

دوفصلنامه‌ی پژوهش‌های قرآنی در ادبیات، دانشگاه لرستان  
سال اول، شماره‌ی دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ هـ/ش/۲۰۱۴م  
صفحات ۱۳۳-۱۵۴

## بررسی وجوه اشتراک و افتراق نمایش‌نامه‌ی «أهل الکهف» اثر «توفیق الحکیم» و داستان قرآنی اصحاب کهف بر اساس تفاسیر

وصال میمندی<sup>۱</sup>  
فاطمه جمشیدی<sup>۲</sup>

### چکیده

مفاهیم سعادت بخش قرآن کریم، همواره دغدغه‌ی ذهن روشنفکران و ادیبان مسلمان بوده و بسیاری از آنان سعی کرده‌اند تا از طریق بازتاب این مفاهیم در آثار خویش، به وظیفه‌ی انسانی خود مبنی بر راهنمایی بشر جهت گام نهادن در راه دین و به تبع آن رسیدن به قلّه‌های رفیع سعادت سهیم باشند. از این رو اثرپذیری متون ادبی از متون دینی و در رأس آن‌ها قرآن کریم و تفاسیر به عنوان یکی از رویکردهای ادبی در حوزه‌ی نقد، توجه بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرده است.

در این مقاله که با روش تحلیلی توصیفی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته، سعی شده تا پاره‌ای از وجوه اشتراک و افتراق میان نمایش‌نامه‌ی «أهل الکهف» نوشته‌ی «توفیق الحکیم»- نویسنده‌ای که سهم وی در شکل‌گیری و شکوفایی فنّ نمایش‌نامه‌نویسی در زبان عربی بر کسی پوشیده نیست- و داستان قرآنی اصحاب کهف، بررسی شود. از این رو در ابتدا به بررسی گذرای رابطه‌ی دین و ادبیات پرداخته شده و پس از بیان شرح حال مختصری از «توفیق الحکیم» و آثار و جایگاه او در عرصه‌ی نویسندگی، نمونه‌هایی از وجوه ارتباط نمایش‌نامه‌ی وی با نام «أهل الکهف» و داستان قرآنی اصحاب کهف بررسی شده است تا میزان اهتمام توفیق الحکیم به این کتاب آسمانی برای ترویج افکار خود و نهادینه کردن پاره‌ای اصول اخلاقی، برای خوانندگان آشکار گردد. در نتیجه تحقیق دریافتیم که نمایش‌نامه‌ی «أهل الکهف» درزمینه‌های گوناگونی مانند عنصر مکان و تصویرگری برخی از فضاهای فیزیکی داستان مانند عدم تابش نور خورشید به درون غار و توصیف صحنه‌های داستان و مفاهیمی چون یکتاپرستی و علت مرگ اصحاب کهف متأثر از قرآن کریم و تفاسیر مختلف است.

**کلید واژگان:** قرآن کریم و ادبیات، نقد ادبی، توفیق الحکیم، أهل الکهف.

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه یزد، (نویسنده مسئول): vesalm1387@yahoo.com

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه یزد، f.jamshidi1364@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۱۵

## ۱. مقدمه

شاعران و نویسندگان در طول تاریخ از ادبیات به عنوان ابزار تبیین دین و شناساندن جلوه‌های زیبایی آن بهره برده‌اند؛ به همین دلیل، همواره بین ادبیات و دین، رابطه‌ای نزدیک وجود داشته است (محقق: ۱۳۸۴ش). برخی بر این باورند که هرگز نمی‌توان ادبیات و دین را از هم تفکیک کرد؛ بخصوص در مشرق زمین و سرزمین‌های مسلمان که ادبیات، کمک زیادی به ترویج دین کرده است و از آن‌جا که نوع بشر کمال‌جو است، در هر حوزه و شاخه‌ای که وارد می‌شود، قصدش تعریف و شناخت انسان کامل است؛ از این رو وقتی نویسنده‌ای به دنبال کمال‌جویی بشری و معرفی یک موقعیت بهتر است، این هدف و مقصود می‌تواند یک نگاه دینی باشد؛ بنابراین در حوزه‌های مختلف ادبی می‌توان تأثیر مستقیم باورهای دینی را به وضوح مشاهده کرد، به عنوان مثال در جهان اسلام، نقش و تأثیر مفاهیم قرآنی در رشد و بالندگی ادبیات، اعم از منظوم و منثور، به وضوح ملموس است (فعال، ۱۳۸۰: ۹۳). ناگفته نماند که در جهان غرب نیز به رابطه‌ی میان دین و ادبیات توجه شده و مقالاتی<sup>۱</sup> همچون:

- «ادبیات و دین»

(Anthony c. yu, "Literature and Religion", Encyclopedia of Religion, vol.8, p.558-569)

- «ابعاد دینی ادبیات مدرن»

(Nathan a. scott, j. "Religious Dimensions of Modern Literature", Encyclopedia of Religion, vol.8, p.569-575)

- «رمان به منزله ادبیات غیردینی»

(Robertson davies, "the novel as Secular Literature", Encyclopedia of Religion, vol.8, p.575-579)

در دائرةالمعارف «دین الیاده» بیانگر این رابطه است (محمّدی: ۱۳۹۲ش).

در رابطه با بازتاب مفاهیم قرآن کریم در آثار ادبی مسلمانان باید گفت وقتی اسلام به عنوان یک دین جدید در شبه جزیره‌ی عربستان مطرح شد، یکی از زمینه‌های اثرگذاری دین جدید حوزه‌ی ادبیات بود. به ویژه این‌که یکی از جنبه‌های برجسته‌ی قرآن کریم، صبغه‌ی ادبی آن است که خداوند در آن سخنوران عرب را به مبارزه طلبیده است. در این راستا می‌توان به تجلی پاره‌ای

داستان‌های قرآنی در آثار ادبی اشاره کرد که در برخی موارد به صورت کلی یک اثر ادبی را تحت‌الشعاع خود قرار داده و از آغاز تا پایان آن نمود یافته‌اند و گاهی به صورت جزئی و به عنوان مثال در اخلاق و اعمال یکی از شخصیت‌های آن اثر و یا در سبک گفتگوی آن‌ها تجلی کرده‌اند. هم‌چنین باید از آن دسته از آثار ادبی یاد کرد که شاعر یا نویسنده در خلق آن‌ها به اقتباس یا تضمین یک یا چند آیه از قرآن کریم و یا یک داستان قرآنی پرداخته است. از جمله اینکه «ادونیس» رنج و محنت خود را با رنج و محنت حضرت یوسف (ع) در برابر برادرانش همسان می‌داند و «عبدالوهاب البیاتی» نیز با نظر به آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی مریم، از تجربه‌ی حضرت مریم (س) هنگام تولد حضرت عیسی (ع) سخن می‌گوید (سیدی، ۱۳۸۴ش: ۱۷۸ و ۱۸۶).

همچنین باید گفت با توجه به نقش غیرقابل انکار آموزه‌های قرآنی در تربیت و هدایت نسل بشر و نیز درونی کردن ارزش‌های اخلاقی و حقایق زندگی، به نظر می‌رسد بهترین شیوه‌ای که نویسندگان می‌توانند برای تحکیم و تثبیت صفات والای انسانی و گسترش آن‌ها در زندگی بشر در نظر بگیرند، اقتباس از آیات روشنگر قرآن کریم و داستان‌های سرشار از حکمت و اندرز این کتاب آسمانی است. اما در زمینه‌ی آثار ادبی نویسندگان عرب که نمود کامل یک داستان قرآنی در سراسر آن‌ها آشکار است باید به نمایش‌نامه‌ی «أهل الکهف» اشاره کرد که یک حرکت مهم در عرصه‌ی نمایش‌نامه‌ی درام (تراژدی) و نیز آغاز مرحله‌ی رشد و پیشرفت نمایش‌نامه‌ی ذهنی محسوب می‌شود.

نویسنده‌ی این اثر - توفیق‌الحکیم - اولین کسی است که در نمایش‌نامه‌های خود، از جنبه‌های مختلف میراث مصری از جمله زندگی فراغنه، دین اسلام و... الهام گرفته است و با درنظر داشتن نقش تربیتی و اخلاقی داستان‌های قرآنی و گزینش یکی از آموزنده‌ترین آن‌ها، علاوه بر نیل به نتایج مذکور، به خلق اثری ماندگار دست یافته که اثر پذیری از قرآن کریم، به آن ارزش و جایگاهی دوچندان داده است.

## ۲. پیشینه‌ی تحقیق

از جمله تألیفاتی که در مورد زندگی و آثار «توفیق الحکیم» به رشته تحریر درآمده، به کتاب‌هایی مانند «مسرح توفیق الحکیم» از محمد مندور، «توفیق الحکیم و أسطورة الحضارة» از ناجی نجیب، «التعادلية فی أدب توفیق الحکیم و الأدبین العربی و العالمی» نوشته‌ی عماد الدین عیسی، «المرأة فی أدب توفیق الحکیم» از الرشید بوشعیر، «عملاق الأدب توفیق الحکیم» تألیف محمدحسین الدالی و نیز «توفیق الحکیم فنّان الفرجة و فنّان الفكر» از «علی الرّاعی» و مقالاتی مانند «أزمة الإنسان المطلق و التعادلية فی مسرح شهرزاد لتوفیق الحکیم» از «هادی شعبانی چافجیری» و «حسن بهادری» (۱۴۳۲ه.ق)، «توفیق الحکیم رائد المسرح الذهنی» از «عامر صباح المرزوک» (بی‌تا)، «بن‌مایه‌های افسانه شهرزاد ایرانی در نمایش‌نامه‌ی شهرزاد توفیق الحکیم» از «حسین نوین و فرامرز میرزایی» (۱۳۹۰) و «توفیق الحکیم و سیر نمایش‌نامه‌نویسی او» (۱۳۸۲) از سهیلا پرستگاری اشاره کرد. در خصوص تأثیر قرآن کریم بر ادب برخی از نویسندگان عربی، مقالات متعددی نوشته شده است که به دلیل کثرت آنها و تفاوت تحقیق حاضر از ذکر آنها خودادری می‌گردد.

در نهایت تلاش نگارندگان برای یافتن پژوهشی که به بررسی وجوه اشتراک و افتراق نمایش‌نامه‌ی «أهل الكهف» و داستان قرآنی اصحاب کهف پرداخته باشد، بی‌نتیجه ماند.

## ۳. روش تحقیق و سوالات پژوهش

پژوهش حاضر با رهیافت تحلیلی-توصیفی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته است و با استناد به نمایش‌نامه‌ی «أهل الكهف» به عنوان منبع اصلی و تفاسیر قرآن کریم به عنوان معیارهای تطبیق، قصد دارد به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

- ۱) در چه شاخصه‌هایی می‌توان مظاهر ارتباط میان نمایش‌نامه «أهل الكهف» و داستان قرآنی اصحاب کهف را بررسی و ریشه‌یابی کرد؟

۲) اثرپذیری «توفیق الحکیم» در این نمایش‌نامه از داستان اصحاب کهف تا چه میزان بوده است؟

۳) دیدگاه مفسران داستان اصحاب کهف در وام‌گیری «توفیق الحکیم» از این داستان چه تأثیری داشته است؟

۴) چگونه می‌توان موارد اختلاف این نمایش‌نامه را با داستان اصحاب کهف، توجیه کرد؟

#### ۴. «توفیق الحکیم»، آثار و جایگاه او در ادبیات عربی

«توفیق الحکیم» (۱۸۹۸ - ۱۹۸۷م) از جمله نویسندگان بنام و پرکار معاصر مصری، در سال ۱۸۹۸م در محله‌ی «محرم‌بیک» اسکندریه به دنیا آمد. پدر او عرب بود اما در مورد نسب مادری این نویسنده اختلاف وجود دارد. برخی او را به ترک‌ها منسوب می‌کنند و عده‌ای نسبت وی را به ایرانیان بازمی‌گردانند. خود او نیز اطلاع دقیقی از نسبت مادری خویش ندارد و در کتاب «سجن العمر» به این امر اشاره کرده است (الذوادی، ۱۹۸۶م: ۱۴). بسیاری از ادیبان عقیده دارند که باید این نویسنده را پیشرو در عرصه‌ی نمایش‌نامه‌نویسی در سرزمین‌های عربی دانست. از مهم‌ترین آثار او می‌توان «القصر المسحور»، «زهرة العمر»، «سجن العمر» و «عصفور من الشرق» را نام برد (نجار، ۲۰۰۱م: ۷؛ شوشه، بی‌تا: ۳ - ۴) اما از جمله نمایش‌نامه‌های وی که نمود رویکرد «بینامتنیت» در آن‌ها به وضوح دیده می‌شود آثاری چون «نهر الجنون»، «مجلس الأمن»، «السلطان الحائر»، و «یا طالع الشجرة» است (نجار، ۲۰۰۱م: ۸۹ - ۹۰).

در سال ۱۹۳۳م، دو اثر دیگر از این نویسنده منتشر شد: یکی رمان «عودة الروح» و دیگری نمایش‌نامه ابتکاری «أهل الكهف» که برداشتی از داستان اصحاب کهف در قرآن کریم است. به دنبال آن‌ها، داستان‌ها و نمایش‌نامه‌های مهم دیگری از او چاپ شد. «طه حسین» (متوفی ۱۹۷۳م) منتقد بزرگ مصری، نمایش‌نامه «أهل الكهف» را به عنوان نقطه عطفی در تاریخ ادبیات عربی، ستوده است.

پس از این اثر، نمایش‌نامه‌های چند پرده‌ای دیگری از «توفیق الحکیم» منتشر شد که مضامین آن‌ها از منابع گوناگون فرهنگی گرفته شده است و از معروف‌ترین آن‌ها می‌توان «شهرزاد» (۱۹۳۴م)، «پیگمالیون» (۱۹۴۲م) و «المَلِک اودیب» (۱۹۴۹م) را نام برد.

##### ۵. خلاصه‌ی نمایش‌نامه‌ی «أهل الکهف»

نمایش‌نامه‌ی «أهل الکهف» از آن‌جا شروع می‌شود که دو تن از جوانان متدین که از وزیران «دقیانوس» پادشاه ظالم شهر «طرسوس» بودند، به خاطر باور خود به آیین مسیحیت، از شرّ این پادشاه گریختند و به غاری در بیرون از شهر پناه بردند که البته چوپانی هم با سگ خود با آن‌ها همراه شد. یکی از این جوانان «مشلینیا» نام داشت که عاشق «بریسکا» دختر پادشاه شهر شده بود و حتی دور از چشم پادشاه دختر او را نزد یک کشیش برده بود تا او را به آیین مسیحیت درآورد. جوان دیگر که «مرونش» نام داشت، از این‌که از خانواده‌ی خود دورافتاده بسیار ناراحت بود و پیوسته «مشلینیا» را سرزنش می‌کرد. «یملیخا» نیز چوپانی بود که همراه آن‌ها به آن غار پناه برد. او پس از آن‌که به گمان خود یک یا دو روز را در آن غار خفته بودند، برای تهیه‌ی غذا به بیرون از غار رفت و متوجه تغییرات بسیار زیادی در اطراف خود شد. پس از آن‌که مردم، این افراد و محل سکونت آن‌ها را شناسایی کردند، آن‌ها را به کاخ پادشاه وقت که اتفاقاً نام دختر وی نیز «بریسکا» بود، بردند. «مشلینیا» که هم‌چنان گمان می‌کرد این پادشاه، همان «دقیانوس» و دخترش همان معشوقه‌ی او «بریسکا» است، سعی داشت که عشق و عهد و پیمان گذشته را به آن دختر یادآوری کند، اما دختر پادشاه عصبانی و منکر همه سخنان او شد.

وقتی که «مرونش» و «یملیخا» از کاخ بیرون آمدند و متوجه شدند از زن و فرزندان‌شان اثری نمانده، به همراه «مشلینیا» که می‌دید سخنان او در دختر پادشاه اثر نمی‌کند، راه خود را به سوی غار در پیش گرفتند و پس از یک ماه که در آن غار بودند، از گرسنگی جان باختند. از سوی دیگر دختر پادشاه که در تمام

این مدت به داستان زندگی این افراد (اصحاب کهف) بر اساس آنچه که از پدر و مربی خود (غالیاس) شنیده بود، فکر می‌کرد، آن‌گاه که به صداقت و عشق واقعی «مشلینیا» و فداکاری‌هایی که وی در حق معشوقه‌ی خود کرده بود، پی برد، شیفته‌ی این گذشت شد و وقتی که پادشاه و مردم شهر تصمیم گرفتند طی یک مراسم در آن غار را مسدود کنند، دختر پادشاه چند دقیقه پیش از انجام این مراسم، دور از چشم پدر و تنها با اطلاع و آگاهی مربی خود «غالیاس»، وارد غار شد تا جان خود را در راه این عشق پاک، تقدیم کند.

۶. نمود اشتراک و افتراق نمایش‌نامه «أهل الکهف» و داستان اصحاب کهف  
در این مجال سعی شده است تا به بررسی نقاط اشتراک و افتراق نمایش‌نامه‌ی «أهل الکهف» با داستان قرآنی اصحاب کهف پرداخته شود که مقاربت نام این اثر با داستان مذکور به خوبی دلالت بر این امر دارد که «توفیق الحکیم» اثر خود را عرصه‌ی تجلی مفاهیم والای قرآنی در نمایش‌نامه‌ی خود قرار داده است.

۱-۶. مقایسه‌ی شخصیت‌های نمایش‌نامه‌ی «أهل الکهف» و داستان اصحاب کهف  
شاید بتوان گفت آنچه که در بدو مطالعه‌ی یک اثر ادبی-روایی بیش از هر چیز توجه خواننده را به خود جلب می‌کند، عنصر «شخصیت» است که در ذیل موارد اشتراک شخصیت‌های این نمایش‌نامه با داستان اصحاب کهف برشمرده می‌شود تا نقش رابطه‌ی ادبیات و قرآن کریم در شکل‌گیری این اثر برای خوانندگان آشکار گردد:

شخصیت‌های مشترک نمایش‌نامه‌ی مورد بحث با داستان اصحاب کهف عبارتند از: دو فردی که از دربار پادشاه گریخته‌اند و یک چوپان و سگ او که از بیرون دربار به آن‌ها ملحق شده‌اند. اسم آن دو نفر «مرنوش» و «مشلینیا» (حکیم، ۱۹۹۱م: ۵)، نام چوپان «یملیخا» و نام سگ او «قطمیر» است که در این اثر به عنوان اصحاب کهف معرفی شده‌اند و پادشاه ظالمی که این دو نفر از ترس وی به غار پناه آورده‌اند، «دقیانوس» نام داشت.

اما شخصیت‌های دیگری نیز در این نمایش‌نامه وجود دارند که در تفاسیر قرآن کریم، نامی از آن‌ها به میان نرفته است، شخصیت‌هایی چون «بریسکا» دختر «دقیانوس» (حاکم پیشین شهر طرسوس)، ندیمه‌ی «بریسکا» که نامه‌ی «مشلینیا» را به «بریسکا» داد (حکیم، ۱۹۹۱م: ۸-۱۰). راهبی که «بریسکا» و «مشلینیا» دور از چشم «دقیانوس» نزد او رفتند تا «بریسکا» را به آیین مسیحیت درآورد. سوارکاری که گویا شکارچی بود و وقتی که «یملیخا» به قصد تهیه‌ی غذا از غار بیرون رفت، با او مواجهه شد و سگ‌ها را به او نشان داد. حاکم فعلی شهر «طرسوس» که در این نمایش‌نامه از او با نام «الملک» یاد شده است و دختر او که وی نیز «بریسکا» نام داشت و در زمان بیدار شدن اصحاب کهف می‌زیست، مرتبی آن دختر که از او با نام «غالیاس» یاد شده است (همان: ۲۰). قدیسه پیشگویی که گفته بود «بریسکا» دختر حاکم فعلی «طرسوس» از لحاظ چهره و سیرت شبیه «بریسکا» دختر «دقیانوس» حاکم پیشین شهر «طرسوس» می‌شود و در این نمایش‌نامه تنها به شاهزاده و قدیسه بودن او اشاره شده است (همان: ۲۶ - ۲۲).

در کتاب‌های تفسیر قرآن نه تنها نامی از «بریسکا» و «غالیاس» به میان نیامده، بلکه روایت‌های گوناگونی پیرامون شخصیت‌های این داستان ذکر شده از جمله این که: اصحاب کهف هفت نفر بودند و نفر هشتم سگ آن‌ها بود (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۷/۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۲۷۸/۳؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴ش: ۳۳۹/۱۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش: ۵۵/۸). در پاره‌ای از کتاب‌های تفسیر نیز بر اساس آنچه که در قرآن کریم آمده است، نظرات مختلفی وارد شده به عنوان نمونه یهود می‌گویند: اصحاب کهف سه نفر بودند و چهارمی سگ آن‌ها بود، مسیحیان عقیده دارند که آن‌ها پنج نفر بودند و ششمی سگ آن‌ها بود و مسلمانان تعداد آن‌ها را هفت نفر می‌دانند که هشتمین عضو آن‌ها سگی بود که همراه خود داشتند (حقی، بی‌تا: ۲۳۴/۵) و البته در پاره‌ای منابع آمده است که از میان سه دیدگاه مطرح شده، دیدگاه اول مربوط به یهود یا یعقوبیه یا نصارای نجران است، سخن دوم، عقیده‌ی نسطوریه از ترسایان است و مورد آخر، نظر مسلمانان است که طبق اخبار،



حضرت محمد (ص) آن را از جبرئیل بیان کرده است (کاشانی، ۱۳۳۶ش: ۳۳۳/۵؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹ش: ۶۴۱). بدیهی است که وقتی در تعداد شخصیت‌های این نمایش‌نامه اختلافاتی با داستان قرآنی مربوط به آن دیده می‌شود، بدون شک نقاط اختلافی نیز پیرامون نام‌های آن‌ها به چشم می‌خورد. مثلاً در تفاسیر قرآن کریم پیرامون اختلاف نام این شخصیت‌ها این‌گونه می‌خوانیم: از امام علی (ع) نقل شده است که اصحاب کهف هفت تن بودند: «یملیخا»، «مکشلیا» و «مشلینیا» که وزیران دست راست پادشاه بودند و «مرونش»، «دبرنوش» و «شادنوش» که وزیران دست چپ وی بودند. به علاوه‌ی چوپانی که وقتی این افراد از دست «دقیانوس» می‌گریختند، با آن‌ها همراه شد (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۷۱۳/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۸/۳). به نظر می‌رسد که «توفیق الحکیم» در گزینش نام و تعداد شخصیت‌های این نمایش‌نامه که اقتباس آن از تفاسیر قرآن کریم بسیار آشکار است، به روایت اول در تعداد این شخصیت‌ها در آیه‌ی شریفه‌ی «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَ يَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَ يَقُولُونَ سَبْعَةً وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَ لَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (کهف: ۲۲) نظر داشته است. نکته‌ی دیگر این که در نمایش‌نامه‌ی مورد بحث، از آن چوپان با نام «یملیخا» یاد می‌کنند در حالی که در کتاب‌های تفسیر قرآن، روایت‌های متعددی پیرامون نام او آمده است که مثلاً نام آن چوپان «کفشطپیوش» (ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹ق: ۲۶۱/۳) یا «کفیشطپیوش» (حقی، بی‌تا: ۲۳۳/۵) یا «منطونواسیس» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ش: ۳۹۹/۱۳) و یا «کشقیطنوس» بوده است (آل‌غازی، ۱۳۸۲ق: ۱۷۱/۴). گروهی از مفسران از آن چوپان با نام «مرطونس» یاد کرده‌اند (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹ش: ۶۴۱؛ کاشانی، ۱۳۷۳ش: ۱۴۸/۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش: ۳۳۳/۵؛ بلاغی، ۱۳۸۶ق: ۹۰۲/۲).

ناگفته نماند برخی دیگر از مفسران نام «مرطونس» را در میان اسامی اصحاب کهف ذکر کرده‌اند، اما هیچ کدام از آن‌ها تصریح نکرده‌اند که این نام بر آن چوپان اطلاق می‌شد یا نه (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۴۷/۱۵؛ اسفراینی، ۱۳۷۵ق: ۱۳۰۶/۳؛ جرجانی، ۱۳۷۷ش: ۴۷۰/۵). مورد دیگر نام سگ اصحاب کهف است که در این نمایش‌نامه، نام «قطمیر» بر آن اطلاق شده است (حکیم، ۱۹۹۱م: ۸) در حالی که در پاره‌ای تفاسیر قرآن کریم، از آن سگ با نام «قمطیر» یاد شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ۱۹۹/۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۱۰۵/۵؛ بلخی، ۱۴۲۳ق: ۵۷۸/۲؛ بلاغی، ۱۳۸۶ق: ۹۰۴/۲). نکته‌ی قابل ذکر این است که در متن قرآن کریم نام هیچ یک از شخصیت‌های فوق به صراحت ذکر نگردیده و حتی در مورد تعداد این شخصیت‌ها نیز دیدگاه قطعی بیان نشده است.

۲-۶. مقایسه‌ی عنصر مکان در نمایش‌نامه‌ی «أهل الکهف» و داستان قرآنی اصحاب کهف از دیگر مواردی که در بررسی و تطبیق نمایش‌نامه‌ی مذکور با داستان اصحاب کهف باید پیش چشم داشت، مکان‌هایی است که در این نمایش‌نامه و در کتب تفسیری از آن‌ها اسم برده شده که در ذیل مورد واکاوی قرار گرفته است:

نخستین مکانی که نام آن در این نمایش‌نامه آمده، شهر «طرسوس» است؛ سرزمینی که «دقیانوس» بر آن حکومت می‌کرد و این داستان در آن جا رخ داد (حکیم، ۱۹۹۱م: ۷) و نام آن حتی در همان زمانی که اصحاب کهف به غار پناه بردند، «طرسوس» بود (همان: ۵۶). نکته‌ای که پیرامون نام این شهر از این نمایش‌نامه برداشت می‌شود، آن است که نام این شهر از زمانی که اصحاب کهف به آن غار پناه بردند تا زمانی که از آن خارج شدند (حدود سیصد سال یا بیشتر)، تغییر نیافت، که البته پاره‌ای از مفسران قرآن کریم نیز این سخن را تأیید کرده‌اند (حسینی، ۱۴۲۳ق: ۳۰۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۹۵/۱۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۴۱۰/۴)، اما بعضی دیگر از مفسران عقیده دارند که این شهر در آن زمان که اصحاب کهف از آن خارج شدند، «أفسوس» نام داشت و پس از گذشت چندین قرن و به دنبال بیرون رفتن اصحاب کهف از غار، به «طرسوس» تغییر نام یافت (آلوسی، ۱۴۱۵ق:

۲۱۹/۸؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق: ۱۵۶/۷)، گروهی از مفسران نیز گفته‌اند که داستان اصحاب کهف در شهر «أفسوس» اتفاق افتاد (قمی‌مشهدی، ۱۳۶۸ش: ۵۵/۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۷۱۳/۲) بدون آن که تصریح کنند آیا زمانی که این افراد به غار پناه بردند نام آن شهر «أفسوس» بود یا زمانی که از غار بیرون آمدند؟

در برخی دیگر از منابع آمده است که وقتی اصحاب کهف از غار خارج شدند، آن شهر به «طرسوس» تغییر نام داده بود (ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹ق: ۱۵۶/۷). عده‌ای نیز عقیده دارند که نام دیگر شهر «أفسوس» در آن روزگاران، «طرسوس» بود (دروزه، ۱۳۸۳ق: ۵۷/۵؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق: ۲۲۴/۱۵؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق: ۴۶۲/۲).

«رقیم» نام مکان دیگری است که در این نمایش‌نامه از آن سخن به میان آمده و طبق گفته‌ی چوپان، «رقیم» غاری است که این افراد به آن پناه بردند (حکیم، ۱۹۹۱م: ۷) و برخی از تفاسیر قرآن نیز این سخن را تأیید می‌کنند (مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ۱۹۹/۴)، اما از خلال سخنان «غالیاس» و «بریسکا»، «رقیم» نام آن وادی است که غار مورد نظر در آن قرار داشت. (حکیم، ۱۹۹۱م: ۳۴) و در این میان برخی از مفسران عقیده دارند که «رقیم» نام لوحی است که اسامی اصحاب کهف بر روی آن حک شده است. (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۱۰۵/۵؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ۴۹۱/۱۰؛ اسفراینی، ۱۳۷۵ق: ۱۲۹۸/۳؛ بروجردی، ۱۳۶۶ش: ۱۷۷/۴؛ عاملی، ۱۳۶۰ش: ۴۹۱/۵ - ۴۹۲).

در این جا یادآوری این نکته ضروری است که در قرآن کریم تنها به این امر اشاره شده که این افراد به غاری پناه بردند (کهف: ۱۰) و در حقیقت به نام آن غار تصریح نشده است و آن چه که در این پژوهش پیرامون نام آن غار ذکر شده، تنها دیدگاه‌های مفسران قرآن کریم در این باب است.

۳-۶. مقایسه‌ی درون‌مایه‌ی نمایش‌نامه‌ی مذکور و داستان قرآنی اصحاب کهف  
درون‌مایه‌ی غالب بر این نمایش‌نامه، اعتقاد به یکتاپرستی است که در حقیقت انگیزه‌ی گریز «مزنوش» و «مشلینیا» از دربار «دقیانوس» بود. این اعتقاد از خلال گفت و گوی این دو وزیر با چوپان و نیز پاره‌ای از اعمال «مشلینیا»، آشکار

می‌شود. به عنوان مثال زمانی که «مرنوش» گفت: «خدا را شکر نه کسی می‌داند که زن و بچه‌ی من مسیحی هستند و نه این که با من نسبتی دارند»<sup>۲</sup>، «یملیخا» جواب داد: «این خود از برکت مسیح است»<sup>۳</sup>. و یا در جای دیگری به «مرنوش» و «مشلینیا» گفت: «مسیح بود که باعث نجات شما شد»<sup>۴</sup> (حکیم، ۱۹۹۱م: ۱۱-۱۰) و در ادامه خطاب به «مشلینیا» افزود: «کارها را به مسیح بسپار»<sup>۵</sup> (همان: ۱۳) و نیز زمانی که به «مرنوش» گفت: «خدا و مسیح را گواه می‌گیرم ... من می‌میرم و نمی‌دانم که زندگی‌ام رویا بود یا حقیقت»<sup>۶</sup> (همان: ۱۲۰) و یا آن‌جا که «مشلینیا» را چنین خطاب کرد: «شما را به خدا و مسیح سپردم»<sup>۷</sup> (همان: ۶۱). هم‌چنین از خلال سخنان «مشلینیا» نیز می‌توان اعتقاد او به «مسیح» را درک کرد و این که امیدوار است «مسیح» که از عشق پاک او و «بریسکا» دختر «دقیانوس» حاکم پیشین «طرسوس» آگاه است، سبب نجات آن‌ها از این مهلکه (نجات از شرّ دقیانوس و سپاهیان او که با پیروان مسیحیت مخالفت می‌کردند) شود. هم‌چنین از عبارات زیر نیز می‌توان به ایمان وی پی برد، آن‌جا که می‌گوید: «خدا را گواه می‌گیرم که من با ایمان می‌میرم. مسیح گواه من است که من به معاد ایمان دارم» (حکیم، ۱۹۹۱م: ۱۲۷) و یا زمانی که بی‌تابی خود و «مرنوش» را با سخنان «یملیخا» که برخاسته از وجود انسانی با ایمان و معتقد به مسیح بود مقایسه کرد، خطاب به وی - (مرنوش) - گفت: فهمیدم که ما دو نفر، از خدا دوریم و قلب‌هایمان ایمان به خدا را از یاد برده و به غیر او مشغول است»<sup>۸</sup> (همان: ۱۵).

مضمون دیگری که در این نمایش‌نامه وجود دارد، اعتقاد به «تعبیر خواب» و پدیده‌ی «پیشگویی» است، نمونه اعتقاد به تعبیر خواب در آن بخش از نمایش‌نامه دیده می‌شود که «بریسکا» دختر پادشاه زمان بیدار شدن اصحاب کهف و نوه «بریسکا» دختر «دقیانوس»، درست شب قبل از بیدار شدن اصحاب کهف، در خواب دید که او را زنده به خاک سپرده‌اند و این خواب را با نگرانی برای مرتب‌ی خود «غالیاس» تعریف کرد (همان: ۳۴) و چه بسا اعتقاد راسخ او به تعبیر خواب، سبب شد که وی به هنگام بسته شدن در غار بر روی اجساد اصحاب کهف، بدون آن که جز «غالیاس» به کسی اطلاع دهد، در غار بماند و به گمان

خود، زندگی او باید این‌چنین به پایان می‌رسید و وقتی که «غالیاس» به او گفت: «من از عذاب وجدان بیشتر از عذاب پادشاه می‌ترسم»<sup>۹</sup>، در پاسخ وی گفت: «تو مسئول نیستی. این کار باید بشود، این سرنوشت است»<sup>۱۰</sup>. آن‌گاه «غالیاس» که با وجدان خود کنار آمده بود، گفت: «آری و تو یک بار خواب دیده بودی که زنده به گور خواهی شد»<sup>۱۱</sup> و «بریسکا» نیز با آرامش و اطمینان پاسخ داد: «رویای صادقه بود!»<sup>۱۲</sup> (همان: ۱۴۱).

نمونه‌ی دیگر اعتقاد به پیشگویی نیز در سخن «غالیاس» خطاب به «بریسکا» است که در مورد حقیقی بودن داستان اصحاب کهف سخن می‌گفت و گویا «غالیاس» برای متقاعد کردن «بریسکا» و اطمینان دادن به وی از اعتقاد به پیشگویی استفاده کرده و می‌گوید: «در کتاب‌های قدیمی بازگشت آن‌ها پیش‌بینی شده است» (حکیم، ۱۹۹۱: ۳۸).

اعتقاد به این پدیده از خلال سخنان پادشاه، هنگام بیدار شدن اصحاب کهف نیز فهمیده می‌شود. آن‌جا اقرار می‌کند از پدران خود شنیده است که دو جوان از مردم زمان «دقیانوس» از ترس وی گریختند و چوپانی نیز با سگ خود به آن‌ها پیوست و با هم پنهان شدند، ولی به زودی ظاهر خواهند شد. در این‌جا مضمون پیشگویی بر سخنان پادشاه غلبه دارد. «غالیاس» نیز برای تأیید سخنان پادشاه پیرامون اصحاب کهف، دست به دامان پیشگویان و راهبان شده و می‌گوید: «این افراد همان‌هایی هستند که پادشاه می‌گوید: درست است سرورم ... این‌ها همان‌ها هستند؛ مرنوش، مشلینیا، یملیخا و سگ آن‌ها قظمیر، همانطور که در کتاب‌های راهبان آمده است»<sup>۱۳</sup> (حکیم، ۱۹۹۱: ۳۹).

#### ۶-۴. اقتباس پاره‌ای از بخش‌های نمایش‌نامه‌ی أهل الکهف از آیات سوره‌ی کهف ۶-۴-۱. یکتاپرستی

در این نمایش‌نامه دلیل پناه بردن این افراد به غار، گرایش آن‌ها به یکتاپرستی و ترس از «دقیانوس» بود که سپاهیان خود را برای قتل عام پیروان مسیحیت به درون شهر گسیل داشته بود (همان: ۳۸). در قرآن کریم نیز اصحاب کهف به عنوان گروهی از جوانان یکتا پرست معرفی شده‌اند بدون آن‌که به دین آن‌ها اشاره شود: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاَهُمْ هُدًى» (کهف: ۱۳) و تنها در یکی از تفاسیر قرآن کریم به مسیحی بودن آن‌ها تصریح شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۰۱/۸).

#### ۶-۴-۲. عدم تابش نور خورشید به درون غار

با توجه به این نمایش‌نامه، یکی از دلایلی که اصحاب کهف گمان می‌کردند مدت زمان اندکی را در غار سپری کرده‌اند، آن بود که نور خورشید به درون آن غار نمی‌تابید و حرارت آن نیز به آن‌جا منتقل نمی‌شد (حکیم، ۱۹۹۱م: ۲۶) و آن‌ها زمانی از این امر آگاهی یافتند که «یملیخا» برای تهیه‌ی غذا به بیرون از غار رفت و متوجه تفاوت‌های فضای بیرون و درون غار شد (همان: ۲۴) و در قرآن کریم نیز به این پدیده اشاره شده است: «وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ» (کهف: ۱۷).

#### ۶-۴-۳. نحوه به خواب رفتن سگ اصحاب کهف

در این نمایش‌نامه آمده است که آن سگ دو دستش را بر زمین گسترده است<sup>۱۴</sup> (همان: ۵) و در قرآن کریم نیز نحوه‌ی خوابیدن آن سگ، به صراحت بیان شده است: «وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ» (کهف: ۱۸)، برخی از مفسران نیز عقیده دارند که این آیه پیرامون نحوه‌ی خوابیدن آن سگ است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۱۵/۸؛ بلخی، ۱۴۲۳ق: ۵۷۸/۲)

#### ۶-۴-۴. اختلاف نمایش‌نامه با ظاهر قرآن در کیفیت خواب اصحاب کهف

یکی از حقایقی که پیرامون اصحاب کهف در قرآن کریم آمده، آن است که خداوند متعال می‌فرماید: «وَ تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نَقَلْبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ» (کهف: ۱۸) و مفسران پیرامون این آیه چنین می‌گویند: «ما آن‌ها را به پهلوی راست و چپ می‌گرداندیم در حالی که خواب بودند» (بلخی، ۱۴۲۳ق: ۵۷۸/۲).

ولی در نمایش‌نامه‌ی «أهل الكهف» جملاتی وجود دارد که به خواننده این‌گونه القا می‌کند که اصحاب کهف به واسطه‌ی خوابیدن در یک حالت خاص دچار دردی در پهلو یا کمر خود شده‌اند. به عنوان نمونه آن‌جا که «مشلینیا» گفت: «آه پشتم درد می‌کند»<sup>۱۵</sup> و «مرنوش» چنین پاسخ داد: «دنده‌های من هم درد می‌کند، گویی یک سال است که روی آن‌ها خوابیده‌ام»<sup>۱۶</sup> (حکیم، ۱۹۹۱م: ۵)، و در جای دیگر با حالت شکایت و گلایه «مشلینیا» را چنین خطاب کرد: «و موقعیت من هم نزد پادشاه محفوظ می‌ماند و باعث نمی‌شد که امشب به این غار هراس‌انگیز بیایم و روی زمین استخوان‌هایم خرد شود»<sup>۱۷</sup> (همان: ۱۰)، وی حتی متوجه این حالت در آن سگ هم شد و پس از نگاه کردن به آن، چنین گفت: «گمان می‌کنم هر کس در این غار خوابیده باشد، با استخوان‌های شکسته برمی‌خیزد»<sup>۱۸</sup> (همان: ۱۶-۱۵). با دقت در نمونه‌های ذکر شده به نظر می‌رسد که این گفتار نویسنده با ظاهر قرآن که می‌گوید: (نُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ) (کهف: ۱۸) هماهنگی زیادی ندارد و در حقیقت اقتباس آن بسیار جزئی و ظاهری است.

#### ۶-۴-۵. علت مرگ اصحاب کهف

در این نمایش‌نامه چنین آمده است که وقتی اصحاب کهف برای بار دوم به غار پناه بردند، به مدت یک ماه در آن‌جا ماندند و پس از آن از گرسنگی مُردند. (حکیم، ۱۹۹۱م: ۱۲۷ - ۱۲۵) در حالی که در قرآن کریم از این مورد سخنی به میان

رفته و تنها ذکر شده که آن جوانان به خوابگاه خود برگشتند و در آن جا مُردند (خانی و ریاضی، ۱۳۷۲ش: ۳۸۳/۸).

#### ۶-۴-۶. عدم درک گذر زمان

یکی از نقاط اشتراک نمایش‌نامه‌ی مورد بحث با داستان اصحاب کهف در قرآن کریم آن است که هیچ یک از این افراد درک صحیحی از گذر زمان نداشتند و هر یک پیرامون مدت زمان ماندن در غار، دیدگاه متفاوتی داشت؛ از جمله این که «مرنوش» گمان می‌کرد حدود یک هفته یا بیشتر است که به غار پناه برده‌اند. از این رو که در کاخ پادشاه وقت، خطاب به وی گفت: «جازه می‌خواهم که فوراً نزد خانواده‌ام برگردم. یک هفته یا بیشتر است که زن و بچه‌ام با نگرانی انتظار بازگشت مرا می‌کشند»<sup>۱۹</sup> (حکیم، ۱۹۹۱م: ۴۷) و در ادامه چنین افزود: «وقتی می‌خواستم بروم یادم آمد که دارم دست خالی نزد آن‌ها می‌روم در حالی که آن‌ها گمان می‌کردند که من در این هفته در مسافرت به سر می‌بردم»<sup>۲۰</sup> (همان: ۴۹) و یا زمانی که با تعجب گفت: «گذشته از آن، راهی که ما امروز از آن غار به کاخ آمدیم چنان نظم‌ی یافته بود که هفته‌ی گذشته اثری از آن نبود»<sup>۲۱</sup> (همان: ۵۰). به عقیده‌ی «یملیخا»، آن‌ها به مدت یک ماه در آن غار مانده و به خواب رفته بودند (همان: ۵۴). اما پس از آن که متوجه شدند که در حقیقت سیصد سال و اندی به خواب رفته بودند، بیش از پیش به ناپایداری زندگی پی بردند.

در خصوص مدت زمان خوابیدن اصحاب کهف که در قرآن با گفته‌ی «وَلَبِثُوا فِی کَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا» (کهف: ۲۵) از آن تعبیر شده و بیانگر آن است که این امر سیصد و نه سال طول کشید، در بسیاری از جاهای نمایش‌نامه مدت خوابیدن آن‌ها را سیصد سال دانسته (حکیم، ۱۹۹۱م: ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۲ و ۶۴)<sup>۲۲</sup> و فقط در پاره‌ای از موارد آن را بیش از سیصد سال ذکر کرده است<sup>۲۳</sup> (همان: ۵۴-۵۹) بنابراین نمایش‌نامه‌ی مورد بحث، از این نظر با متن قرآن همسویی نسبی دارد.



#### ۶-۴-۷. چگونگی آگاهی مردم از بیدار شدن اصحاب کهف

در این نمایش‌نامه چنین ذکر شده است که زمانی که «یملیخا» برای تهیه‌ی غذا به بیرون از غار رفت، مبلغی از آن پول‌ها را به سوارکاری که گویا شکارچی بود، نشان داد تا از او گوشت شکار بخرد و وقتی آن فرد متوجه شد که این سگه‌ها مربوط به عهد «دقیانوس» است، این خبر در شهر منتشر شد و تعداد زیادی از مردم به آن غار رفتند و اصحاب کهف را به کاخ پادشاه وقت بردند (همان: ۲۸-۲۷) و پادشاه نیز با دیدن آن‌ها در کاخ، تا حدودی دچار ترس شد و «غالیاس» را برای قوت قلب نزد خود فراخواند (همان: ۴۴) و حتی خود وی (پادشاه) اقرار کرد که آن مرد شکارچی خبر پیدا شدن اصحاب کهف را به دربار آورده است (همان: ۴۶).

در پاره‌ای از تفاسیر قرآن کریم آمده است که وقتی چوپان (یملیخا) برای تهیه‌ی غذا به شهر رفت، پول را به یک نانوا داد و وقتی آن نانوا متوجه شد که این پول متعلق به زمان «دقیانوس» است، «یملیخا» را به دربار پادشاه برد و آن گاه که پادشاه به صدق سخنان وی آگاهی یافت، به همراه عده‌ای از مردم به آن غار رفت (کاشانی، ۱۳۷۳ش: ۱۴۱/۳ - ۱۴۰)، در برخی دیگر از تفاسیر نیز تصریح شده است که پادشاه به همراه عده‌ای از مردم به آن غار رفتند (طبری، ۱۳۵۶ش: ۴/۹۴۵-۹۴۴؛ رهنما، ۱۳۴۶ش: ۵۳۲/۲).

#### ۷. نتیجه

در رابطه با اثرپذیری متون ادبی از داستان‌های قرآنی باید گفت قرآن کریم به عنوان کامل‌ترین و ارزشمندترین منبعی که نویسندگان و شاعران (به ویژه مسلمان) اقتباس و الهام گرفتن از آن را وجهه‌ی همت خود قرار داده‌اند، همواره از جنبه‌های گوناگون از جمله اعجاز علمی، مسائل روان‌شناسی، امور حقوقی و قضایی و نیز آموزه‌های اخلاقی که در خلال داستان‌های متعدد آن ذکر شده، مورد توجه بوده است. «توفیق الحکیم» تحت تأثیر چنین امری که از تکنیک‌ها و پدیده‌های شایع و ناگزیر ادبی محسوب می‌شود، در نمایش‌نامه‌ی «أهل الکهف»،

به داستان قرآنی اصحاب کهف نظر داشته و همین امر به نمایش‌نامه‌ی او اهمیت فراوان داده و افراد زیادی را به خواندن آن راغب کرده است. وی در این نمایش‌نامه با سوق دادن افکار و عقاید مخاطبان به سمت این داستان قرآنی و فضای معنوی حاکم بر مفاهیم متعددی از جمله: غلبه‌ی ایمان بر کفر و به دنبال آن پیروزی اهل ایمان بر کافران و جبّاران و نیز ناپایداری دنیا و مظاهر آن، این امور را برای مخاطبان، یادآوری و نقش آن‌ها را بر سعادت اخروی آدمی بیش از پیش برجسته کرده است.

با توجه به آن‌چه که در این پژوهش بررسی شد، می‌توان گفت نمایش‌نامه‌ی «أهل الکهف» در زمینه‌های گوناگونی چون: عنصر مکان و ذکر نام مکان‌های موجود در داستان و همچنین به تصویر کشیدن برخی از فضاهای فیزیکی داستان مانند عدم تابش نور خورشید به درون غار و نیز توصیف پاره‌ای از صحنه‌های داستان مانند نحوه به خواب رفتن سگ اصحاب کهف و مفاهیمی چون یکتاپرستی و علت مرگ اصحاب کهف ارتباط زیادی با داستان قرآنی اصحاب کهف دارد که با مراجعه به تفاسیر مختلف این همسویی آشکارتر می‌شود. زیرا در قرآن کریم به نام شخصیت‌ها، مکان‌ها، و بسیاری از حقایق که در این داستان وجود دارد، اشاره‌ای نشده است؛ درحالی‌که برخی از مفسران قرآن به ذکر چنین مواردی اقدام کرده‌اند و نظرات هرچند متفاوت و گاه متناقضی ارائه داده‌اند که «توفیق الحکیم» در این زمینه با برخی از مفسران دیدگاه مشترکی دارد و از این رهگذر می‌توان بر نقش مفسران در این وام‌گیری صحّه نهاد.

هم‌چنین در توجیه اینکه چرا این نمایش‌نامه یکی از وجوه محتمل در مورد تعداد اصحاب کهف را مورد توجّه داشته است، شاید بتوان چنین استدلال کرد که «توفیق الحکیم» تعداد سه نفر را از آن جهت برگزیده است که در اجرای نمایش‌نامه، کار آسان‌تر گردد. ناگفته نماند که برخی مسائل از جمله نام شخصیت‌ها، مکان‌ها و حوادث تاریخی خاصی که در کتاب‌های تفسیری آمده، در متن قرآن کریم تصریح نشده‌است و نمایش‌نامه‌ی مذکور در این موارد با متن

قرآن کریم تفاوت‌هایی دارد که این امر ناشی از ایجازی است که قرآن کریم در نقل داستان‌ها از آن بهره برده است.

### یادداشت‌ها

۱. هر سه مقاله به فارسی ترجمه شده‌اند؛ رجوع کنید به: میرچا الیاده، فرهنگ و دین (برگزیده مقالات دائرةالمعارف دین، ویرایش میرچا الیاده)، هیئت مترجمان زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ش، چاپ اول.
۲. أحمد الله علی أن لیس أحد یعلم أنهما مسیحیان، ولا أنهما یمتان إلیّ بصله.
۳. ذلك من فضل المسیح.
۴. هو المسیح شاء لكما النجاة.
۵. دع الأمر للمسیح.
۶. أشهد الله والمسیح . . . أتت أموت و لأعرف هل كانت حیاتی حلماً أم حقیةً.
۷. أستودعکما الله والمسیح.
۸. فهمتُ أننا بعیدان عن الله وأنّ قلبینا مشغولان بغير الله.
۹. إتی أخشی تعذیب ضمیری أكثر من تعذیب الملك.
۱۰. ذمتک بریئة. هذا یجب أن یکون . . . هذا قدر.
۱۱. وأنت حلمت ذات مرّبة أنك ستدفنین حیة.
۱۲. صدق الحلم.
۱۳. صحیح یا مولای ... هم هم، ثلاثة رابعهم کلبهم: القدیس مرنوش، القدیس مشلینیا والقدیس یملیخا، والکلب قمطیر، كما جاء فی کتب الراهبیین.
۱۴. مرنوش: أتبین شبیح کلبه هنا باسطاً ذراعیه.
۱۵. ظهري يؤلمنی.
۱۶. أنا أيضاً ضلوعی توجعنی، کأنما نمتُ علیها عاماً.
۱۷. واما كنتُ خسرتُ مکانی عند الملك، ولما جئت احطم عظامی علی أرض هذا المکان الموحش هذه اللیلة.
۱۸. يُخیلُ إلیّ أن کلّ من نام فی هذا الکهف یصحو وكأنّ أعضائه متکسرة.
۱۹. أیأذن لی الملك فی الانصراف علی الفور. إن امرأتی و ولدی ینتظران أوبتی فی قلقٍ منذُ أسبوعٍ و ربّما أكثر من أسبوعٍ.
۲۰. غیر أنني عند خروجی تذکرتُ أنني سأدخلُ علی امرأتی و ولدی خالی الوفاض، و هما یحسبان أنني علی سفرٍ هذا الأسبوع.

۲۱. ثمّ هذا الطريق الذي ساروا بنا اليوم من الكهف إلى القصر لقد تعيّر كثيراً و لبس حلة من التنسيق لم تكن عليه الأسبوع الماضي.
۲۲. يملخا: ثلاثمائة عام، تخيل هذا... ثلاثمائة عام لبثنا هنا في الكهف (حكيم، ۱۹۹۱م، ص ۵۴)، مرنوش: ثلاثمائة عام (همان، ص ۵۵) و...
۲۳. ثلاثمائة أو أكثر.

## منابع

### قرآن کریم.

۱. آل غازی، عبدالقادر ملاحویش (۱۳۸۲ق)، بیان المعانی، چاپ اول، دمشق: مطبعة الترقی.
۲. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. ابن عجبیة، احمد بن محمد (۱۴۱۹ ق)، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: انتشارات دکتر حسن عباس زکی.
۴. اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر (۱۳۷۵ ش)، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، تحقیق: نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، البحر المحيط فی التفسیر، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
۶. انیس، ابراهیم و آخرون (بی تا)، المعجم الوسیط (المجلدان)، إشراف: حسن علی عطیة و محمّد شوقی أمين، الطبعة الثانية، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۷. بروجردی، سیدمحمد ابراهیم (۱۳۶۶ ش)، تفسیر جامع، چاپ ششم، تهران: انتشارات صدر.
۸. بلاغی، سید عبدالحجة (۱۳۸۶ ق)، حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر، قم: انتشارات حکمت.
۹. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: عبد الله محمود شحاته، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن (۱۳۷۷ ش)، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۲. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳ ق)، **تبیین القرآن**، چاپ دوم، بیروت: دارالعلوم.
۱۳. حسینی‌همدانی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۴ ق)، **انوار درخشان**، تحقیق: محمد باقر بهبودی، چاپ اول، تهران: کتابفروشی لطفی.
۱۴. حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا)، **تفسیر روح البیان**، بیروت: دارالفکر.
۱۵. الحکیم، توفیق (۱۹۹۱م)، **أهل الكهف**، الطبعة الثانية، بیروت، الشركة العالمية للكتاب.
۱۶. خانی، رضا؛ ریاضی، حشمت الله (۱۳۷۲ ش)، **ترجمه بیان السعادة في مقامات العبادة**، چاپ اول، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام‌نور.
۱۷. دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ ق)، **التفسير الحديث**، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
۱۸. الذوادی، رشید (۱۹۸۶م)، **أحاديث في الأدب** (مع توفیق الحکیم، نجیب محفوظ، إحسان عبدالقدّوس، ثروت أباطة و آخرین)، تقدیم: أنیس منصور، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۹. رهنما، زین العابدین (۱۳۴۶ ش)، **ترجمه و تفسیر رهنما**، تهران: انتشارات کیهان.
۲۰. زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ ق)، **التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج**، چاپ دوم، بیروت - دمشق: دار الفكر المعاصر.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، چاپ سوم، بیروت: دار الكتاب العربي.
۲۲. سیدی، سیدحسین (۱۳۸۴ ش)، **کارکرد سنت در شعر معاصر عرب**، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
۲۳. شوشة، محمد السید (بی‌تا)، **۸۵ شمعة في حياة توفيق الحكيم**، القاهرة: دار المعارف.
۲۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، **جامع البیان في تفسیر القرآن**، چاپ اول، بیروت: دار المعرفة.
۲۵. عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ ش)، **تفسیر عاملی**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: انتشارات صدوق.
۲۶. فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، **تفسیر من وحی القرآن**، چاپ دوم، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۲۷. فعالی، محمدتقی (۱۳۸۰ ش)، **تجربه دینی و مکاشفه عرفانی**، تهران: نشر دانش و اندیشه معاصر.
۲۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ ش)، **کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تحقیق: حسین درگاهی، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۲۹. کاشانی، ملافتح‌الله (۱۳۳۶ ش)، **منهج الصادقين في إزام المخالفين**، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
۳۰. کاشفی سبزواری، حسین بن علی (۱۳۶۹ ش)، **مواهب علیّة**، تحقیق: سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۳۱. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ ق)، **تفسیر بیان السعادة في مقامات العبادة**، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. طبری، محمدبن جریر، (۱۳۵۶ ش)، **ترجمه تفسیر طبری**، مجموعه مترجمان تحقیق: حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.
۳۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۴. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ ق)، **تفسیر الکاشف**، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۵. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر (۱۳۷۴ ش)، **ترجمه تفسیر المیزان**، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۶. النجار، محمد رجب (۲۰۰۱ م)، **توفیق الحکیم و الأدب الشعبي** (أنماط من التناس الفولکلوری)، برعایة: سوزان مبارک، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۷. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ ق)، **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة.

#### سایت‌های اینترنتی

۱. محقق، جواد، (تاریخ درج مطلب در سایت: ۳۰ آذر ۱۳۸۴)، «رابطه ادبیات و دین، صمیمی است»، [www.bfnews.ir](http://www.bfnews.ir)
۲. خبرگزاری دانشجویان ایران، نسبت دین و ادبیات فارسی، (تاریخ درج در سایت: ۱۹ آبان ۱۳۹۱)، کد خبر: ۹۱۰۸۱۹۱۱۷۵۰، [www.isna.ir](http://www.isna.ir)
۳. محمدی، عبدالله، (تاریخ مراجعه به سایت: ۱۳۹۲/۶/۱ ش)، «ادبیات و هنر دینی»، [www.pajoohe.com](http://www.pajoohe.com)