

احسن القصص رویکرد روایت‌شناختی به قصص قرآنی

ابوالفضل حری

مربی گروه زبان انگلیسی دانشگاه اراک

چکیده

جستار حاضر، قصص قرآنی را از دیدگاه روایت‌شناسی بررسی می‌کند. فرضیه این پژوهش مبنی بر این است که میان قصص قرآنی و روایت‌شناسی رابطه‌ای وجود ندارد. در ادامه به پیشینه مطالعه ادبی قرآن و کتاب مقدس اشاره می‌شود. در پیکره اصلی مقاله، تبارشناسی واژگان قصص قرآنی مشاهده می‌شود. آنگاه، مؤلفه‌های روایت‌شناسی، یعنی سطوح داستان و متن معرفی و این مؤلفه‌ها در قصص قرآنی به کار گرفته، سپس، نمونه‌هایی از داستان‌های قرآنی در پرتو رویکرد روایت‌شناختی مطالعه می‌شوند. در پایان، بیش از ده یافته تازه درباره ارتباط میان قصص و روایت‌شناسی بازگو می‌شود و این نتیجه حاصل می‌آید که در مجموع، میان قصص قرآنی و روایت‌شناسی ارتباط مثبت وجود دارد.

واژه‌های کلیدی: روایت‌شناسی، قصص قرآنی، زمان، مکان، شخصیت، کانونی‌شدگی، بازنمایی گفتار و اندیشه.

درآمد و بیان مسئله

با نگاهی به عنوان جستار، این پرسش به ذهن می‌آید که چرا و به چه ترتیب روایت‌شناسی - که در اصل بررسی دستور زبان حاکم بر روایت‌ها و بیشتر روایت‌های داستانی است - با قصص قرآنی - که سرگذشت‌ها و رخداد‌های زمان‌های پیشین و به‌ویژه داستان‌های پیامبران را در خود جای داده است - کنار هم گرد آمده‌اند؟ در پاسخ به این پرسش، می‌توان گفت روایت‌شناسی چارچوب و الگویی نظری و کاربردی برای تجزیه و تحلیل اقسام روایات، از جمله روایات و سرگذشت‌های واقعی و تاریخی فراهم می‌کند که قصص قرآنی بدان‌ها متعلق است. از دیگر سو، نباید فراموش کرد که بخش عمده تعالیم و دستورات قرآنی به‌طور کلی، از رهگذر شگردهای ادبی و به‌ویژه فنون قصه‌سرایی و حکایت‌پردازی و به‌اصطلاح ادبیات داستانی روایی^۱ انتقال یافته یا می‌یابد. نکته مهم و دیگر اینکه، به جنبه‌های هنری، زیباشناختی، بلاغی و به‌ویژه روایی قرآن، چندان که باید، از دیدگاه مکتب‌های نقد و نظریه‌های جدید نقد ادبی و رویکردهای زبان‌شناختی محور که امروزه در دنیای ادبیات مطرح است، با دقت و تأمل نگریسته نشده است. از این رو، روایت‌شناسی ادبیات داستانی راهکارها و رویکردهایی است که می‌تواند جنبه‌های پیدا و ناپیدای قصص قرآنی را فراروی دید کاربران قرار دهد، الگو و چارچوبی عملی برای تعریف، دسته‌بندی، وصف، تحلیل و سنجش نقادانه داستان‌های قرآنی ارائه دهد و زمینه (های) شناخت دقیق، علمی و کارآمدتر را برای کاربران فراهم آورد؛ از همین روست که رویکرد روایت‌شناختی و قصص قرآنی در عنوان جستار حاضر کنار هم گرد آمده‌اند.

پیشینه بحث قرآن به‌منزله اثری ادبی

۱. در زبان عربی کلاسیک

بی‌شک رویکردهای ادبی به قرآن به سده‌های آغازین تفسیر و تأویل و حتی ترجمه قرآن برمی‌گردد و اشاره کلی به کتاب‌ها و آثار مکتوب از حوصله این مجال بیرون است. اما به‌زعم میر، عمده این آثار، بنابر شکل و محتوایشان، بیشتر به دین‌شناختی

قرآن پرداخته‌اند تا به مسائل ادبی و زبان‌شناختی آن (میر، ۱۹۸۸: ۵۰). از گرایش اول، به رویکرد بافت-وابسته^۳ و از گرایش دوم، به رویکرد متن-وابسته^۴ یاد می‌کنند. البته اگر در نظر بگیریم که حدود سه‌چهارم حجم قرآن را مسائل دین‌شناختی تشکیل داده، آن‌گاه در خواهیم یافت که گرایش اول نه ناکارآمد، بلکه بسیار ضروری است. اما بحث این است که عمده این آثار چندان که باید، به جنبه‌های زیباشناختی و ادبی قرآن نپرداخته‌اند، دست‌کم از دیدگاه آنچه امروزه در بررسی‌های ادبی و زبانی مطرح می‌شود.

۲. در زبان عربی معاصر

بحث رویکردهای جدید به قرآن در ابتدای قرن بیستم و با نوشتن چند رساله در دانشگاه الازهر مصر آغاز شد. امین الخولی^۵ (۱۸۹۵-۱۹۶۶م) پیشروی این جریان است. خولی معتقد است رویکرد ادبی به قرآن، تنها رویکردی است که می‌تواند تقلیدناپذیری یا اعجاز زبانی قرآن را تبیین کند. بحث خولی این است که پذیرش قرآن از جانب اعراب بر این پایه استوار بود که آن‌ها قرآن را در مقایسه با متون بشری، در جایگاهی عالی‌تر و برتر می‌نشانند؛ از این رو، خولی نتیجه می‌گیرد رویکرد ادبی به قرآن باید جایگزین رویکردهای مذهبی-دین‌شناختی، فلسفی، اخلاقی، عرفانی و غیره شود (ابوزید^۶، ۲۰۰۳: ۸). رساله دکتری محمداحمد خلف‌اله با عنوان **الفن القصص فی القرآن الکریم** (۱۹۴۷) زیر نظر امین الخولی، بحث رویکرد ادبی به قرآن را بیشتر بسط می‌دهد. این رساله با نظرهای موافق و مخالف بسیاری روبه‌رو شده است (همان‌جا).

۳. در زبان فارسی

تاکنون مقاله و به‌ویژه رساله‌های دانشگاهی بسیاری درباره علوم قرآنی و به‌خصوص قصه‌های قرآنی در زبان فارسی نوشته شده که کتاب‌شناسی آن‌ها در جاهای مختلف آمده است. خراسانی (۱۳۷۱) در مقاله خود به ۵۵ کتاب درباره قصص قرآن اشاره کرده؛ هاشم‌زاده (۱۳۷۲) این میزان را تا ۴۰۵ مقاله و کتاب افزایش داده؛ صادق‌پور (۱۳۷۶) نیز از ۴۶۵ مقاله، کتاب و رساله دانشگاهی درباره قصه‌های قرآنی نام برده است.

۴. در مغرب‌زمین

در دو دهه اخیر، رویکردهای ادبی و زبان‌شناختی محور به قرآن دامن‌گستر بوده است و خیل مقاله‌ها، کتاب‌ها، جنگ‌ها و گلچین‌های نقد و نظریه ادبی انتشارات معروف، از جمله راتلج، کمبریج، بلک‌ول و غیره گواه این مدعاست. انتشارات دانشگاه بیرمنگام با انتشار *مجله مطالعات قرآنی*^۷ رکورددار چاپ مقالات قرآنی است که بیشتر رویکردهای ادبی و زبان‌شناختی را به قرآن پی می‌گیرد. در *دانشنامه قرآن* ویراسته مک آلیف^۸ (۲۰۰۱) بحثی کامل درباره قرآن به‌منزله اثری ادبی و نیز روایت‌های داستانی قرآن آمده است. چندین قرآن‌پژوه شرقی و غربی نیز فعالیت‌های خود را بر قرآن متمرکز کرده‌اند؛ از جمله توشیهیکو ایزتسو، نصر حامد ابوزید، مستنصر میر، عبدالرئوف و دیگران. ایزتسو در دو کتاب اندیشه‌آفرین خود: *خدا و انسان در قرآن* (۱۳۶۱) و *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید* (۱۳۷۸) سازگان و نظام بنیادین اندیشه قرآنی را به‌روشی مستدل بررسی کرده است. ابوزید در کتاب *معنای متن* (۱۳۸۰) با نگاهی زبان‌شناسی محور شکل‌گیری و شکل‌دهی متن در فرهنگ، سازکارهای متن، تغییر و کارکرد متن و غیره را نکته‌بینانه ترسیم کرده است. مستنصر میر تاکنون کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری درباره قرآن و مطالعات قرآنی نگاشته است؛ از قبیل «قرآن به‌منزله اثری ادبی» (۱۹۸۸)، «کنایه در قرآن» (۲۰۰۰)، «سوره به‌منزله کلیت» (۱۹۹۳)، «مطایبه و شوخ‌طبعی در قرآن» (۱۹۹۱) و «دیالوگ در قرآن» (۱۹۹۲). «ویژگی‌ها و مؤلفه‌های زبانی قرآن کریم» از آخرین مقاله‌های میر است که در سال ۲۰۰۶ نوشته شده است.

پرسش‌های تحقیق

با توجه به مطالب پیش‌گفته، دو پرسش اساسی این جستار عبارت‌اند از:

۱. روایت‌شناسی چیست و مؤلفه‌های آن کدام است؟
۲. آیا میان مؤلفه‌های روایت‌شناسی و مطالعه قصص قرآنی ارتباطی وجود دارد؟

فرضیه تحقیق

به نظر می‌آید میان مؤلفه‌های روایت‌شناسی و مطالعه قصه‌های قرآنی رابطه‌ای وجود ندارد.

پیش فرض

برای آنکه بتوان قصه‌های قرآنی را از رویکرد روایت‌شناختی بررسی کرد، ضروری است پیش‌فرض‌هایی را در نظر بگیریم: اول اینکه قرآن متنی ادبی و کلیتی به هم پیوسته است که اجزایش در ارتباطی اندام‌وار با یکدیگر قرار دارند؛ دوم اینکه در قالب پیام و از مجرای ارتباطی (زبان وحی)، از فرستنده (خدا/ جبرئیل) به گیرنده (پیامبر/ مردم) فرو فرستاده شده است. پذیرش این پیش‌فرض‌ها، قرآن را در موقعیت‌های ارتباط‌مدار^{۱۱} کلامی، شفاهی، مکتوب و یا روایی قرار می‌دهد که نظریه‌پردازان بسیاری درباره آن‌ها بحث کرده‌اند که یاکوبسن^{۱۲} و چتمن^{۱۳} بارزترین آن‌ها هستند.

بحث و بررسی

روایت‌شناسی چیست؟

روایت‌شناسی ترجمه واژه فرانسوی Narratologie است که اول‌بار تزوتان تودورف^{۱۴} آن را در کتاب *دستور زبان دکامرون* (۱۹۶۹) معرفی کرد. در واقع، روایت‌شناسی، به‌زعم ریمون-کنان^{۱۵} هم «شرحی از نظام حاکم بر تمام روایت‌های داستانی ارائه می‌دهد و ... [هم] شیوه‌ای را که ضمن آن می‌توان تک‌تک روایت‌ها را به‌منزله محصول منحصربه‌فرد نظامی همگانی مورد مطالعه قرار داد.» (ریمون - کنان، ۱۹۸۳: ۴). از این نظام حاکم بر روایت‌ها با عنوان نظریه روایت، و از شیوه بررسی و تحلیل تک‌تک روایت‌ها، با عنوان روایت‌شناسی یا رویکرد روایت‌شناختی به ادبیات داستانی یا داستان روایی یاد می‌کنند. پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که اصولاً روایت چیست؟ هر آنچه داستانی را بازگو کند یا نمایش دهد، روایت نام دارد و نقل حوادث بدین معناست که روایت‌ها در برهه‌ای و به‌صورت پیوسته روایت

می‌شوند. این تعریف، مسئله‌ای دیگر را نیز به میان می‌آورد: مراد از عمل روایت/روایتگری^{۱۶} چیست؟ در یک کلام، روایتگری، شیوه و چگونگی نقل داستان (شامل رخدادها، اشخاص و موجودات) در سطح متن روایت است که برخی روایت‌شناسان آن را با طرح نهایی/پیرنگ/سوژه یکسان می‌دانند. اکنون، روایت داستانی چیست؟ روایت داستانی، جهانی برساخته از زبان است و داستان یا برساخت زمانمند، مستلزم کنش است؛ کنش نیز از رخدادها ناشی می‌شود و رخداد نیز اتفاق می‌افتد؛ یعنی از حالت و وضعیتی به حالت و وضعیتی دیگر تغییر می‌کند و این تغییر، مستلزم گذشت زمان است. توالی حالت‌ها، توالی رخدادها را ایجاد می‌کند و روایت داستانی عبارت است از پی‌آیند رخدادها در بطن محور زمان. رخدادها بر دو نوع‌اند: رخدادهای اصلی که خط سیر داستان را به پیش می‌برند و رخدادهای فرعی که در پیشبرد کنش داستان تأثیری ندارند و فقط هسته‌ها را همراهی می‌کنند. حال، رخدادها یا به نظم گاه‌شمارانه یا علی/معلولی یا هر دو با هم ترکیب شده، خردتوالی‌ها را ایجاد می‌کنند؛ خردتوالی‌ها کلان‌توالی‌ها را به وجود می‌آورند و کل روایت داستانی نیز از به‌هم‌پیوستن کلان‌توالی‌ها برساخته می‌شود. بررسی نظام حاکم بر روایت‌های داستانی در حیطه نظریه و دستور زبان روایت و یا روایت‌شناسی ادبیات داستانی مطرح می‌شود.

رویکرد روایت‌شناختی به ادبیات داستانی: مؤلفه‌های روایت داستانی

در روایت‌شناسی، واژگان زیاد و گاه مشابهی بر تمایز میان سطوح داستان و متن تأکید می‌کنند؛ اما تمامی روایت‌شناسان در به‌کارگیری این اصطلاحات با هم اتفاق نظر ندارند: برخی دو مؤلفه را به سه مؤلفه با عنوان‌های مختلف تعمیم می‌دهند. ماده‌خام/پیرنگ مورد نظر فرمالیست‌ها، معادل «داستان/متن» و «عمل روایت» در نظر ریمون-کنان و تولان^{۱۷} (۱۹۹۹) است؛ «متن و عمل روایت» ریمون-کنان، هر یک معادل جنبه‌ای جداگانه از «گفتمان» مورد نظر سیمور چتمن (۱۹۸۹) است؛ واژه "Histoire" ژنت^{۱۸} و میکی بال^{۱۹} (۱۹۸۵) معادل واژه «داستان» مورد نظر ریمون-کنان و واژه "Recit" ژنت و میکی بل، معادل واژه «عمل روایت» ریمون-کنان و تولان است.^{۲۰} در قرآن نیز واژه‌های بسیاری به قصه و داستان‌سرایی اشاره می‌کنند؛ از جمله قَصَص، حدیث، نبأ،

مثل و غیره که در جای خود آن‌ها را شرح می‌دهیم. طرفه اینکه، شمول معنایی واژه قَصَص قرآنی به‌گونه‌ای است که هم طرح اولیه، هم طرح نهایی و هم روایتگری را در برمی‌گیرد.

تبارشناسی: همپوشانی واژه‌های کلیدی

در زبان عربی، واژه‌هایی گوناگون با روایت هم‌ارزند؛ همچون قصص، سیره، حدیث، حکایت، سمر، خرافه، اسطوره، روایت، نادره، خبر، مثل و غیره. از این میان، واژگان قَصَص، مثل، حدیث و خبر در قرآن بسامد فراوان‌تری دارند. البته، قَصَص واژه‌ای کلیدی و از ریشه قَصَص مصدر ثلاثی مجرد (قَصَّ، یَقْصُ، قَصّاً و قَصَصاً) آمده است (اشرفی، ۱۳۸۲: ۸۵) و اصل معنای آن را قطع و بریدن گفته‌اند (همان‌جا). در فارسی، قصص را «برگفتن قصه» یا «از پی کسی فراشدن»، «قصه برداشتن و بر پی رفتن» و یقص را «برمی‌گوید» یا «بر پی می‌رود» معنا کرده‌اند (همان، ۸۶). حسینی قصه را «پی گرفتن» یا «پی‌گرفته اثر پیشین» معنا کرده است (حسینی، ۱۳۷۷: ۳۱). واژه قَصَص را جمع قصه نیز دانسته‌اند. از دیگر معانی قصه، چیدن موی است. موی پیشانی را قصه نیز گفته‌اند. «در این معنا، قصه به‌گونه‌ای مجازی، یعنی بهترین یا زیباترین بخش از کلام مانند موی سر که در پیشانی زیبایی ایجاد می‌کند. در قرآن کریم احسن القصص، یعنی بهترین قصه‌ها یا بهترین نوع قصه‌گویی.» (تمیم‌داری، ۱۳۷۹: ۱۹). واژه قصه را در معنای خبر، حدیث، بخشی از کلام، آنچه نوشته شود، شأن، داستان، حال، کار، سخن و رمان نیز به کار برده‌اند (پروینی، ۱۳۷۹: ۸۹). این واژه را در معنای اسم و مصدر، هر دو، به کار می‌برند. واژه قصص هفت‌بار در قرآن کریم آمده است که شش‌بار به صورت اسم و با معنای داستان، حکایت، خبر، سرگذشت و مانند آن و یک‌بار هم به صورت مصدر و معنای پی‌جویی و دنبال کردن اثر آمده است: آل عمران، ۶۲؛ اعراف، ۱۷۶؛ قصص، ۲۵؛ یوسف ۳ و ۱۱۱؛ کهف، ۶۴. از این رو، به‌نظر می‌آید واژه قصص می‌تواند به جای دو و گاهی سه واژه پیشنهادی روایت‌شناسان برای سطوح داستان و متن قرار گیرد؛ زیرا هم معنای داستان را دارد و هم معنای اقتصاص (چگونگی نقل داستان و شیوه روایتگری). واژه کلیدی دیگر، «حدیث» از ماده حَدَث به معنای ایجاد شدن از نو است.

به سخن و گفتار هم حدیث گویند؛ چون طرحی نو در انداختن و خلق چیزی است که پیش‌تر نبوده است. از این حیث، به نظر می‌آید با داستان و درست بگوییم با متن/پیرنگ/ طرح نهایی که طرحی نو در انداختن است، قرابت معنایی دارد. در آیات بسیاری از قرآن نیز از حدیث به قصص، داستان و خبر تعبیر شده است. نمونه اول: آیه ۹ و ۱۰ سورة طه؛ نمونه دوم: آیات ۲۴ و ۲۵ سورة ذاریات؛ نمونه سوم: آیات ۱۶ و ۱۷ سورة نازعات. در این آیات، حدیث به معنای قصص و داستان و یا متن و طرح نهایی، به اصطلاح روایت‌شناسان، آمده است. واژه کلیدی دیگر، نبأ است که در معنای خبر، سرگذشت و داستان نیز به کار می‌رود و در قرآن برای «ریشه آن، ۸۱ واژه» وجود دارد (اشرفی، ۱۳۸۲: ۹۰). «البته گاه وقایع قرآن در گذشته دور رخ داده‌اند که در قرآن با تعبیر انباء از آن‌ها یاد شده است.» (حسینی، ۱۳۷۷: ۳۲). به هر جهت، این واژه و مشتقات آن، در قرآن معنای «خبر و آگاهی دادن» دارد و داستان و سرگذشت را هم القا می‌کند (همان‌جا). نمونه اول: آیات ۱۷ و ۱۸ سورة بروج؛ نمونه دوم: آیه ۲۷ سورة مائده؛ نمونه سوم: آیه ۱۷۵ سورة اعراف؛ نمونه چهارم: آیه ۳ سورة قصص.

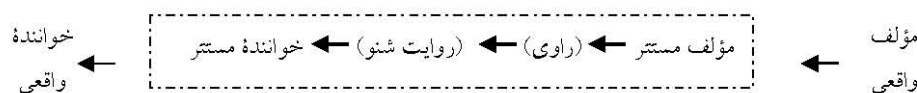
الگوی ارتباط و حیانی

قاموس قرآن وحی را در اصل، «اشاره سریع» معنا کرده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۸۹/۷). راغب، «کتابت»، «رمز» و غیره را از اسباب اشاره شمرده است و معنای اصلی را «اشاره» می‌داند (همان‌جا). طبرسی ایحاء را القا، الهام و اشاره تعبیر کرده است (همان‌جا). در **فرهنگ ابجدی** (مهیار، ۹۷۹) آمده است: «[وحی]: مص، آنچه به دیگری القا یا تفهیم شود، وحی خدا که به پیامبرانش القا می‌شود، نامه یا نوشته، آواز.» ابوزید در کتاب **معنای متن** درباره زبان وحی به تفصیل سخن گفته است: «وحی رابطه‌ای میان دو طرف است که در آن پیامی به صورت پوشیده و سری اعلام می‌شود و این رمز می‌بایست میان فرستنده و گیرنده، یعنی دو طرف عمل ارتباطی مشترک باشد.» (ابوزید، ۱۳۸۰: ۷۷). دیدگاه ابوزید احتمالاً بر اساس نظریه یاکوبسن صورت‌بندی شده است که بدان اشاره می‌کنیم. به هر رو، در الگوی ارتباط و حیانی، مهم این است که خداوند پیام خود (قرآن) را از طریق رمزگان وحی به جبرئیل و ایشان به پیامبر انتقال می‌دهد. به زعم

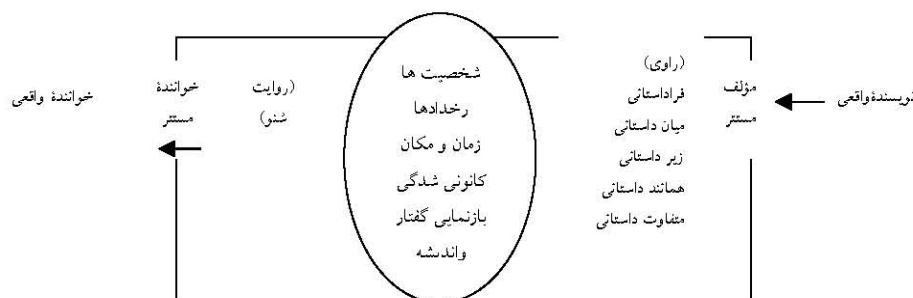
ایرتسو: ۱. وحی نوعی ارتباط دوشخصی است (ایرتسو، ۱۳۶۱: ۱۹۹)، به دیگر سخن، وحی برخلاف سایر تعاملات که ممکن است یک‌شخصی باشد، به دونفر نیاز دارد؛ ۲. لزوماً شفاهی نیست و به صورت مکتوب نیز به کار می رود، همان طور که فرهنگ‌ها یکی از معانی وحی را حروفی ذکر کرده‌اند که ظاهراً ارتباطی با هم ندارند (همان، ۲۰۱؛ ۳. ارتباط از نوع باطنی و محرمانه است و فقط دو سوی ارتباط معنای آن را می‌فهمند و شخص سوم قادر نیست معنایی از این ارتباط دریابد. ایرتسو، وحی را با «گفتار»^{۲۱} مورد نظر سوسور^{۲۲} متناظر می‌داند. گفتار یا همان سخن واقعی، صورت واقعی و عینی زبان^{۲۳} است که گویشوران تولید می‌کنند. برخلاف «زبان»^{۲۴} که عبارت از «یک نظام» است؛ است؛ یعنی مجموعه‌ای از صورت‌ها و نظام دستوری مشخص در ذهن افراد جامعه. به عبارتی دیگر، گویشوران یک زبان از این مجموعه صورت‌ها، سخنان و گفتار واقعی تولید می‌کنند. آنچه تاکنون گفتیم به جنبه کلامی وحی به منزله گفتار برمی‌گردد. اما این نمود کلامی برای آنکه به ساختار درآید و قاعده‌مند شود، به مجموعه‌ای از قواعد، شامل اصوات و حروف نیاز دارد و قرآن این مجموعه قواعد را که ما آن را زبان نامیدیم، از زبان (لسان) عربی انتخاب می‌کند؛ این مجموعه قواعد زبانی همان است که پیامبر برای ارتباط با دیگران و از همه مهم‌تر تبلیغ رسالتش با آن تکلم می‌کند. به دیگر سخن، در عمل وحی / گفتار، پیامبر از نظام زبان عربی کمک می‌گیرد تا رسالتش را ابلاغ کند. از این رو، زبان و دستگاه زبانی عربی، برای بیان نمود عینی مراوده خدا با پیامبر انتخاب می‌شود که آن را وحی نامیدیم. قرآن در بسیاری از آیات، این زبان را مبین نامیده که هم روشن و آشکار معنا می‌دهد و هم روشن‌کننده امور دیگر. انتخاب این زبان از این رو صورت می‌گیرد که پیامبر با این زبان تکلم می‌کند و ابلاغ رسالت الهی امری خطیر و حساس است؛ به دیگر سخن، اگر زبانی به جز زبان قوم پیامبر و جامعه اعراب انتخاب می‌شد، به یقین پیامبر در ابلاغ رسالتش ناکام می‌ماند و زبان دشمنان دراز بود که رسالت پیامبر را نمی‌فهمند؛ چون به زبان آن‌ها نیامده است (ابراهیم، ۴؛ یوسف، ۲؛ شعرا، ۱۹۲-۱۹۴؛ احقاف، ۱۲؛ فصلت، ۴۴؛ ...). در زیر به الگوی ارتباط وحیانی و رابطه آن با الگوی موقعیت ارتباط روایی مورد نظر روایت‌شناسان اشاره می‌کنیم.

الگوی ارتباط روایی / و حیانی

الگوی ارتباط روایی از بطن چندین نظریه گوناگون ظهور کرده است و نظریه پردازان متفاوت این الگو را به شکل های مختلف ارائه کرده اند. با این حال، چندین مؤلفه روایی در میان این نظریه ها مشترک است: نویسنده، راوی^{۲۵}، متن روایی، روایت شنو^{۲۶} و خواننده. نظریه رومن یاکوبسن درباره الگوی ارتباط روایی، پیشگام محسوب می شود. الگوی یاکوبسن این است: «فرستنده پیامی را برای گیرنده می فرستد.» اولین بار سیمور چتمن الگوی ارتباط روایی را در نمودار زیر نشان داد (چتمن، ۱۹۸۹: ۱۵۱):



در این نمودار، مؤلفه های متن روایی در داخل کادر و مؤلفه های مؤلف واقعی (در مقام فرستنده) در یک طرف کادر، و خواننده واقعی (در مقام گیرنده) در طرف دیگر آن قرار می گیرند. به طور خلاصه، مؤلف تاریخی / واقعی کسی است که متن را می نویسد (مثل تمام نویسندگان واقعی)؛ خواننده تاریخی / واقعی، خواننده ای است که متن را می خواند (مثل من، شما و دیگری)؛ مؤلف مستتر، تصویر ثانویه مؤلف واقعی است و کسی است که در همه احوال همراه متن است؛ خواننده مستتر که از او به خواننده آرمانی نیز تعبیر می کنند، کسی است که نویسنده واقعی به هنگام خلق اثر خود، تصویری از او در ذهن دارد؛ راوی، کسی است که حوادث را نقل می کند؛ روایت شنو نیز کسی است که خطاب راوی به اوست. با اضافه کردن مؤلفه های باقی مانده متن روایی، می توان نمودار چتمن را اندکی بسط داد:



اما پرسش اینجاست که آیا این الگو درباره قصص قرآنی نیز کارایی دارد و یا باید آن را دستکاری کرد؟ به نظر می‌آید خداوند در مقام صاحب اصلی قرآن، از رهگذر زبان وحی، به واسطه جبرئیل و از زبان پیامبر در مقام راوی، قرآن را برای هدایت مردم در مقام گیرندگان/خوانندگان واقعی (چه مردم هم‌عصر پیامبر چه مردم سایر دوران) فرو فرستاده است. از این رو، پیامبر (ص) راوی پیامی است که (همان‌گونه که گفتیم) یک‌ششم یا یک‌چهارم آن در قالب مرسوم‌ترین و تأثیرگذارترین وسیله ارتباطی انسان، یعنی زبان ادبی و داستانی، به‌ویژه در عصر نزول قرآن ارائه شده است. نباید فراموش کرد که قرآن معجزه زبانی پیامبر نیز محسوب می‌شود و بخشی از این اعجاز زبانی به ویژگی‌های ادبی، زیبایی‌شناختی، زبانی و به‌ویژه روایی به‌کاررفته در قرآن برمی‌گردد. به دیگر سخن، خداوند برای تسکین قلب پیامبر (ص)، هدایت مؤمنان راستین، پند و اندرز دادن مردم و... معمول‌ترین راه ارتباطی انسان، یعنی زبان ادبی و روایی را به کارگرفته و این زبان را در قالب انواع جذاب ادبی، به‌ویژه روایی در اختیار مخاطبان خود قرار داده است. یکی از این انواع و شاید مهم‌ترین آن‌ها، روایت یا فنون داستان‌پردازی در قرآن است که همانند ادبیات داستانی مصنوع بشر، مؤلفه‌های زمان، مکان، شخصیت‌پردازی، راوی، زاویه دید^{۲۷} / کانونی‌شدگی^{۲۸} و بازنمایی گفتار و اندیشه را در برمی‌گیرد.

الگویی روایت‌شناختی برای تحلیل قصص قرآنی

سطوح داستان، متن و روایتگری در قصص قرآنی

همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، ادبیات داستانی روایی یا داستان روایی دو جزء دارد: داستان و متن. داستان رشته‌ای از حوادث است که به‌صورت گاهشمارانه و پشت سر هم می‌آید و متن، چگونگی نقل حوادث در قالبی سامانمند و کلیت‌یافته است. اما نکته اینجاست که آیا دسته‌بندی روایت به دو سطح و گاه سه سطح (چنان‌که پیش‌تر دیدیم) درباره قصص / روایت‌های قرآنی نیز مصداق دارد؟ همان‌گونه که در تبارشناسی واژه‌های کلیدی اشاره کردیم، قصص قرآنی بنا بر ماهیت و فلسفه وجودی آن‌ها، در زمره روایت‌های واقعی / تاریخی قرار می‌گیرند. قصص قرآنی از این نظر که واقعی‌اند، یعنی در زمان و مکان‌های واقعی رخ داده‌اند، تاریخی، و از این نظر که از اسلوب‌های

ادبی و زیباشناختی بهره برده‌اند، روایت‌های داستانی به‌شمار می‌روند. حقیقت این است که این روایت‌ها یا در زمان‌های قدیم تمام و کمال برای انبیای الهی و مردمان اقوام گذشته رخ داده‌اند و خداوند در قرآن بنابر بافت و اقتضای سوره‌ها به بخشی یا تمام این سرگذشت‌ها اشاره کرده است یا اینکه در آینده‌ای نزدیک یا دور (بر اساس سنجه‌های دنیوی) به‌وقوع می‌پیوندد. در واژگان قرآنی از این گونه روایت‌های ماقبل به «خبر»، «حدیث» و «نبا» هم تعبیر می‌شود. به هر روی، بحث این است که خوانندگان قرآن با کل سطح داستان و مؤلفه‌های آن مواجه نیستند، بلکه با سطح متن قصص قرآنی روبه‌رویند؛ یعنی با چگونگی نقل داستان. در واقع، قرآن سطح متن قصص را در اختیار خوانندگان می‌گذارد و خوانندگان با کنارهم‌چیدن رشته حوادث قصص که گاه در چند سوره نهان است (داستان موسی و ابراهیم) و گاه در سوره واحد (قصه یوسف)، سطح داستان/ طرح اولیه/ ماده خام/ فابولا را بازسازی می‌کنند. از این‌رو، به‌نظر می‌آید در قرآن نیز همانند ادبیات داستانی روایی مصنوع بشر با دو سطح یا بهتر است بگوییم با سه سطح روبه‌رویم: خواننده ابتدا با گشودن قرآن و خواندن داستان‌های آن با سطح دوم، یعنی سطح متن/ طرح نهایی/ سوژه/ پیرنگ/ گفتمان روبه‌رو می‌شود، سپس در حین خوانش سطح متن، با شیوه روایت/ روایتگری قصص آشنا می‌شود؛ اینکه راوی (راویان) این داستان کیست؟ روایت‌شنو(های) آن کدام است؟ زاویه دید چیست و آیا حوادث به‌صورت درونی کانونی شده‌اند (کانونی‌شدگی درونی) یا بیرونی (کانونی‌شدگی بیرونی)؟ چه کسی صحبت می‌کند؟ آیا این گفتار و اندیشه، مستقیم بازنمایی شده است (سخن مستقیم) یا غیرمستقیم (سخن غیرمستقیم) یا ترکیبی از هر دو (سخن غیرمستقیم آزاد)؟ آیا اشخاص واقعی‌اند (چنان‌که در شخصیت‌پردازی سنتی از آن سخن می‌گویند) یا برساخت‌هایی متنی‌اند که تابع کنش و رخداد‌های داستانی‌اند (چنان‌که در روایت‌شناسی ساختارگرا مطرح می‌شود)؟ آیا زمان و مکان واقعی است؟ آیا گذشت زمان رخدادها، گاه‌شمارانه و خطی است یا غیرخطی؟ آیا حوادث پیش از زمان تعیین‌شده خود در متن ذکر شده‌اند (آینده‌نگری^{۲۹}) یا پس از آن (گذشته‌نگری^{۳۰})؟ خواننده پس از رویارویی با این پرسش‌هاست که قادر است رشته حوادث اصلی/ ماده خام/ طرح اولیه/ فابولا را در ذهن بازسازی و داستان را درک کند.

سنخ‌شناسی روایت‌ها/ قصص قرآنی

در مجموع می‌توان گفت سنخ‌شناسی قصص قرآنی بسیار درازدامن است. این قصص در ژانرهای گوناگونی مطرح می‌شوند؛ از داستانک گرفته تا داستان کوتاه، داستان کوتاه بلند، رمان کوتاه، رمان بلند، لطیفه، حکایت اخلاقی، تصویر و تصویرپردازی در قالب تشبیه، تمثیل، استعاره و دیگر صنایع ادبی، از قبیل شوخ‌طبعی و طنز^{۳۱}، کنایه طنزآمیز^{۳۲}، ابهام و ویژگی‌های زبانی و سبک‌شناختی گوناگون (التفات^{۳۳}، سجع و آهنگ آیات، ایجاز کلامی شامل فشردگی و حذف، همپایگی، تکرار و غیره) که عبدالرئوف (۲۰۰۰) به پاره‌ای از آن‌ها اشاره کرده است. این ژانرها را می‌توان به ژانرهای روایی (قصص قرآنی) و شاعرانه (ویژگی‌های زبانی و سبکی قرآن) تقسیم کرد. تمام ژانرهای داستانی قرآنی را می‌توان به تعبیری، در زمره روایت جای داد و این‌گونه گفت که چون این ژانرها به‌طور گوناگون، داستان یا سرگذشت یا واقعه‌ای را نقل می‌کنند، پس روایت‌اند و می‌توان آن‌ها را با رویکرد روایت‌شناختی مطالعه کرد.

سنخ‌شناسی عمل روایت/ روایتگری در قصص قرآنی

قصص قرآنی را می‌توان با توجه به زمان وقوع رخدادها، به سه دوره گذشته، حال و آینده تقسیم کرد. از حیث روایت‌شناختی، شیوه روایتگری قصص تابع زمان وقوع رخدادهاست و به چهار نوع تقسیم می‌شود:

۱. داستان و حوادثش به‌تمامی در گذشته رخ داده‌اند، سپس داستان برای دیگران نقل می‌شود (روایت مابعد/ پسینی^{۳۴}). عمده حوادث و قصص انبیا از این گونه‌اند.
۲. داستان و رخدادهايش هنوز اتفاق نیفتاده‌اند؛ اما وقوع آن‌ها پیش‌بینی می‌شود (روایت ماقبل/ پیشینی^{۳۵}). عمده این داستان‌ها در سوره‌های کوتاه مکی قرار گرفته‌اند و حوادث روز قیامت را به‌تصویر می‌کشند. این‌گونه قصه‌ها نه کلامی، بلکه بیشتر مبتنی بر تصویر و تصویرسازی‌اند. حوادث و رخدادها برخلاف سایر انواع روایت، سیر گاه‌شمارانه (خطی) و یا غیرخطی ندارند و از نوعی بی‌زمانی و بی‌مکانی تبعیت می‌کنند؛ چنان‌که ماهیت این‌گونه حوادث می‌طلبد.

۳. روایت‌هایی که همزمان با نقل شکل می‌گیرند (روایت همزمان^{۳۶}). رخدادهای زندگی پیامبر از این شمار است.

۴. روایت‌هایی که به شکل متناوب و یک در میان نقل می‌شوند (روایت میان‌افزود^{۳۷})؛ نمونه این روایتگری، داستان‌های تولد مریم، یحیی و عیسی است که به تناوب در سوره آل عمران آمده است. این نوع روایتگری به شگرد «داستان در داستان» دامن می‌زند. به نظر می‌آید روایتگری مابعد در قصص قرآنی الگوی غالب است.

سنخ‌شناسی راوی و سطوح روایی در قصص قرآنی

شیوه غالب روایتگری در قرآن، سوم شخص دانای کل است. در واقع، خداوند در مقام دانای کل، قرآن را به واسطه جبرئیل و با زبان وحی بر پیامبر (ص) نازل کرده است؛ پس به منظور تقریب به ذهن، می‌توان خداوند را راوی فراداستانی و قرآن را سطح داستانی اصلی^{۳۸} در نظر گرفت. پیامبر (ص) نیز در مقام راوی میان‌داستانی^{۳۹} پیام قرآن را در قالب مسائل دین‌شناختی و یا قصص قرآنی برای روایت‌شنوهای همعصر خود یا سایر روایت‌شنوها در زمان‌های مختلف بازگو می‌کند. گاه، پیامبر (ص) داستان‌های پیامبران و اقوام پیش از خود را گزارش می‌کند که خود شخصاً در وقوع آن‌ها نقشی نداشته و فقط راوی این داستان‌هاست. از این حیث که ایشان در این داستان‌ها دخیل نبوده است، ایشان راوی متفاوت داستانی^{۴۰} نیز محسوب می‌شود. در این داستان‌ها، پیامبر (ص) از زبان جبرئیل و جبرئیل از خداوند داستان‌هایی نقل می‌کند که آن داستان‌ها خود راوی و اشخاص دارند؛ برای نمونه، پیامبر (ص) از زبان نوح، موسی، عیسی، ابراهیم و دیگران، گفتارها و اندیشه‌هایی را نقل می‌کند که از شخص ایشان نیست، بلکه از آن پیامبران است که بر زبان پیامبر (ص) جاری شده است. در این حالت، پیامبران پیشینی که داستان‌هایشان را شخص محمد (ص) نقل می‌کند، راویان زیرداستانی^{۴۱} و در مواقعی، راویان زیر-زیرداستانی‌اند و از این حیث که در رخدادهای زندگانی خود نقش ایفا می‌کنند، راویان زیر-همانند داستانی^{۴۲} نیز نامیده می‌شوند. برای نمونه، یوسف داستان سجده کردن ستارگان را برای یعقوب، و محمد

(ص) نیز این داستان را از زبان یعقوب برای مردمان خود نقل می‌کند؛ حال آنکه می‌دانیم این داستان را خداوند به واسطه جبرئیل بر محمد (ص) فرو فرستاده است.

مولفه زمان در قصص قرآنی

عمده بحث مؤلفه زمان که بر اساس آرای ژرار ژنت استوار می‌باشد، این است که میان زمان گاهشمارانه سطح داستان و زمان نه الزاماً گاهشمارانه سطح متن، رابطه برقرار کند. زمان داستان، رابطه گاهشمارانه میان حوادث داستان است، بدان گونه که در اصل رخ داده است و زمان متن، چگونگی جایگزین کردن این حوادث در سطح متن؛ برای نمونه، سرگذشت پیامبران یا اقوام پیشین همانند سرگذشت واقعی هر فرد و قومی، بر اساس سیر گاهشمارانه و از ابتدا یا انتها (از کودکی تا به موت) اتفاق افتاده است. این سیر گاهشمارانه و تقویمی حوادث را سیر زمان در سطح داستان یا طرح اولیه یا فابولا می‌نامیم. اما نیک می‌دانیم که به‌طور عموم در ادبیات داستانی و به‌ویژه در قصص قرآنی امکان ندارد تمامی حوادث سطح داستان را موبه‌مو در سطح متن ذکر کرد. در واقع هنر ادبیات داستانی و قصص قرآنی به این است که ضمن تعقیب هدف اصلی، هرگاه مناسبتی ایجاب کند، گلچینی از حوادث سطح داستان را به‌اندازه و به‌شیوه‌ای مناسب در سطح متن ذکر کند. این امر می‌طلبد که تمام زمان گاهشمارانه حوادث داستان در متن پیش روی خواننده قرار نگیرد و به فراخور بافت و حال و هوای مورد نظر، رابطه‌ای میان این دو زمان ایجاد شود. ژنت (۱۹۸۹)، بر اساس این ارتباط، معتقد به سه نوع رابطه زمانی میان زمان سطح داستان و زمان سطح متن است: نظم^{۴۳}، تداوم/دیرش^{۴۴} و بسامد^{۴۵}. گاهی میان سیر زمان حوادث در سطح داستان و سطح متن رابطه متناظر برقرار است. از این رو، رابطه زمانی میان این دو سطح، عادی و طبیعی است. گاهی میان این دو زمان، نوعی اختلال رخ می‌دهد و به دو نوع زمان‌پریشی^{۴۶} در سطح متن منجر می‌شود: گذشته‌نگری و آینده‌نگری. ژنت از این نوع اختلالات زمانی به زمان‌پریشی تعبیر می‌کند. این دوگانگی زمانی، یعنی زمان داستان^{۴۷} و زمان روایت^{۴۸} ویژگی کلی روایت‌هاست.

در قصص قرآنی، بسته به بافت و موقعیت سوره، نقل داستان‌ها کم یا زیاد می‌شود؛ اما این گونه نیست که این داستان‌ها به‌تمامی از ابتدا تا انتها ذکر شوند. گاهی، بخشی از داستان پیامبران نقل می‌شود، آن‌گاه زمان روایی به گذشته‌ای از زندگی آن پیامبر بازمی‌گردد (گذشته‌نگر بیرونی)؛ گاه، روایت به جایی در اوایل داستان پیامبران برمی‌گردد، اما این نقطه در درون داستان اصلی قرار دارد (گذشته‌نگر درونی)؛ گاهی نیز دوره زمانی گذشته‌نگر بیرونی از دل روایت اصلی سر برمی‌آورد یا به درون آن می‌پرد (گذشته‌نگر مرکب). برای نمونه، داستان زندگی موسی در سوره‌های مختلف قرآن آمده و هر سوره بنابر بر بافت و اقتضای مضمون سوره، بخشی از زندگی وی را نقل کرده است. گاه، نقل زندگی موسی در یک سوره (برای نمونه سوره قصص) بر حسب تسلسل زمانی و گاه‌شمارانه به‌پیش می‌رود و داستان تولد و کودکی موسی را آغاز کرده تا غرق شدن فرعونیان ادامه می‌دهد؛ گاهی نیز داستان موسی در سوره‌ای دیگر (سوره طه) از میانه آغاز می‌شود: آنجا که موسی گمگشته و ترسان، در بیابان آتشی می‌بیند و در پی آن می‌رود تا خانواده خود را نجات دهد تا رسیدن موسی به مقام رسالت و حرکت به سمت فرعون، سپس خط سیر داستان همین‌جا متوقف شده، داستان به دوران کودکی موسی رجعت می‌کند (گذشته‌نگر بیرونی) و دوباره به اول داستان باز می‌گردد. البته همان‌گونه که در ادبیات داستانی روایی نیز مرسوم است، در قرآن قطع رشته حوادث و در کل گذشته‌نگرها، بدون منطق صورت نمی‌گیرد. در سوره طه، سیر گاه‌شمارانه حوادث، زمانی قطع می‌شود که موسی به درگاه خداوند دعا و خداوند خواسته او را اجابت می‌کند: «قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى.» (طه، ۳۶). «فرمود: ای موسی خواسته‌ات به تو داده شد.» البته نباید از خاطر دور داشت که این گذشته‌نگری، قرار است به پیامبر (ص) و یارانش قوت قلب و اطمینان دهد که پیروزی از آن آنان است. نمونه دیگر از داستانی که از میانه آغاز می‌شود و آن‌گاه حوادث به آغاز برمی‌گردند، داستان اصحاب کهف است.

تداوم

تداوم، رابطه میان زمان حوادث سطح داستان و مدت خوانش آن حوادث در سطح متن است. در واقع، تداوم به این پرسش پاسخ می‌دهد که چه اندازه از زمان سطح داستان

در سطح متن نمود پیدا می‌کند؟ ژنت، «سرعت ثابت»^۹ را معیار فرضی اندازه‌گیری مقادیر گذشت زمان حوادث سطح داستان در سطح متن پیشنهاد می‌کند. منظور از «سرعت ثابت» این است که نسبت میان اینکه داستان چه مدت به درازا می‌کشد و طول متن چقدر است، ثابت و بدون تغییر باقی می‌ماند. بر اساس همین معیار، سرعت خوانش متن افزایش^{۱۰} یا کاهش^{۱۱} می‌یابد. سرعت غالب، «حذف»^{۱۲} و سرعت دست‌کم، «درنگ توصیفی»^{۱۳} نام دارد. میان این دو بی‌نهایت نیز «خلاصه»^{۱۴} و «صحنه نمایش»^{۱۵} قرار می‌گیرد. در حذف، پاره‌ای از تداوم داستان، هیچ مابه‌ازایی در متن ندارد. در درنگ توصیفی، تداوم متن طولانی‌تر از تداوم داستان است. در خلاصه، تداوم متن کوتاه‌تر از تداوم داستان است. در صحنه نمایش، تداوم داستان و متن تقریباً برابر است.

در قصص قرآنی، گاه سرعت نقل حوادث سطح داستان در سطح متن افزایش می‌یابد؛ به دیگر سخن، مقادیری از زمان داستان در سطح متن حذف می‌شود. حذف دو نوع است: صریح^{۱۶} و تلویحی^{۱۷}. در حذف صریح مشخص می‌شود که چه مقدار از داستان حذف شده است. در حذف تلویحی، هیچ اشاره روشنی به تغییر یا تبدیل در زمان داستان نمی‌شود؛ برای نمونه، گاهی سرگذشت پیامبری در بیش از بیست آیه به روشنی ذکر می‌شود، گاهی نیز در یک آیه به کنایه؛ برای مثال داستان مهمانان واردشده بر ابراهیم در سوره زاریات. گاه، در همین سوره داستان موسی در سه آیه ذکر می‌شود؛ گاه داستان پیامبرانی، مثل عاد و ثمود هر یک در دو آیه و گاه کل سرگذشت پیامبری و قومش (نوح) در یک آیه خلاصه می‌شود و قرآن لزومی نمی‌بیند تمام حوادث را یادآوری کند. نمونه دوم از حذف که به سبب فشردگی حوادث خلاصه هم محسوب می‌شود، در پنج آیه اول سوره عادیات می‌آید. این پنج آیه که در واقع یک سوگند خوشه^{۱۸} مرکب و برگرفته از چند تصویر است، حوادث چندروزه حرکت سپاه مسلمانان به طرف دشمن (به‌ویژه در شب) و غافلگیری، محاصره و درمیان گرفتن سپاه کفر را در چند آیه موجزوار و با بیشترین سرعت نقل می‌کند.

در درنگ توصیفی، سرعت نقل داستان در متن کاهش می‌یابد؛ به دیگر سخن، پاره‌ای طولانی‌تر از متن به نقل حوادث اندکی از سطح داستان اختصاص می‌یابد. نمونه

مناسب، آنجاست که خداوند در سوره طه درباره عصا از موسی می پرسد و در سطح متن، آیات زیادتری به توصیف کارکردهای عصا اختصاص یافته است:

وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى (۱۷) قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَأَهْشُرُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَارِبٌ أُخْرَى (۱۸): و ای موسی، در دست راست تو چیست؟ گفت: این عصای من است، بر آن تکیه می‌دهم و با آن برای گوسفندانم برگ می‌تکانم، و کارهای دیگری هم برای من از آن برمی‌آید.^{۵۹}

میان سرعت بیشتر (حذف) و سرعت کمتر (درنگ توصیفی)، خلاصه و صحنه می‌آید. سرعت نقل حوادث سطح داستان در سطح متن، در خلاصه اندکی طولانی‌تر از درنگ توصیفی و اندکی کمتر از حذف است؛ در واقع، همان‌گونه که از عنوان پیداست، حوادث سطح داستان، خلاصه‌وار و فشرده در سطح متن نقل می‌شود. به‌دیگر سخن، «روایت [متن]، خلاصه‌تر از رخدادها توصیف شده [در سطح داستان] است.» (چتمن، ۱۹۸۹: ۶۸). عمده روایت‌های روز قیامت، حوادث هولناک این روز را موجزوار نقل می‌کند؛ برای نمونه آیات ۱-۱۴ سوره تکویر. در این آیات، دگرگونی‌های روز قیامت در زمین و آسمان به اختصار و چونان برق و باد از جلو دیدگان بیننده درگذر است. کوتاهی طول آیات و ضرباهنگ سریع عبارات، آنی و سریع بودن حوادث این روز را جلوه دوچندان می‌بخشد.

در صحنه نمایشی که مکالمه را ناب‌ترین شکل آن می‌دانند- دیرش زمان داستان با متن برابر است. مکالمه‌های قرآن، به‌ویژه مکالمه‌های میان اشخاص قصص قرآنی، از نمونه‌های صحنه نمایشی محسوب می‌شوند؛ برای مثال آیات ۶۵-۸۳ سوره کهف (داستان موسی و خضر) و آیات ۱۶-۲۷ سوره شعرا (داستان موسی و فرعون). در این مکالمه طولانی، حوادث سطح داستان، یعنی مکالمه میان موسی و فرعون موبه‌مو در سطح متن ذکر شده است.

بسامد

بسامد، تعداد دفعات تکرار حوادث سطح داستان و تعداد نقل آن حوادث در سطح متن است. در قرآن، به‌ویژه در قصص قرآنی، پاره‌ای از حوادث سطح داستان چندین بار در متن قرآن تکرار می‌شود. به‌نظر می‌آید بسامد با عنصر تکرار در علوم قرآنی،

طابق نعل به نعل است. شاید داستان موسی از آن دسته قصص قرآنی است که اجزا و پاره‌های آن مکرر و متناوب در سوره‌های مختلف و بنابر مقتضی و بافت آن سوره‌ها آمده است که در زیر بدان اشاره می‌کنیم. روایت‌شناسان بسامد را سه نوع اصلی می‌دانند:

۱. تک‌محور/ مفرد^{۶۰}: در متن، نقل یک‌بار آنچه یک‌بار در داستان اتفاق افتاده است. حوادث زندگی برخی پیامبران و افراد تاریخی یا وقایع یک‌بار در متن قرآن ذکر می‌شوند؛ مثل داستان ذوالکفل یا برخی پیامبران کم‌آشنا تر.
۲. چندمحور/ مکرر^{۶۱}: در متن، نقل چندباره آنچه یک‌بار در داستان اتفاق افتاده است. حوادث زندگی موسی از تولد تا مرگ یک‌بار در سطح داستان رخ داده است؛ اما این حوادث به شیوه‌های گوناگون چندین بار در سوره‌های قرآن تکرار می‌شوند.
۳. تکرارشونده/ بازگو^{۶۲}: در متن، نقل یک‌بار آنچه چندبار در داستان اتفاق افتاده است. برخی حوادث زندگی پیامبر (ص) یا سایر پیامبران و افراد تاریخی چندبار تکرار شده است، اما در قصص قرآنی بیشتر از یک‌بار بدان‌ها اشاره نمی‌شود؛ مثل غزوات پیامبر (ص) که بارها با اسامی گوناگون رخ داده‌اند و قرآن بیش از یک‌بار بدان‌ها اشاره نکرده است.

مؤلفه مکان

هر روایت، در جایی اتفاق می‌افتد؛ از این رو، هر روایت به مکان نیاز دارد. دو نوع مکان وجود دارد: مکان داستان و مکان متن. مکان داستان، شامل همه مکان‌هایی است که حوادث در آن‌ها اتفاق می‌افتد و مکان متن، شامل صحنه‌هایی می‌شود که خواننده در خلال متن بدانجا سرک می‌کشد. چتمن معتقد است مکان متن، آن بخشی از مکان داستان است که بسته به مقتضیات رسانه در افق دید راوی در روایت‌های کلامی یا دوربین در روایت‌های سینمایی قرار دارد (چتمن، ۱۹۸۹: ۱۰۲).

سنخ‌شناسی و کارکرد مکان در قصص قرآنی

یکی از مؤلفه‌های مهم قصص قرآنی، مؤلفه مکان است که روایت‌شناسی آن را به مکان داستان و مکان متن تقسیم می‌کند. البته آنچه از مکان مطمح نظر است، مکان متن

است؛ مکانی که حوادث، اشخاص و اقسام سطح متن را در خود جای داده است. مکان سطح متن در قصص قرآنی به دو نوع اصلی واقعی یا تاریخی و ناواقعی یا غیبی تقسیم می‌شود. گفتنی است که ناواقعی با غیرواقعی تفاوت دارد. غیرواقعی جنبه منفی دارد و غیرحقیقت و ناراستی را به ذهن می‌رساند؛ اما ناواقعی، هر چیزی است که واقعی نباشد؛ یعنی به سنجه معیارهای جهان مادی در نیاید و قواعد آن متناسب با جهان لاهوتی باشد نه ناسوتی.

مکان متن واقعی یا تاریخی، مکانی است که حوادث داستان در آن رخ داده است که یا این مکان واقعی و مطابق با اصول دنیای ناسوتی است، یا اینکه کشفیات باستان‌شناسی شواهدی دال بر وجود چنین مکان‌هایی ارائه کرده است. سرگذشت پیامبران یا افراد واقعی و تاریخی در قصص قرآنی از این گونه‌اند.

دسته دوم، مکان‌های ناواقعی یا غیبی‌اند که بیشتر در روایت‌های بعدی (آینده) آمده‌اند و به صحنه‌های زود هنگام و یا دیر هنگام جهان آخرت اشاره می‌کنند. البته ممکن است مکان‌های واقعی و ناواقعی، هر دو، جنبه‌های تمثیلی نیز پیدا کنند. باغ‌ها و بوستان‌های اخروی توصیف‌شده در سوره‌های واقعه و الرحمن از این شمارند. علاوه بر این دسته‌بندی، در قرآن به مکان‌هایی مقدس برمی‌خوریم که بدان‌ها سوگند یاد شده است. این مکان‌ها که بیشتر مکان‌هایی واقعی یا تاریخی‌اند، مأمن پیامبران بزرگ بوده و از جهتی، سرنوشت بخشی از افراد جهان را تعیین کرده‌اند. شهر مکه در سوره تین و بلد، کوه طور در سوره بلد، بیت‌المقدس و مصر از شمار این‌گونه مکان‌های سرنوشت‌سازند که البته خداوند به برخی از آن‌ها سوگند نیز یاد کرده است. با تمام این اوصاف، آنچه در قصص قرآنی از نظر روایت‌شناختی اهمیت دارد، کارکرد و نقش مکان در پیوند با سایر مؤلفه‌های قصص و کارکرد آن در پیشبرد کنش داستان و شخصیت‌پردازی است. به عبارت بهتر، همیاری و تعامل مکان و سایر اجزا چگونه است؟ نکته مهم دیگر، چگونگی تبلور مکان در متن است؛ به دیگر سخن، چه شاخص‌های متنی^{۶۳} در وهله نخست، به بلورستگی مکان و نمود آن در متن قرآن کمک کرده است؟ و اینکه خواننده از دیدگاه چه کسی یا کسانی با فضای متن آشنا

می‌شود؟ به عبارت دیگر، نوع نزدیکی یا دوری راوی به صحنه‌ها می‌تواند نقشی مهم در صحنه‌پردازی ایفا کند.

از سوره‌هایی که مکان در آن عنصر غالب است و نقشی مهم در پیشبرد کنش دارد، سوره یوسف است. مکان کلی سطح داستان دو سرزمین کنعان و مصر است که بسیار از هم دورند؛ اما شوق انتظار یعقوب برای دیدار یوسف این دو مکان را در سطح متن به هم نزدیک می‌کند. در این سوره، چند مکان نقشی اساسی در پیشبرد کنش داستان و شخصیت‌پردازی افراد داستان، همچون یوسف، برادران، همسر عزیز مصر و یعقوب دارد. این مکان‌ها به ترتیب پدیدار شدن در سطح متن عبارت‌اند از: کنعان، بیابان و چاه، مصر، خانه عزیز مصر، زندان، خزانه‌داری مصر، دروازه شهر مصر و دوباره کنعان. درواقع، مکان در سیری تسلسلی، از کنعان شروع و به کنعان ختم می‌شود. در کنعان اول، یوسف برادری است که حسادت سایر برادران را برانگیخته است؛ در کنعان دوم، یوسف مهتر و بزرگ‌زاده‌ای است که مایه افتخار و سربلندی برادران است. در کنعان، یوسف به چاه می‌افتد و بر عجز می‌نشیند؛ در مصر، یوسف از چاه (زندان) برمی‌جهد و بر صدر می‌نشیند. از دیدگاه روایت‌شناسی، مکان سطح متن چندین شاخص کلامی دارد. چتمن دست‌کم سه شیوه برای تبلور مکان داستان در سطح مکان متن پیشنهاد می‌کند: ۱. کاربرد مستقیم کمیته‌های کلامی، مثل بزرگ، کوچک و غیره؛ ۲. اشاره به اشیائی که کمیته‌های استاندارد دارند، مثل واژگان «چاه»، «قصر» و «زندان» در سوره یوسف؛ ۳. مقایسه سایر اشیاء از حیث اندازه، حجم و شکل با کمیته‌های استاندارد (همان‌جا). به این معنا که خواننده در حین تجسم فضای متن در ذهن، کمیته برخی اشیاء را می‌داند و تصویری به نسبت روشن از آن‌ها دارد، سپس در حین خوانش، سایر اشیاء را با این کمیته‌ها مقایسه می‌کند؛ برای نمونه، خواننده تصویری از عمق، اندازه یا ارتفاع چاهی که قرار است در بیابان پر آب باشد، در ذهن خود دارد؛ او می‌داند یوسف در این چاه زندانی می‌شود. وقتی در پایان، یوسف در مصر به چنان جایگاهی رفیع می‌رسد، خواننده به روشنی می‌تواند تفاوت‌های دو مکان را دریابد که یکی در عمق زمین قرار دارد و دیگری تا به عرش رفته است. از این رو، اغراق نیست اگر بگوییم در این سوره و شاید بیشتر داستان‌های قرآنی، عنصر کنایه به نوعی وجه غالب و یا

سرنوشت‌ساز است و محور اصلی آن نیز این است که «خداوند شرّ بشری را به خیر بدل می‌کند.» تلاش برادران برای به فراموشی سپردن یوسف، او را به اوج شهرت و عزت می‌رساند و برادرانی که توطئه می‌کنند تا یوسف را از میان بردارند، در پایان مورد شفقت و مهربانی برادر قرار می‌گیرند.

مؤلفه شخصیت

شخصیت و شخصیت‌پردازی از مواردی است که روایت‌شناسی ساختارگرا ضعف خود را در آن آشکارا می‌نمایاند. به‌طور کلی روایت‌شناسی ساختارگرا همه اجزای روایت و نیز اشخاص داستانی را در چارچوبی به‌نسبت ثابت قرار می‌دهد. اما شخصیت، عنصری است انسانی که چارچوب خشک و بی‌روح را به‌سختی می‌پذیرد. حال وقتی از دیدگاه روایت‌شناسی ساختارگرا به اشخاص قرآنی نزدیک می‌شویم، این ضعف، خود را دوچندان می‌نمایاند. قرآن اشخاص را چنان زنده و پویا به‌تصویر می‌کشد و ظرافت‌مندانه به خصال آن‌ها اشاره می‌کند که گویی آنان در برابر دیدگان خواننده جان گرفته و به‌حرف درآمده‌اند.

از دو دیدگاه، شخصیت داستانی را بررسی می‌کنند: شخصیت در مقام کارکرد، نقش و بازیگر، و شخصیت در مقام شخص و فرد صاحب‌روح که با افراد واقعی قابل قیاس است. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اشخاص قصص قرآنی در کدام رده جای می‌گیرند؟ به‌نظر می‌آید اشخاص قرآنی بسته به اینکه از چه دیدگاهی بدان‌ها نظر افکنیم، هم از اجزای اصلی بافت داستانی محسوب می‌شوند و در کنار سایر اجزاء، پیرنگ داستان را شاخ و برگ داده، به پیش می‌برند و هم از اشخاص واقعی و تاریخی الگوبرداری شده‌اند و از این حیث چونان افراد واقعی رفتار می‌کنند. به‌تعبیری دیگر، اشخاص قرآنی از دیدگاه ادبی و داستان‌سرایی بخشی از پیرنگ داستان‌اند: «اشخاص در متن، گره‌های طرح کلامی داستان‌اند» (ریمون- کنان، ۱۹۸۳: ۳۳) و از این‌رو که از افراد واقعی (پیامبران و افراد معمولی) الگوبرداری شده‌اند، شخصیت‌هایی واقعی‌اند. در حالت اول، اشخاص تابع کنش داستان‌اند و در حالت دوم، این اشخاص شبیه مردمان واقعی هستند. از این نظر، بحث بودن یا انجام دادن درباره اشخاص قرآنی مطرح

نیست، بلکه آنچه اهمیت دارد نوع شخصیت‌پردازی است که هنرمندانه در قرآن جلوه کرده است.

سنخ‌شناسی شخصیت و شخصیت‌پردازی در قرآن

اشخاص قصص قرآنی طیفی گسترده دارند: گاه این اشخاص جزء انبیای الهی‌اند، مثل ابراهیم، موسی، عیسی، یوسف و دیگران؛ گاهی، افرادی‌اند که با انبیاء مبارزه می‌کنند (مردمان قوم و عصر پیامبران)؛ گاه، اسامی مشخص دارند (موسی، ابراهیم و غیره)؛ گاه، بدون نام‌اند (مادر موسی، همسر فرعون، زن عزیز مصر، دختران شعیب، اصحاب کهف، اصحاب‌الاحدود، اصحاب الرّس، زن عمران، زن زکریا، خواهر موسی، پسر نوح و برادران یوسف)؛ گاه، صاحب قدرت‌اند و تغییر نمی‌کنند (فرعون و نمرود)؛ گاه، صاحب قدرت‌اند و متحول می‌شوند (ملکه سبا)؛ گاه، ساده‌اند و نقش فرعی دارند و متحول می‌شوند (ساحران در داستان موسی)؛ گاه بی‌نام، اما اندکی جامع‌اند - دست‌کم به‌واسطه مکر و حيله‌ای که به کار می‌بندد - و در پایان متحول می‌شوند (برادران یوسف)؛ گاه، یک قوم و قبیله‌اند و متحول می‌شوند (اصحاب کهف)؛ گاه، چند قوم و قبیله‌اند و متحول نمی‌شوند (قوم لوط، صالح و غیره)؛ گاه وظیفه‌ای همپای پیامبر الهی بر دوش می‌گیرند و در انجام دادن آن موفق نمی‌شوند (هامان برادر موسی)؛ گاه، حیوانی است که متحول می‌شود (سگ اصحاب کهف)؛ گاه، حیوانی است که نقشی مهم بر عهده می‌گیرد (مار در داستان موسی)؛ گاه، انسانی است که متحول نمی‌شود (پسر نوح)؛ گاه، شیئی است که اهمیت پیدا می‌کند (عصای موسی)؛ گاه، صورت غیربشری دارند (جن و هدهد) و اشخاصی از این دست. به هر جهت، این اشخاص قرآنی که هم واقعی / تاریخی‌اند و هم از نظر اصول داستان‌پردازی در پیشبرد کنش داستانی مؤثرند، مستقیم و غیرمستقیم در قصص قرآنی معرفی می‌شوند. این اشخاص یا خودشان، خود را وصف می‌کنند، یا راوی دانای کل (خداوند) آن‌ها را مستقیم و غیرمستقیم توصیف و معرفی می‌کند. به نظر می‌آید قرآن به فراخور بافت سوره و حال و فضای داستان، از هر دو شیوه استفاده کرده است.

۱. شیوه مستقیم

در این شیوه، ویژگی‌های کلی و مجموعه‌ای از خصال شناخته‌شده، از قبیل مشخصات ظاهری، شخصیت را معرفی می‌کنند. این صفات، مستقیم به اشخاص نسبت داده می‌شود و اشخاص را معمولاً بدان‌ها می‌شناسند. از این شیوه معمولاً در ابتدای داستان و برای معرفی کلی شخصیت یا بیان پیشینه یا خصلت کلی آن استفاده می‌کنند. مانفرد جان این توصیف کلی را شخصیت‌پردازی قالبی^{۶۴} می‌نامد. (جان^{۶۵}، ۲۰۰۲: ۹۳) خداوند در ابتدای سوره قصص، خصال فرعون را به طرزی ظریف، ابتدا از طریق کنش‌های او و سپس صفت کلی او (ستمکاری) معرفی می‌کند (توصیف غیرمستقیم و مستقیم):

انْ فَرَعُونَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَ يُسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (۴): فرعون در سرزمین [مصر] سر برافراشت و مردم آن را طبقه طبقه ساخت، طبقه‌ای از آنان را زبون می‌داشت، پسرانشان را سر می‌برد و زنانشان را [برای بهره‌کشی] زنده بر جای می‌گذاشت، که وی از فسادکاران بود.

در این آیه، صفات اصلی فرعون در قالب جملات کوتاه (کنش‌ها) بیان شده است: سر برافراستن، طبقه‌بندی مردم، تنزل شأن مردم، کشتن پسران، بهره‌کشی از زنان. طرفه اینکه، این صفات کلی، دلایل قیام موسی علیه فرعون را نیز تبیین می‌کند. مجموع این کنش‌ها در رابطه‌ای علی و به واسطه جمله اسنادی إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ، به خصلت ستمکاری منجر می‌شوند. از دیگر سو، این آیه در قالب آیه - روایت^{۶۶} مینیاتوری از کل سرگذشت فرعون را تا پیش از آمدن موسی نشان می‌دهد.

اشاره صریح یا تلویحی به نام اشخاص، از دیگر شیوه‌های شخصیت‌پردازی مستقیم است. قرآن، مسیح و مادرش را آشکارا نام می‌برد: «ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ.» (مریم، ۳۴).

این است [ماجرای] عیسی پسر مریم، [همان] گفتار درستی که در آن شک می‌کنند.»

در این آیه، در قالب شخصیت‌پردازی قالبی که شامل اشاره به نام نیز می‌شود، خصلت راست‌گویی عیسی یاد می‌شود. در آیه شانزده به نام مریم اشاره می‌شود: «وَ

اذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا: «و در این کتاب از مریم یاد کن، آن گاه که از کسان خود در مکانی شرقی به کناری شتافت.» از آنجا که مریم به خوشنامی شهره است، اشاره به نام او هرگونه شک و شبهه را درباره عفت او از میان برمی‌دارد.

برخی اشخاص، از جمله خضر با عبارت «عبدًا من عبادنا» توصیف می‌شوند. اشاره نکردن به نام خضر به‌طور تلویحی نشان می‌دهد که نه نام، بلکه بنده خاص او بودن - که البته نیاز به صرف وقت و مجاهدت‌های شبانه‌روزی دارد - دارای اهمیت زیاد است. نمونه دیگر از اشاره به خصلت به‌جای نام، در آیه چهل سوره نمل دیده می‌شود. در این آیه، به جای نام آصف برخیا، وزیر سلیمان، از خصلت او سخن گفته می‌شود: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ...»: «کسی که نزد او دانشی از کتاب [الهی] بود، گفت: من آن را پیش از آنکه چشم خود را برهم‌زنی برایت می‌آورم.» از برخی زنان نیز بدون نام و با اشاره به صفت خاص آن‌ها یاد می‌شود؛ سوره قصص، آیه ۷ (اشاره به مادر موسی).

۲. توصیف غیرمستقیم

در این توصیف، به‌جای اشاره مستقیم به خصلت، آن را به‌روش‌های گوناگون و از رهگذر کنش‌ها، گفتار، محیط و ظاهر نمایش می‌دهند:

کنش: شاید از کنش‌های غیرعادت‌ی و انجام‌یافتنی که به خصلت پایدار بدل می‌شود، بت‌شکنی ابراهیم و در نتیجه مبارزه همه‌جانبه با نمرود است. نمونه دیگر، شخصیت یوسف و یا موسی است که از رهگذر مجموعه‌ای از کنش‌ها معرفی و توصیف می‌شوند. نمونه‌ای موجز از شخصیت‌پردازی به‌واسطه کنش، در ملاقات یکی از دختران شعیب با موسی دیده می‌شود. در این آیه، عبارت کلیدی و راهگشا، «تمشی علی استحياء» است. از آنجا که دختر شعیب برای اولین بار است که با بیگانه‌ای حرف می‌زند، نوع رفتاری که از او سر می‌زند (در حالی که به‌آزرم گام برمی‌داشت)، نمودار شخصیت اوست. پروینی بر این باور است که کاربرد «علی استحياء» بین دو فعل

«تمشی» و «قالت» نشان می‌دهد صفت حیا هم در راه رفتن و هم در حرف زدن متجلی می‌شود (پروینی، ۱۳۷۹: ۱۵۴).

گفتار مکالمه: گفتار در قالب مکالمه میان اشخاص از اسلوب‌های بیانی قصص قرآنی است. در این اسلوب، خواننده همانند ناظری بی‌طرف از نزدیک شاهد مکالمه میان افراد است و او خود درباره افراد و خصلت‌های آن‌ها داوری می‌کند. از بارزترین و کارآمدترین مکالمه‌ها که نقشی اساسی در شخصیت‌پردازی اشخاص قصص قرآنی دارد، مکالمه میان موسی و فرعون و ساحران در آیات ۱۶-۶۷ سوره شعراست که میر (۱۹۸۸ و ۱۹۹۲) به تفصیل از آن سخن گفته است. نمونه دوم، مکالمه‌های اشخاص داستان یوسف، به‌ویژه مکالمه یوسف و همسر عزیز مصر است که جونز^{۶۷} آن‌ها را به‌طرزی کارآمد و در بافت نمایشی بررسی کرده است (جونز، ۱۹۹۳: ۴۸). از این گفتارها به مکالمه‌های بیرونی نیز یاد می‌کنند (پروینی، ۱۳۷۹: ۱۷۴). گفتار نه فقط به‌واسطه مکالمه‌های بیرونی، بلکه از رهگذر مکالمه‌های درونی و سایر انواع، در شخصیت‌پردازی نقش ایفا می‌کند که ذیل مبحث بازنمایی گفتار و اندیشه اشخاص قصص قرآنی به آن می‌پردازیم.

محیط: در مبحث مؤلفه مکان داستان و مکان متن، از نقش مکان و محیط در شخصیت‌پردازی اشخاص سخن به‌میان آوردیم که البته بررسی همه‌جانبه نقش محیط مجالی فراخ نیاز دارد؛ اما اکنون در خصوص نقش کنایی محیط در شخصیت‌پردازی یوسف نتیجه‌گیری میر را بیان می‌کنیم. میر (۱۹۸۶) معتقد است مدت زمان زندانی‌بودن یوسف، چند خصلت او را نمایان می‌کند: نخست اینکه او تعبیرکننده رؤیاها معرفی می‌شود؛ دوم، او به اعتقاداتش پایبند است و آن‌ها را تبلیغ می‌کند (آیات ۳۵-۴۰)؛ سوم، شیوه او در معرفی اعتقاداتش نمودار فراست اوست؛ چهارم، خصلت ممتاز یوسف در زندان، درستکاری اوست. از همین روست که زندان به‌طور کنایی، خصال بارز یوسف را آشکار می‌کند.

توصیف مشخصات بیرونی: درمجموع، اشخاص قرآنی چنان زنده و پویا تصویر شده‌اند که گویی در برابر چشمان خواننده جان گرفته و در حال حرکت‌اند. گاه، این

پویانمایی عینی که به وسیله توصیف حرکات سر و صورت و بدن حاصل شده، سبب حیرت اشخاص می‌شود؛ برای نمونه، زمانی که فرشتگان (در سوره هود) ابراهیم را به پسری مزده می‌دهند، ساره که آن سوتر ایستاده، متعجب می‌شود و خنده بر لب می‌آورد. البته، قرآن جزئیات صحنه را وصف نمی‌کند؛ ولی خواننده می‌تواند نوع واکنش ساره را در ذهن تصور کند. گاه، توصیف حرکات بدن و سر و ظاهر، چهره‌ای کاریکاتوری و خنده‌آور ایجاد می‌کند؛ برای نمونه، واکنش یکی از ثروتمندان قریش (ولید بن مغیره) به دعوت پیامبر (ص) از او چهره‌ای مضحک در ذهن خواننده بر جای می‌گذارد:

آری، [آن دشمن حق] اندیشید و سنجید. کُشته بادا، چگونه [او] سنجید؟ [آری] کشته بادا، چگونه [او] سنجید. آن گاه نظر انداخت. سپس رو ترش نمود و چهره در هم کشید. آن گاه پشت گردانید و تکبر ورزید و گفت: این [قرآن] جز سحری که [به برخی] آموخته‌اند نیست. این غیر از سخن بشر نیست (مدثر، ۱۸-۲۵).

آیه هجده نشان می‌دهد ظاهراً ولید در پاسخ به ندای قرآن، می‌اندیشد و جوانب را می‌سنجد. اما آیات نوزده و بیست با دلیل آشکار می‌کند که ولید در حال ظاهر سازی است: اما ظاهراً ولید دست‌بردار نیست: نظر می‌اندازد، روی ترش می‌کند و چهره در هم می‌کشد. آن گاه پشت می‌گرداند و تکبر می‌ورزد. این پویانمایی و ارائه تصویری کاریکاتوری و خنده‌آور از ولید به وسیله توصیف مشخصات بیرونی حاصل شده است.

زاویه دید / کانونی‌شدگی

زاویه دید، شیوه نقل داستان است؛ پرسپکتیو، نقطه دید یا موقعیتی ادراکی یا مفهومی که خواننده به واسطه آن با رخدادها و موقعیت‌های روایت‌شده داستان آشنا می‌شود. این نقطه دید، گاهی از آن راوی است و گاهی از آن شخصیت داستان. گاهی که راوی همه چیز را درباره داستان می‌داند، او راوی همه‌چیزدان است؛ جایی در بیرون از فضای داستان می‌ایستد و بر همه چیز اشراف دارد (سوم شخص دانای کل). گاهی، دیدگاه خود را به یک یا چند شخصیت داستانی محدود می‌کند و حوادث را از دیدگاه دانش، احساس و ادراکات آنان می‌بیند (زاویه دید درونی یا سوم شخص دانای کل محدود).

باری، زاویه دید، ابزار راوی و روایتگری است. اما گاهی در داستان به جملاتی برمی‌خوریم که از آن راوی نیست؛ یعنی بنا بر فاصله‌ای که راوی از فضا و اشخاص داستانی دارد، بالتبع نمی‌تواند آن سخنان را بر زبان رانده یا بدان افکار ببیند. به دیگر سخن، لازم است میان زاویه دید (چه کسی می‌بیند؟) و صدا (چه کسی می‌گوید؟) تمایز قائل شد که در بخش دیگری از مقاله آن را بررسی می‌کنیم. در این خصوص که روایت از آن راوی است، اما اندیشه و افکار به اشخاص تعلق دارد، شگرد تازه‌ای مطرح می‌شود که از آن به کانونی‌شدگی یاد می‌کنند. در مجموع، زاویه دید، معمولاً از آن راوی است؛ یعنی همان کس که داستان را روایت می‌کند و کانونی‌شدگی، نظر و افکار اندیشیده‌شده یا ناشده اشخاص داستانی است.

سنخ‌شناسی زاویه دید / کانونی‌شدگی در قصص قرآنی

به‌طور کلی، زاویه دید را از آن راوی و کانونی‌شدگی را از آن اشخاص می‌دانند با علم به اینکه، راوی است که کانونی‌شدگی را گزارش می‌دهد. در تمام داستان‌های قرآن، خداوند است که در مقام راوی دانای کل، حوادث و سرگذشت پیشینیان و نیز اخبار آینده را به‌وسیله جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل می‌کند. در واقع، زاویه دید در قصص قرآنی سوم شخص دانای کل است؛ اما خوانندگان هم‌عصر پیامبر یا خوانندگان امروزی، قصص قرآنی را از زبان پیامبر (ص) می‌شنوند و پیامبر نیز آن داستان‌ها یا پیام‌های قرآنی را بی‌کم‌وکاست بر شنوندگان می‌خواند. از این حیث، به‌نظر می‌آید پیامبر (ص) آینه‌برگردان^{۲۸}، مرکز آگاهی سوم شخص یا به تعبیری، کانونی‌گری است که عمده داستان‌ها از ذهن و زبان ایشان بر شنوندگان خوانده می‌شود. از این جهت که ایشان کانونی‌گری است که از بیرون فضای داستان قصه‌ها را روایت می‌کند؛ یعنی در شکل‌گیری قصص نقشی ایفا نمی‌کند و کانونی‌گر بیرونی یا راوی-کانونی‌گر هم نام دارد. گاهی نیز پیش می‌آید پیامبر (ص) داستانی را روایت یا کانونی می‌کند که خود آن داستان، شخصیت یا قهرمانی اصلی دارد که خود او روایت داستان را بر عهده می‌گیرد و در واقع، رخداد‌های داستان در چشمان او در مقام کنشگر روایت میان‌داستانی جای می‌گیرد یا کانونی می‌شود. از این راوی که داستان زندگی خود و اطرافش را کانونی

می‌کند، به کانونی‌گر درونی، یا شخصیت - کانونی‌گر، یا آینه‌برگردان، یا پالاینده^{۶۹} یاد می‌کنند. نمونه بارز این نوع کانونی‌گران، یوسف، ابراهیم، موسی و دیگران هستند که در مقام کنشگر روایت در داستان نقش اول را دارند و کنش داستان به واسطه حضور آنها پیش می‌رود.

از شاخص‌های کلامی که اسلوب ویژه قرآنی است و در قصص قرآنی هم به کار می‌رود و به نوعی نمودار تغییر زاویه دید یا کانونی‌شدگی از حالتی به حالت دیگر است، شگرد التفات می‌باشد که از نظر عملکرد با کانونی‌شدگی نزدیکی و همسانی زیاد دارد. التفات در لغت به معنای چرخاندن و یا چرخاندن صورت به سمتی دیگر است و در اصطلاح، یعنی تغییر کلام به منظور صحبت درباره چیزی پیش از ادامه موضوع اصلی. میر می‌نویسد: «قرآن نیز بسان گوینده‌ای که مخاطبی حی و حاضر را خطاب قرار می‌دهد، با گروهی از مخاطبین، مثلاً مؤمنین سر صحبت را باز کرده و آن‌گاه به آرامی روی صحبت خود را متوجه گروهی دیگر، مثلاً کافرین می‌کند.» (میر، ۲۰۰۶: ۹۴). از این حیث که در التفات زاویه دید از یک نفر به نفر دیگر تغییر می‌کند، التفات با کانونی‌شدگی یا زاویه دید قرابت معنایی دارد. اما در التفات نیز همانند کانونی‌شدگی، تغییر موضع به نگاه کردن محدود نمی‌شود، بلکه به رشته کلام هم درمی‌آید که در روایت‌شناسی از این نگاه به کلام درآمده به بازنمایی گفتار و اندیشه^{۷۰} یاد می‌کنند. با این اوصاف، التفات از این نظر که در معنای چرخاندن صورت به سمتی دیگر است، با کانونی‌شدگی، و از این نظر که این چرخش بر زبان بیننده یا راوی جاری می‌شود، با بازنمایی گفتار و اندیشه تناظر یک‌به‌یک دارد. نکته مهم این است که تغییر در ضمائر، از شروط التفات محسوب می‌شود. با توجه به این شرط، التفات به شش‌گونه خود را نشان می‌دهد: تغییر در ضمیر، میان ضمائر اول، دوم و سوم شخص که مرسوم‌ترین نوع التفات است؛ تغییر در عدد میان مفرد، مثنی و جمع؛ تغییر در مخاطب؛ تغییر در زمان فعل؛ تغییر در حالت دستوری؛ کاربرد اسم به جای ضمیر. وقتی از کانونی‌شدگی یا بازنمایی گفتار و اندیشه در قصص قرآنی سخن به میان می‌آوریم، منظور همین شگرد التفات و انواع آن است؛ اگرچه ممکن است التفات از منظر روایت‌شناختی چندان با قواعد حاکم بر کانونی‌شدگی و بازنمایی گفتار و اندیشه

منطبق نباشد. تغییر در ضمائر خود به شش نوع تقسیم می‌شود: تغییر از ضمیر سوم شخص به اول شخص؛ تغییر از اول شخص به سوم شخص؛ تغییر از اول شخص به دوم شخص؛ تغییر از دوم شخص به سوم شخص؛ تغییر از اول شخص به دوم شخص؛ تغییر از دوم شخص به اول شخص.

بررسی همه‌جانبه‌ی التفات که ابزاری برای کانونی‌شدگی یا زاویه دید است، در این مجال نمی‌گنجد و آنچه گفتیم نمونه‌هایی از اسلوب بیانی و کلامی قرآن بود و هنوز از کانونی‌شدگی التفات در قصص قرآنی، آن‌طور که باید، سخن به میان نیاورده‌ایم. هنگام بررسی سوره یوسف، ذیل بازنمایی گفتار و اندیشه، از کانونی‌شدگی نیز یاد خواهیم کرد؛ اما اکنون به یکی دو نمونه از کاربرد کانونی‌شدگی در قصص قرآنی اشاره می‌کنیم:

در داستان موسی و جوان همراهش در سوره کهف، آن دو چنین معرفی می‌شوند: «وَ اِذْ قَالَ مُوسٰى لِفَتٰىهِ لَا اُبْرِحْ حَتّٰى اَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ اَوْ اَمْضِ حُقُبًا» (۶۰): «و [یاد کن] هنگامی را که موسی به جوان [همراه] خود گفت: دست‌بردار نیستم تا به محل برخورد دو دریا برسم، هر چند سال‌ها [ی سال] سیر کنم».

در ادامه، موسی و مرد جوان با ضمائر جمع مخاطب قرار می‌گیرند؛ اما خواننده از زاویه چشمان موسی نظاره‌گر صحنه است؛ به دیگر سخن، موسی، شخصیت - کانونی‌گر داستان است: «فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتٰىهِ اَتَنَا غَدًا لِّقِنَا مِنْ سَفَرِنَا هٰذَا نَصَبًا» (۶۲): «و هنگامی که [از آنجا] گذشتند [موسی] به جوان خود گفت: غذایمان را بیاور که راستی ما از این سفر رنج بسیار دیدیم».

در این آیه، به موسی با ضمیر سوم شخص و به همراهش با اسم عام (فتاه) اشاره می‌شود. به‌ظاهر این زاویه دید، میزان همدلی خواننده را با موسی زیاد می‌کند. در ادامه داستان، فردی جدید با اسم نکره معرفی می‌شود: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا اٰتٰیْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»: «تا بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خود به او رحمتی عطا کرده و از نزد خود بدو دانشی آموخته بودیم».

در آیه بعدی، این فرد با ضمیر و موسی با نام خودش مخاطب قرار می‌گیرند: «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا» (۶۶): «موسی به او گفت: آیا تو را - به شرط اینکه از بینشی که آموخته شده‌ای به من یاد دهی - پیروی کنم؟» بنابراین، زاویه دید از موسی به آن فرد تغییر می‌کند؛ پس میزان همدلی خواننده به موسی کمتر می‌شود؛ از این رو، می‌توان گفت فاعل فعل خَرَقَ در آیه زیر موسی نیست، بلکه آن مرد است:

فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكَبَا فِي السَّيِّئَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا أَمْرًا (۷۱): پس رهسپار گردیدند، تا وقتی که سوار کشتی شدند، [وی] آن را سوراخ کرد. [موسی] گفت: آیا کشتی را سوراخ کردی تا سرنشینانش را غرق کنی؟ واقعاً به کار ناروایی مبادرت ورزیدی.

علاوه بر تغییر زاویه دید در این آیه، مسیر داستان نیز عوض می‌شود. تا بدین جا، موسی پیشگام بود؛ اما از اینجا به بعد موسی با هدایت آن مرد به پیش می‌رود (ساکایدانی^{۷۱}، ۲۰۰۴: ۶۳).

بازنمایی گفتار و اندیشه

همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، بازنمایی گفتار و اندیشه یکی از زیرگروه‌های دسته‌بندی سوم ژنت است. اما نکته اینجاست که سخنان و افکار اشخاص داستان، به‌وسیله و از زبان راوی در متن انعکاس می‌یابد و از همین مجرا هم در اختیار خواننده قرار می‌گیرد. شگرد انتقال سخنان و افکار شخصیت از زبان راوی، بازنمایی گفتار و افکار نام دارد. گاهی، راوی سخنان و افکار اشخاص را به‌طور مستقیم در اختیار خواننده می‌گذارد؛ گاهی، غیرمستقیم و گاه نیز به هر دو صورت. این شیوه ترکیبی صدای شخصیت (نقل مستقیم) و صدای راوی (نقل غیرمستقیم) را سخن غیرمستقیم آزاد^{۷۲} می‌نامند.

به نظر می‌آید با این اوصاف، بتوان، به‌ویژه در قصص قرآنی، طیفی از وجوه بازنمایی گفتار و اندیشه را پی‌گرفت. البته، این سخن بدان معنا نیست که بایسته است این وجوه در قرآن یافت شوند؛ اما از آنجا که در این پژوهش از رویکرد

روایت‌شناختی، قصص قرآن بررسی می‌شود، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که در قصص قرآنی به‌منزله متون روایی می‌توان این وجوه را از هم بازشناخت که در ذیل بدان اشاره می‌کنیم.

سنخ‌شناسی بازنمایی گفتار و اندیشه در قصص قرآنی

نیک پیداست، در کتابی که قصد راهنمایی و هدایت بشر را در تمامی اعصار بر عهده دارد، گفتار و اندیشه - که از ملزومات تعامل، مرآمده و ارتباط میان ابنای بشر است - نقشی اساسی ایفا می‌کند. در واقع، زبان که در گفتار و اندیشه نمود پیدا می‌کند، از ضروریات مرادفات انسانی است و از کتابی که خود معجزه زبانی بوده و در اصل به‌صورت شنیداری و شفاهی نازل شده، کمترین انتظار این است که به بازنمایی گفتار و اندیشه که در زبان و یا به‌وسیله آن تبلور می‌یابد، اهمیت بسیار قائل شود. درخور ذکر است که قرآن از این حیث، سرآمد است. در این کتاب آسمانی، وجوه گوناگون گفتار و اندیشه، به‌ویژه مکالمه، به‌طرق مختلف بازنمایی شده است؛ به‌گونه‌ای که حتی می‌توان گفت شگرد راهبردی در بیشتر سوره‌ها و قصص قرآن، مبتنی بر منطق گفت‌وشنودی یا مکالمه است. از مضامین اصلی آیات، سوره‌ها و قصص قرآنی، هدایت و راهنمایی ابنای بشر به سرمنزل مقصود بوده که همان قرب الهی است. طبیعی است زبان در قالب گفتار و اندیشه، بیشترین نقش را بر عهده دارد. در قرآن به بازنمایی انواع وجوه گفتار و اندیشه برمی‌خوریم که از مستقیم‌ترین وجه تا غیرمستقیم‌ترین وجه (اندیشه‌های درونی و حدیث نفس‌ها) طیف‌بندی می‌شود:

۱. **روایت محض^{۷۳} (کنش‌ها و اعمال):** این نوع روایت کنش‌ها (حذف و خلاصه نمایش از انواع این روایت است و ما نیز ذیل مؤلفه زمان به آن اشاره کردیم) اندکی از خلاصه داستانی مورد نظر مک‌هیل^{۷۴} کلی‌تر است و بیشتر حکم آغازکننده یا معرفی‌کننده قصص را دارد؛ برای نمونه، آغاز بیشتر قصه‌های قرآنی این گونه است: قصه‌ها با گزاره‌ای کلی و جهان‌شمول اغلب درباره کتاب مبین آغاز شده، سپس خداوند در مقام اول شخص جمع، مینیاتوری کلی از داستان را در همان چند آیه اول ترسیم می‌کند؛ مثل آیات آغازین سوره قصص. در این چند آیه، خداوند در

قلب روایت محض کل، ماجرای فرعون را (تا پیش از آمدن موسی) در چند آیه توصیف و آینده قوم او را پیش‌بینی می‌کند. البته در این توصیف، از گفتار و اندیشه فرعون خبری در میان نیست؛ اما می‌توان تصور کرد فردی که کنش‌های پیش‌گفته را انجام می‌دهد (سر بر می‌افرازد؛ مردم را طبقه‌بندی و تضعیف می‌کند؛ پسران را سر می‌برد و زنان را به اسارت می‌برد). به‌طور قطع بی‌گفتار و اندیشه نبوده است. این آیات از این جهت که خداوند آن‌ها را بر محمد (ص) «برمی‌خواند»، نوعی روایت محض است. نمونه دوم، سه آیه ابتدایی سوره یوسف است. نمونه سوم، آیات ۱-۳۰ رعد است که خداوند آفرینش جهان را موجزوار توصیف می‌کند.

۲. **روایت محض (گفتار و اندیشه‌ها):** نوعی خلاصه داستانی است. در این نوع روایت، خداوند گفتار و اندیشه‌های کافران را به‌صورت کلی توصیف می‌کند و وارد جزئیات نمی‌شود؛ آیات ۱-۲۷ حجر.

۳. **خلاصه کمتر داستانی همراه با اندیشه در قالب وحی:** در آیات هفت و هشت سوره قصص، خداوند با ضمیر جمع به مادر موسی اندیشه‌هایی را به‌صورت وحی فرومی‌فرستد. آیه هفت از این نظر که اندیشه‌های وحیانی را به کلام در آورده، کمتر جنبه داستانی و یا توصیفی محض دارد. در آیه هشت، اندیشه وحیانی به کلام درآمده به توصیف و گزارش نزدیک می‌شود.

۴. **بازگفت غیرمستقیم محتوا:** در عمده سوره‌ها یا قصص قرآنی، محتوا و مضامین قصص به‌صورت غیرمستقیم اشاره می‌شوند.

۵. **سخن غیرمستقیم و تا اندازه‌ای محاکاتی:** گفتار برادران یوسف با یکدیگر بر سر کشتن یوسف (یوسف، ۷-۱۰) تا اندازه‌ای بازگفت یا بازتولید سخنان آنان است.

۶. **سخن غیرمستقیم آزاد:** بعید است سخن غیرمستقیم آزاد در معنای دقیق مورد نظر روایت‌شناسان در قرآن یافت شود. با این حال، می‌توان برخی گزاره‌ها را که خداوند از زبان اشخاص داستانی بیان می‌کند، در این گروه جای داد. حدیث نفس از انواع سخن یا اندیشه مستقیم آزاد به حساب می‌آید.

۷. **سخن مستقیم:** شاید پربسامدترین نوع گفتار و اندیشه در قرآن، همین سخن و اندیشه مستقیم است که در قالب «قال»، «قالوا» مشخص می‌شوند.

نتیجه‌گیری

۱. ابتدا این پرسش را مطرح کردیم که آیا میان مؤلفه‌های روایت‌شناسی و مطالعه قصص قرآنی رابطه‌ای وجود دارد؟
۲. سپس این فرضیه را پیشنهاد کردیم که به‌نظر می‌آید میان مؤلفه‌های روایت‌شناسی و مطالعه قصص قرآنی ارتباطی وجود ندارد.
۳. پس از طرح فرضیه و پیش‌فرض اصلی پژوهش که قرآن را به‌منزله متنی ادبی در نظر می‌گیرد، به پیشینه بحث قرآن به‌منزله اثری ادبی در ادب پیش از اسلام، ادبیات عربی معاصر، زبان فارسی و نیز ادبیات غرب اشاره کردیم.
۴. برای بررسی فرضیه، ابتدا استدلال کردیم که واژه قصص هم می‌تواند معادل واژه داستان قرار گیرد، هم معادل واژه متن و نیز روایتگری مورد نظر روایت‌شناسان.
۵. بعد سنخ‌شناسی قصص قرآنی را در ژانرهای گوناگونی قرار دادیم: از داستانک گرفته تا داستان کوتاه، داستان کوتاه بلند، رمان کوتاه، رمان بلند، لطیفه، حکایت اخلاقی و نتیجه‌گرفتن این ژانرها را می‌توان به روایی (قصص قرآنی) و شاعرانه (ویژگی‌های زبانی و سبکی قرآن) تقسیم کرد.
۶. از حیث روایت‌شناختی، شیوه روایتگری قصص تابع زمان وقوع رخدادهاست و به چهار نوع تقسیم می‌شود: ۱. داستان و رخدادهايش به‌تمامی در گذشته رخ داده‌اند، سپس داستان برای دیگران نقل می‌شود (روایت مابعد/پسینی)؛ عمده حوادث و قصص قرآنی از این گونه‌اند. ۲. داستان و رخدادهايش هنوز رخ نداده‌اند، اما وقوع آن‌ها پیش‌بینی می‌شود (روایت ماقبل/پیشینی)؛ عمده این داستان‌ها در سوره‌های کوتاه مکی قرار گرفته‌اند. ۳. روایت‌هایی که همزمان با نقل شکل می‌گیرند (روایت همزمان)؛ رخدادهايش زندگی پیامبر(ص) از این شمار است. ۴. روایتگری و وقایعی که به‌گونه‌ای متناوب و یک‌درمیان روایت می‌شوند (روایت میان‌افزود)؛ این نوع روایتگری به شگرد «داستان در داستان» دامن می‌زند.
۷. شیوه غالب روایتگری در قرآن، کانونی‌شدگی بیرونی است. در واقع، خداوند قرآن را به‌واسطه جبرئیل و با زبان وحی بر پیامبر(ص) نازل کرده است. اگر مؤلف یا

خواننده مستتر را به‌ترتیب با نویسنده یا خواننده واقعی یکسان در شمار آوریم، می‌توان الگوی پیشنهادی ارتباط روایی را در الگوی ارتباط و حیانی و به‌ویژه قصص قرآنی نیز به‌کار بست.

۸. مؤلفه زمان را از دیدگاه روایت‌شناختی در قصص قرآنی به‌کار بستیم و این نتیجه حاصل آمد که ویژگی‌های زمان روایی، ازجمله نظم، تداوم و دیرش با قصص قرآنی همخوانی دارد. همچنین نشان دادیم قصص قرآنی به‌طرزی کارآمد و بیشتر کنایی، از مؤلفه مکان و ویژگی‌های آن بهره فراوان می‌برد. در واقع، کارکرد و نقش مکان در پیوند با سایر مؤلفه‌های قصص و کارکرد آن در پیشبرد کنش داستان و شخصیت‌پردازی است.

۹. اشخاص قصص قرآنی، بسته به اینکه از چه دیدگاهی بدان‌ها نظر افکنیم، هم از اجزای اصلی بافت داستانی محسوب می‌شوند و در کنار سایر اجزاء، پیرنگ داستان را شاخ و برگ داده، به‌پیش می‌برند و هم از اشخاص واقعی و تاریخی الگوبرداری شده‌اند و از این حیث چنان افراد واقعی رفتار می‌کنند.

۱۰. زاویه دید در قصص قرآنی سوم شخص دانای کل است؛ اما، به‌نظر می‌آید پیامبر (ص) آینه‌برگردان، مرکز آگاهی سوم شخص و یا به‌تعبیری، کانونی‌گری است که عمده داستان‌ها از ذهن و زبان ایشان بر شنوندگان خوانده می‌شود. شگرد التفات در قرآن نیز تا حدودی با ویژگی‌های زاویه دید/ کانونی‌شدگی منطبق است.

۱۱. در قرآن، وجوه گوناگون گفتار و اندیشه و به‌ویژه مکالمه، به‌طرق مختلف بازنمایی شده است؛ به‌گونه‌ای که حتی می‌توان گفت شگرد راهبردی در اغلب سوره‌ها و قصص قرآن، مبتنی بر منطق گفت‌و شنودی یا مکالمه است. ازاین‌رو، در قرآن به بازنمایی انواع وجوه گفتار و اندیشه برمی‌خوریم که از مستقیم‌ترین وجه تا غیرمستقیم‌ترین وجه (اندیشه‌های درونی و حدیث نفس‌ها) طیف‌بندی می‌شود.

۱۲. با توجه به این ویژگی‌ها، به‌نظر می‌آید فرضیه ابتدایی درباره رابطه روایت‌شناسی و قصص قرآنی از نوع منفی است؛ به دیگر سخن، روایت‌شناسی به‌طرزی کارآمد در مطالعه قصص قرآنی کارایی می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

1. Narrative Fiction
2. Mir
3. Context- oriented
4. Text- Oriented
5. Amin Khuli
6. Abu- zayd
7. Journal of Quranic Studies
8. Mc Aulieffe
9. Toshiko Izutsu
10. Abdul-Raof
11. Communicative Situation
12. Jakobson
13. Chatman
14. Todorov
15. Rimmon- Kenan
16. Narration
17. Toolan
18. Genette
19. Mieke Bal

۲۰. نمودار زیر پراکندگی آرای نظریه‌پردازان روایت را درباره واژه‌گزینی نشان می‌دهد:

Russian Formalists	Fabula	Sjuzhet	
Genette (1972)	Histoire	Recit	Narration
Chatman (1978)	Story	Discourse	
Genette (1980)	Story	Narrative	Narrating
Rimmon-Kenan (1983)	Story	Text	Narration
Toolan (2001)	Story	Text	Narration
Todorov (1966)	Histoire	Discourse	
Genette (1972)	Histoire	Recit	Narration
Bal (1977)	Histoire	Recit	Texte Narratif
Chatman (1978)	Story	Discourse	
Genette (1980)	Story	Narrative	Narrating
Prince (1982)	Narrated	Narrating	
Bal (1985)	Fabula	Story	Text
Cohan/Shires (1988)	Story	Narration	
Toolan (1988)	Story	Text	Narration

- | | |
|-------------------|------------------|
| 21. Parole | 22. Saussur |
| 23. Langue | 24. Language |
| 25. Narrator | 26. Narratee |
| 27. Point of View | 28. Focalization |
| 29. Prolepsis | 30. Analepsis |

- | | |
|----------------------------|--------------------|
| 31. Humor | 32. Irony |
| 33. Apostrophe | 34. Ulterior |
| 35. Anterior | 36. Simultaneous |
| 37. Intercalated Narrative | 38. Diegetic |
| 39. Intradiegetic | 40. Heterodiegetic |
| 41. Hypodiegetic | 42. Homodiegetic |
| 43. Order | 44. Duration |
| 45. Frequency | 46. Anachrony |
| 47. Story Time | 48. Narrative Time |
| 49. Constant Speed | 50. Acceleration |
| 51. Deceleration | 52. Ellipsis |
| 53. Descriptive Pause | 54. Summary |
| 55. Scene | 56. Explicit |
| 57. Implicit | 58. Oath cluster |

۵۹. تمام ترجمه آیات از استاد فولادوند است.

- | | |
|---------------------------------------|---------------------|
| 60. Singulative | 61. Repetitive |
| 62. Iterative Frequency | 63. Textual Markers |
| 64. Block Characterization | 65. Jahns |
| 66. Verse-Narrative | 67. Johns |
| 68. Reflector | 69. Filter |
| 70. Speech and Thought Representation | 71. Sakaedani |
| 72. Free Indirect Discourse | 73. Pure Narrative |
| 74. McHale | |

منابع

- اشرفی، عباس. (۱۳۸۲). *مقایسه قصص در قرآن و عهدین*. تهران: دستان.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰). *معنای متن*. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. تهران: طرح نو.
- ایزتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۱). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۷۸). *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزاد.
- پروینی، خلیل. (۱۳۷۹). *تحلیل عناصر ادبی و هنری داستان‌های قرآن*. تهران: فرهنگ گستر.
- تمیم‌داری، احمد. (۱۳۷۹). *داستان‌های ایرانی (۱)*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

- حسینی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۷). *مبانی هنری قصه‌های قرآن*. تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- _____ (۱۳۸۴). «تکرار در قصه‌های قرآن». *مجله گلدستان قرآن*. ش ۱۷۹. صص ۲۱-۱۸.
- حسینی، محمد. (۱۳۸۲). *ریخت‌شناسی قصه‌های قرآن: بازخوانش دوازده قصه قرآنی*. تهران: ققنوس.
- خراسانی، مهدی. (۱۳۷۱). «راهنمای پژوهش در داستان‌های قرآن». *مجله آینه پژوهش*. س ۳. ش ۱۵. صص ۹۸-۱۰۲.
- صادق‌پور، محمدحسین. (۱۳۷۶). «نگاهی به ویژگی‌های ساختاری داستان‌های قرآن». *مجله قرآنی مشکوه*. ش ۵۴ و ۵۵. صص ۲۷۱-۲۸۵.
- قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه. (در نرم‌افزار الکترونیکی جامع‌التفاسیر قرآن مرکز تحقیقات اسلامی نور).
- مهبیار، رضا. [بی‌تا]. *فرهنگ ابجدی عربی-فارسی*. [بی‌جا]. (در نرم‌افزار الکترونیکی جامع‌التفاسیر قرآن مرکز تحقیقات اسلامی نور).
- هاشم‌زاده، محمدعلی. (۱۳۷۲). «استدراک کتاب‌شناسی قصه‌های قرآن». *مجله آینه پژوهش*. ش ۲۰. صص ۹۴-۱۰۸.
- Abdul- Raof, Hussein. (2000). "The Linguistic Architecture of the Qur'an". Vol 2:2. pp. 37-51.
- Abu-Zayd, Nasr. (2003). "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an" *Alif: Journal of Comparative Poetics*. N. 23. Literature and the Sacred. pp. 8-47.
- Bal, Mieke. (1985). *Narratology*. Trans. by Christine Van Boheemen. Toronto: U of Toronto P.
- Chatman, Seymour. (1989). *Story and Discourse: Narrative structure in Fiction and Film*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Genette, Gérard. (1989). *Narrative Discourse*. Trans. by Jane E. Lewin. Oxford: Blackwell.

- Jahn, Manfred. (2002). *Narratology: A Guide to the Theory of Narrative*. Part3 of Poems.
- "Plays, and Prose: A Guide to the Theory of Literary Genres". *English Department, University of Cologne*. Version: 1/6, Date: 10 April/ 2002. Homepage: < <http://www.Uni-koeln.de/~Ame02/> >
- Jakobson, Roman. (1960). "Linguistics and Poetics" in *Style in Language*. Ed.by Thomas A. Sebeok. Cambridge, Mass: M.I.T. Press. PP. 350-377.
- Johns, A. H. (1993). "The Quranic presentation of the Josephic story" in *Approaches to the Quran*. Ed. by G.r Hawting and Et. Al. Routledge. pp 37-70.
- McAuliffe, Jane Dammen .(2001). *The Encyclopaedia of the Quran*. Brill, Le idcn -Boston- Kiiln.
- Mir, Mustansir. (1986). "The Qur'ânic Story of Joseph: Plot, Themes, and Characters". *The Muslim World*. Vol .LXXVI. N. 1, pp. 1-15.
- ----- . (1988). "The Quran as Literature". *Religion and Literature*. 20, No. 1 .pp. 49-64.
- ----- . (1991)). "Humor in the Quran". *The Muslim World* .81, N. 3-4 .(July- October). pp.179-193.
- ----- . (1992). "Dialogue in the Quran". *Religion and Literature*. 24, N. 1. pp. 1-22.
- ----- . (1993). "The Suras as a Unity: A Twentieth Century Development in Quran Exegesis" in *Approaches to the Quran*. Ed. by G.r" Hawting and Et. Al. Routledge. pp. 211-224.
- -----.(2000). "Irony in the Quran: A Satudy of the Story of Joseph" in *Literary Structure of Religious Meaning in the Quran*. Ed by Issa J. Boullata. Richmond, Surrey, England: Curzon. pp. 173-187.
- ----- . (2006). "Language" in *The Blackwell Companion to the Quran*. Ed. By Andrew Rippin. Blackwell.
- Rimmon-Kenan, Schlomith. (1983). *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. Routledge.

- Sakaedani, Haruko. (2004). "The Correlation Between Definite Noun Phrases and Verb Forms in Qur'anic Narrative Texts". *Journal of Quranic Studies*. Vol. 6:2. pp. 56-68.
- Todorov, Tzvetan. (1969). *Grammaire du Décaméron*. Mouton: The Hague.
- Toolan, Michael .J. (1999). *Narrative: A Critical Linguistic Introduction*. London: Routledge.