در ذیل این آیات بیان می‌کند. لذا در این پژوهش سعی شده تا با روش توصیفی تفسیری برخی از موضوعات و قصص قرآنی که خلف‌الله در مورد آن صحبت کرده و ادله‌ای که در باب ادبی، سمبلیک و اسطوره‌ای بودن آن آمده، مورد بررسی قرار گیرد و به موانع واقع‌نمایی قصص قرآنی جواب داده شود.

پیشینه

در راستای این موضوع، تحقیقات و مقالاتی باارزشی وجود دارد؛ مانند: کتاب «مبانی هنری قصه‌های قرآن» از آقای سید ابوالقاسم حسینی که در قسمتی از آن، درباره قصص قرآن و نقدهایی بر کسانی که قصه‌های آن را واقع‌نما نمی‌دانند، مطالبی آورده شده است. کتاب‌های نیز به صورت

خاص به زبان قرآن پرداخته‌اند مثل «تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن» از محمدباقر سعیدی روشن و کتاب «زبان دین و قرآن» اثر ابوالفضل ساجدی. همچنین، مقالاتی نظیر «جستاری در جریان‌شناسی تفسیر معاصر با تأکید بر دیدگاه احمد خلف‌الله» از محمدرضا آقایی و اثری به نام «تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی» از معصومه سالاری و رسول رسولی پور به چاپ رسیده است. آقای مهدوی راد نیز مقاله «نقدی بر آراء خلف‌الله در قصه‌های قرآن بر مبنای تفاسیر عصری» نگاشته است. خانم غروی نائینی مقاله‌ای دارد به نام «دیدگاه مفسران در حقیقی یا تخیلی بودن داستان‌های قرآن کریم». ایشان به بررسی وجود قصه‌های سمبلیک و خیالی در قرآن با توجه به نظرات خلف‌الله پرداخته است. همچنین پایان‌نامه «نقد دیدگاه محمد احمد خلف‌الله در واقعیت داستان‌های قرآنی مبنی بر آراء قرآنی علامه جوادی آملی» از بیداء ستار جبار در دانشگاه ادیان وجود دارد. مقاله دیگری که به یکی از نظرات خلف‌الله پرداخته است، «معنی‌شناسی اساطیر در قرآن کریم» نوشته محمود طیب حسینی می‌باشد. در مجموع، اگرچه پژوهش‌های پیشین به بررسی جنبه‌هایی از موضوع مورد بحث پرداخته‌اند، اما مقاله حاضر با تکیه بر تحلیل‌های عمیق‌تر متون قرآنی و ارائه رویکردی انتقادی به دیدگاه‌های خلف‌الله، به خصوص در زمینه کاربرد قصص قرآنی، تفاوت معناداری ایجاد می‌کند. تمرکز بر تحلیل نظرات مفسران برجسته همچون علامه طباطبایی و مقایسه آن‌ها با دیدگاه‌های خلف‌الله، این مقاله را از مطالعات قبلی متمایز ساخته و افق‌های تازه‌ای را در این زمینه به روی پژوهشگران گشوده است.

مفاهیم پژوهش

الف) زبان نمادین

از نماد در عربی به «تمثیل» و در انگلیسی به «سمبولیسم»^۱ یاد شده است (آذرنوش، ۱۳۶۳، ص ۲۹۷ و ۴۷۱) و در زبان فرانسه نیز «سمبل» می‌گویند (احمدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۲) نماد در اصطلاح نیز به این گونه است که می‌خواهیم یک شیء یا کار یا وضعیتی محسوس و ملموس را از طریق نوعی تشبیه به صورت رمزگونه و تجسمی برای بیان هدف و غرض گفتارمان به آن تمسک کنیم تا تأثیر بیشتری بر مخاطب بگذارد یا اینکه سخن را برای او قابل فهم و درک کند (طاهری، ۱۳۹۷، ص ۱۷).

1. symbolism

ب) زبان اسطوره‌ای

واژه اسطوره، اسطور و اسطاره را سخن پریشان و بیهوده، سخن باطل، افسانه، قصه‌های دروغ و بی‌سامان معنا کرده‌اند (قائمی نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۹۹). اسطوره در نگاه، یک تخیل و تفکر مصنوعی بود که هیچ واقعیت و ارزش خارجی نداشت و تنها به عنوان تخیل عادی از آن یاد می‌شد (الیاده، ۱۳۶۲، ص ۹).

تبیین تفصیلی نظر خلف‌الله

خلف‌الله قصص قرآن را به تاریخی، تمثیلی و اسطوره‌ای تقسیم کرده و برای هر کدام توضیحی را ارائه می‌دهد. او در مورد قصه تاریخی می‌گوید که: «قصه فرآورده‌ای ادبی است که به دنبال تصویرگری قصه‌گو نسبت به حوادث مربوط به قهرمانی واقعی شکل می‌گیرد، ولی با تنظیم بر پایه‌ای ادبی یا عاطفی در برخی اجزای آن، تقدیم و تأخیر یا حذف یا مبالغه صورت می‌پذیرد تا بر عواطف خواننده و شنونده تأثیر گذارد» (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۸۲). او با سخنی دیگر، ضمن ادبی شمردن تمامی قصه‌های تاریخی قرآن، فهم آنان را که معجزه‌ای گفتاری و بلیغند در پرتو بررسی فنی و هنری ممکن می‌داند: «إن القصص التاريخي في القرآن قصص أدبيّ أوّلاً وأخيراً وهكذا يكون معجزة بلاغية قولية تفهم بأضواء الدرس الفني» (قصص تاریخی در قرآن، قصصی ادبی هستند و همچنین معجزه‌ای از نوع بلاغت در گفتار که در پرتو بررسی فنی فهمیده می‌شود. (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۶۳)).

به نظر خلف‌الله چون تاریخ‌گویی هدف قرآن نیست، اشکالی ندارد که ما به دنبال تاریخ حوادث و وقایع قرآنی نرفته، و به تفسیر ادبی قصص بپردازیم، لذا به عقیده او مسائل تاریخی‌ای که در قرآن آمده، لازم نیست که جزء آگاهی‌های تاریخی معاصران پیامبر باشد و چه بسا که آن چه این اشخاص می‌دانستند نیز حق نباشد. لذا قرآن ضرورتی ندارد که آن را بپذیرد یا رد کند. چیزی که قرآن را قدرتمند در تأثیر کرده بگونه‌ای که وقتی معاصرین پیامبر آن را می‌شنیدند در نفس آن‌ها اثر می‌گذاشت، بلاغت و ادبی بودن قرآن است نه حق و واقع بودن یا استدلال آوردن آن (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۲۶۵).

خلف‌الله بعد از توضیحاتی در مورد قصص تاریخی، شروع به شرح قصص تمثیلی می‌کند و آن را سخنانی می‌داند که برای بیان و وضوح یا شرح و تفسیر می‌آیند و لازم نیست که حقیقت عینی و خارجی داشته باشند (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۵۲) او در این باره می‌گوید:

«قصه تمثیلی قصه‌ای است که به عنوان «مَثَل آوری» در قرآن آورده شده است و نوع هنری قصه به شمار می‌آید. تمثیل، گونه‌ای بلاغی است و از فنون بیان قلمداد می‌شود. بیان همان قدر که بر پایه واقعیت استوار است، بر عرف و خیال نیز تکیه دارد. لازم نیست که حادثه‌های چنین قصه‌ای حتماً اتفاق افتاده باشند و شخصیت‌هایش حتماً موجود باشند و گفت‌وگوها واقعاً صورت پذیرفته باشند. در همه این‌ها فرض و خیال کافی است. و از همین رو، قصه تمثیلی قصه‌ای هنری به شمار می‌آید» (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۸۲-۱۸۳)

او در مورد قصه‌های اسطوره‌ای می‌گوید قصه‌ای است که در آن، قصه مبتنی بر اسطوره‌ای از اساطیر است و قصدش تحقق غایت علمی یا تفسیر پدیده‌ای وجودی یا شرح مسأله‌ای که عقل آن را نمی‌فهمد و اسطوره در آن به عنوان وسیله و ابزار است (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۵۳). او مواد ادبی قصه اسطوره‌ای را به طور کامل قصه می‌داند؛ قصه در نظر خلف‌الله یعنی تمام ارکان آن واقعیت ندارد و یا آن‌گونه که نقل می‌شود تحقق نیافته است. به اعتراف خود او در بین دو بخش تاریخی و تمثیلی، قائلینی در بین قدما وجود دارد ولی در این بخش احدی از مفسرین قائل به وجود قصه اسطوره‌ای در قرآن نیست بلکه بر عکس، به طوری که حتی بعضی از لفظ اسطوره هم نفرت دارند و می‌گویند این‌گونه قول در قرآن وجود ندارد (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۹۸-۱۹۹).

ادله و شواهد دیدگاه خلف‌الله

الف) شیوه ادبی در تاریخ‌گویی قرآن

افرادی چون خلف‌الله در بررسی‌های خود در قصص قرآن، سبک قصه‌گویی آن را با شیوه‌های متداول داستان‌نویسی، متفاوت دیدند که قصص قرآن بر خلاف فن داستان‌نویسی، فقط به بخشی از یک قصه اشاره کرده است. از نظر آن‌ها وقتی مورّخ به بخش ادبی در نگارش توجه دارد، ممکن است همه ابعاد قصه را بازگو نکند یا اضافاتی در آن رخ دهد، این کار آزادی عمل به مؤلف می‌دهد که برای حفظ قالب ادبی زمان، مکان یا اشخاص را با ابهام بیاورد. این دخل و تصرف‌ها، قصه را به گونه‌ای ارائه می‌دهد که شبیه اسطوره یا خیال می‌نماید. در قرآن نیز چنین اتفاقی افتاده و ارکان و عناصر در قصه مهمل گذاشته شده تا قالب ادبی در آن حفظ شود.

نقد: قصه‌های قرآن با گزارشات تاریخی فرق دارد. فرق عمده بین این‌ها این است که قصص

قرآنی از جانب خدایی آمده که در کتابش هیچ کژی راه ندارد (کهف، ۱)، در حالی که گزارشات تاریخی از طرف انسانی نوشته شده که اولاً احتمال خطا در گفتارش هست و ثانیاً تحت تأثیر عوامل و فشارهای متعدد مانند تأثیر محیط و عواطف گزارشات او متفاوت می‌شود. فرق‌های دیگری نیز در این جا قابل اشاره است:

۱. در هم ریختگی عنصر زمان در داستان‌های قرآن و توالی زمانی در گزارشات تاریخی.
۲. عدم تکرار در داستان‌های تاریخی به علت صرف گزارش‌گری آن و تکراری بودن قصص قرآنی به علت‌های مختلف.
۳. به جزئیات پرداختن علم تاریخ؛ ولی عدم آن در قرآن مگر در موارد خاص.
۴. در یک واقعه تاریخی، بودن‌ها مطرح است؛ یعنی علم به آن چه می‌باشد؛ ولی در قرآن علاوه بر این، علم به «شدن‌ها» اصالت بیشتری دارد به خاطر هدف اصلی قرآن که هدایت‌گری است.

۵. عدم مطرح بودن کیفیت بیان و سبک نوشته در گزارش تاریخ؛ ولی انتخاب بعضی از همین موارد تاریخی در قرآن و بیان آن با سبکی دلنشین برای تأثیرگذاری در عاطفه مخاطب (اشرفی، ۱۳۷۹، ص ۸۷-۸۸).

علامه طباطبایی در مورد این‌که چرا قرآن مثل تاریخ به جزئیات نمی‌پردازد، می‌نویسد: «زیرا هدف قرآن، تعلیم تاریخ و مسلکش، مسلک رمان‌نویسی نیست و هیچ‌کاری به اینکه فلانی پسر کیست و نسبتش چیست؟ و حوادث تاریخی مربوط به او در چه زمانی و مکانی رخ داده، نداشته و متعرض سایر مشخصاتی که یک تاریخ‌نویس یا رمان‌نویس بی‌نیاز از ذکر آن نیست، نمی‌شود. چون تعرض به این‌گونه خصوصیات در هدف قرآن دخالت و تأثیر ندارد» (طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۶۷)، لذا قصص قرآن حقایق تاریخی هستند که در اسلوب جدید ساخته شده‌اند و از اخبار آن اراده‌ای نشده، جز موافق با واقع بودن (القطان، مناع خلیل، ۱۹۹۵، ص ۳۰۴) و تردید ناپذیری (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۵) و اصولاً در شیوه انبیاء چنین چیزی وجود نداشته که برای هدف مقدسشان از یک امر نامقدس استفاده کنند (مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

ب) تاثیر روان شناختی، هدف اساسی قصه

دلیل دیگر خلف الله این است که داستآن های قرآن برای اینکه تأثیر روان شناختی داشته باشند، نیازی به مطابقت دقیق با واقعیت های تاریخی ندارند. او می گوید این داستان ها باید با تاریخ دینی مخاطبان ارتباط داشته باشد تا در پذیرش آن دچار مشکل نشود و بنا بر فهم دریافت کنندگان آن، با احساسات و شرایط آن ها مطابقت کند. او می آورد که خداوند به منظور حمایت احساسی از پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان، شرایط روحی او را در قصص پیامبران گذشته، از طریق شکل دادن داستان ها (به سه طریق گفت وگو، رویداد و شخصیت) در نظر گرفته است. پس باید منشأ مطالب اصلی این داستان ها را چیزهایی دانست که پیامبر ﷺ و اعراب معاصر ایشان از سنت های بومی می فهمیدند (خلف الله، ۱۹۹۹، ص ۲۸۴).

نقد: در این جا باید گفت:

۱. تأثیر گزاره های قرآن در برانگیختن احساسات، لزوماً نمی تواند به معنای غیر معرفت بخشی واقع نما نبودن قصص قرآن باشد و اگر تأثیر عاطفی داشتن گزاره ای، دلیل غیرواقعی بودن آن باشد، بسیاری از نقل های تاریخی باید بر معنای غیرواقعی حمل شود، بعلاوه بدون دلیل نمی توان ادعا کرد قضایای قرآن تنها بیانگر احساسات است (ساجدی، ابو الفضل، ۱۳۸۱، ص ۲۸۲-۲۸۶).

۲. این آیه نیز می تواند نظر خلف الله را مورد خدشه قرار دهد که می فرماید: «کسانی که به این قرآن کفر ورزیدند و به راستی که آن کتابی ارجمند است. از پیش روی آن و از پشت سرش باطل به سویش نمی آید وحی است از حکیمی ستوده» (فصلت، ۴۲-۴۱)

علامه طباطبائی در نقد این تفکر آورده اند که برخی پنداشته اند اینکه قرآن کریم در بسیاری از داستان های گذشتگان، عناصر اصلی قصه مانند زمان، مکان و... را ذکر نمی کند، به این خاطر است که قرآن در داستان هایش به صورتی عمل کرده که بهتر به هدف و مقصد برسد و کاری با درست و نادرست آن ندارد، لذا ممکن است در راه رسیدن آدمیان به سعادت، از داستان های متداول میان مردم با اهل کتاب بهره گیرد، هرچند اطمینانی به صحت آن ها نداشته نباشد یا حتی قصه ای خیالی باشد. علامه این سخن را خطا می داند و دلیلش را این گونه بیان می کند: «زیرا قرآن کتاب تاریخ یا نوشته ای

تخیلی نیست، بلکه کتابی نفوذناپذیر است که باطل از هیچ سو بدان راه ندارد، سخن خدایی است که جز حق نگوید و برای رسیدن به حق، از باطل مدد نجوید. چگونه قابل تصور است که مقصدی حق مطلق باشد، در عین حال از طریقی، باطل بدان نفوذ کند؟!» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۶۵-۱۶۶).

۳. استاد جوادی آملی نیز معتقدند که قرآن چون کتابی است تشکیل شده از برهان، و از طرفی هماهنگی با فطرت و عقل بشر، لذا هیچ بطلانی در آن راه ندارد. به گفته ایشان کفار قریش این تهمت را به پیامبر می زدند که سخنان او بافته های شعری و خیالی است. به این خاطر خداوند برای دفاع از ایشان در مقابل این تهمت ها، صریحاً رسول خود را به عنوان «حکیم» معرفی می کند و با تأکید می فرماید که او شاعر نیست: «وَمَا عَلَّمْنَا السِّعَرَةَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ» (بس، ۶۹) او می آورد که «قرآن هرگز امر تمثیلی و غیرواقعی را واقعی جلوه نمی دهد و اگر بخواهد امر واقعی اتفاق افتاده را بیان کند، به عنوان قصه بیان می کند. داستان های قرآن ساختگی نیست، بلکه واقعیاتی است که در جهان گذشته رخ داده» (جوادی آملی، ج ۱، ۱۳۷۸، ص ۲۹۸-۳۰۱).

ایشان با صراحت می گویند که هدف از این قصه ها سرگرم کردن مردم نیست، بلکه خداوند هدفش از آن ها همان هدایت و تعلیم است لذا به همین دلیل، خدای سبحان قصه های قرآن را حق و احسن القصص معرفی می کند: «وَأَنْتَ عَلَيَّمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ» (مائده، ۲۷) و «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» (یوسف، ۳)

ج) باور حقیقی مشرکان در اسطوره انگاری قصه ها

خلف الله معتقد است آیاتی که درباره اسطوره بحث کرده اند، همگی مکی هستند و مشرکان مکه با این ادبیات داستانی آشنا نبودند بر خلاف اهل مدینه که به دلیل هم زیستی با اهل کتاب، با این بیان ها آشنا بودند (خلف الله، ۱۹۹۹، ص ۲۰۲-۲۰۳).

از طرفی قائلین قول به اساطیری بودن غالباً کسانی بودند که قیامت را قبول نداشتند و این از آیات سور مومنون، نمل، احقاف، مطففین فهمیده می شود (خلف الله، ۱۹۹۹، ص ۲۰۳). او می آورد دقت در آیات نشان می دهد که «أن المشركين كانوا يعتقدون بما يقولون اعتقاداً صادقاً وأن الشبهة عندهم كانت قوية جارفة»؛ مشرکین به آن چه که می گفتند اعتقاد صادق داشتند و این شبهه نزد آن ها قوی بود. لذا بعد از استماع، به آن حضرت می گفتند: «إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ». ما معتقدیم که مشرکان این

سخنان را جز از سر اعتقاد بر زبان نراندند و این یعنی شبهه قصه اسطوره‌ای نزد آنان قوی بوده است؛ زیرا آنان نمی‌توانسته‌اند این سخن را بر زبان بیاورند مگر آنکه نشانه‌های قطعی در نظر آنان دال بر اساطیری بودن قرآن وجود داشته که با این تأکید آن را بیان کرده‌اند (خلف‌الله، محمد، ۱۹۹۹، ص ۲۰۳).

خلف‌الله از زبان افراد دیگر هم می‌آورد که هر جا خداوند از اساطیر بودن سخن گفته، خود قرآن اهمیتی ندارد به این‌که وجود اساطیر اولین را در خودش نفی کند، بلکه به شدت اصرار دارد بگوید وجود اساطیر در قرآن از جانب پیامبر نیست (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۲۰۲-۲۰۵). او بعد از آوردن آیات اسطوره‌ای در قرآن، وجود اسطوره را در این کتاب می‌پذیرد و به گفته خودش چون این مطلب را از آیات استفاده کرده پس خلاف قرآن سخن نگفته است (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۲۰۵ و ۲۰۷).

نقد:

۱. اولاً اعتقاد به افسانه‌های اساطیری در برخی ادیان تحریف یافته، نابجا به تمام ادیان تعمیم داده شده است. ثانیاً، میان شناخت دین از طریق منابع اصلی و تحریف نایافته دین و شناخت آن از طریق عمل و عقاید دین‌داران، خلط شده است (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۷-۲۴۴).

۲. در دوران جاهلیت و حتی اوایل عمر اسلام کسانی بودند که مردم را جمع و برای آن‌ها قصه و داستان‌های خیالی و اسطوره‌ای تعریف می‌کردند و چنان این رسم بین آن‌ها جا افتاده بود که وقتی پیامبر از قرآن برای آن‌ها می‌خواند فکر می‌کردند مثل قصه‌گوهای خودشان برای قصه گفتن آمده است (ابن هشام، ج ۱، ص ۳۰۰). پس آداب و رسوم موجود در عرب جاهلی، مملو از اساطیر و افسانه‌های قدیمی بوده است.

۳. باید این را متوجه بود که دشمنان رسول‌الله از هرگونه تهمت و افترا به قرآن و پیامبر مثل جنون (صافات، ۳۶)، ساحر (ذاریات، ۳۹)، شاعر (صافات، ۳۶)، کذاب (ص، ۴)، چنه (سبأ، ۸) کوتاهی نمی‌کردند و این اسطوره گفتن آن‌ها یکی از این اتهامات است.

۴. یکی از سخنان خلف‌الله این بود که قرآن این اتهام را از خود نفی نمی‌کند، در حالی که اگر به صدر و ذیل آیات نه‌گانه که او برای شاهد آورده دقت شود، می‌بینیم که خداوند چگونه آن را رد کرده است. در آیه ۲۵ انعام و آیات قبل و بعد آن، تهمت مزبور نه تنها نسبت به قیامت،

بلکه در مورد مطلق آیات وحی مطرح شده است و سخن از کسانی است که مجموعه قرآن و نه تنها قصه‌هایش را اساطیر الاولین می‌دانند.

سوره انفال، مطابق دیدگاه مشهور دومین سوره مدنی است که پس از جنگ بدر در سال دوم هجری نازل شده است (شرف‌الدین، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۸۵) به اعتقاد خلف‌الله این آیات که مشتمل بر تعبیر اساطیر الاولین می‌باشد، در مکه نازل شده است. اما کسانی که آیات مورد بحث در سوره انفال را مکی معرفی کرده‌اند، هیچ دلیل معتبری، مبنی بر مکی بودن آن ندارند، جز برخی روایاتی که ناظر به موضوع آیات است و برخی مفسران به نادرست به تبع موضوع این آیات نزول آن‌ها را در مکه دانسته‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۱۱).

آیه «وَإِذَا تَنَزَّلَتْ عَلَيَّم آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (انفال، ۳۱)؛ بیش از هر چیز بر دعوت توحیدی دلالت دارد و نمی‌توان گفت که این آیات منحصر به قصص و اخبار بوده‌اند. لذا گفتن اتهام اساطیر الاولین، به همه دعوت پیامبر باز می‌گردد و در ردیف توطئه‌های آنان برای مقابله با اسلام بوده است. حتی آیه بعد نیز نشان می‌دهد که آنان اصل دعوت پیامبر را دروغ می‌شمرده‌اند، تا جایی که خداوند را چنین خطاب می‌کرده‌اند: «و آن هنگام را که گفتند: بارالها اگر این است حق از نزد تو پس بر ما باران سنگی را از آسمان و یا بیاور برای ما عذابی دردناک» (انفال، ۳۲). اگر به آیه سوره نحل توجه کنیم در می‌یابیم که در پی آیات ۱۴ تا ۲۳ آمده که از قدرت و علم و حکمت و نعمت‌های خداوند سخن می‌گویند و در ادامه ناتوانی مشرکان را بیان می‌کند. در سوره مؤمنون هم آیات پیش و پس، از شکوه و بزرگی و قدرت خدا سخن می‌گویند و این‌که کافران اصل معاد را قبول نداشتند و خداوند در آیه بعدی در صدد اثبات قدرتش در وجود بعث و قیامت است. در سوره فرقان نیز باید به مجموعه آیات یکم تا ششم نگرسیست که در این مورد نیز تهمت وجود اساطیر الاولین در قرآن به مجموعه کتاب خدا و نه فقط به قصه‌هایش نسبت داده می‌شود. در آیه ۱۳ سوره مطففین نیز مانند آیه ۱۵ سوره قلم انکار آن‌ها به کل قرآن برمی‌گردد؛ چون در این جا نیز می‌فرماید وقتی آیات قرآن بر آنان تلاوت می‌شود، آیاتی که ایشان را از گناه و نافرمانی خدا بر حذر داشته و از روز قیامت و جزای آن انداز می‌کنند، در مقابل می‌گویند این‌ها باطلینند. آیه ۶۷ و ۶۸ سوره نمل نیز در مورد انکار قیامت از سوی مشرکان است. این بر خلاف ادعای خلف‌الله است که این آیات را درباره قصص قرآن می‌داند.

د) اختلاف صورت‌ها و بیان‌های یک قصه در جای‌های گوناگون

خداوند برای بیان غرض خود یک رویداد را در جای‌های گوناگون و با کاستی‌ها و افزایش‌هایی می‌آورد. مثلاً قصه موسی در سوره‌های طه، نمل و قصص آمده و هر یک با دیگری متفاوت است. در قسمتی از این داستان، قرآن نوع مواجهه موسی علیه السلام با فرعون را به تصویر می‌کشد. این در حالی است که هر سه سوره مزبور مکی‌اند و انگیزه‌های یکسان دارند؛ لذا نمی‌توان گفت که این اختلاف ناشی از تفاوت انگیزه‌ها و مقاصد کلام است. این مسائل برای خلف‌الله سؤالاتی را ایجاد کرده که چرا یک حادثه و رویداد مانند پای نهادن موسی علیه السلام به کوه طور، به شکل‌های گوناگون در قرآن روایت شده است؟ او این تکرارهای ناسازگار را نشانه آن می‌داند که قرآن در مقام روایت تاریخی یک رویداد نیست، بلکه به شیوه هنرمندانه، هرگاه لازم باشد در وقایع تصرف می‌کند (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۶۲-۶۳).
نقد:

۱. در پاسخ باید گفت «هر تکراری از جهت ادبی به حسب مناسبتش، نکته و ظرافتی خاص را برمی‌تابد» (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۴۳۲)، به‌گونه‌ای که با پیام‌های متفاوت در قصص تکراری قرآن و از طرفی فصاحت و بلاغت نهفته در این تکرار، دیگران را به تحدی دعوت کرده است. چیزی که خداوند در شیوه قصه‌گویی قرآن کریم به دنبال آن است، بیان حکمت‌آمیز و متناسب با اهداف نزول قرآن است، نه سرگرم ساختن خواننده به امور جزئی و بی‌اهمیت که دخالتی در هدف اصلی پیام ندارد. در تکرار قصه حضرت موسی علیه السلام، خداوند ملاحظه حال مخاطب را کرده که چه بیانی به درد او می‌خورد و در مکه و مدینه بیان‌های قرآن از این قصه متفاوت است و اقتضائات را در نظر گرفته است.

۲. در قصص مکی از داستان موسی علیه السلام، علاقه مردم بین موسی از طرفی و فرعون را از طرف دیگر نقل کرده و به اوضاع بنی‌اسرائیل نپرداخته است و این به خلاف این قصه در مدینه است که به اوضاع اجتماعی و سیاسی بنی‌اسرائیل پرداخته است. دلیلش این است که تکرار قصه در مکه برای تقویت روحیه پیامبر و مسلمین در مواجهه با مشرکین و جبارین بوده است (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۴۳۱-۴۳۲).

ولی شرایط حاکم بر مدینه غیر از شرایط حاکم بر مکه بود. پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه گرفتار نفاق

منافقان و یهود لجوج و معاند بود... از این جهت مثل‌های هدایت‌گرانه که در آیات مدنی وارد شده است بیماری‌های مخصوص این محیط را نشانه گرفته است (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۴۴).

قسمتی از قصه حضرت موسی علیه السلام را می‌توان از این زاویه دید چنین تحلیل کرد: از عصای موسی سه تصویر آمده است (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۳۴-۳۵): «حَیَّهٔ نَسَعِی» (طه، ۲۰) (ماری که می‌دود)؛ «تُعْبَانُ مُیْبِی» (اعراف، ۱۵۷؛ شعراء، ۳۲) (مار بسیار بزرگ)؛ و «نَهْتَزُکَ أَنْهَاجَاتُ» (قصص، ۳۱؛ نمل، ۱۰) (همانند ماری که سریع حرکت می‌کند). این هر سه تصویر مکمل یکدیگرند و با هم تناقضی ندارند. اگر کسی بپرسد چگونه این‌ها مکمل هم هستند در صورتی که در جایی در همین داستان عصای زنده شده را «تُعْبَانُ مُیْبِی» خواند، که نام مار بسیار بزرگ و عظیم‌الجثه است ولی در این سوره آن را به «جان» که نام مار کوچک است تشبیه کرده است؟

جواب از این سؤال این است که: تشبیه تنها از نظر اهتزاز و سرعت حرکت و اضطراب است، نه از نظر کوچکی و بزرگی، چون آن‌چه مایه شگفتی است این است که یک چوب دستی به صورت اژدهایی به صورت‌های عظیم‌الجثه و هول‌انگیز در آید، آن وقت بر خلاف اژدهاهای دیگر مانند یک مار کوچک جست و خیز کند و به سرعت آن بدود و نخواستسته است خود عصا و یا ثعبان را به خود «جان» تشبیه کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۴۴).

پس موارد جمع میان آن‌ها به این صورت است که عصای موسی به فرمان خدا در ستبری همانند اژدها، در چابکی مانند مار دونده، و در بیم‌انگیزی مانند مار جنبنده بود و همان‌طور که قبلاً آمد هریک از بُعدی و زاویه‌ای آن را روایت می‌کنند. «این تعدد جلوه‌ها حاکی از تعدد رویدادها نیست، بلکه رویدادی واحد در جلوه‌گاه‌های سه‌گانه روایت گشته است؛ آن هم روایتی دو منظوره: نشان دادن ابعاد و اوصاف گوناگون یک پدیده، و نیز حکایت از نگاه‌ها و برداشت‌های ناظران» (حسینی، ۱۳۷۸، ص ۳۵).

ه) ناسازگاری روایت‌های قرآنی با حاصل پژوهش‌های تاریخی

خلف‌الله در کتابش این عبارت را بارها تکرار می‌کند که در قرآن نباید به دنبال جنبه تاریخی قصص رفت؛ چون هدف آن فقط موعظه و هدایت است، لذا اگر قصه‌ای هم آمده بنا بر کتب و حافظه اهل کتاب است که بعضی از آن‌ها اسطوره‌ای است. به این خاطر نمی‌توان به قرآن اعتراض

کرد که چرا واقعیت را نیاورده است. او به خاطر اثبات ادعایش به جست‌وجو در کتب تفسیر و تاریخ پرداخته و نمونه‌هایی را در این باره ذکر می‌کند:

«فخررازی در تفسیر آیه ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ (غافر، ۳۶) می‌آورد: یهودیان می‌گویند پژوهشگران تاریخ بنی اسرائیل و فرعون اتفاق نظر دارند که «هامان» در زمان موسی و فرعون نمی‌زیسته و زمانی دراز پس از ایشان زاده شده است. پس این که هامان در زمان فرعون می‌زیسته، خطایی تاریخی است. نمی‌توان گفت منافاتی ندارد که دو نفر به نام هامان بوده باشند، یکی در زمان فرعون و دیگری پس از او؛ زیرا اگر چنین بود از هامان وزیر، با آن شخصیت نافذ و سرشناس، حتماً نام و نشانی در تاریخ می‌ماند. این همانند آن است که کسی بگوید «ابوحنیفه» در زمان پیامبر اسلام می‌زیسته است. حتی اگر کسی مدعی شود که کسی به نام ابوحنیفه نیز در زمان پیامبر می‌زیسته، اهل تاریخ، با توجه به سرشناسی ابوحنیفه، این توجیه را نمی‌پذیرند» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۵۱۶؛ خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۵۶).

نقد:

قصص قرآن، حوادث واقعی است که به صورت فن ادبی آمده تا غرض قرآن که همان تأثیر در نفوس و قلوب است را برآورده کند (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۴۳۹) تن ندادن به پذیرش حقیقت تاریخی قصه‌ها و تقابل آن با درس آموزی، ناشی از فرو ماندن از پاسخ مناسب به پرسش‌هایی است که در قصه‌های قرآن مطرح است (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۴۴۷)؛ زیرا اگر مراد آن است که تاریخ بما هو تاریخ در قرآن هدف نیست سخن تازه‌ای به شمار نمی‌رود و پذیرفته بسیاری از قرآن‌پژوهان است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۲۶۰). اما اگر مراد خلف‌الله آن است که قصه‌های تاریخی، مانند قصه‌های قرآن که در خارج رخ داده، نمی‌تواند حامل پند و پیام باشد، حرف نادرستی است که در مقابل صریح آیات قرآن قرار دارد: ﴿لَقَدْ كُنَّا فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (یوسف، ۱۱۱)؛ به راستی در سرگذشت آنان، برای خردمندان عبرتی است. پس بر خلاف خلف‌الله که قصه‌های قرآنی را فقط از لحاظ ادبی مهم می‌داند، باید گفت «قرآن این فن را در ترویج دعوتش استفاده کرده با این لحاظ که واقع را به صورت متمثل درآورده است» (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۴۳۹).

اما دو جواب از شاهی که خلف‌الله بیان کرده است:

این که آیا این قصه که در تورات آمده، واقعیت دارد یا افسانه است؟ آیا واقعاً خشایار شاه وزیری به نام هامان داشته است؟ با مراجعه به متون تاریخی از جمله آثار هرودت، که در زمان خشایار شاه به ایران آمده برای نوشتن تاریخ ایران، مشاهده می‌شود که اصلاً چنین اسم و وزیری وجود ندارد. در تاریخ باستان ایران، نیز نامی از هامان نمی‌یابید. پس این مسئله‌ای را که شما مطرح می‌کنید دروغ است، چون نام هامان به عنوان وزیر خشایار شاه فقط در تورات آمده است (تورات، استر، باب ۳، آیه ۱) در هیچ جای دیگر این مطلب نیست.

قرآن هرگاه اسامی غیرعربی را می‌خواهد به کار ببرد آن را تغییر داده و معرّب می‌کند مثلاً موشه را به موسی تبدیل می‌کند. شما در قرآن کلمه‌ای که غیرمعرّب باشد نمی‌یابید. پس «هامان» کیست؟ هامان معرّب «آمون» است. آمون معبد بزرگی است در شمال مصر که جایگاه خدایان است و تمام کهنه معبد، به نام «آمون» خوانده می‌شدند. یکی از بزرگ‌ترین این کاهنان، فردی است که قرآن از او به نام هامان یاد می‌کند. او علاوه بر آن، مهندس ساختمان هم بود. لذا همه معابد زیر نظر او بود. پس جا دارد که فرعون به او دستور دهد که برج بسازد. بنابراین، بسیاری از این شبهات، با اندک کاوشی جواب داده می‌شوند (معرفت، ۱۳۸۲، ص ۱۹۸).

(و) ناسازگاری قسمت‌هایی از قصص با عقل

خلف‌الله برای اثبات سازگار نبودن مفاد برخی از قصّه‌ها با علم و عقل نیز شواهدی را ذکر می‌کند، از جمله مثالی از تفسیر المنار، درباره یاری فرشتگان به مسلمانان در دو غزوه بدر و اُحد به این نحو که:

«ابوبکر اَصم انکار کرده است که فرشتگان در این دو غزوه به میدان آمده باشند. او می‌گوید: «یک فرشته کافی است تا مردم زمین را هلاک کند، همچنان که جبرئیل با قوم لوط در مدائن چنین کرد. اگر او در جنگ بدر حضور داشته، دیگر چه نیازی به رزم مسلمانان بوده است؟ و به فرض که چنین بوده، دیگر چرا سایر فرشتگان نیز به جنگ آمده‌اند؟ از این گذشته، بزرگان قریش و کشتندگان آن‌ها در تاریخ معلوم و نامبردارند. از این‌ها فراتر، جنگیدن ایشان را یا مردم می‌دیدند یا نه. اگر می‌دیدند، چرا آنان را در شمار نیروهای پیامبر ذکر نکرده‌اند و چرا قرآن می‌گوید که خداوند شمارِ شما را در چشم کَفّار اندک جلوه داد؟ اگر بگویید در غیر صورت خَلق بوده‌اند، لازم بوده که هراسی

شدید قلوب مردم را فراگیرد؛ اما چنین رخدادی نقل نشده است و اگر مردم آن‌ها را نمی‌دیدند، باید سرها را می‌پراکندند و شکم‌ها را می‌دریدند و کافران را بر خاک فرو می‌افکندند، بی‌آن‌که کسی ببیند. و چنین معجزه بزرگی را هیچ کس نقل نکرده است» (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۹۳؛ خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۶۷). او یاری غیبی خداوند با حضور فرشتگان در جریان جنگ بدر و احد را گفتاری بر اساس پندار مردم عصر نزول می‌داند و می‌گوید که عقل اسلامی پذیرای تصور چنین یاری نیست مگر آن‌که بگوییم سخن قرآن به سان سخنی کسی است که بر اساس پندار مردم برای تقویت روحیه معنوی و تهییج آرزوهای آنان سخن گفته است (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۶۷).

نقد: در این جا نیز می‌توان از کلام علامه طباطبایی برای جواب به این اشکال استفاده کرد که «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُسْرَىٰ وَلِتَضْمِنَ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» بنا بر سیاق آیه دو ضمیری که در «جعل» و در «به» به کار رفته به امداد بر می‌گردند، در این صورت آیه را باید این‌گونه معنا کرد: «امداد به فرستادن ملائکه به منظور بشارت شما و آرامش دل‌های شما بود، نه برای اینکه کفار به دست آنان هلاک گردند»، هم چنان که آیه «إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتُنَبِّئُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَالِّي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ» نیز اشاره به آن دارد. علامه برای معنای منتخب خود مؤیدی هم می‌آورد که تذکره نویسندگان در کلامشان گفته‌اند: «ملائکه برای کشتن کفار نازل نشده بودند، و احدی از ایشان را نکشتند، برای اینکه نصف و یا ثلث کشتگان را علی بن ابی طالب علیه السلام کشته بود و ما بقی یعنی نصف و یا دو ثلث دیگر را ما بقی مسلمین به قتل رسانیده بودند، و منظور از نزول ملائکه تنها و تنها سیاهی لشکر و در آمیختن با ایشان بوده، تا بدین وسیله مسلمانان افراد خود را زیاد یافته دل‌هایشان محکم شود و در مقابل دل‌های مشرکین مرعوب گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۱). اگر بنا باشد که فرشتگان سربازان دشمن را از پا درآورند، دیگر فضیلتی برای مجاهدان نخواهد بود (مکارم، ناصر، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۰۵)؛ لذا خودشان شرایط برد را فراهم کردند همچنان که با نبود شرایط در جنگ احد شکست خوردند (صدر، بی‌تا، ص ۳۴).

ی) پاسخ به موارد جزئی‌تر در کلام خلف‌الله

۱. او می‌گوید قرآن در بعضی موارد مثل داستان عزیز نبی، مکان و زمان را مبهم آورده و به آن اشاره نکرده؛ ولی بعضی از مفسرین برای تکمیل مکان و زمان آن، به اسرائیلیات یا نظریه پردازی

روی آورده‌اند. برای این‌که از اسرائیلیات خلاصی پیدا کنیم، باید به قصص دیدی ادبی و هنری داشته باشیم نه تاریخی و واقعی تا این مسائل در قرآن راه پیدا نکند.

نقد: اگر داستان عزیر را سمبول، تمثیل و یا قصه اسطوره‌ای بدانیم، دیگر پیام و تأثیر نخواهد داشت؛ زیرا پیام تربیتی و تأثیر قوی داستان در جان‌ها بخصوص در این مورد در صورتی است که حوادث واقعی بازگو شود وگرنه داستان رمزی و خیالی اثرگذاری خود را از دست می‌دهد (شدید، ۱۴۰۴، ص ۳۵-۳۶). علامه طباطبایی نیز از دلالت آیه برای واقعی بودن آن استفاده می‌کند که «آیه شریفه ﴿فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةٌ عَامٍ...﴾ با در نظر گرفتن آیه قبلی ﴿أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ﴾ و نیز آیه بعدی ﴿فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ﴾، و آیه ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ﴾ دلالت دارد بر این‌که شخص مزبور واقعاً مرده، و بعد از صد سال زنده شده، و در این جای هیچ تردیدی نیست» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۶۲).

۲. مورد دیگری که خلف‌الله می‌آورد، درباره آیه ۱۵۷ نساء است که می‌فرماید: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ﴾. همان‌طور که در آیه آمده دشمنان عیسی علیه السلام از قتل او سخن می‌گویند و با این‌که دشمن او هستند، ایشان را رسول خدا می‌خوانند. خلف‌الله معتقد است که به جای «رسول‌الله» کلمه قبیحی بوده که خدا آن را به سخن حسن بدل کرده که مراعات شأن عیسی علیه السلام باشد. و این‌گونه تبدیل در کلام نشان می‌دهد خدا در اصل عبارات تصرف کرده و این در تمام قصص رخ داده و اصل آن بیان نشده است. خلف‌الله در ذیل این آیه، عبارت صاحب کشف را می‌آورد که او در این‌گونه موارد جایز دانسته که خدا به جای ذکر قبیحی که دشمنان عیسی علیه السلام در مورد آن جناب آورده‌اند، ذکر حسنی را جایگزین کند (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۸۰).
نقد:

باید گفت که صاحب کشف برای عبارت «رسول‌الله» دو وجه را در این مورد بر شمرده که اولی آن این است که شاید لفظ «رسول‌الله» را دشمنان از روی استهزاء گفته باشند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸۷)؛ ولی خلف‌الله این وجه را بیان و توضیح نمی‌دهد و آن‌چه که به نفع اوست از کشف برداشت می‌کند. در صورتی که اگر وجه استهزاء را در عبارت کشف در نظر بگیریم، اصلاً جایگزینی لفظ حَسَن و قَبِيح در کار نیست و خداوند عیناً کلام دشمنان عیسی علیه السلام را به کار برده است. هر چند

- در تفاسیر دیگر برای کلمه «رسول الله» چند وجه ذکر شده است که آن‌ها را نام می‌بریم:
۱. دشمنان عیسی علیه السلام می‌گویند: عیسایی که به گمان خود رسول الله است «بزعمیه» (طبری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۸). که در این صورت کلام محمد خلف‌الله درست نیست و قرآن همان کلام دشمنان را آورده است.
 ۲. این کلام را یهودیان و دشمنان عیسی علیه السلام برای استهزاء او بیان کرده باشند. (مظهری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۷۰؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۸۰). در این مورد هم قرآن به نحو حقیقت بیانی را آورده است و مفید برای خلف‌الله نخواهد بود.
 ۳. این کلام به صورت استیناف از طرف خداوند آمده است و کلام یهود نیست (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۱۴۹؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۷۹). این مورد هم به درد خلف‌الله نمی‌خورد چون کلام قبیحی از یهود صادر نشده است که خداوند کلام حسنی را جایگزین آن کند.
 ۴. لفظ رسول‌الله را یهودیان بنا بر اعتقاد مسلمین گفته باشند «أنهم قالوه علی حسب اعتقاد المسلمین فیه كأنهم قالوا رسول الله عندکم أو بزعمکم». (ابن جزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۱۶) در این صورت هم لفظ حسنی از طرف خداوند جایگزین لفظ قبیح نشده و همان کلام یهود بیان شده است که باز هم مفید برای نظر محمد خلف‌الله نیست.
 ۵. اعتراف به رسالت عیسی علیه السلام همان‌گونه که اهل کوفه به امام بودن حسین بن علی علیه السلام معترف بودند ولی به خاطر هوای نفس او را شهید کردند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۵۷۹). در این صورت هم عیناً کلام یهود بیان شده و از طرف خداوند دخل و تصرفی در آن نشده است.
 ۶. خداوند ذکر حسنی را (رسول‌الله) را جایگزین کلام قبیحی که یهودیان در مورد عیسی علیه السلام گفتند، قرار داده است (ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۸۷؛ بیضاوی، عبد‌الله بن عمر، ج ۲، ص ۱۰۷). خلف‌الله به این مورد استشهاد کرده و آن را دلیلی برای کلام خود آورده است با این‌که می‌بینیم احتمالات دیگری هم در این جا وجود دارد که از نظر فصاحت و تقدیر نگرستن کلام در جای دیگری، اولویت دارند.

نتیجه‌گیری

محمد خلف الله نظریه‌ای را در مورد سمبولیک و نمادین بودن قصص قرآنی مطرح کرد که بر اساس آن، داستان‌های قرآنی می‌توانند به عنوان نمادهایی از مفاهیم عمیق انسانی و اخلاقی مورد تحلیل قرار گیرند. از منظر او، این داستان‌ها به شیوه‌ای طراحی شده‌اند که فراتر از روایت‌های تاریخی و واقعی، حامل معانی و پیام‌های عمیق‌تری هستند. از جمله ادله و استدلال‌هایی که خلف الله برای حمایت از دیدگاه خود ارائه می‌دهد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱. کارکرد پیام‌ها: خلف الله بر این باور بود که داستان‌های قرآنی به‌طور خاص برای انتقال پیام‌های اخلاقی، اجتماعی و فلسفی طراحی شده‌اند. این قصص، از طریق نمادهای مختلف، می‌توانند مفاهیم عمیق‌تری مانند صداقت، ایمان، ظلم و عدالت را منتقل کنند. ۲. تحلیل شخصیت‌ها: وی شخصیت‌های موجود در داستان‌ها را به عنوان نمادهایی از ویژگی‌ها و خصایص انسانی تحلیل کرد. به عنوان مثال، شخصیت‌های انبیا و افرادی مانند فرعون و هامان نمادهایی از ایمان و کفر، خوبی و بدی، و دیگر دوتایی‌های اخلاقی هستند. این شخصیت‌ها می‌توانند الگوهایی برای رفتار انسان‌ها در زندگی روزمره باشند. ۳. زمان و مکان: خلف الله معتقد بود که زمان و مکان در قصص قرآنی می‌تواند به عنوان نمادهایی از مراحل مختلف زندگی انسان و چالش‌های آن تلقی شود. به عبارت دیگر، وقایع و مکان‌ها در داستان‌ها تنها به عنوان زمینه‌ساز عمل نمی‌کنند، بلکه می‌توانند به مفاهیم عمیق‌تری اشاره کنند. ۴. پیامدهای اجتماعی: او به این نکته اشاره کرد که قصص قرآنی می‌توانند به عنوان نقد اجتماعی عمل کند و به مسائل فرهنگی و اجتماعی آن دوران اشاره داشته باشد. این قصص نه تنها به مخاطب زمان خود کمک می‌کند بلکه می‌تواند برای نسل‌های آینده‌ای که با چالش‌های مشابهی روبرو هستند نیز درس آموز باشد. ۵. رویکرد تفسیری: خلف الله بر این باور بود که در تفسیر قصص قرآنی، باید به بعد سمبولیک و نمادین آن‌ها پرداخت و از تفسیرهای سطحی و صرفاً تاریخی فاصله گرفت. وی این نوع تحلیل را نیازمند بینش عمیق‌تری می‌دانست که قادر به درک لایه‌های مختلف معنا باشد.

با بررسی دقیق دیدگاه‌های خلف الله و نقدهای مطرح‌شده پیرامون آن‌ها، می‌توان چنین نتیجه گرفت که برخلاف دیدگاه وی، الف) قصص قرآنی از گزارشات تاریخی متفاوت بوده و از جانب

خداوند است که هیچ خطایی در آن راه ندارد، در حالی که گزارشات تاریخی توسط انسان‌هایی نوشته شده که ممکن است تحت تأثیر عوامل و شرایط مختلف خطا کنند. ب) برخلاف ادعای خلف‌الله مبنی بر اسطوره بودن قصص قرآنی، شواهد تاریخی و تفسیری بیان می‌کند که این قصص بخشی از ادبیات اساطیری نیستند و صرفاً اتهامات مشرکان بوده است. ج) تکرار قصص قرآنی بر اساس نیاز مخاطب و اهداف هدایت‌گری قرآن صورت گرفته است، که این تکرار با فصاحت و بلاغت خاص همراه است. د) تأثیر احساسی قصص قرآنی دلیل بر غیرواقعی بودن آن‌ها نیست، بلکه به تقویت پیام تربیتی و هدایت قرآن کمک می‌کند. ه) تفاوت در بیان قصص مکی و مدنی به تناسب شرایط اجتماعی، فرهنگی و روانی مخاطبان است و اهداف هدایت‌گری قرآن را دنبال می‌کند. و) نزول ملائکه در جنگ‌ها برای تقویت روحیه مسلمانان بوده و مستقیماً در نابودی دشمنان نقش نداشتند؛ این امر فضیلت مجاهدان را حفظ کرده است. ز. ادعای خلف‌الله مبنی بر ناسازگاری قصص قرآنی با تحقیقات تاریخی، با شواهد معتبر و تفاسیر نقد شد و بیان گردید که نباید تنها به منابع تحریف شده تکیه کرد. ح) ادعای وی درباره استناد تفاسیر به اسرائیلیات برای تکمیل قصص قرآنی نقد شد، زیرا قرآن نیازی به این استنادات ندارد. ط) نظریه خلف‌الله مبنی بر جایگزینی الفاظ قبیح با حسن در قرآن نیز با توجه به تفاسیر معتبر فاقد استناد کافی بوده و قرآن کلام دشمنان را عیناً بیان کرده است.

در مجموع، محمد خلف‌الله با رویکرد ادبی به قصه‌های قرآن، باب جدیدی را در تفسیر کلام وحی باز کرد به امید این‌که بتواند در دفاع و هماهنگی قرآن با جامعه و تفکر عصر مدرن، قدمی را بردارد؛ ولی این روش نه تنها مشکلی را حل نکرد بلکه خود موجب ورود اشکالاتی جدید به ساحت قرآن گردیده است: توجه بیش از حد به مبنای ادبی بودن قرآن و بی‌توجهی به مبانی عرفانی، عقلی و شهودی در آیات؛ استفاده از اندک تفاسیر هم‌سو با مبنای ادبی و بی‌توجهی به انبوهی از تفاسیر و نظرات دیگر و حتی برداشت‌های اشتباه از تفاسیر و عدم رجوع به روایات تفسیری. توجه نکردن به این موارد باعث خدشه به چند ساحتی بودن قرآن می‌باشد و فهم درستی از آیات را به ارمغان نمی‌آورد.

منابع کتاب‌ها

قرآن کریم تورات

۱. ابن جزى، محمد بن احمد. التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت: دار الازرقم بن ابى الازرقم. (۱۴۱۶ق).
۲. ابن عجيبة، احمد بن محمد. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، قاهره: دكتور حسن عباس زكى. (۱۴۱۹ق).
۳. ابن هشام، عبدالملك (بى تا). السيره النبويه، تحقيق: مصطفى السقاء و ديكران، بيروت: دارالمعرفه.
۴. ابو حيان، محمد بن يوسف. البحر المحيط في التفسير، بيروت: دار الفكر. (۱۴۲۰ق).
۵. آذرنوش، آذرتاش. مجمع اللغات، تهران: نشر فرهنگ اسلامى. (۱۳۶۳).
۶. احمدى، بابك. ساختار تأويل متن، تهران: نشر مركز. (۱۳۷۸).
۷. الباده، ميرچيا. چشم اندازهاى اسطوره، ترجمه جلال ستارى، تهران: توس. (۱۳۶۲).
۸. بيضاوى، عبد الله بن عمر. أنوار التنزيل و أسرار التأويل، بيروت: دار احياء التراث العربى. (۱۴۱۸ق).
۹. جوادى آملی، عبدالله. تسنيم، قم: نشر اسرا. (۱۳۸۱).
۱۰. ———. تفسير موضوعي، قم: نشر اسرا. (۱۳۷۸).
۱۱. حسینی، ابوالقاسم. مباني هنري قصه‌هاي قرآن، اصفهان: دارالثقلين، مركز تحقيقات - رايان‌هاى قائمه. (۱۳۷۸).
۱۲. رشيد رضا، محمد. تفسير القرآن الكريم (المنار)، مصر: الهيئة المصريه العامه للكتاب. (۱۹۹۰).
۱۳. زمخشرى، محمود. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربى. (۱۴۰۷ق).
۱۴. ساجدى، ابوالفضل. زبان دين و قرآن، قم: انتشارات مؤسسه امام خمينى. (۱۳۸۳).
۱۵. سيد قطب، ابراهيم حسين الشاربي. في ظلال القرآن، بيروت - قاهره: دار الشروق. (۱۴۱۲ق).
۱۶. شرف الدين، جعفر. الموسوعه القرآنيه، خصائص السور، بيروت: دار التقريب بين المذاهب الاسلاميه. (۱۴۲۰ق).
۱۷. صدر، محمدباقر. سنت‌هاي تاريخ در قرآن، ترجمه سيد جمال موسوى، تهران: نشر روزبه. (بى تا).
۱۸. طاهرى، محمد. زبان قرآن در اندیشه علامه طباطبايى، قم: نشر معارف. (۱۳۹۷).
۱۹. طباطبايى، محمد حسين. الميزان، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسین حوزه علميه قم. (۱۴۱۷ق).
۲۰. طبرسى، فضل بن حسن. مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو. (۱۳۷۲).
۲۱. فخر الدين رازى، ابو عبد الله محمد بن عمر. التفسير الكبير، بيروت: دار احياء التراث العربى. (۱۴۲۰ق).
۲۲. فضل الله، محمد حسين. تفسير من وحي القرآن، بيروت: دار الملاك للطباعة و النشر. (۱۴۱۹ق).
۲۳. قائمى نيا، على رضا. تجربه ديني و گوهر دين، قم: بوستان كتاب. (۱۳۸۱).
۲۴. قمى مشهدى، محمد بن محمد رضا. تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى. (۱۳۶۸).
۲۵. كاشانى، ملا فتح الله. تفسير منهج الصادقين في الزام المخالفين، تهران: كتابفروشى محمد حسن علمى. (۱۳۳۶).
۲۶. مصباح، محمد تقى. منطق فهم قرآن، ش ۱۸، زمستان: قيسات. (۱۳۷۹).

۲۷. مطهری، مرتضی. سیری در سیره نبوی، تهران: صدرا، (۱۳۸۸).
۲۸. مطهری، محمد ثناء الله. التفسیر المظہری، پاکستان: مکتبۃ رشدیہ. (۱۴۱۲ق).
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیہ. (۱۳۷۴).
۳۰. معرفت، محمد هادی. شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم: مؤسسہ التمهید. (۱۴۲۳ق).
۳۱. مناع خلیل القطان. مباحث فی علوم القرآن، قاهره: مکتبه وهبه. (۱۹۹۵م).
۳۲. نسفی، عبد الله بن احمد. مدارک التنزیل و حقایق التاویل، بیروت: دار النفاثس. (۱۴۱۶ق).

مقالات

۳۳. اشرفی، عباس. «داستان و گزارش تاریخ در قرآن»، بینات، ش ۸۰، تابستان. (۱۳۷۹).
۳۴. جوادی آملی، عبدالله. «واقع نمایی گزاره‌های قرآن»، قبسات، ش ۲۵، (۱۳۷۹).
۳۵. معرفت، محمد هادی. «زبان تاریخی قرآن نمادین یا واقع نمون»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۳۵ و ۳۶، (۱۳۸۲).
۳۶. ساجدی، ابو الفضل. «واقع نمایی گزاره‌های قرآن»، قبسات، ش ۲۵، (۱۳۸۱).

