

## **Analysis of the kernels of the story of Adam from the perspective of sequence and causality (in three ancient Persian interpretations)**

Mostafa Dashti Ahangar\*

Mohammadgol mahmoodzayi\*\*

Eshagh Mirbalouchzayi\*\*\*

### **Abstract**

In the contemporary era, the humanities offer new perspectives on human issues, providing fresh insights into classical literature. One such approach is structuralism, leading to fields like Narratology and Poststructuralism. This article aims to analyze the structure of Adam's biographical narrative using a structuralist approach. The analysis involves examining kernels in three Persian interpretive texts of the Quran: translations of Tafsir Al-Tabari, Kashf al-Asrar va 'uddat al-abrar, and Rawz al-Jinan va ravh al-janan. While these texts share similarities as they are derived from the Holy Quran (which is rigidly interpreted by Muslims), each text differs in its details. The primary focus is on exploring these differences despite their common source and what they signify. Our examination reveals variations in narrative details across the texts, influenced by the interpreter's unique era and ideology, reflecting significant discourses of their time. Through narratology, Adam's story can be distilled into ten kernels, further condensed into four fundamental units.

**Key words:** Formalism, Structuralism, Narratology, Plot, Kernel

---

\* Associate Professor in persian language and literature, Velayat University (Corresponding author), [m.dashti\\_a@velayat.ac.ir](mailto:m.dashti_a@velayat.ac.ir)

\*\* M.A in persian language and literature, Velayat University, [mohamadgoli1368@gmail.com](mailto:mohamadgoli1368@gmail.com)

\*\*\* Assistant Professor in persian language and literature, Velayat University, [i.mirbalouchzai@velayat.ac.ir](mailto:i.mirbalouchzai@velayat.ac.ir)

Received: 27/08/2023, Accepted:14/01/2024

## تحلیل رویدادهای هسته‌ای داستان حضرت آدم (ع) از منظر توالی و علیت (مطالعه تطبیقی سه تفسیر کهن فارسی)

مصطفی دشتی آهنگر\*

محمدگل محمودزایی\*\*

اسحاق میربلوچزایی\*\*\*

### چکیده

در دوران معاصر، علوم انسانی رویکردهای جدیدی به پدیده‌های انسانی دارد که می‌تواند خوانش‌هایی نو از متون کهن به دست دهد. یکی از این دیدگاه‌های نو، ساختارگرایی و دیدگاه‌های تابع آن مثل روایت‌شناسی و پساساختارگرایی است. این پژوهش قصد دارد با دیدگاه ساختارگرایانه به بررسی و تحلیل ساختار روایت‌های داستان آدم از منظر رویدادهای هسته‌ای در سه تفسیر قرآنی (ترجمه تفسیر طبری، کشف‌الاسرار و عده‌الابرار و روض‌الجنان و روح‌الجنان) بپردازد. مسئله اصلی در تفاوت‌هایی است که در این سه تفسیر به رغم منبعی واحد (قرآن) وجود دارد و دیگر

---

\*. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ولایت، (نویسنده مسئول) تلفن: 09124033994

[m.dashti\\_a@velayat.ac.ir](mailto:m.dashti_a@velayat.ac.ir)

\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ولایت،

mohamadgoli1368@gmail.com

\*\*\* استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ولایت، [i.mirbalouchzaei@velayat.ac.ir](mailto:i.mirbalouchzaei@velayat.ac.ir)

تاریخ دریافت: 1402/06/05 تاریخ پذیرش: 1402/10/24

اینکه این اختلافات مبین چه چیزهایی است. برای بررسی این اختلافات، ابتدا داستان به ده رویداد هسته‌ای تقسیم و تفاوت‌ها بررسی شد و سپس بر مبنای نظریات روایت‌شناسانه‌ی بارت و چتمن، علیت و توالی رویدادها نیز مورد تحلیل قرار گرفت. بررسی‌ها نشان داد به دلیل اینکه این تفاسیر داستان را از متنی مقدس روایت کرده‌اند، رویدادهای هسته‌ای یکسانی دارند و از الگوی واحدی پیروی می‌کنند، اما هر تفسیر در جزئیات تفاوت‌هایی با دیگر تفاسیر دارد؛ این جزئیات ناشی از دیدگاه و دوره خاصی است که تفسیر در آن نوشته شده و این اختلافات می‌تواند نشان‌دهنده مباحثی بنیادین در زمان خود باشد.

**کلمه‌های کلیدی:** فرمالیسم، ساختارگرایی، روایت‌شناسی، پیرنگ، رویدادهای هسته‌ای

## 1- مقدمه

خوانش متون کهن و به خصوص متون روایی با نظریات جدید نقد ادبی، به یافته‌هایی تازه می‌انجامد. یکی از این نظریات، رویکرد ساختارگرایی است. اگرچه ساختارگرایی امروزه در غرب چندان مورد توجه نیست و جای خود را به مباحث پسا ساختارگرایانه داده است، ولی این رویکرد همچنان در ایران باید مورد توجه باشد؛ زیرا هنوز از تمام ظرفیت‌های سودمند رویکرد ساختارگرایی برای متون ادبیات فارسی استفاده نشده است؛ مهم‌ترین کارکرد ساختارگرایی در ادبیات، ارائه الگوی کلی از روایت‌های مختلف است و با اینکه در ایران کمابیش تحقیقاتی با این رویکرد، درباره الگوی کلی روایت‌ها انجام شده است، ولی برای گونه‌های مختلف روایات در ادبیات فارسی و موضوعات متنوع آن هنوز الگوهای کشف نشده زیادی وجود دارد که می‌تواند اطلاعات و تحلیل‌های بسیار سودمند ادبی و فرهنگی داشته باشد.

خوائش ساختارگرایانه در معنای وسیع آن، می‌تواند به ارائه نتایجی فرامتنی و کاربردی بیانجامد؛ از این رو جستار پیش رو بر آن است پس از ارائه الگویی ساختارگرایانه از توالی‌های داستان حضرت آدم، از منظر علیت، رویدادها را بررسی کند.

مسئله پژوهش‌های روایت‌شناسانه در ادبیات فارسی، معمولاً بررسی امکان دسته‌بندی‌های کلی روایت‌های داستانی ادبیات فارسی و تلاش برای طبقه‌بندی روایت‌های پراکنده متون مختلف ادبیات داستانی بر مبنای نظریات مختلف روایت‌شناسانه است. چنین پژوهش‌هایی، طبعاً باید در نهایت، الگوهای خاصی را در روایت‌های داستانی ادبیات فارسی ارائه کند. یکی از فواید ارائه چنین الگوهایی، می‌تواند شناخت ساختارهای فکری جامعه ایرانی باشد. مسئله اصلی این پژوهش، امکان ارائه الگویی ساختارگرایانه از روایت داستان حضرت آدم (ع) بر اساس رویدادهای هسته‌ای سه متن تفسیری است اما نکته‌ای که این پژوهش را از سایر پژوهش‌های ساختارگرایانه متمایز می‌کند، تبیین چگونگی حرکت از یک رویداد به رویداد دیگر است؛ اینکه آیا این رویدادها بر مبنای علیت منطقی به رویداد بعدی منجر می‌شوند یا حرکات مبنایی دیگر نیز دارند. به نظر نمی‌رسد علیت منطقی به تنهایی برای تبیین توالی‌ها کافی باشد و باید ردپای عنصر مهم دیگری در توالی‌ها بررسی شود که ما آن را باور نامیده‌ایم.

بر این مبنای مهم پرسش‌های پژوهش حاضر عبارتند از: 1- چه رویدادهای هسته‌ای مشترکی در سه متن تفسیری مورد پژوهش از داستان آدم (ع) می‌توان یافت. 2- جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک در تفاسیر مبین چه ویژگی‌هایی هستند و چه پیامدهایی

دارند. 3- چه تفاوتی از منظر علیت در حرکت از رویدادی به رویداد دیگر وجود دارد؟

### 1-1- پیشینه و ضرورت پژوهش

در باب روایت‌شناسی داستان‌های قرآنی، مقالات و کتب قابل توجهی وجود دارند اما معمولاً به بحث علیت در توالی‌ها کمتر توجه کرده‌اند. در ادامه به برخی از جدیدترین این پژوهش‌ها اشاره می‌شود:

بلاوی و همکاران مقاله «ریخت‌شناسی قصه حضرت موسی در قرآن کریم بر اساس نظریه ولادیمیر پراپ» (1395) را منتشر کرده‌اند؛ در این پژوهش مشخص شده که خویش‌کاری‌های پراپ با جابه‌جایی‌هایی در 23 خویشکاری داستان حضرت سلیمان قابل اعمال است. خضری و شیخیانی در «تحلیل خویشکاری و شخصیت‌پردازی قصه حضرت عیسی در ترجمه تفسیر طبری بر اساس نظریه ولادیمیر پراپ» (1396)، داستان حضرت عیسی را به سه قسمت تقسیم کرده و مطابق الگوی پراپ 21 خویشکاری را در آن یافته‌اند. ترکمانی و همکاران در مقاله «تحلیل روایت‌شناختی سوره نوح بر مبنای دیدگاه رولان بارت و ژراژ ژنت» (1396)، داستان حضرت نوح را از منظر بارت و ژنت بررسی کرده‌اند. در این پژوهش 6 پی‌رفت اصلی برای این داستان ذکر شده است اما نمی‌توان این پی‌رفت‌ها را بر روی داستان‌های دیگر یافت و به نوعی منحصر در همین داستان است، این درحالی است که هدف روایت‌شناسان در نهایت ارائه الگویی داستانی است که بتواند طیف وسیعی از داستان‌ها را دربرگیرد. دشتی‌آهنگر در مقاله «بررسی واحدهای روایی داستان یوسف در چهار متن تفسیری کهن فارسی» (1398) با الگوگیری از روش پراپ و نه مقایسه خویش‌کاری‌های پراپ،

به بررسی کارکردهای هسته‌ای مشترک داستان یوسف در چهار متن تفسیری پرداخته و اختلافات موجود در هر یک را بررسی و تحلیل کرده است. اختلافات از منظر ایدئولوژی نویسندگان قابل توجه بوده است. در نهایت نیز کارکردهای هسته‌ای یافت شده، به چهار واحد بنیادین طبقه‌بندی شده است.

بررسی و تحلیل الگوهای کلی روایت‌های قرآنی در ادبیات فارسی در تحقیق حاضر از دو جنبه اهمیت دارد. اول اینکه، به نظر می‌رسد در روایات داستانی کهن، عنصر باور، در کنار و شاید مهم‌تر از علیت، در پیرنگ داستان‌ها نقش داشته است؛ نکته‌ای که در نظرات روایت‌شناسان معاصر کمابیش به آن اشاره شده اما پژوهش‌های ادبیات فارسی کمتر بدان پرداخته‌اند؛ این پژوهش وجود این عنصر را در یکی از روایت‌ها بررسی می‌کند. اهمیت دوم این پژوهش، بررسی نگرش‌های برون قرآنی به روایت‌های برگرفته از قرآن است؛ اینکه ساختارهای از پیش موجود چه تاثیری بر روایات تفسیری داشته‌اند. به نظر می‌رسد بخش عمده‌ای از نگرش‌های برون قرآنی، از اسرائیلیات پدید آمده باشد؛ ارباب شیرانی، مانند بسیاری دیگر از محققانی که در باب تفاسیر اسلامی کار کرده‌اند، بر آن است که پژوهشگران مسلمان، در تفصیل و توضیح روایات قرآنی، احتمالاً از یهودیان ساکن در جهان اسلام استفاده کرده‌اند (ارباب‌شیرانی، 1391: 77). این روایات، در سنت عبری و بنی‌اسرائیلی شکل گرفته است - و سپس به سنن داستان‌های عربی و از آنجا به فارسی راه یافته‌اند. اهمیت دیگر آنکه می‌توان با مقایسه‌ی این الگو و ردگیری آن در ادبیات فارسی، میزان تاثیرگذاری این‌گونه روایات را در فرهنگ ایرانی مشخص کرد. البته لازمه‌ی بررسی این تاثیرات، قبل از هرچیز به دست دادن الگوهایی است که بتواند بخش عمده‌ای از روایات موجود در فرهنگ ایرانی را در خود جای دهد.

دلیل انتخاب این متون، ویژگی‌های خاص هریک از آنهاست؛ ترجمه تفسیر طبری، به عنوان یکی از اولین نمونه‌های تفسیر قرآن به زبان فارسی و نیز از منظر آمیخته شدن با اسراییلیات و احادیث ضعیف قابل توجه است. کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، نگاهی عرفانی به قرآن دارد و در حکایات و قصص آن می‌توان ویژگی صوفیانه و عارفانه‌ای را دید که معمولاً در متون متشرعانه یافت نمی‌شود. *روض‌الجنان* و *روح‌الجنان*، از این منظر اهمیت دارد که بر اساس دیدگاه‌های مذهبی خاص (تشیع)، تفسیر را ارائه کرده است. البته در این پژوهش، بررسی همه جوانب این تفاوت‌ها ممکن نیست و فقط به بررسی داستان «آدم» اکتفا شده است.

## 1-2- روش پژوهش

این پژوهش به طور خاص، به داستان زندگی‌نامه‌ای «آدم» پرداخته است، ابتدا به روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از نظریات بارت و چتمن، رویدادهای هسته‌ای داستان آدم از سه متن مورد مطالعه ارائه می‌شود، سپس به بررسی تفاوت‌های آنها در متون سه‌گانه و تحلیل چرایی این اختلافات می‌پردازد. گفتنی است که حداقل به دو دلیل قصد نداریم روش پراپ و خویشکاری‌های قصه‌های پریان را در باب روایت‌های قرآن پیاده کنیم؛ اول اینکه در باب تطبیق یا عدم تطبیق داستان‌های قرآنی با الگوی پراپ مقالات متعددی نوشته شده است و اگر قرار باشد یافته‌ای حاصل بشود، طبعاً با چنین پژوهش‌هایی حاصل شده است و دوم اینکه قرار نبوده همه روایت‌های داستانی با الگوی مدنظر پراپ بررسی شود؛ تفاوت در زمینه‌های فرهنگی، ژانرها، اهداف داستانی و... به وضوح بین داستان‌های پریان روسی و داستان‌های دیگر ایجاد تفاوت کرده و قالب‌کردن هرگونه داستان به این الگو، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. این مقاله با

بهره‌گیری از روش پراپ -و نه الگوی 31 گانه او- قصد دارد رویدادهای هسته‌ای را استخراج کند و آنها را از منظر علیت بررسی کند.

## 2- مبانی نظری پژوهش

### 2-1- روایت

اگرچه روایت‌شناسی را روشی برآمده از نظریه ساختارگرایی می‌دانند اما فرمالیسم روسی قبل از ساختارگرایی، به روش‌های تحلیل روایت داستانی توجه کرد؛ نظر فرمالیست‌های روسی، در ادامه مباحث اصلی آنها مانند آشنایی‌زدایی و برجسته‌سازی بوده است. آنان برای اینکه نشان دهند در روایت‌ها چگونه آشنایی‌زدایی بروز می‌یابد، روایت را به دو سطح فیبولا و سیوژت تقسیم‌بندی کردند: «فیبولا نظم رویدادهایی است که روایت به آن اشاره می‌کند، در حالی که سیوژت نظم رویدادهایی است که در گفتمان‌های روایی عرضه شده‌اند» (بروکس به نقل از مکویلان، 1395: 228). منظور از گفتمان‌های روایی در نظر روایت‌شناسان چیزی نظیر همان متنی است که به شکل نهایی در اختیار خواننده قرار گرفته است؛ به عبارت دیگر فرمالیست‌ها بین نظم رویدادها در سطح روایت کلی (روایت اولیه ذهنی) با نظم در سطح نهایی که منجر به تولید متن روایی شده است تمایز قائل شده‌اند. بروکس ادامه می‌دهد این تمایز زمانی اهمیت می‌یابد که از نویسندگانی مانند کنراد یا فاکتر (نویسندگان مدرن که در آنها روایت لزوما مرتب نیست) سخن به میان می‌آوریم، یعنی کسانی که در آثارشان گاه‌شماری متعارف را به طور ریشه‌ای و جدی به هم ریخته‌اند. این دو اصطلاح در روایت‌های سراسر است و منظم هم اهمیت دارند، زیرا هر روایتی، نوعی منتخب از نظم و ترتیب مطالب را عرضه می‌کند. بروکس اولویت ظاهری فیبولا به سیوژت را توهم محاکاتی می‌داند، به این دلیل که فیبولا در واقع ساخت ذهنی‌ای است که خواننده از



سیوژت بیرون می‌کشد (؛خواننده مستقیماً با فیولا ارتباط ندارد) و سیوژت عبارت است از آنچه خواننده به طور مستقیم همیشه با آن در ارتباط است. این تمایز، نقشی محوری در اندیشیدن به روایت دارد و برای تحلیل روایت ضروری است چون به ما اجازه می‌دهد که دو شیوه نظم را در کنار یکدیگر بگذاریم. روایت‌شناسان فرانسوی که معمولاً نظریاتشان ریشه در ساختارگرایی دارد این اصطلاحات فرمالیست‌ها را با جفت های اصطلاحی خاص خودشان که عمدتاً عبارت بود از داستان (Histoire) (متناظر با فیولا) و گفت‌مان (Discourse) (متناظر با سیوژت) تغییر دادند (بروکس به نقل از مکوئیلان، 1395: 228).

## 2-2- رویدادها در روایت

در این پژوهش، به بررسی روایت در سطح فیولا یا داستان می‌پردازیم و در این سطح کارکردهای هسته‌ای را بررسی می‌کنیم. برای بررسی کارکردهای هسته‌ای، از نظریات بارت و چتمن در این باب بهره‌گرفته‌ایم.

تعریفی که پراپ از روایت می‌دهد، نقطه شروع کار است: تغییر از یک پاره به پاره درست شده دیگر. او این تغییر پاره‌ها را خویشکاری (Function) می‌نامد که به نظر او اساس هر روایت است. به همین دلیل پراپ سعی کرد این رخدادها را بیابد و از آن لیستی تهیه کند. پراپ بعد از بررسی قصه‌های پریان، متوجه شد هر چند شخصیت‌های داستانی این روایت‌ها گوناگون‌اند ولی نقش‌های آن‌ها محدود است. او در این روایت های گوناگون، حوادث مشابهی را دید که دایماً از داستانی به داستان دیگر تکرار می‌شوند. پراپ یادآوری می‌کند که مطالعاتش فقط روی کارکردها استوار است و به شخصیت‌هایی که این کارکردها را انجام می‌دهند اهمیت نمی‌دهد. از دید او کارکردها کوچک‌ترین واحد روایی‌اند. به همین دلیل، نظریه‌پردازان بعد از پراپ به جای استفاده

از واژه کارکرد، از عبارت «کوچک‌ترین واحد روایتی» استفاده می‌کنند (عباسی، 1393 : 57).

## 2-2-1- بارت؛ توالی‌ها

بارت هم کوچک‌ترین واحد روایی را کارکرد می‌داند و در سطح اول، آنها را به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌کند. بارت در اینجا به پیوند نامریی زبان‌شناسی و روایت‌شناسی اشاره می‌کند و می‌گوید کارکرد از دیدگاه زبان‌شناسی، واحدی محتوایی است و مربوط به اینکه چه چیزی گفته می‌شود و نه اینکه به چه شیوه‌ای گفته می‌شود (ر.ک: بارت، 1387: 41). بارت واحدهایی که قبلاً پراب آنها را خویشکاری خوانده بود را کارکردهای توزیعی (Distributional) یا مطلق کارکرد می‌نامد و تفاوت آنها را با واحدهای ترکیبی (Integrational) یا نمایه (Indice / Indicator) توضیح می‌دهد؛ شامل توضیحاتی تکمیلی که برای معنای داستان ضروری است اما به کنشی مهم ارجاع نمی‌دهد. کارکردها به عمل ارجاع می‌دهند و نمایه‌ها به مدلول، کارکردها با رابطهٔ همنشینی (مجاز) در ارتباطند و نمایه‌ها با رابطهٔ جانشینی (استعاره). بارت سپس کارکردها را بسته به اهمیتشان، به دو گروه کارکردهای اصلی (Cardinal) یا هسته‌ای (Nuclei) و کارکردهای کاتالیزور (Catalyser) تقسیم می‌کند. کارکردهای اصلی نقاط محوری اصلی داستان را تشکیل می‌دهند، همان‌ها که ناپایداری را شروع می‌کنند و پایان می‌دهند. اما کاتالیزورها صرفاً فضای روایی را فارغ از کارکردهای محوری پر می‌کنند (بارت، 1387: 43-45). آنچه در روایت‌شناسی اهمیت دارد کارکردهای اصلی هستند؛ نمایه‌ها و کارکردهای فرعی معمولاً در بیان‌های متفاوت (گفتمان) از یک الگو تغییر می‌کنند. نمایه‌ها و کارکردهای فرعی در واقع مثل پوست و گوشت و لباسی هستند که بر روی اسکلت کشیده شده‌اند.

بارت می‌گوید گره بین دو کارکرد، هم زمان‌مند و هم منطقی است؛ همان چیزی که توالی و علیت تعریف شده است. او به طور گذرا به سفسطه‌ای اشاره می‌کند که «بعد از این» را معادل «به این دلیل» در نظر می‌گیرند. وی سپس نظر ارسطو و پراپ را با هم در این زمینه مقایسه می‌کند که اولی اصالت را به زمان‌مندی و دومی به منطقی می‌داد. از نظر بارت، آنچه ما آن را زمان می‌نامیم، وجود ندارد. زمان حقیقی، توهمی ارجاعی است. آنچه در روایت وجود دارد نظام نوبت‌هاست؛ با این توضیح که کارکردهای اصلی نه به دلیل اهمیتشان، بلکه با سرشت روابطشان تعیین می‌شوند (آنچه اصلی بودن کارکرد را می‌سازد ارتباطش با دیگر کارکردهاست). توالی یا پی‌رفت، توالی منطقی هسته‌هاست که با رابطه همبستگی با هم ارتباط یافته‌اند. این پی‌رفت‌ها قابل نام‌گذاری هستند همان‌گونه که پراپ آنها را نام‌گذاری کرده است: فریب، خیانت، کشمکش و... (ر.ک: بارت، 1378: 46-53).

بارت اگرچه موشکافی نسبتاً دقیقی از زمان‌مندی ارائه می‌دهد اما در باب منطقی توالی‌ها کمتر بحث می‌کند؛ شاید به این دلیل که منطقی یا علیت امری بدیهی تلقی می‌شود.

## 2-2-2- چتمن؛ علیت

چتمن وقتی در باب رویدادها سخن می‌گوید بیشتر از بارت، در منطقی توالی‌ها تأمل دارد. برای اینکه با نظرات چتمن آشنا شویم که تا حد زیادی، نظرات دیگران را نیز در خودش دارد، به مطالبی از کتاب *داستان و گفتمان* در زمینه رویدادها اشاره می‌شود. چتمن در ابتدای فصل دوم (رویدادها) ابتدا مثالی می‌زند: (1) پیتیر بیمار شد. (2) او مرد. (3) او هیچ دوست و آشنایی نداشت. (4) در مراسم خاکسپاری او فقط یک نفر شرکت کرد. همه گزاره‌ها، به جز گزاره 3، بر مبنای توالی منطقی و زمانی شکل

گرفته‌اند اما گزاره سوم آشکارا رویداد نیست، چیزی است شبیه نمایه‌های مدنظر بارت؛ نکته اینجاست که این گزاره مربوط به زمان تقویمی یا زمان-منطق نیست. اینجاست که چتمن دیدگاهش را راجع به ترکیب رویدادهای هسته‌ای بیان می‌کند. او می‌گوید ما فقط درباره زمان حرف نمی‌زنیم، بلکه منطق زمان نیز اهمیت دارد. او مثال معروف «پادشاه مرد و بعد ملکه از دنیا رفت» را مثال می‌زند که در آن پیرنگ وجود ندارد اما «پادشاه مرد و ملکه از غصه دق کرد»، پیرنگ دارد زیرا در اولی فقط توالی وقایع زمانی و در دومی زمان-منطق وجود دارد. تفاوت جمله اول و دوم این است که الگوی دوم در سطح ظاهری اطلاعاتی داده که این اطلاع در سطوح پایین‌تر، منطقی، قابل دست‌یابی است و علیت مدنظر، حتی اگر گفته نشده باشد، درک می‌شود.

چتمن سپس سؤالی اساسی را طرح می‌کند: رابطه بین توالی رویدادها و علیتشان، از ضرورت ناشی می‌شود یا احتمال؟ آیا ممکن است که ما فقط توالی صرف رویدادها را داشته باشیم و توالی رویدادها هم نمایشی باشند که صرفاً برخی از برخی دیگر پیشتر آمده بدون اینکه به یکدیگر وابسته باشند؟ چتمن بصیرتی را به کار می‌برد که روایت‌شناسان قبلی کمتر از آن بهره برده بودند. همان‌گونه که دیدیم بارت در هنگام توضیح درباب رویدادها، برای زمان‌مندی اهمیت بیشتری قائل بود و علیت را امری بدیهی و احتمالاً بی‌نیاز از توضیح دانسته بود؛ اما چتمن می‌گوید امروزه آن نگاه سنتی به علیت کنار گذاشته شده یا تغییر کرده. اکنون مسئله این است که برای منطقی که رویدادها را کنار هم قرار می‌دهد، نامی انتخاب کنیم. «احتمال» (Contingency) پیشنهادی است که از قول ژان پولن داده شده است. احتمال نه به معنی تصادفی بودن یا قطعی نبودن، بلکه در معنای فلسفی آن: وابستگی به وجود، رخداد یا شخصیت؛ وابسته بودن به چیزی که هنوز قطعی نیست. احتمال به جای علیت به طرز جذابی گسترده

است و به کار روایت‌های نو هم می‌آید. فارغ از اینکه احتمال بتواند پاسخ‌گوی این مسئله باشد یا نه، به هر حال نظریهٔ مدنظر ما باید بتواند میل به ترکیب رویدادهای دور از هم را نشان دهد. برای اینکه بدانیم منظور چتمن از رویدادهای دور از هم چیست، او مثال اغراق‌آمیز ترکیب تصادفیِ صفحه‌های درهم‌ریخته درون یک جعبه را مثال می‌زند. آشکار است که در اینجا دیگر علیت یا احتمال یا هر اسم دیگری، موضوعی معطوف به متن یا نویسنده نیست، بلکه در چنین حالتی مخاطب است که باید این رویدادهای تصادفی را با یکدیگر ترکیب کند. آنچه که امثال چتمن و کالر بدان معتقدند، وجود ساختارهایی نامریی است که می‌تواند حتی انتخاب‌هایی چنین تصادفی را (ترکیب تصادفی برگه‌های درون جعبه) سامان ببخشد. او این را به توانایی ذهن ما برای قلاب کردن رویدادها در کنار یکدیگر مرتبط می‌کند. در مورد مثال فوق می‌گوید اگرچه هیچ روایتی بدون پیرنگ (پلات) منطقی پذیرفتنی نیست، اما این بدان معنا نیست که پیرنگ وجود ندارد بلکه بدین معناست که پیرنگ یک معمای پیچیده نیست که رویدادهای آن قابل تغییر نیستند یا اهمیت ندارند. اگر پیرنگ و وضعیت خاص آن را یک امر قراردادی در نظر بگیریم، چتمن می‌گوید، این قرارداد را باید با طبیعی‌سازی یا عرفی کردن (Naturalization) آن درک کرد. عرفی کردن قرارداد روایی، نه فقط باعث درک آن می‌شود بلکه ویژگی‌های قراردادی بودنش را هم از هم بین می‌برد تا در فضای ذهنی خواننده بهتر جذب شود. منظور چتمن این است که ذهن ما برای شناخت چیزها، الگوهای عرفی یا طبیعی (الگوهایی که قبلاً آنها را درک کرده) را به کار می‌گیرد. این عرفی کردن بیش از آنکه به امر واقعی دلالت کند، به واقع‌نمایی شبیه است. چتمن می‌گوید ساختارگرایان از این مفهوم برای توضیح روندی استفاده کرده‌اند که بر مبنای آن خواننده شکاف‌های موجود در متن را پس از تطبیق دادن با یک کل

منسجم پر می‌کند. واضح است که منظور چتمن از کل منسجم، همان ساختار است. مثلا در داستان اسفندیار، چرایی آسیب‌پذیر بودن چشم اسفندیار شکافی است که متن (در اینجا شاهنامه) بدان پاسخ نداده اما معمولا خوانندگان با در نظر گرفتن کلیت داستان‌های روئینه‌تنی، می‌توانند آن را پرکنند. دقت شود که این نگاه به واقعیت‌نمایی، مدیون نگاه روایت‌شناسان ساختارگرا برای اثبات این اصل است که حتی در برابر مسئله مهمی مثل علیت، بیش از آنکه منطق و علیت به معنای واقعی ملاک باشد، ساختارهایی مهم است که با آن آشنا هستیم؛ در واقع آنها هم به مخاطبان و هم به متن دیکته می‌کنند که چه چیزی می‌تواند علیت یا واقعیت باشد یا نباشد.

چتمن سوالی را مطرح می‌کند؛ او می‌گوید چرا باید یک نظریه ساختار روایت، نیازمند بحث بر سر طبیعی‌سازی (بومی کردن) رویدادهای روایی با حقایق و احتمالات دنیای واقعی باشد؟ و خودش به آن پاسخ می‌دهد: زیرا خوش‌فرم بودن یک روایت وابسته به چنین پرسشی است. منظور چتمن از خوش‌فرم بودن، مجموعه چیزهایی است که یک روایت را به یک روایت خوب تبدیل می‌کند. منظور او این است که چیزی که واقعیت یا واقعیت‌مانندی (عرفی‌سازی) را تشکیل می‌دهد، پدیده‌ای کاملا فرهنگی است، اگرچه نویسندگان داستان‌های روایی آن را طبیعی (عرفی) می‌سازند (Chatman, 1980: 43-49). البته باید توجه داشت که عرف امری است که در جوامع و زمان‌های گوناگون ثابت نیست. برای توضیح این نکته برمی‌گردیم به داستان اسفندیار، می‌توان این‌طور تصور کرد که این داستان، مانند نمونه‌های مشابه‌اش در ادبیات جهان، از الگوی غوطه‌ور شدن در مایع جادویی پیروی کرده و چشم‌ها چون در مایع بسته شده، آسیب‌پذیر باقی‌مانده؛ در آن زمان چنین داستانی با معیارهای واقعیت‌نمایی زمان خودش، یا آن‌چنان که چتمن می‌گوید، فرهنگ زمان خودش همخوانی داشته و روایتی

خوش‌فرم محسوب می‌شده است اما بعدها در زمانی که منابع اولیه شاهنامه یا خود شاهنامه پدید آمده‌اند، چنین داستانی با معیارهای فرهنگی همخوانی ندارد، لذا در متن تغییراتی ایجاد می‌شود تا با عرف زمان هماهنگ شود و بنابراین است که در شاهنامه، تاکید چندانی بر رویینه‌تنی اسفندیار وجود ندارد و طبعاً به آسیب‌پذیر بودن چشم او، اما نشانه‌های آن روایت قبلی وجود دارد: اینکه سیمرغ به رستم می‌گوید تیر را به چشم اسفندیار بزند.

به طور خلاصه، آنچه که در داستان اهمیت دارد کارکردهای بارت یا رویدادهای هسته‌ای چتمن است. بارت می‌گوید هسته‌ها مجموعه محدودی شامل تعداد کمی عبارت هستند که به وسیله یک منطق کنترل می‌شوند و هم لازم و هم کافی هستند، هنگامی که آنها در چارچوب قرار بگیرند، سایر واحدها آنها را پر می‌کنند (ر.ک: بارت، 1387: 48-49). اما چتمن نکته مهم دیگری را هم پیش می‌کشد که در تشریح پیرنگ متون کهن ایرانی بسیار کاربرد دارد. توالی رویدادها در بسیاری از داستان‌ها سنتی، صرفاً از علیت منطقی تبعیت نمی‌کند بلکه برخی از ساختارهای ذهنی غیرمنطقی نیز می‌تواند رویدادها را به هم پیوند بزند. در روایت‌های مورد بررسی در این مقاله به این عنصر، باور گفته شده است.

### 3- بررسی و تحلیل داده‌های پژوهش

#### 3-1- رویدادهای هسته‌ای داستان آدم

رویداد، کنش یا اتفاقی است که باعث تغییر در حالت می‌شوند و کنش یا توسط عاملی که بر محور طرح می‌چرخد ایجاد می‌شود و یا توسط چیزی که بر معلول تاثیر می‌گذارد به وجود می‌آید (Chatman, 1980:44). چتمن برخی از رویدادها را از برخی دیگر مهم‌تر می‌داند و می‌گوید در روایت‌های کلاسیک فقط رویدادهای اصلی هستند

که زنجیرهٔ احتمالات داستانی را می‌سازند. وی به تبعیت از بارت، رویدادهای اصلی (Major Event) را رویداد هسته‌ای (kernel) می‌نامد. هر رویداد هسته‌ای، بخشی از رمزگان هرمنوتیک است؛ به این معنا که پیرنگ (Plot) داستانی را از طریق طرح سوال و پاسخ به آن پیش می‌برد. آنها بُعدی روایی هستند که پیچشی را در روند وقایع داستانی ایجاد می‌کنند به این معنا که شبیه گره یا مفصل، نقطهٔ انشعابی هستند که یک حرکت را به سمت یکی از راه‌های ممکن پیش می‌برند. حذف هر رویداد هسته‌ای، مساوی است با ویرانی منطق داستان. تفاوت رویدادهای هسته‌ای با رویدادهای فرعی هم در همین است که رویدادهای فرعی را می‌توان حذف کرد. (Chatman, 1980: 53).

در این قسمت، رویدادهای هسته‌ای داستان آدم در متون مورد نظر بررسی می‌شوند. در بررسی سه تفسیر مورد نظر،<sup>10</sup> رویداد هسته‌ای یا کارکرد اصلی استخراج شد. ویژگی این 10 رویداد این است که حذف هر یک، داستان را از منظر روایی مختل می‌کند و همچنین این 10 رویداد در هر سه متن وجود دارند. این رویدادها از تصمیم خداوند برای خلقت آدم (ع) آغاز می‌شود و تا بخشیده شدن او بعد از هبوط به زمین را در برمی‌گیرد. داستان حضرت آدم (ع) در ترجمهٔ تفسیر طبری در یک‌جا و به صورت داستانی ارائه شده است اما در دو تفسیر دیگر در لابه‌لای تفاسیر و هر جا که مفسر لازم دیده است توضیحاتی ارائه کرده است. میبدی در تفسیر سوره‌های «بقره»، «نساء»، «حجر» و «اعراف» و رازی در سوره‌های «بقره»، «حجر» و «اعراف» به این داستان اشاره کرده‌اند.

### 3-1-1- اراده خداوند برای آفرینش آدم



ترجمه تفسیر طبری: «چون خدای عزوجل خواست که آدم را بیافریند جبریل را بفرستاد و گفت که: برو بدین جهان آنجا که امروز مکه است و از آن چهل گز گل زمین بردار» (طبری، 1356: 44).

کشف الاسرار: میدی در نوبت دوم غرض خداوند از آفرینش آدم را جانشین کردن او در زمین به جای «بنوالجان» می‌داند (میدی، 1393، ج 1: 133). اما در نوبت سوم، بحث خلافت الهی را به عنوان هدف اصلی خلقت بیان می‌کند و می‌گوید خداوند خواست که سکان اختیار را به دست آدم بدهد (همان: 140 و 141).

روض الجنان: اراده خداوند برای آفرینش آدم، با اراده او به گماردن خلیفه برابر است؛ رازی، نظرات مختلفی در باب کیفیت خلیفه بودن آدم آورده است: او وجه خلیفگی آدم را هم در جانشینی ساکنان قبلی نقل می‌کند: و هم در جانشینی خداوند بر روی زمین (رازی، 1389، ج 1: 198).

### 3-1-2- اعتراض به خلقت آدم و یادآوری وقایع قبلی

ترجمه تفسیر طبری: ابتدا زمین زبان به اعتراض گشود و بنابر تجربه خون‌ریزی‌ها و فساد مخلوقات قبلی زمین، اجازه نداد سه فرشته مقرب برای خلقت آدم از روی زمین خاک بردارند (طبری، 1356: 44-45). طبق روایت طبری قبل از خلق شدن آدم، «جان»ها ساکنان زمین بودند که بر روی زمین گناه کردند و خون ناحق ریختند (همان). همچنین فقط ابلیس به آفرینش آدم اعتراض کرد البته در ابتدا وقتی دید دیگر فرشتگان با او همراهی نکردند، اعتراض خود را پوشیده بیان کرد (همان: 46). علت مخالفت ابلیس با آدم، هم از آنجاست که ابلیس بعد از شکست جنیان فرمانروای زمین بوده است و آدم را رقیبی برای خودش در این زمینه می‌بیند (همان).

**کشف‌الاسرار:** در نوبت دوم، نویسنده به اعتراض فرشتگان اشاره می‌کند (میبدی، 1393: 133-134) در نوبت سوم از دیدگاه عرفانی این اعتراض را بیان می‌کند که باعث می‌شود خداوند گروهی از فرشتگان را به آتش بکشد (همان: 141). میبدی به اعتراض ابلیس در اراده‌ی خداوند قبل از آفرینش آدم اشاره نمی‌کند.

**روض‌الجنان:** تا حدودی با دو تفسیر دیگر متفاوت است؛ او فرشتگان را فقط سوال کننده می‌داند و نه انکار کننده: «قوله: اتجعل فیها: این لفظ استفهام است و مراد هم استفهام و استعمال است و نه بر وجه انکار است» (رازی، 1389، ج 1: 199). اینکه می‌گوید این سوال بر وجه انکار نیست، حکایت از مباحثی دارد که در حول این آیه درگرفته است و آن را به اعتراض حمل کرده‌اند. البته رازی در ادامه‌ی نظر خود، نظر دیگر مفسران را نیز بیان می‌کند که طبق آن برخی از مفسران سوال فرشتگان را از منظر تعجب، مسالت، ظن و امارت، علم و... اما به نظر می‌رسد رازی آن دیدگاه‌ها را قبول ندارد و در سوال فرشتگان انکاری نمی‌بیند. حتی از قول ابن عباس و سدی می‌گوید که سوال فرشتگان در واقع محصول القائنات ابلیس بود نه خود آنها: (همان: 200). همچنین در جایی دیگر نیز به اعتراض و نفاق‌ی که در دل ابلیس بوده اشاره می‌کند (همان: 207).

### 3-1-3- خلق آدم (و مخصوص شدنش با علم الهی)

**ترجمه تفسیر طبری:** در طبری به خلقت آدم اشاره شده اما به مخصوص شدن او به علم الهی اشاره نشده است (طبری، 1356: 47) که با توجه به نص صریح قرآن و اهمیت موضوع، چشم‌پوشی طبری از آن عجیب است. در ترجمه تفسیر طبری اصولاً به متمایز بودن انسان نسبت به دیگر مخلوقات تأکیدی نشده است.

**کشف الاسرار:** در مورد مخلوق شدن آدم، آن را ویژگی خاصی می‌داند که مورد طمع دیگران نیز بوده است (میبدی، 1393، ج 1: 140). در باب مخصوص شدن آدم به علم الهی نیز، در نوبت دوم به علم و آموختن نام چیزها اشاره کرده است (همان: 135). او در باب ماهیت علمی که خداوند به آدم آموخت، اقوال مختلفی را ذکر می‌کند؛ مثل نام اشیاء، نام فریشتگان، نام‌های ذریت آدم، لغت‌ها و... (همان: 137) و در نهایت او را صریحا از دیگر مخلوقات متمایز می‌داند (همان: 137). در اینجا میبدی، آدم را به دو علم مخصوص می‌داند و در هر یک از این علوم هم برایش ثمره و امتیازی می‌بیند. در نوبت سوم، ظاهرا در باب علم اول آن را معرفت می‌داند (همان: 141) و اینجاست که تفاوت نگاه میبدی با متشرعین قابل مشاهده است او شرف آدم را از دیگر مخلوقات برتر دانسته است، تا جایی که به نوعی بحث شفاعت آدم برای دیگر مخلوقات را نیز پیش کشیده است. در جای دیگر نیز میبدی به موهبت «مخدره معرفت» که با آدم نامزد شده اشاره می‌کند (همان: 162-163). ظاهرا میبدی در باب علم دوم آدم، که همان علم اسامی پروردگار است، آن را صدف اسرار ربوبیت می‌داند که عالمیان از آن بی‌خبرند (همان: 140).

**روض الجنان:** در باب علمی که خداوند به آدم داد و اینکه خلق علم بوده یا نصب علم اقوال مختلفی را ذکر می‌کند و مشخص است که به چنین علمی معترف است (رازی، 1389، ج 1: 202).

**3-1-4- امر کردن خداوند به فرشتگان برای سجده کردن حضرت آدم و**

**سرپیچی ابلیس**

**ترجمه تفسیر طبری:** امر خداوند و سجده نکردن ابلیس، عینا همان‌گونه روایت شده که قرآن بیان کرده است (طبری، 1356: 48).

**کشف‌الاسرار:** در مورد برتری آدم و سجده نکردن ابلیس، در نوبت دوم، از قول برخی مفسران، حکمت سجده را آشکار شدن فضیلت آدم بر فرشتگان و همچنین پیدا شدن نافرمانی ابلیس می‌داند. از قول برخی دیگر، سجده را سجده تعظیم می‌داند نه عبادت (میبدی، 1393، ج 1: 144). این‌گونه اقوال احتمالا برای توجیه سجده در برابر غیر خداوند آورده شده است. او نافرمانی ابلیس را از روی عجب و تکبر می‌داند و از این رو آن را مذموم‌تر از نافرمانی آدم در خوردن میوه ممنوع می‌داند (همان: 145). همچنین در تفسیر آیه 12 سوره اعراف (قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أُمِرْتُكَ)، به دلیل سوال خداوند از ابلیس اشاره می‌کند و می‌گوید که خداوند با این سوال خواست که هم دشمنی ابلیس برای خلق آشکار شود و هم زجری باشد برای فرزندان آدم که نافرمانی نکنند (همان: ج 3، 566). در اینجا نافرمانی ابلیس را تکیه او بر قیاس بین خاک و آتش و برتری داشتن آتش را قیاسی خطا می‌داند که عین معصیت است و موجب لعنت (همان: 567). در تفسیر سوره اعراف، میبدی، سیر امر به سجده ملائکه را این می‌داند که آنها را هوشیار کند مبادا به عبادت بی‌فترت خود به چشم تعظیم بنگرند و آن را وزنی بنهند. خداوند به آنان دستور داد که آدم را سجده کنید زیرا ما به آن نیازی نداریم (همان: ج 5، 571). در اینجا، ابلیس را مهمان پندار و خیالات باطل می‌داند؛ اینکه هفتصد هزار سال در این تصور بود که بر دیگران برتری دارد (همان: ج 3، 572).

در یک‌مورد در نوبت سوم، فاعلیت خداوند را در سرپیچی ابلیس از فرمان دخیل می‌بیند و از منظری جبرگرایانه به این واقعه می‌نگرد و مانند برخی دیگر از عرفا ابلیس را قربانی می‌داند (میبدی، 1393، ج 1: 159-161).

روض الجنان: (رازی، 1389، ج 1: 210). در تفسیر آیه 31 سوره حجر، رازی ابلیس را مامور به سجده می‌داند (رازی، 1389، ج 11: 323) در حالی که از آن سرپیچی می‌کند.

### 3-1-5 - طرد شدن ابلیس از سوی خداوند و شروع شرارت ابلیس

ترجمه تفسیر طبری: بعد از آنکه سجده نکردن و سرباززدن ابلیس از دستور خداوند توضیح داده می‌شود، ابلیس طرد می‌شود (طبری، 1356: 45).

کشف الاسرار: علت طرد و عزل ابلیس، تکبر و عجب اوست (مبیدی، 1393، ج 1: 133). در تفسیر سوره اعراف نیز هبوط ابلیس را سقوط از بالا به پایین، به صورت دفعی و متفاوت با نزول می‌داند (همان: ج 3، 567). همچنین به مهلت خواستن ابلیس و اجابت خداوند نیز اشاره می‌کند (همان: 568). در آیه 39 سوره حجر به نکته‌ای دیگر نیز اشاره شده است و آن قصد ابلیس برای فریفتن فرزندان آدم است.

روض الجنان: رازی به هبوط ابلیس در تفسیر آیه 13 سوره اعراف اشاره می‌کند (رازی، 1389، ج 8: 205) در تفسیر سوره حجر هم به رانده شدن و ملعون و مطرود بودنش اشاره می‌کند همچنین به قسم یادکردنش برای اغوای آدمیان (رازی، 1389، ج 11: 323-324). رازی عبادات قبلی ابلیس را از روی نفاق می‌داند (رازی، 1389، ج 1: 205). از قول مشایخ معتزله نیز قولی می‌آورد بدین مضمون که ابلیس در ابتدا جنی و زمینی بوده که اسیر شده و به آسمان رفته (همان: 212). در باب مهلت خداوند به ابلیس و کیفیت این مهلت رازی در تفسیر سوره حجر سخن گفته است (همان: ج 11، 323). در همین قسمت، رازی دیدگاهش در باب آیه 39 سوره حجر را بیان می‌کند که بسیار مهم است؛ وی در باب «بما اغویتنی» می‌گوید این نشانه جبر است:

اول کس که جبر گفت ابلیس بود و اول کس که عدل گفت ادم بود فی قوله: ربنا ظلمنا انفسنا... ابلیس می‌گوید ما را تو گمراه کردی و ادم می‌گوید بارخدایا ما ظلم کردیم بر خود اگر از آدمی اقتدا به آدم کن و اگر ت مذهب ابلیس بهتر می‌آید تو دانی بیش از آن نیست که روزی خواهد بودن که هرکسی را به پیشرو خود بازخوانند» (همان: ج 11، 324).

در اینجا سخن رازی تعریضی دارد به برخی دیگر از فرق اسلامی که عدل را باور ندارند و بیشتر بر پایه تفکرات جبری شکل گرفته‌اند. او در ادامه، با کنایه، حتی ابلیس را «با مجامله‌تر» می‌داند زیرا او فقط اغوای خودش را به خداوند حواله کرد. در اینجا لفظ «با مجامله‌تر» طبعاً برای قیاس آمده است اما رازی تصریح نمی‌کند با مجامله‌تر از چه کسانی (همان) چنین عباراتی را در تفسیر سوره اعراف نیز آورده است: «ای آدم اگر آدمی نسبی آدم مذهب باش!» (ر.ک: همان: ج 8، 144). در باب شرارت ابلیس نیز که ازین جا در باب فرزندان آدم آغاز می‌کند، اقوال مختلف را می‌آورد (همان: 325).

### 3-1-6 - آفریدن حوا

اگرچه در نگاه اول می‌توان این رویداد را هسته‌ای ندانست اما اهمیت این رویداد از آنجاست که تفاسیر نقش مهمی به حوا در فریفته شدن آدم داده‌اند و حوا به نوعی یاریگر ابلیس برای فریفته شدن آدم بوده است. در اسراییلیات آفریده شدن حوا از دنده چپ آدم بسیار برجسته است. اینکه آدم خفت و خدا در خواب یکی از دنده‌های او را گرفت و از آن زنی ساخت (علوی‌نژاد، 1380: 179)؛ طبعاً با این نگاه آدم بر حوا

فضل تقدم آفرینش هم دارد. اما در قرآن چنین روایتی وجود ندارد با این حال در برخی از تفاسیر چنین تعبیری مشاهده می‌شود.

**ترجمه تفسیر طبری:** نکته مهم این است، که آدم ابتدا در زمین بود و بعد از خلق شدن به بهشت فرستاده شده: (طبری، 1356: 56) و حوا در بهشت از پهلوی چپ آدم مخلوق می‌شود: (همان) روایت طبری، آشکارا روایت تورات است. در حالی که در قرآن زن و مرد از نفس واحد آفریده شده‌اند (نساء/1). اگرچه عبارت «خلق منها زوجها» باعث مباحثی شده است اما آیات 20 و 21 «سوره روم»، تصریح شده است که همسران، از جنس خود انسانها هستند.

**کشف الاسرار:** در نوبت دوم، از قول مفسران، غرض از آفریدن حوا را، آرامش آدم بیان می‌کند و همان داستان تکراری خلق از دنده آمده است (مبیدی، 1393، ج 1: 147). مبیدی در تفسیر سوره نساء (همان: ج 2، 405) و اعراف (همان: ج 3، 813) نیز چنین روایتی را تکرار کرده و خلقت حوا را از استخوان پهلوی چپ آدم ذکر کرده است با این توضیح که در این اتفاق، آدم به هیچ‌وجه رنجی را متحمل نشد. حتی در سوره اعراف راجع به آفریده شدن از استخوان کج و پهلو هم توجیهاتی را آورده است (همان: 814). بنابراین، مبیدی به طور کلی معتقد است ابتدا آدم خلق شد و بعد حوا.

**روض الجنان:** خداوند آدم را در بهشت ساکن می‌کند و آدم نگران و متوحش بنظر می‌آید و حوا را از پهلوی چپ او خلق می‌کند (رازی: 1389، ج 1، 216). بعد اقوال مختلفی می‌آورد از اینکه حوا چگونه آفریده شد و در آخر قول حضرت علی را می‌پذیرد، و برای اثبات حرف خود داستان شریح قاضی را می‌آورد، که به طور خلاصه خلقت حوا را از پهلوی آدم می‌داند (همان: 218-217).

### 3-1-7 - منع آدم و حوا از خوردن درخت

ترجمه تفسیر طبری: صریحا از منع خداوند از درخت سخن به میان نیامده، بلکه پس از خلق حوا، خداوند به آدم تاکید می‌کند که فریب ابلیس را نخورند، تا از بهشت اخراج نشوند (ترجمه تفسیر طبری، 1356: 51). احتمالا این قسمت از داستان به دلیل روشن بودن حذف شده است و نشان‌دهنده این است که این روایت در بین مردم رایج بوده است؛ زیرا در ادامه و زمانی که ابلیس از طاووس درباره منع خداوند می‌پرسد، طاووس به او خبر می‌دهد و از اینجا مشخص می‌شود که منعی وجود داشته است (همان: 52). همچنین طبری از قول ابلیس درخت ممنوعه را «درخت جاوید» (همان: 52) می‌خواند که مطابق اسرائیلیات احتمالا درخت جاودان کننده است. خاصیت جاودان کنندگی درخت ممنوعه از قول ابلیس در دو آیه از قرآن آمده است، آیه 120 «طه» و آیه 20 «اعراف» همچنین طبری میوه درخت را هم گندم می‌داند (همان: 53).

**کشف‌الاسرار:** در باب درخت، تفسیری خاص ارائه می‌کند، قضیه منع و درخت ممنوعه را ذکر می‌کند و وجوه مختلفی را نقل می‌کند و آن را درخت علم می‌داند (میبیدی، 1393، ج 1: 148). علم در فرهنگ و ادبیات فارسی معمولا به معنای علم دینی و علوم شرعی آمده است اما منظور از علم در این نوبت نیاز به تعمق بیشتری دارد، مثلا از قول کلیبی روایت شده، منظور علم خیر و شر بوده است (رازی، 1389، ج 1: 220). این برداشت، آشکارا بیان دیگری از آیه 17 فصل دوم «سفر پیدایش» در تورات است که خدا صریحا آدم را از خوردن درخت معرفت نیک و بد نهی می‌کند. در نوبت سوم، چنان که شیوه اوست، وجهی عرفانی برای این واقعه می‌آورد و می‌گوید آدم بوی عشق را در زمین شنید و از بهشت دست شست (همان: 162). در تفسیر سوره اعراف و در نوبت سوم، این واقعه را قضایی می‌داند که خدا بر سر آدم و حوا



روان کرد (میبدی، 1393، ج 3: 589) حتی به اعتقاد میبدی، اینکه خداوند می‌گوید: «فوسوس لهما الشیطان» از نشانه‌های عنایت خداوند با آدم است زیرا «گناه ایشان کردند و حوالت بر وسوسه شیطان کرد» (همان).

**روض الجنان:** به ممنوعیت تصریح نشده و ترک تناول از درخت مندوب شمرده شده (همان: ج 8: 149-150). اما در باب ماهیت درخت ممنوع، نقل قول‌های مختلفی را آورده (همان: ج 1: 220).

### 3-1-8 - فریفته شدن و سرپیچی

**ترجمه تفسیر طبری:** ابلیس نمی‌تواند وارد بهشت شود و با فریفتن مار و طاووس، درخت ممنوع را پیدا می‌کند و با اغواگری اول حوا را می‌فریبد بعد با سوگند دروغ آدم را مجاب به خوردن درخت ممنوعه می‌کند (طبری، 1356: 55-52). طبق نظر طبری، ابتدا حوا فریفته می‌شود و بعد آدم (همان: 52) و بلافاصله بعد از نافرمانی و خوردن میوه ممنوع، حله‌های بهشتی از آنها فرومی‌ریزد و عریان می‌شوند و عورت‌هایشان آشکار می‌شود (همان: 53).

**کشف الاسرار:** درباره وسوسه ابلیس در دل آدم و حوا، نقل قول‌هایی از مفسران می‌آورد (میبدی، 1393، ج 1: 149). در ادامه می‌گوید ابلیس با دستان خود از آن میوه ممنوعه به حوا می‌دهد (همان). بعد از خوردن میوه درخت ممنوع توسط آدم، میبدی به خاتمی در دست آدم اشاره می‌کند که نشان بزرگی و فخر او بوده و در اینجا از او گرفته می‌شود (همان: 150). در مورد وسوسه ابلیس هم این‌گونه بیان می‌کند: «فازلّهما الشیطان عنها - این عجب نگر که ز اول رهی را بنوازد شغلکهاش بر سازد باخر غوغا فرستد و ساخته بر اندازد و در خم چوگان عتاب آرد» (همان: 161). منظور از رهی،

در اینجا هم می‌تواند آدم باشد و هم ابلیس که در ابتدا در پناه لطف رب بودند اما بعد با لغزش یا ابتلائی مورد عتاب واقع شدند.

**روض الجنان:** در مورد مکر ابلیس و رانده شدن آدم و حوا از بهشت، آن را مصلحت آدم می‌داند و مکر ابلیس را اراده خداوند برای امری مصلحتی (رازی، 1389، ج 1: 222). در تفسیر سوره اعراف نیز علت فریفته شدن آدم و حوا را این می‌داند که ابلیس به خداوند قسم یاد کرد (رازی، 1389، ج 8: 153). رازی در باب اینکه ابتدا آدم فریفته شد یا حوا و یا اینکه قصور را به حوا نسبت دهد، مستقیماً سخنی نمی‌گوید و هر دو را فریب خورده می‌داند جز اینکه نقلی را می‌آورد از محمدبن قیس که او القای وسوسه را به مار و و مار به حوا دانسته است و از قول او نیز عوارضی را برای مار و حوا ذکر کرده است مثل قاعدگی و بی‌پا و پر بودن مار (همان: ج 8، 155).

### 3-1-9 - گرفتاری (غضب خداوند و رانده شدن به زمین)

**ترجمه تفسیر طبری:** به برهنگی و هبوط آنها اشاره می‌شود (طبری، 1356: 53).  
**کشف الاسرار:** بعد از خوردن میوه درخت ممنوعه توسط آدم، میبیدی در نوبت دوم از برهنه شدن عورتشان سخن می‌گوید و عتاب خداوند با آدم و حوا و مار و هبوط ایشان (میبیدی، 1393، ج 1: 150).

**روض الجنان:** رازی از افتاده شدن تاج از سر آنها، کشف عورتشان، عتاب خداوند و هبوط آنها سخن می‌گوید (رازی، 1389، ج 1: 223). اما جالب است که اینها را از وجه عقاب نمی‌داند زیرا همان‌گونه که اشاره شد، او گناهی را از آدم نمی‌بیند؛ عقاب مقرون به استخفاف و اهانت است و این با پیامبران مناسبتی ندارد (رازی، ج 8، 1389: 154). رازی به عصمت پیامبران باور دارد و در اینجا عمل آدم در خوردن میوه ممنوع را توجیه می‌کند و آن را نوعی مصلحت می‌داند (همان: ج 1: 223).

### 10-1-3 - توبه آدم و پذیرش توبه از طرف خداوند

ترجمه تفسیر طبری: به شدت رنجی که بعد از اخراج از بهشت آدم را مشرف بر هلاک کرده بود و همچنین پذیرش توبه او از سوی خداوند اشاره می‌کند. طبری همچنین پذیرش توبه آدم را نیز وحی از خداوند و با رسالت جبرئیل می‌داند (طبری: 1356، 54). در اینجا چند نکته حایز اهمیت است؛ یکی تفکر جبرگرایانه در تفسیر این آیه، به نحوی که حتی توبه کردن آدم پس از طرد شدنش را از سوی خداوند می‌داند؛ نکته دیگر از منظر ایدئولوژیک برتری دادن پیامبر اسلام بر دیگر پیامبران و موجودات است؛ به نحوی که آدم به واسطه نام بردن از پیامبر اسلام بخشیده می‌شود.

**کشف الاسرار:** در نوبت دوم، میبیدی همچون متشرعین، توبه آدم و پذیرش توبه او از طرف خداوند را گفتن کلماتی بیان می‌کند که خداوند به او یاد داد و اقوال مختلفی در این باب، در تفسیر خود می‌آورد که بخشی از آن شباهت زیادی با روایت ترجمه تفسیر طبری دارد (میبیدی، 1393، ج 1: 155 و 156) اما در نوبت سوم، برداشتی عاشقانه و عرفانی از هبوط آدم به زمین دارد؛ او فرستادن آدم به زمین را نه تنها از روی خطا و لغزش نمی‌داند، بلکه آن را به مثابه جدایی دو دوست هنگام وداع با هم‌دیگر و برای هویدا نشدن اسرار بین عاشق و معشوق بیان می‌کند (همان 165).

**روض الجنان:** در مورد توبه آدم و قبول توبه او از طرف خداوند، اقوال گوناگونی از دیگر مفسران می‌آورد و آنها را رد می‌کند مثلاً اینکه گناه آدم را عملی جبری دانسته‌اند و به قضا و قدر نسبت داده‌اند (رازی، 1389، ج 1: 228). رازی این بیانات را محالات می‌داند (همان: 228) تا اینکه در آخر، طبق مشرب مذهبی خود، پذیرش توبه آدم را توسل به اهل بیت می‌داند: (همان: 230). واضح بود وقتی ترجمه تفسیر طبری پذیرش

آدم را به واسطه مدد از پیامبر اسلام می‌داند، مفسری مثل رازی، طبق اعتقادات مذهبی‌اش، واسطه‌های خاص‌تری را ذکر می‌کند.

### 3 - 2 - بررسی منطق توالی رویدادها

همان‌گونه که قبلاً هم اشاره شد، در روایت‌های سنتی، روایت‌های فراوانی وجود دارد که توالی وقایع در آنها نه بر پایه روابط علی و معلولی، که بر پایه باور بنا شده است. چنین وضعیتی که از نظر اندیشگانی در اغلب جوامع سنتی وجود دارد، نشان‌دهنده قدرت عقاید در این جوامع است. در روند منطقی آفرینش آدم گاهی به این باورها برخورد می‌شود.

در رویداد 1، خداوند می‌خواهد مخلوق جدیدی خلق کند، جز در ترجمه تفسیر طبری، در دو متن دیگر اهمیت خلیفه بودن و معنی خلیفه بودن او بسیار مهم است؛ نویسندگان به هر دو معنای خلیفه اشاره کرده‌اند، اینکه آدم جانشین خداوند است یا جانشین ساکنان قبلی زمین. به نظر می‌رسد، در ذهن هر دو مفسر، معنای تثبیت‌شده‌ای در این زمینه وجود نداشته است. در این مورد، نمی‌توان از بحث‌های پدروانه در باب این موضوع چشم‌پوشی کرد (برای نمونه ر.ک: جمالی راد و دیگران، 1397 و نیز کریمی و دیگران، 1391).

این اراده، منجر به اعتراض برخی از مخلوقات قبلی می‌شود که ابلیس این اعتراض را علنی‌تر از دیگران بیان می‌کند. علت خلق موجود جدید به خاطر فساد مخلوقات قبلی بود در *روض‌الجنان* مؤلف یا اعتراض را مستقیماً رد می‌کند یا اعتراض را از سمت ابلیس می‌داند. نکته مهم هم اینکه به نفاق او تأکید زیادی شده است؛ اما در تفسیر اول مستقیماً به اعتراض ابلیس اشاره می‌شود و در *کشف‌الاسرار* هم حتی بحث

به آتش کشیدن معترضان از سوی خداوند آمده است. این اعتراضات با توجه به سوابق قبلی ساکنان زمین در بغی و سرکشی صورت گرفته است (رویداد 2).

خداوند به آدم برتری نسبت به دیگر مخلوقات می‌دهد، و به آنان می‌گوید که به آدم سجده کنند. طبری در مورد علم آدم در تفسیرش چیزی بیان نمی‌کند و به سادگی از موضوعی مهم که محل اختلاف نظر بسیاری از مشرب‌های فکری شده، گذر کرده است. میبیدی در نوبت دوم به روال مفسران متشرع به تفسیر ماهیت علم پرداخته اما در نوبت سوم، از منظری عرفانی، علم الهی را همان معرفت می‌داند که هیچ‌کس شایستگی آن را جز آدم نداشت. *روض‌الجنان* هم فقط به ذکر اقوال مفسران متشرع اشاره کرده است و در باب چگونگی علم الهی نظری نداده است. از منظر علیت، این رویداد ارتباط منطقی با رویداد پیش از خود ندارد، چرا خداوند باید آدم را از دیگر مخلوقاتش، با علمی خاص، متمایز کند؟ بنابراین این توالی فقط با باور به اینکه خداوند چیزهایی را می‌داند که دیگران نمی‌دانند و حکمت او عمومیت دارد قابل پذیرش است (رویداد 3). چتمن می‌گوید در روایت‌های کلاسیک رویدادها در زنجیره‌ای از علت‌ها و معلول‌ها ادامه می‌یابد تا آخرین معلول، حتی اگر ارتباط بین دو رویداد با یکدیگر منطقی نباشد، خواننده آن را می‌پذیرد با این منطقی که احتمالاً بعدها در اصلی فراگیرتر این منطقی را خواهد فهمید. چتمن می‌گوید ارسطو و پیروانش، علیت را بر اساس مدلی احتمالی شرح می‌دهند و می‌گویند آنچه در نزد آنان اهمیت دارد منجر شدن (Leading) یک رویداد به رویداد بعدی است که همان علیت را می‌رساند (Chatman, 1980: 46).

خداوند به فرشتگان امر می‌کند که به آدم سجده کنند و ابلیس استنکاف می‌کند و سجده نمی‌کند. همان‌گونه که مشخص است، در باب دستور خداوند برای سجده در برابر آدم بین مفسران اختلافاتی جدی وجود دارد و ریشه این اختلافات در مذموم

بودن سجده جز برای خداست. در باب بخشی از آیه 11 سوره اعراف نیز که خداوند می‌فرماید «ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ»، رازی نظرات مختلف مفسران را بیان می‌کند در باب اینکه ملائکه فرمان یافتند چه کسی را سجده کنند؛ آدم نبی را یا همه آدمیان را؟ و نظر کلی این است که اگرچه آدمیان در ظاهر خلق نشده‌اند اما یا در پشت آدم آفریده شده‌اند یا خداوند همه را بیافریده و بنگاشته و... (همان: ج 8، 136-137). رازی در باب استنکاف ابلیس از دستور خداوند در باب سجده، اعتقاد دارد که ابلیس منافق بوده است (همان: 139). او در این باب که ابلیس کافر بود یا بعدا کافر شد، ابلیس را از اول کافر می‌داند نه مومن و برای آن در معنای «کان» استدلال نحوی می‌آورد: (همان: ج 1: 213) و دوم این که برای مومن، در مذهب او، عقوبت دایمی نیست در حالی که خداوند ابلیس را کافر خطاب کرده و کافر مستحق عقابی ابدی است و به زعم رازی این نشانه دیگری است برای اینکه ابلیس از ابتدا مومن نبوده است: (همان). او در همین جا نظر امثال طبری را که ریشه واژه ابلیس را به نحوی با رانده شدن و ناامیدی او مرتبط می‌داند، رد می‌کند (همان: 212-213). در تفسیر آیه 12 سوره اعراف نیز باز ابلیس را منافق می‌داند و می‌گوید در نزد ما ابلیس خدای شناس نبود و در آن وقتی هم که خدا را عبادت می‌کرد، منافق بود (همان: ج 8، 139). ترجمه تفسیر طبری سبب سرپیچی ابلیس را «حجت آوردن» بیان می‌کند (طبری، 1356: 48). نکته مهم در این پی‌رفت، تفاوت دیدگاه‌ها در مورد علت و کیفیت سرپیچی ابلیس از دستور خداوند است؛ طبری ابلیس را از اول کافر نمی‌داند؛ او بعدا به علت سرپیچی از امر خدا رانده می‌شود و مورد لعنت قرار می‌گیرد؛ میبیدی علت سرپیچی را به نحوی، تقدیر و سرنوشت می‌داند و در این مورد نگاهی جبرگرایانه و تا حدی همدلانه با ابلیس دارد؛ در تایید این نظر نیز مستندات

متعددی را ذکر می‌کند اما رازی با توجه به نگاه متشرعانه و مذهب کلامی‌اش، این نگاه جبری را نمی‌پذیرد و برای گریز از اختلاف نظری که در اینجا بین مذاهب مختلف فکری درگرفته، بحث نفاق ابلیس را مطرح می‌کند اما توضیح نمی‌دهد که این نفاق از چه زمانی آغاز شده و علت آن چه بوده است و نیز در باب روایت‌هایی که در آن ابلیس مدت مدیدی فرمان خداوند را می‌برده و از نزدیکان بوده است سکوت می‌کند و به جای آن قولی دیگر از مذهب معتزله می‌آورد که طبق آن ابلیس از جنینانی است که در زمین فساد کرده‌اند و به همین علت اسیر شد و به آسمان برده شد (رازی، 1389، ج1: 212). رازی معتقد است سجده آدم باعث آشکار شدن نفاق ابلیس می‌شود. اینکه چرا خداوند باید به مخلوقات دیگر امر کند که به یکی دیگر از مخلوقات سجده کنند، کنشی است که منطق محکمی آن را به رویداد پیش از خود مرتبط نمی‌کند و آن را فقط می‌توان با عنصر باور قابل پذیرش دانست نه منطق علیت؛ جالب اینجاست که ابلیس برای سرپیچی از فرمان خداوند علت می‌آورد (برتر بودن آتش از خاک) اما این منطق علی، برای نویسندگان تفاسیر نه تنها پسندیده نیست بلکه مفسران همین را نقطه ضعف ابلیس قلمداد کرده‌اند (ر.ک: میبیدی، 1393، ج3: 566). این وضعیت شبیه همان چیزی است که روایت‌شناسانی مثل چتمن به آن اشاره کرده بودند: مهم نیست که بین رویدادها علیت منطقی وجود دارد یا نه، مهم پذیرش آن از سوی خوانندگان و حتی نویسندگان است؛ فراموش نکنیم که مفسران قرآن به نحوی خواننده داستان‌ها هم هستند (رویداد 4). چتمن اساس احتمال یا واقعیت‌مانندی هنری را از قول ژنت، افکار عمومی یا ایدئولوژی عقل سلیم می‌داند. از این روست که ساختارگرایان برآنند که هنجارهای واقعیت‌نمایی در متون پیشین بنا شده‌اند؛ منظور از این متون فقط متون واقعی نیست، حتی متونی که در سطح وسیع به رفتارهای مناسب می‌پردازند نیز

می‌توانند این هنجارهای واقعیت‌نمایی را در ذهن ایجاد کنند. واقعیت‌نمایی توسط تاثیر «مجموعه‌ای از متون»، یا بینامتنیت و یا حتی بینادذهنیت ایجاد می‌شود. چتمن شیوه انتقال معنای ضرب‌المثل‌ها را مثال می‌زند که بدون اینکه چیزی را بگویند (توضیح مفصل بدهند) معنا را منتقل می‌کنند. دلیل آن این است که همه از زمینه کاربرد آن ضرب‌المثل آگاه هستند (Chatman, 1980: 51). چنین ساختاری برای واقعیت‌نمایی نیز می‌توان متصور شد. بنابراین، زمینه‌ای که توسط مجموعه‌ای از متون (نوشتاری یا شفاهی)، ایجاد می‌شود و رویدادها را بدون اینکه به واقعیت‌مانندی آنها یا علت یا عدم علت آنها توجه شود، به پیش می‌برد. مهم این است که آنها با عرفی که در ذهنمان ساخته شده است، متناسب هستند.

طرد شدن ابلیس به سبب نافرمانی و تلاش او برای انتقام از آدم، کنشی با منطقی علی است؛ اما برآورده شدن برخی از خواسته‌های او از سوی خداوند با توجه به عصیان او و مهلت دادن به او تا وقت معلوم، برای گمراه کردن فرزندان آدم با منطقی علی هم‌خوانی ندارد (رویداد 5).

آفریده شدن حوا از پهلوی چپ آدم، به وضوح غیرمنطقی است. این رویداد با اینکه به این صورت در قرآن نیامده، اما مفسران به آن اشاره کرده‌اند و منطق آن ساختاری داستانی است که از طریق اسرئیلیات در ذهن مفسران و خوانندگان جای داشته است. در اینجا مهم‌ترین بحث، تقدم آفرینش آدم بر حواست و اینکه حوا از آدم آفریده شد. در این باب، آیات قرآنی مربوط، متفاوت تفسیر شده‌اند و بین پیروان مذاهب گوناگون در مورد آن اختلافاتی وجود دارد (ر.ک: وکیلی و محمدرضایی، 1388: 80-81). نکته جالب این است که رازی برخلاف اکثر مفسران شیعه، خلقت زن از پهلوی چپ آدم دانسته است. طبق نظر چتمن، در اینجا هم آنچه باعث شده مفسران به خلقت حوا



از دندهٔ چپ آدم بپردازند، روایت‌هایی است که از قبل موجود بوده‌اند و خوانندگان با آن آشنایی داشته‌اند (رویداد 6). چتمن می‌گوید ذهن ما به طرز جالبی به دنبال ساختار(های از پیش تعیین شده) می‌رود و اگر لازم ببیند آن را فراهم می‌کند. خوانندگان طبق ساختار ممکن است در جملهٔ «پادشاه مرد و بعد ملکه از دنیا رفت» مرگ ملکه را با مرگ پادشاه مرتبط بدانند. این شبیه همان وضعی است که ما در زمینهٔ ادراکات بصری تجربه می‌کنیم اینکه حسی خام و کامل تجربه نشده را ادراک می‌کنیم (Chatman, 1980: 45-46). منظور چتمن این است که گاهی چیزها را در قالبی از پیش تعیین شده می‌ریزیم و ادراک می‌کنیم، فارغ از اینکه آنچه دیده‌ایم با آنچه ادراک کرده‌ایم برابر باشد. مثال بارز چنین وضعی در تبلیغات و بازاریابی‌ها رخ می‌دهد که یک برند تقلبی، نشان تجاری برندی معتبر را فقط با اندکی تغییر (مثلا در یک حرف) به کار می‌برد و معمولاً برخی از مصرف‌کنندگان به محض دیدن آن نشان تقلبی، فریب می‌خورند.

امر کردن خداوند به اینکه از درختی خاص دوری کنند نیز منطق علی ندارد و باید آن را با باورهای سنجید که طی آن به هر حال آدم باید گناهی کرده باشد تا به زمین هبوط کند (رویداد 7).

فریب خوردن آدم و حوا از ابلیس با وجود سابقهٔ قبلی شرارت‌های او نیز از علیت تبعیت نمی‌کند؛ ساختار داستانی و مفسران برای توجیه این رویداد، قضیهٔ قسم‌یادکردن ابلیس به نام خدا را ذکر می‌کنند (رویداد 8).

دچار شدن به عقوبت بعد از نافرمانی آدم، از منطق علی برخوردار است (رویداد

9).

توبهٔ آدم از نافرمانی از منظر علیت قابل پذیرش است، اما اینکه در تفاسیر توبهٔ آدم نیز به خود خداوند نسبت داده شده، به سختی منطق عقلی را مجاب می‌کند (رویداد 10).

#### 4- نتیجه‌گیری

این مقاله توالی‌ها و تبیین حرکت آنها را در داستان آدم (ع)، از منظر نظرات بارت و چتمن بررسی کرده است و بیشتر بر نظرات بارت (در باب رویدادها و انواع آنها) و چتمن (در باب منطق حرکت از یک توالی به توالی دیگر) تمرکز دارد. با استفاده از این رویکرد در تحلیل داستان مذکور، داستان آدم به ده رویداد هسته‌ای تقسیم شد، ویژگی این رویدادها این است که در هر سه متن مورد مطالعه وجود دارند و حذف هر یک از آنها، روایت را با اختلال مواجه می‌کند. این الگوی کمینه‌گرا از داستان، با حذف زواید یا رویدادهایی که بارت آنها را کاتالیزور می‌نامد، لانگ مدنظر ساختارگرایان و فیولای مورد نظر فرمالیست‌ها را آشکار می‌کند. پس از آن است که می‌توان نسخه‌های متعدد از این روایت واحد را در متون مختلف با یکدیگر بررسی کرد. در سطحی کلی، دو روایت عبری و اسلامی و در سطحی جزئی‌تر، روایات‌های تفسیری اسلامی با این ده رویداد هسته‌ای قابل تحلیل و بررسی است و این مقاله به بررسی سه نسخه از روایت داستان آدم در متون تفسیری فارسی پرداخته است.

همچنین با مدد این رویکرد، سعی شد کیفیت حرکت از یک توالی به توالی دیگر نشان داده شود. در روایت‌های سنتی، آنچه باعث توالی‌ها می‌شود، گاهی نه علیت منطقی، بلکه ساختارهای ذهنی پیشینی است که به شکل باور به صورت عنصری مسلم انگاشته می‌شود. از این منظر آنچه در این داستان اهمیت دارد این است که برخی از رویدادهای ده‌گانه داستان آدم (ع)، بدون آنچه که به آن منطق مبتنی بر علیت گفته‌اند آمده است، در این موارد به نظر می‌رسد ربط بین دو رویداد، بیشتر از علیت، مربوط به باورهایی است که در ذهن خوانندگان داستان‌ها (فراموش نکنیم مفسران هم خوانندگان روایت‌های قرآنی محسوب می‌شوند) وجود دارد. در مواردی مشاهده شد که اطلاعات

ارائه شده در تفاسیر مورد بررسی، مشخصا از قرآن مستفاد نشده است (مثل آفریده شدن حوا از پهلوی چپ آدم) و احتمالا به اسرائیلیات مربوط است. این همان ساختارهای داستانی پیشینی‌ای است که در ذهن مفسران اسلامی از این روایت وجود داشته است و مطابق است با آنچه چتمن آن را طبیعی سازی نامیده است.

آنچه در رویکردهای برآمده از ساختارگرایی مانند روایت‌شناسی اهمیت دارد، توجه به اختلافات است؛ در برخی موارد، دقت در جزئیات اختلافی بین این سه متن می‌تواند ناشی از ایدئولوژی متون باشد مثلا در *روض‌الجنان* به دلیل جهت‌گیری شیعی و اعتقادات خاصی مثل عصمت پیامبران یا نفاق ابلیس، گاهی توجیهاات جالب توجهی دیده می‌شود که در دو متن دیگر وجود ندارد؛ در عین حال، رازی ابایی ندارد از انتقاد صریح به دیگر مفسرانی که خلاف نظرات شیعه را داشته باشند. همچنین در طی روایت داستان، مباحثی درمی‌گیرد که هریک از متون مورد بررسی بنا بر جهت‌گیری خاص خود سعی در پاسخ دادن به آن را دارند. از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: کیفیت خلیفه‌بودن آدم در زمین، کیفیت اعتراض مخلوقات قبلی به آفرینش آدم، ماهیت علمی که خداوند به آدم عطا کرد، چرایی سرپیچی ابلیس از فرمان خدا برای سجده در برابر آدم، ماهیت درخت ممنوع، معصوم بودن یا نبودن آدم، نقش حوا در فریفته‌شدن آدم و کیفیت توبه‌ای که مورد قبول خداوند واقع شد.

## کتاب‌نامه

### قرآن کریم

کتاب مقدس، سفر پیدایش

ارباب شیرانی، سعید. (1391). *اشکال یک اسطوره*. ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی. تهران: نیلوفر.

بارت، رولان. (1387). *درآمدی بر تحلیل ساختاری روایت‌ها*. ترجمه‌ی محمد راغب. تهران: فرهنگ صبا.

ترجمه‌ی تفسیر طبری. (1356). گروهی از مترجمین، به تصحیح حبیب یغمایی. تهران: توس. جلد 1.

بلاوی، رسول و خضری، علی و شیخیانی، علیرضا. (1395). «ریخت‌شناسی قصه‌ی حضرت موسی در قرآن کریم بر اساس نظریه‌ی ولادیمیر پراپ». *پژوهش‌نامه‌ی معارف قرآنی*. شماره 27. صص 161-177.

پراپ، ولادیمیر. (1392). *ریخت‌شناسی قصه‌ی پریان*. ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای. تهران: انتشارات توس.

ترکمانی، حسینعلی، شکوری، مجتبی و مهمنی، مازیار. (1396) «تحلیل روایت‌شناختی سوره‌ی نوح بر مبنای دیدگاه رولان بارت و ژراژ ژنت». *پژوهش‌های ادبی - قرآنی*. سال پنجم، شماره سوم. صص 91-116.

جمالی راد، فهیمه و پیروزفر، سهیلا و جلالی، مهدی. (1397). «معناشناسی خلیفه در قرآن کریم». *پژوهش‌نامه‌ی تفسیر زبان قرآن*. دوره 6. (شماره 2 صص 153 - 174).

خضری، علی و شیخیانی، علیرضا. (1396). «تحلیل خویشکاری و شخصیت‌پردازی قصه‌ی حضرت عیسی در ترجمه‌ی تفسیر طبری بر اساس نظریه‌ی ولادیمیر پراپ». *فصلنامه‌ی مطالعات ادبی متون اسلامی*. شماره 7. صص 55-74.

دشتی‌آهنگر، مصطفی. (1398) «بررسی واحدهای روایی داستان یوسف در چهار متن تفسیری کهن فارسی». متن‌شناسی ادب فارسی. شماره 43. صص 97-114.

رازی، شیخ ابوالفتوح. (1389). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. به کوشش و تصحیح محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی. چاپ چهارم. جلد 1، 8، 11، 13.

زمانی، محمد هاشم، (1387). «عصمت آدم (ع) در ترازوی نقد». پژوهش‌های قرآنی. شماره 56. صص 128-155.

عباسی، علی. (1393). *روایت‌شناسی کاربردی*. تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی علوی نژاد.

کریمی، محمود و رستمی، محمدحسن و دیمه‌کار، محسن. (1391). «بازیابی ابعاد تفسیر کلامی ایه انی جاعل فی الارض خلیفه». پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن. شماره اول. صص 23-40.

مکوئیلان، مارتین. (1395). *گزیده مقالات روایت*. تهران: مینوی خرد. چاپ دوم.

میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین. (1393). *کشف الاسرار و عده‌الابرار*. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر. چاپ نهم. جلد 1 تا 3.

وکیلی، الهه و محمدرضایی، محمد. (1388). «آفرینش حوا از دیدگاه قرآن». فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز. پیاپی 32، صص 75-88.

Chatman, Seymour, (1980). *Story and Discourse*. London: Cornell University Press.