

بررسی قصص قرآنی با توجه به قاعده سیاق (دیدگاه عابد الجابری و علامه طباطبایی)

فاطمه سرلک^{۱*}، مهدی باکویی^۲، محمد اکبری^۳

۱- طلبه سطح ۴، حوزه رفیعه المصطفی، تهران، ایران

۲- استادیار گروه علوم و معارف، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران

۳- استادیار گروه علوم و معارف، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۱

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۳

چکیده

این مقاله به بررسی «قصص قرآنی» با تمرکز بر قاعده محوری «سیاق»، بر اساس آراء عابد الجابری و علامه طباطبایی می‌پردازد. هدف این پژوهش، توصیف ماهیت و کارکرد قصص قرآنی و همچنین تبیین ویژگی‌های داستان‌های قرآنی از منظر جابری و ارزیابی آن‌ها در مقایسه با دیدگاه علامه طباطبایی است. پرسش اصلی این است که تمایز رویکرد این دو متفکر در فهم قصص قرآنی با اتکا به قاعده سیاق چیست؟ و کدام رویکرد بازنمایی دقیق‌تری از واقع‌نمایی قصص قرآنی ارائه می‌دهد؟ روش تحقیق در این مطالعه، توصیفی-تحلیلی بوده و با تکیه بر آثار تفسیری هر دو متفکر، وجوه تمایز و نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌هایشان آشکار شده است. مهم‌ترین یافته‌ها نشان می‌دهد که هر دو مفسر بر نقش تعیین‌کننده سیاق در درک پیام قصص قرآنی اتفاق نظر دارند. جابری قصه‌ها را برهان و دلیل در بستر سیاق مرتبط می‌بیند که نقشی اقناعی و هدایت‌گر بر پایه آگاهی‌های تاریخی و فرهنگی مخاطب زمان نزول، دارند. او بر این اساس پنج ویژگی برای قصص قرآنی برمی‌شمرد: ضرب‌المثل بودن، اکتفا بر جوهر و محتوا، حقیقت تاریخی، بررسی بر حسب ترتیب نزول و گروه‌بندی و مرحله‌بندی. در مقابل، علامه طباطبایی نیز با تأکید بر اتصال قصص به موضوع و سیاق آیات، آن‌ها را در خدمت موعظه و تنزیل آموزه‌های الهی و مرتبط با مضمون کلی آیات می‌داند.

واژگان کلیدی: محمد عابد الجابری، علامه طباطبایی، قاعده سیاق، قصص قرآن

۱- مقدمه

۱-۱- بیان مسأله

قصص قرآنی، یکی از مهم‌ترین ابزارهای بلاغی و تربیتی وحی است و فهم دقیق ماهیت، کارکرد و واقع‌نمایی آن‌ها مستقیماً به قاعده «سیاق» وابسته است؛ یعنی بافت زبانی، ساختاری، هدفمند و کلان و حیانی آیات. در تاریخ تفسیر قرآن، دو پارادایم متباین در مواجهه با قصص شکل گرفته است. از یک سو، رویکردهای جدید تاریخی‌نگری به تفسیر که در کشورهای عرب به ویژه مغرب عربی ظهور یافته است. ایشان قصص را عمدتاً «گفتمان عبرت‌آموز محلی» در بستر نزول می‌دانند و واقعیت‌نمایی آن‌ها را در انطباق با ذهنیت عرب جاهلی و کارکرد سیاسی- تربیتی صدر اسلام جست‌وجو می‌کنند. روشنفکرانی همچون حسن حنفی، محمد خلف الله و نصر حامد ابوزید، بر این نگرش می‌باشند که متون دینی بیرون از جریان زمان انسانی و تاریخ بشری نیست؛ بلکه از ذهن و جان انسان و از متن فرهنگ وی ظهور می‌کند. (فراست‌خواه، ۱۳۹۹، ج ۱: ۲۳؛ حنفی، ۱۹۸۸، ج ۴: ۱۹۱).

در این میان نیز، محمد عابد الجابری (م ۲۰۱۰)، از برجسته‌ترین نمایندگان این جریان در جهان عرب معاصر، با بهره‌گیری از روش‌های نوین تحقیق علمی در حوزه علوم انسانی و به ویژه علم تاریخ، فهم معاصر از قرآن را با نگرشی تاریخی به فهم زمان نزول قرآن پیوند می‌دهد. عابد الجابری، در کتاب «مدخل إلى القرآن الکریم» (۲۰۰۶)، قصص را با پنج ویژگی ممتاز (ضرب‌المثل‌گونه بودن، اکتفای به جوهر قرآنی، نفی استقلال حقیقت تاریخی، پیگیری بر اساس ترتیب نزول و طبقه‌بندی سه‌گانه هدف‌محور)، تحلیل می‌کند و آن‌ها را به ابزاری تمثیلی برای «تحریک عقل عرب جاهلی» و «پندآموزی در وضعیت دعوت محمدی» تقلیل می‌دهد (جابری، ۲۰۰۶: ۲۵۹؛ مهدوی‌راد، ۱۳۹۱: ۸۹).

از سوی دیگر، رویکرد سیاق‌محور سنتی- فلسفی، قصص را حقایق عینی، تاریخی و هدایتی جاودان می‌داند و سیاق را کلید فهم وحدت ساختاری، اعجاز بلاغی و غرض فراتاریخی قرآن می‌شمارد. علامه محمدحسین طباطبایی (۱۳۶۰) در تفسیر المیزان،

قصص را آینه تمام‌نمای سنن الهی، تربیت نفس و تزکیه اخلاقی می‌داند و با تکیه بر تفسیر قرآن به قرآن، آن‌ها را در سیاق کلان و حیانی و هدف هدایتی جاودان تفسیر می‌کند (۱۳۷۴، ج ۳: ۶۲).

با وجود پژوهش‌های پراکنده درباره هریک از این دو متفکر، خلأ پژوهشی جدی در مطالعات قرآنی معاصر وجود دارد:

- فقدان مطالعه تطبیقی نظام‌مند که دیدگاه جابری (روش نوین تاریخی) و علامه طباطبایی (سیاق‌محور سنتی) را در حوزه قصص قرآنی با محوریت دقیق قاعده سیاق مقایسه کند؛
 - عدم تحلیل تأثیر پیش‌فرض‌های مکتبی (نومعتزله مغربی در برابر مکتب تفسیری شیعه و فلسفه اسلامی) بر فهم ماهیت، واقع‌نمایی و کارکرد قصص؛
 - غفلت از بررسی اینکه آیا سیاق، صرفاً ابزار تعیین معنای لغوی است یا کلید فهم چیستی، چرایی و هدف هدایتی قصص در نظام و حیانی قرآن.
- این خلأها، موجب شده است که چالش‌های بنیادین فهم معاصر قصص قرآنی - از جمله تقلیل تاریخی، سیاسی‌سازی حکایات و تضعیف بُعد قدسی و اعجازی آن‌ها - بدون پاسخ روش‌شناختی معتبر باقی بماند.

۱-۲- سؤالات پژوهش

با توجه به آنچه گفته شد، پژوهش حاضر درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی - تطبیقی و از طریق فیش‌برداری کتابخانه‌ای، به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

- ۱- رویکردهای تفسیری محمد عابد الجابری و علامه طباطبایی در مواجهه با قصص قرآنی، با تأکید بر قاعده «سیاق»، چه تفاوت‌ها و اشتراکاتی دارند؟
- ۲- این تفاوت‌ها و اشتراکات، چه تأثیری بر تبیین ماهیت، واقع‌نمایی تاریخی و کارکرد هدایتی قصص از منظر هریک گذاشته است؟
- ۳- دسته‌بندی ویژگی‌های نوآورانه قصص قرآنی از منظر جابری چگونه است؟

۱-۳- پیشینه پژوهش

مطالعات پیشین در حوزه علوم قرآن و به‌ویژه قصص قرآنی، از تنوع و گستردگی قابل توجهی برخوردارند؛ لیکن پژوهش تطبیقی نظام‌مند و متمرکز بر مقایسه دیدگاه محمد عابد الجابری (با رویکرد حدائی - تاریخی) و علامه طباطبایی (با تأکید بر قاعده سیاق و تفسیر قرآن به قرآن) همچنان خلأ پژوهشی آشکاری به‌شمار می‌رود. مرور انتقادی مهم‌ترین منابع مرتبط، نشان می‌دهد که هیچ‌یک از آن‌ها به‌طور همزمان سه معیار اساسی «تطبیق دوسویه»، «محوریت قاعده سیاق» و «تمرکز بر قصص قرآنی» را دارا نیستند.

- در میان منابع فارسی، کرمی (۱۳۸۶)، به معرفی کلی پروژه نقد عقل عربی جابری بسنده کرده و فاقد هرگونه بحث تفسیری یا قصص‌محور است.

- کریم (۱۳۹۱)، روش سیاق‌محور علامه را به‌صورت جامع واکاوی نموده، اما هیچ اشاره‌ای به جابری ندارد.

- مهدوی‌راد و همکاران (۱۳۹۷)، تنها پژوهش مستقیم فارسی درباره قصص جابری است، لیکن تک‌محوری بوده و از تحلیل عمیق سیاق و هرگونه مقایسه با علامه، خالی است.

- اسلامی (۱۴۰۲) نیز، با نقد عقلانیت اروپا‌محور جابری، باز هم در چارچوب تک‌محوری باقی مانده و سیاق را محور قرار نداده است.

- در منابع عربی، ناسک (۲۰۱۵) و کنفودی (۲۰۱۸)، جامع‌ترین نقدهای روش‌شناختی جابری را ارائه داده‌اند و به سوءاستفاده او از سیاق و تقلیل قصص به ابزار سیاسی بستر نزول، تصریح کرده‌اند؛ اما هیچ‌کدام مقایسه‌ای با علامه یا هر مفسر سیاق‌محور سنتی انجام نداده‌اند.

- نصیره و شوقی (۲۰۲۲)، با اثبات آمیختن نادرست قصص با سیره و نقض منهج اعلام‌شده جابری، دقیق‌ترین نقد جزئی را عرضه کرده‌اند، لیکن باز تک‌محوری است.

- عثمانی و کعوان (۲۰۲۴) نیز، با تبدیل قصص به «مدونه ادبی-تاریخی قابل تجدید» تازه‌ترین نقد را ارائه داده‌اند، اما فاقد بُعد تطبیقی هستند.

- سایر آثار عربی (عرباوی، ۲۰۰۸؛ حجی، ۲۰۲۰؛ بن بریدی، ۲۰۲۲؛ بومهدی، ۲۰۲۴) عمدتاً در چارچوب حدائث‌شناسی عربی یا نقد کلی قرائت عقلانی جابری قرار دارند و از تمرکز بر قصص و سیاق، فاصله گرفته‌اند.

از این رو، این مطالعه به‌طور همزمان، سه خلاً اساسی فوق را پر می‌کند:

اولاً، تنها پژوهش تطبیقی دوسویه میان جابری و علامه طباطبایی در حوزه قصص قرآنی

است؛

ثانیاً، قاعده سیاق را نه به‌عنوان ابزاری فرعی، بلکه به‌مثابه معیار محوری مقایسه قرار

داده است؛

ثالثاً، با ترکیب توصیف دقیق، تحلیل مبانی نظری و تطبیق فعال، گفت‌وگوی انتقادی

میان پارادایم حدائثی-مغربی و پارادایم سیاق‌محور شیعی-فلسفی را برقرار می‌سازد.

این تحقیق از این رو نه تنها تمام محدودیت‌های شناسایی شده در منابع پیشین را مرتفع

می‌کند، بلکه با ارائه الگوی روش‌شناختی نوین برای نقد قرائت‌های معاصر از منظر سیاق

قرآن به قرآن، افق کاملاً جدیدی در مطالعات تطبیقی قصص قرآنی می‌گشاید و زمینه‌ای

محکم برای پژوهش‌های آتی فراهم می‌آورد.

۲- مفاهیم نظری پژوهش

در این بخش، مفاهیم کلیدی مانند «سیاق»، «قصص»، «واقع‌نمایی» و «تمثیل»، به‌طور

جداگانه تعریف می‌شود تا خواننده از ابتدا با دایره معنایی آن‌ها آشنا شود:

۲-۱- مفهوم «سیاق»

«سیاق»، در لغت به معنای «مهر و کابین» (زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۳۸۷)، «طریقه و روش،

اسلوب و سبک، راندن، دست و پیمان و قواعد نوشتن حساب آمده است» (دهخدا، ۱۳۳۷:

ذیل واژه سیاق). سیاق، از نظر ساختاری مصدر است، مانند سوق و مساق و به معنای

ترغیب به راندن حیوان از پشت سر است، چنانکه گفته می‌شود: «تساوقت الإبل: تتابع؛

شتران پشت هم قرار گرفتند»، در مقابل قیادت که راننده از ناحیه جلو است و سیاق کلام، به معنای شیوه و اسلوب آن است (ابن منظور، ۱۴۲۶، ج ۱: ۱۹۴).

سیاق، در اصطلاح نیز عبارت است از ساختار کلی که اجزای گوناگون کلام را به هم پیوند داده و آن را پیوسته، مترابط و متناسب با یکدیگر می‌سازد و باعث ظهور معنای مراد می‌شود (رجبی، ۱۳۸۳: ۹۲). سیاق، از جمله قرائن متصله است که معنا و مقصود سخن را روشن می‌کند. مقصود از آن، هماهنگی و پیوستگی میان اجزای سخن است که از تناسب و ارتباط جمله‌ها و کلمات با هم پدید می‌آید. از این رو، مفسر نباید آیه یا جمله‌ای را جدا از پیوندش با قبل و بعد تفسیر کند؛ زیرا «سیاق» خود نوعی شاهد زبانی بر مراد متکلم (مراد الهی در قرآن) است (خوری شوشتری، ۱۳۶۱، ج ۱: ۳۷).

۲-۲- مفهوم «قصص»

«قصه»، مصدر بر وزن فَعَلَة است و برای بیان نوع می‌باشد. اهل لغت اصل «قَصَّ» را بریدن و قطع یا «تتبع اثر» معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷: ۷۴)؛ برای «قصه» معنای «امر و اتفاق»، «حدیث»، «بیان» و «خبر» ذکر شده است: اهل لغت، «قصه» و «قصص» را در ردیف معنایی واحد می‌دانند (زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۴۲۱). همچنین در لسان العرب آمده است: «قصه» یعنی «خبر» که همان قَصَص است و قَصَص در حقیقت خبر حکایت شده است که در موضع مصدر آمده و در آن اغلیبیت یافته است. «قصص»، جمع «قصه» است و به معنای قصه‌ای که نوشته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷: ۷۴).

در قرآن، هیچیک از دو واژه قصه و قصص بکار برده نشده است؛ بلکه به صورت واژه «قصص» که مفرد است و صورت جمع ندارد، بکار رفته است. این واژه، هفت بار در قرآن کریم تکرار شده است که یک بار به صورت مصدر و به معنای پی‌جوئی و دنبال اثر آمده و شش بار به صورت اسم و به معنای داستان، حکایت، خبر، سرگذشت و مانند آن آمده است (آل عمران/۶۲؛ اعراف/۱۷۶؛ یوسف/۳؛ قصص/۲۵؛ کهف/۶۴) (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۲؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۲: ۳۱۴).

۲-۳- واقع‌نمایی^[۱]

واقع‌نمایی، معمولاً در برابر بیان تمثیلی یا نمادین قرار می‌گیرد، که در آن‌ها هدف، انتقال یک مفهوم انتزاعی از طریق یک داستان یا تصویر ملموس است. بر این اساس، علامه طباطبایی با تفکیک بین «حقیقت» و «زبان بیان حقیقت»، معتقد است که قرآن به دلیل چندساحتی بودن، علاوه بر گزاره‌های اخباری، شامل گزاره‌های «انشایی» و «تمثیل» نیز هست. اما از نظر ایشان، «تمثیل، جدای از واقعیت نیست». برخی حقایق سنگین و عمیق، به دلیل عدم توانایی بشر در ادراک مستقیم، به صورت رمزی و تمثیلی بیان می‌شوند و این تمثیل‌ها، با همین ترکیب خاص خود، با واقعیت مرتبط هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۶: ۳۶۴). به عبارت دیگر، تمثیل در قرآن، ابزاری است برای فهم‌پذیر ساختن مفاهیم ثقیل و حقایق ناشناخته به روشی محسوس و در حد فهم بشر، تا حتی عوام نیز بتوانند از معارف الهی بهره‌مند شوند (همان، ج: ۳: ۶۲). این بدان معناست که تمثیل‌ها حامل حقیقت هستند، نه اینکه جایگزین حقیقت باشند یا از آن بکاهند. از این‌رو، از منظر علامه طباطبایی تمثیل جدای از واقعیت نیست؛ برخی حقایق را نمی‌توان به صورت واضح تفهیم کرد.

۲-۴- تمثیل^[۲]

«تمثیل»، به عنوان موضوعی ادبی یا اصطلاحی بیانی، دارای دو معنای عام و خاص است: الف) معنای عام. تمثیل در معنای عام، معادل و مرادف «تشبیه» است و در معنای تشبیه بکار می‌رود؛ زیرا «مثل»، که ریشه واژه تمثیل است، معنای «شبه» می‌دهد (طریحی، ۱۳۶۲، ج: ۵: ۴۷۱).

ب) معنای خاص. تمثیل در معنای خاص، شامل تشبیه تمثیل و استعاره تمثیلیه است (ابوالقاء، ۱۹۷۶، ج: ۲: ۷۵). همچنین در لسان العرب «تمثیل» به معنای «بیان چیزی با مثال و تشبیه، برای تقریب معنا به ذهن مخاطب» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج: ۲: ۶۳۰).

برخی از دانشوران، در تعریف مَثَل گفته‌اند که «مَثَل»، واقعیت خارجی و حقیقت ظاهری ندارد و برخی نیز بر این عقیده‌اند که در «مَثَل»، واقعیت داشتن یا فرضی و خیالی بودن مطرح نیست و مَثَل می‌تواند حقیقت ظاهری داشته باشد یا صرف فرض و خیال باشد.

مَثَل، سخنی است که ظاهراً، حقیقت ندارد؛ ولی در درون آن، معانی عالی و تعالیم پرمغزی نهفته است (هاشمی، بی‌تا، ج ۱: ۶). بعضی بر این باورند که مَثَل هم می‌تواند واقعیت خارجی داشته باشد و هم می‌تواند فرضی و خیالی باشد: «مَثَل به معنای وصفی است که چیزی را در آن حالیکه هست، مجسم می‌کند؛ چه اینکه آن وصف واقعیت خارجی داشته باشد و چه اینکه صرف فرض و خیال باشد؛ مانند مَثَل‌هایی که در قالب گفتگوی حیوانات یا جمادات با یکدیگر می‌آورند» (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۱: ۴۰۸).

اصولاً توصیف معنای حقیقی و نه خیالی به وسیله مَثَل، برای تقریب به ذهن شنونده، امری متعارف و راهی آسان برای تبیین حقایق است (همان، ج ۱۳: ۲۰۲). بنابراین، «تمثیل» به معنای «مشابه ساختن چیزی به چیز دیگر» یا «بیان یک مفهوم انتزاعی و پیچیده در قالب یک داستان، تصویر یا موقعیت ملموس و قابل فهم» است. هدف از تمثیل، تسهیل فهم حقایق دشوار، انتقال مفاهیم اخلاقی یا معنوی و تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب است. تمثیل‌ها غالباً دارای یک لایه ظاهری (داستان) و یک لایه عمیق‌تر (مفهوم اصلی) هستند.

۳- آراء عابد الجابری و علامه طباطبایی در بهره‌گیری از قصص در چهارچوب سیاق

قصص قرآن، همواره از موضوعات مهم در علوم قرآنی بوده است که مفسران مختلف با رویکردها و دیدگاه‌های متفاوت به تحلیل آن پرداخته‌اند. دو شخصیت برجسته معاصر، محمد عابد الجابری و علامه طباطبایی، هریک نظریه‌هایی متمایز درباره کارکرد سیاق و قصص قرآن ارائه داده‌اند که بررسی و مقایسه آن‌ها می‌تواند به فهم بهتر جایگاه قصص در متن قرآن کمک کند.

قرائت حوادث و داستان‌های قرآنی، نزد جابری با این هدف صورت می‌گیرد که رخدادهای دعوت نبوی از طریق استعانت از سیاقی که آن قصه در آن بازگو می‌شود،

فهمیده شوند (جابری، ۲۰۰۶: ۳۰۶). در واقع، از خلال سیاق گفت‌وگوهای قرآنی، عناصری در خصوص تدرج و تنوع اسلوب‌های قصه قرآنی و نیز مقاصد کلی قرآن استخراج می‌شود. به این ترتیب، مواضع قرآن در داستان‌های مختلف برحسب شرایط و موقعیت نزول، طیفی از مواضع نرم و آرام تا تند و آشتی‌ناپذیر را شامل می‌گردد (همان: ۳۱۱). از نظر جابری، زبان قوم، تنها دربردارنده نمادهای لغوی نیست، بلکه خزانه فرهنگی ایشان، شامل عادات و عرفیات، افتخارات گذشته و آرزوهای ایشان را نیز شامل می‌شود. تصریح مکرر قرآن بر اینکه این کتاب به زبان عربی مبین، نازل شده است، به این معناست که عربیت، جزو ماهیت آن است؛ بنابراین، قرآن نه فقط به زبان عربی، بلکه بر اساس عرف و فرهنگ معهود عرب نیز نازل شده است (همان: ۱۹۵). از این رو، از نظر وی، در تحلیل تاریخی، هر متن باید به سیاق و خاستگاه تاریخی‌اش بازگشت داده شود. این امر از دو جنبه ضروری است:

نخست، برای فهم تاریخ‌مندی و تبارشناسی اندیشه یا متن مورد پژوهش؛ دوم، ارزیابی صحت مرحله قبل که همان بکارگیری روش ساختارگرایی است (همان: ۱۲۶). روش او، آمیزه‌ای از ساختارگرایی، تحلیل تاریخی و تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی است (همان: ۱۲۴). روش یا رویکرد جابری در تبیین مسائل قرآنی در یک جمله خلاصه می‌شود: متن را در فضا و ظرف تاریخی‌اش حفظ کنیم و در همان حال آن را معاصر خویش بفهمیم (همان: ۱۶).

بر این اساس، جابری بر این باور است که فهم متن قرآن و قصص آن بدون احترام به سیاق معنا و ترتیب نزول امکان‌پذیر نیست. وی با بررسی ترتیب نزول سوره‌ها و ارتباط آیات به تفکیک مدنی و مکی، تلاش می‌کند دست‌کم اختلافات ظاهری رویدادها را نیز روشن سازد و آیات را در بستر خود تفسیر نماید (همان: ۲۶۰).

از سویی دیگر، هرچند تفسیر المیزان، تفسیری ترتیبی و به روش «قرآن به قرآن» است، اما سرگذشت اقوام پیشین و داستان‌های پیامبران از مباحث موضوعی المیزان می‌باشد. علامه، در توضیح داستان قرآنی به آیات ناظر بر داستان استناد نموده است. بدین صورت که آیات

پراکنده را جمع‌آوری کرده و قصه کاملی ارائه می‌دهد که در آن ترتیب حوادث و وقایع داستان همانطور که در قرآن آمده، مراعات شده است (اوسی، ۱۳۸۱: ۱۹۷).

علامه، روش قرآنی را در بیان داستان‌های قرآن بکار برده است. وی آیات مربوط به داستانی را جمع‌آوری کرده و به ترتیب تاریخ نزول، مرتب می‌کند. بر این اساس قصه‌های قرآن، نوعی تفسیر موضوعی به شمار می‌آید (همان: ۱۹۴). علامه طباطبایی، با تأکید بر روش جمع‌آوری و تنظیم آیات بر اساس ترتیب نزول، به تبیین عالمانه و نقادانه آن‌ها پرداخته و پیام تاریخی این آیات را بیان و دریافت ویژه‌ای را در معرض تأمل و داوری قرآن پژوهان قرار می‌دهد.

ایشان از سیاق آیات شریفه در فهم و تبیین داستان‌های قرآنی، بیشترین بهره را می‌برند؛ زیرا به دلیل وحدت موضوعی که آن‌ها دارند، نقش مهمی در کشف معانی و روشن شدن مقصود آیات دارند (اوسی، ۱۳۸۱: ۱۹۷).

به عنوان نمونه:

﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/ ۳۰)؛ و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من می‌خواهم در زمین جانشینی بیافرینم گفتند: در آنجا مخلوقی پدید می‌آوردی که تباهی کنند و خون‌ها بریزند؟ با این که ما تو را به پاکی می‌ستائیم و تقدیس می‌گوییم؟ گفت: من چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید.

علامه طباطبایی در مورد این آیه می‌نویسد: «زمینه و سیاق کلام به دو نکته اشاره دارد، اول اینکه، منظور از خلافت نامبرده، جانشینی خدا در زمین است، نه اینکه انسان جانشین ساکنان قبلی زمین که در آن ایام منقرض شده بودند، شود و خدا هم خواسته، انسان را جانشین آن‌ها کند. نکته دوم اینکه، خدای سبحان در پاسخ و رد پیشنهاد ملائکه، مسئله فساد در زمین و خونریزی در آن را، از خلیفه زمینی نفی نکرد و فرمود: خلیفه‌ای که من در زمین می‌گذارم خونریزی و فساد نخواهد کرد و نیز دعوی ملائکه را مبنی بر اینکه ما تسبیح و تقدیس تو می‌کنیم را، انکار نکرد، بلکه آنان را بر دعوی خود تقریر و تصدیق

کرد. در عوض، مطلب دیگری عنوان نمود و آن، این بود که در این میان، مصلحتی هست که ملائکه قادر بر ایفای آن نیستند و نمی‌توانند آن را تحمل کنند، ولی این خلیفه زمینی قادر بر تحمل و ایفای آن هست» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۶).

از این‌رو، با تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های محمد عابد الجابری و علامه طباطبایی در مواجهه با قصص قرآنی با محوریت قاعده سیاق، دو پارادایم کاملاً متباین را آشکار ساخت: یکی با روش نوین تاریخی که قصص را به «گفتمان تمثیلی- عبرت‌آموز محلی» فروکاسته و دیگری رویکرد سیاق‌محور و حیانی که قصص را «حقایق عینی، تاریخی و هدایتی جاودان» می‌داند.

۳-۱- ویژگی قصص قرآنی از دیدگاه عابد الجابری

محمد عابد الجابری، در چهارچوب پروژه فکری خویش، رویکردی ویژه به قصص قرآنی اتخاذ می‌نماید. از این‌رو، در این بخش این رویکردها بیان می‌شوند:

۳-۱-۱- تقلیل قصص قرآنی به ضرب‌المثل و عبرت‌گیری گفتمانی

از منظر جابری، قصص قرآنی نوعی ضرب‌المثل تلقی می‌شوند که برای پندآموزی بکار رفته‌اند. او تشبیهی ارائه می‌دهد: همانگونه که از راست بودن امثال و حکایت‌های عامیانه سؤال نمی‌کنیم، چرا که اشخاص و وقایع در مثل‌ها اهمیت ثانویه دارند، با داستان‌های قرآن نیز باید چنین رفتاری داشته باشیم. او معتقد است که ملاک درستی و مرجعیت در قصص و مثل‌ها، مطابقت یا عدم مطابقت آن‌ها با حقیقت تاریخی نیست، بلکه مرجع درستی و صدق، «ذهن شنونده و یادهای اوست». بدین ترتیب، غرض از مثل‌ها و قصص قرآنی، یک چیز واحد است: «پند دادن در راستای اهداف قرآن» (جابری، ۲۰۰۶: ۲۵۸-۲۵۷)، به‌گونه‌ای که این قصص را در زمره «امثال قرآنی» طبقه‌بندی می‌کند. از منظر وی، قصص نوعی ضرب‌المثل هستند و مثل برای خود زده نمی‌شود، بلکه وسیله‌ای بیانی است که با اهداف روشنگری، عبرت‌آموزی و ارائه برهان بر صحت یک موضوع آورده می‌شود (همان: ۳۳۴).

بر این اساس، همانگونه که قرآن کریم به دو مرد یا دو باغ نامعین تمثیل می‌جوید و همانگونه که گفت‌وگویی میان اهل جنه و اهل نار ترسیم می‌نماید- در حالیکه قیامت هنوز رخ نداده است- قصص قرآنی نیز از همین سنخ هستند. این روایات به منظور پند و موعظه و عبرت‌اندوزی بیان شده‌اند. بدیهی است که از صحت تاریخی داستان پشت‌پرده یک تمثیل پرسش به میان نمی‌آید؛ چرا که مقصود از مثل، شخصیت‌های آن نیست، بلکه جوهر و معنای آن است (همان). به باور وی، قصص قرآنی نیز از این قاعده مستثنی نیستند. معیار صحت در این عرصه- اعم از اینکه مسئله مربوط به تمثیل باشد یا داستان- مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت تاریخی نیست؛ بلکه مرجع تشخیص صحت، تصور و مفاهیم ذهنی مخاطب است. در جمع‌بندی این دیدگاه، غرض از تمثیل و قصه در قرآن واحد است (همان).

شایان ذکر است که جابری در کنار این نظریه، به حقانیت تاریخی حوادث و امور مرتبط با دعوت محمدی (ص) که در ضمن بیان این قصص مطرح می‌شود، صحه می‌گذارد و دلیل آن را ورود این مضامین در قرآن کریم می‌داند؛ زیرا قرآن به صورت متواتر نقل شده است (۲۰۰۶: ۳۵۰).

۳-۱-۲- اکتفای روش‌شناختی به جوهر و محتوای ارائه‌شده در خود قرآن

محمد عابد الجابری، قصص قرآنی را عمدتاً ابزاری برای عبرت‌گیری معطوف به وضعیت دعوت محمدی و آینده امت اسلامی می‌داند و جزئیات تاریخی را فاقد اهتمام بنیادین تلقی می‌کند (۲۰۰۶: ۲۵۹). وی مطالعه قصص را به «جوهر و محتوای ارائه‌شده توسط خود قرآن»، محدود می‌سازد و هرگونه تکمیل یا تفسیر آن از طریق اسرائیلیات، متون یهودی- مسیحی یا میراث باستانی را قاطعانه رد می‌کند: «این مطالعه نه تلاش می‌کند و نه می‌خواهد قصص قرآنی را با آنچه در اسرائیلیات و سایر متون دینی یهودی و مسیحی یا به‌طور کلی در میراث‌های قدیمی آمده است، تکمیل یا تفسیر نماید» (همان: ۲۵۸).

با این حال، جابری در عمل از این اصل اعلام شده انحراف روش شناختی دارد. او در مقدمه، سنت و تولیدات آن را به طور کلی نفی می‌نماید، اما در متن به احادیث نبوی و اقوال سلف، استناد می‌جوید. تنها توضیح وی در پاورقی، این تناقض را رفع نمی‌کند؛ زیرا تصریح می‌کند که ممکن است از اقوال قدما صرفاً برای «بیان درک اعراب» استفاده شود، نه صحت ذاتی آن‌ها (همان: ۲۵۸). این امر نشان می‌دهد که مرجع واقعی جابری، نه احادیث نبوی، بلکه عرف و فرهنگ عرب جاهلی و ممارسات فکری-اجتماعی آن‌هاست.

جابری، شرط «عدم رجوع به ماورای سیاق قرآنی» را نقض کرده و آن را به حذف اسرائیلیات منسوب به راویان، محدود می‌سازد. او تورات و انجیل را منبع موثق می‌پندارد و رابطه قرآن با کتب پیشین را صرفاً به «تصدیق»، تقلیل می‌دهد. در نتیجه، رویکردش به قصص از منظری صرفاً قرآنی به رویکردی سه‌گانه (قرآن، تورات، انجیل) تغییر می‌یابد که در آن عصمت انبیاء، حذف و قصص به متنی تاریخی-گفتمانی فروکاسته می‌شود. مهم‌ترین ایراد روش جابری، گزینش‌گرایی در استناد به ادله است. او علیرغم رد داوری بر اساس احادیث و آثار سلف، در مواردی که با نظرش موافق است، بی‌درنگ به آن‌ها استناد می‌کند. برای نمونه، حدیث منسوب به ابن عباس درباره معیار طول و کوتاهی در ترتیب مصحف را معتبر می‌شمارد (جابری، ۲۰۰۶: ۲۳۴)، اما در بحث معجزات، از احادیث مشابه چشم‌پوشی می‌کند (بکاری و صدیق، ۲۰۰۹: ۲۴۵). این رویکرد، استقصای ناقص و عدم تحقیق در ادله مخالف را نشان می‌دهد و اعتبار علمی روش جابری را به شدت مخدوش می‌سازد.

۳-۱-۳- نفی حقیقت تاریخی قصص و تقلیل آن به کارکرد عبرت‌آموز

جابری بر این باور است که قرآن همانگونه که کتاب داستان و رمان به معنای فنی-ادبی معاصر نیست، کتاب تاریخ به معنای معاصر هم نیست. قرآن کتاب دعوت دینی است و چون هدف از قصص قرآن ضرب‌المثل و عبرت‌آموزی است، طرح مسأله حقیقت تاریخی در قصص را بلاموضوع و بی‌معنا می‌داند. حقیقتی که قصص قرآن مطرح می‌کنند همان عبرت و درسی است

که باید از آن‌ها گرفت (۲۰۰۶: ۲۵۹). جابری از طریق این ویژگی تلاش کرد تا اثبات کند که قصص قرآنی از معهود عرب بوده و رابطه‌ای با قصص تورات و انجیل دارد (همان).

محمد عابد الجابری (۲۰۰۶: ۲۵۹)، قصص قرآنی را داستان‌های خیالی نمی‌داند، بلکه آن‌ها را روایت وقایع تاریخی می‌خواند که در آگاهی‌های تاریخی معهود عرب، جای گرفته‌اند. او معتقد است عرب جاهلی به‌ویژه از طریق یهود و نصارای ساکن مکه، یثرب، شمال، شرق و غرب شبه‌جزیره و نیز متخصصان علم انساب، با قصص انبیاء (نوح، طوفان، فرعون، عاد و ثمود) آشنایی داشته‌اند و این آگاهی‌ها بخشی از میراث فرهنگی - فکری معهود عربی بوده است (همان). از این رو، مضمون قصص قرآنی را تاریخی می‌داند که عرب معاصر پیامبر (ص) از آن آگاه بوده است.

همچنین جابری (۲۰۰۶: ۲۵۹)، بر این باور است که واقعیت امر این است که بسیاری از حوادث تاریخی که قصص قرآن درباره پیامبران بنی‌اسرائیل نقل می‌کند، تا حد زیادی با آنچه در تورات و انجیل آمده است، مطابقت دارد. قرآن در حقیقت برای تأیید کتب آسمانی پیشین نازل شده است، همانگونه که انجیل برای تأیید تورات آمده بود. این قاعده درباره سایر رسالت‌های آسمانی نیز صادق است. حقیقت تاریخی در این حوزه در ذات خود مستقل نیست، بلکه بخشی از تاریخ مقدسی است که کتب آسمانی از آن سخن می‌گویند (همان).

۳-۱-۴- استفاده از اسرائیلیات

محمد عابد الجابری (۲۰۰۶: ۲۵۹)، حقیقت تاریخی سرگذشت انبیاء الهی در قصص قرآن را فاقد استقلال ذاتی می‌داند و آن را بخشی از تاریخ مقدس مشترک کتب آسمانی می‌خواند که تورات پیشتاز و مصدر اساسی آن است؛ مصدری که برای مورخان تاریخ بنی‌اسرائیل و روابط آن‌ها با جوامع دیگر، غالباً تنها منبع معتبر به شمار می‌آید.

بر این اساس، جابری برای ترتیب نزول، مرحله‌بندی قصص مکی و گسترش مجال مقایسه، مستقیماً به نصوص تورات و انجیل رجوع می‌کند. او این روش را جایگزین نقل اقوال مفسران از مطالب پذیرفته‌شده نزد یهود، احبار و قسیسان می‌نماید؛ مطالبی که بیشتر

آن‌ها در واقع تأویلات و گمانه‌زنی‌های بیگانه با نصوص اصلی تورات و انجیل است و نقل آن‌ها به معنای اخذ از ادبیات دینی گرفتار در ظن، تأویل و اختلاف مذهبی می‌باشد. جابری، تأکید می‌کند که همانگونه که میان نص قرآنی و تأویلات فرق مختلف اسلامی (باطنی و غیرباطنی)، اختلاف وجود دارد، میان تورات و آنچه «اسرائیلیات» نامیده می‌شود و بسیاری از مفسران به آن اعتماد کرده‌اند نیز، تفاوت بسیاری است (همان: ۲۶۰).

۳-۱-۵- پیگیری قصص قرآنی بر مبنای ترتیب نزول و سیاق تاریخی-گفتمانی

محمد عابد الجابری (۲۰۰۶: ۲۶۰)، یکی از ویژگی‌های برجسته و نوآورانه مطالعه خود را التزام به پیگیری قصص قرآنی بر اساس ترتیب نزول می‌داند، نه ترتیب مصحف که عادت جاری تفاسیر است. او می‌نویسد: «چهارمین امری که این مطالعه را از سایر مطالعات متمایز می‌کند، این است که به پیگیری قصص قرآنی بر اساس ترتیب نزول ملتزم است، نه بر اساس ترتیب مصحف، همانگونه که عادت جاری است» (همان). پیگیری داستان بر اساس ترتیب نزول در سوره قرآن از دیدگاه عابد الجابری تأثیر بنیادینی بر روش و نتایج تفسیری او گذاشته است. او با این رویکرد، به دنبال بازسازی روند تاریخی و تدریجی شکل‌گیری گفتمان وحی بود، نه صرفاً تحلیل متن به صورت نهایی و مصحف تنظیم شده کنونی. از نظر جابری، ترتیب نزول نشان می‌دهد که قرآن چگونه از مرحله دعوت اخلاقی و توحیدی (مکی)، به سمت تشریح و تنظیم نظام اجتماعی و سیاسی (مدنی)، پیش رفته است. نتیجه اینکه او موفق می‌شود «تحول گفتمان دینی» را در سه محور وابسته به پیامبر و جامعه ردیابی کند:

۱- شکل‌گیری ایمان،

۲- سامان‌یابی امت،

۳- تأسیس دولت مدنی.

جابری، با پیگیری ترتیب نزول قصص، آن‌ها را در بستر زمان و شرایط اجتماعی مکه و مدینه می‌فهمد. او بر این باور است که پیام قرآن در تعامل با واقعیت تاریخی و حوادث معاصر پیامبر فهم‌پذیر است.

۳-۱-۶- طبقه‌بندی و زمان‌بندی قصص بر اساس تسلسل تاریخ مقدس و مراحل دعوت محمدی جابری، بر این باور است که داستان‌های قرآنی، گرچه روایتگر سرگذشت انبیاء هستند، اما نقل آن‌ها به صرف تاریخ‌نگاری نیست، بلکه هر مرحله از داستان به فراخور نیاز و مناسبت با دعوت پیامبر اسلام (ص) بیان شده است. جابری، تأکید می‌کند که هدف از بیان قصص، صرفاً حکایت و خبر دادن از گذشتگان نیست؛ بلکه این قصص، وسیله‌ای برای ارائه برهان، اقناع انسان‌ها و دعوت ایشان به خضوع در برابر عقل به شمار می‌آیند (جابری، ۲۰۰۶: ۴۲۵ و ۲۶۲).

وی معتقد است که اگر ما تغییر تدریجی قصه‌های قرآنی را بر حسب ترتیب نزول و آنچه در هر قصه، در این یا آن سوره بیان شده، از منظر هدف موردنظر دعوت پیگیری کنیم، میان سه گروه از قصه‌های قرآنی می‌توانیم تمایز قائل شویم (همان: ۳۳۸). همانطور که بیان شد، عابد الجابری، ترتیب نزول سوره‌ها را در فهم قرآن و وقایع سیره نبوی که همان سیره دعوت محمدی است، مؤثر می‌داند. در باور وی، وضعیت قصص قرآنی همان شرایط دعوت محمدی است که از طریق مبارزه انبیاء برای تبلیغ رسالت‌شان آشکار می‌شود (همان: ۳۳۷). از این‌رو جابری، بواسطه سیاقی که در متن گفتگوهای قرآنی می‌باشد، میان سه گروه از قصه‌های قرآنی تمایز قائل می‌شود. همچنین وی برحسب مراحل سه‌گانه دعوت، به مرحله‌بندی قصص قرآن می‌پردازد. این مراحل شامل سه مرحله است که دو مرحله آن مکی و یک مرحله آن مدنی می‌باشد. در این قسمت به این مراحل سه‌گانه پرداخته می‌شود:

الف) گروه اول: قصص «اهل قری»

هدف، گروهی از قصه‌های قرآنی است که اقوام تکذیب‌کننده انبیاء، بدان گرفتار آمده‌اند. مخاطب این گروه، دشمنان قریشی دعوت محمدی است. اهل قری، مردمانش عرب اصیل و شهرنشین بودند. مقصود اصلی این گروه از داستان‌ها، هشدار و تذکر است. سرنوشت کسانی که این انذار و هشدار متوجه آنان شده، عذاب و هلاک خواهد بود، همانگونه که سرنوشت عاد و ثمود و فرعون چنین شد (همان: ۳۴۲).

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ... وَثَمُودَ... وَفِرْعَوْنَ... الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ﴾ (فجر / ۱۱-۶). به این ترتیب، در این آیات وحدت معنی، محقق می‌شود. آنچه قوم عاد و ثمود و فرعون را در این سیاق با هم جمع می‌کند، وجه مشترک آن‌ها یعنی بناهای عظیمی است که با دستان رنج کشیده مردم بنا کردند و این همان طغیان و فسادی است که قرآن همگی آن‌ها را بدان توصیف می‌کند. البته در باور جابری، این گروه‌بندی بر این فرض استوار است که قصص قرآنی تابع اهدافی معین هستند. اما ربط این اهداف و مقاصد و در نتیجه کلیه قصص قرآنی به ترتیب نزول و سپس تطور دعوت محمدی نیازمند آن است که سه مرحله مکی و یک مرحله مدنی از یکدیگر تفکیک شود (همان: ۳۳۹).

از این‌رو، از طریق سیاق گفت‌وگوهای قرآنی در سوره‌ها، هدف از دعوت محمدی معین می‌گردد. همین‌طور جابری با سیاق‌های مشابه در آیات به پیگیری سرگذشت انبیاء الهی می‌پردازد. در باور جابری این پیگیری با در نظر گرفتن این فرض خواهد بود که اجزای پراکنده هر قصه در هر سوره با هدفی که قصه برای بیان آن بکار رفته است، رابطه دارد (همان). وی این روش را ویژگی اساسی قصص قرآن به شمار می‌آورد و نتیجه می‌گیرد که قصص قرآن هدفمند است و عناصر قصه فی نفسه مقصود نیستند، بلکه مقصود هدفی است که این عناصر در خدمت آن قرار گرفته‌اند (همان: ۳۴۰).

ب) گروه دوم: بزرگداشت انبیاء پیشین

گروهی دیگر از داستان‌های قرآن، در تمجید و ستایش انبیاء و بیان معجزاتی است که خداوند مخصوص هریک از ایشان ساخته و مردمان از آوردن مانند آن، ناتوان بودند. هدف این گروه داستان‌ها، اثبات صحت نبوت‌ها و رسالت‌هاست که اکثراً درباره انبیاء بنی‌اسرائیل وارد شده‌اند. برای نمونه داستان حضرت ابراهیم (ع) در هشت سوره آمده است: سوره مریم، شعراء، انعام، صافات، ابراهیم، انبیاء و سوره عنکبوت. جابری، نظر بر آن دارد که سوره‌های یاد شده، به دلیل سیاق عامی که در داستان ابراهیم (ع) آمده که هم شامل سیاق تجلیل از انبیاء و رسالت ایشان و هم جدل با قوم بت پرست ابراهیم و تهدید آن‌ها و دعوت ایشان به استوار ساختن عقل است، در قرآن، در ذیل هر دو گروه اول و دوم از قصص سوره‌های مکی قرار می‌گیرد (همان: ۳۶۳). از این‌رو از طریق سیاق، هدف موردنظر دعوت، مشخص می‌شود و به دنبال آن در گروه اول و دوم قصص قرآن مکی قرار می‌گیرد.

ج) گروه سوم: قصص مدنی و جدال با اهل کتاب

در باور جابری، سوره اعراف که در مرحله مکی قرار دارد، تحولی کیفی را در سطح «قصص قرآنی» شکل می‌دهد؛ زیرا سوره اعراف، داستان پیامبران عرب قدیم را در ضمن سلسله پیامبرانی که نامشان در تورات برده شده است، از آدم به این سو و با رعایت ترتیب زمانی عرضه می‌کند. از این‌رو جابری، سه راهبرد را بیان می‌کند:

الف) رعایت «تسلسل زمانی» در تاریخ مقدس، یعنی تاریخ انبیاء و رسولان؛

ب) هشدار و تحذیر قریش از عذاب الهی و تثبیت دل پیغمبر (ص) و جامعه ایمانی؛

ج) قالب تناظر، یعنی صورت‌بندی خطاب رسولان پیشین با اقوامشان در قالب

مشابه‌سازی؛ گویی شرح حال پیامبر اسلام با مشرکان قریش می‌باشد.

حاصل بحث اینکه، جابری بواسطه بهره‌گیری از سیاق، این مراحل را دسته‌بندی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که داستان‌های قرآنی، تکرار در مضمون ندارند، بلکه مضمون یکی است. بنابراین، موضوع و موقعیت تغییر می‌کند، اما گفتگو ثابت است (همان: ۳۸۰).

۳-۲- انتقاد دیدگاه جابری

۳-۲-۱- نقد تقلیل قصص قرآنی به ضرب‌المثل

دیدگاه جابری، با چالش‌های متعددی در حوزه مطالعات قرآنی مواجه است که از جنبه‌های مختلف قابل نقد و بررسی می‌باشد. اشکال بنیادین در طرح جابری، وقوع خلط روش‌شناختی بین دو گونه ادبی متمایز، است. تمایزات ساختاری بین امثال و قصص از وجوه متعددی قابل استدلال است:

اولاً: این رویکرد، ماهیت حقیقی قصص را به کارکرد مثلی و پندآموزی آن فرو می‌کاهد. علامه طباطبایی در این باره بیان می‌دارند که قرآن، کتاب تاریخ یا داستان نیست؛ بلکه کتابی نفوذناپذیر است که باطل در آن راه ندارد (فصلت/۴۱-۴۲). از این منظر، تصور اینکه مقصود و هدف نهایی (هدایت بشر) حق مطلق باشد، اما طریق وصول به آن (قصص) باطل یا غیر حقیقی باشد، در ساحت الهی نمی‌گنجد و فکری باطل است (۱۳۷۴، ج ۷: ۱۶۵-۱۶۶).

ثانیاً: نکته مهمی که ذکر آن مفید به نظر می‌رسد، این است که:

خداوند در قرآن، هم مثل دارد و هم «قصص» و خود به قصص یا مثل بودن تصریح می‌کند. در این میان، آنچه بر حقیقی بودن قصص قرآنی تأکید دارد، این است که قرآن، قصص خود را حق می‌خواند. مثلاً می‌فرماید:

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَى آدَمَ بِالْحَقِّ﴾ (مائده/۲۷)؛

﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ (یوسف/۳)؛

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولَى الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ

يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (یوسف/۱۱۱)

﴿تَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَ فِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ﴾ (قصص/۳).

علامه طباطبایی نیز، داستان‌های قرآن را حق شمرده و در مقایسه با قصه‌های نقل شده از نصارا متذکر می‌شود که: «آنچه ما از قصه‌های قرآن شرح دادیم حق است، نه آنچه نصارا درباره حضرت عیسی (ع) و مانند آن ادعا می‌کنند». بنابراین، در دیدگاه ایشان، تفاوت

داستان‌های قرآن با سایر داستان‌ها در این است که بر خلاف سایر قصه‌ها که غالباً ساختگی و غیرواقعی است، داستان‌های قرآن حقیقت مطابق با واقع است (۱۳۸۴، ج ۷: ۱۷۲-۱۷۳).
دیگر اینکه، خداوند به برخی از داستان‌های قرآن در مواردی اشاره می‌کند و از سرنوشت اصحاب آن داستان نتیجه می‌گیرد؛ حال اگر داستان تمثیل باشد، دیگر نتیجه قابل قبول نیست؛ مانند: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَحِيصٍ﴾ * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿ (ق/۳۷-۳۶)، اگر هلاک سرکشان پیشین تنها مثل باشد، چه جایی برای یادآوری و عبرت می‌ماند؟ یا ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى﴾ (نازعات/۲۶)، که اشاره به داستان فرعون دارد. از این رو، وقایع داستان‌های قرآن در عالم خارج اتفاق افتاده است و مطابق با واقعیت می‌باشد، نه اینکه فقط برای تمثیل و عبرت آموزی بیان شده باشد.

۳-۲-۲- نقد ادعای آگاهی عرب از قصص انبیاء

این دیدگاه با سه دلیل قرآنی - روایی قاطعانه رد می‌شود:

اولاً: استمداد مکرر مشرکین مکه از یهود و نصارا برای مقابله با پیامبر (ص)، خود گواه روشنی بر عدم آگاهی عمومی عرب از قصص انبیاء است. اگر این قصص بخشی از سنت شناخته شده عربی بود، نیازی به رجوع به اهل کتاب نبود. روایات متعدد نشان می‌دهد که قریش برای به چالش کشیدن پیامبر (ص) به علمای یهود مدینه، مراجعه کردند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۹: ۱۱۸؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۲: ۱۸۸). همچنین سؤال یهودیان از پیامبر (ص) درباره داستان حضرت یوسف (ع) و نزول سوره یوسف در پاسخ و نیز فرستادن هیئت قریش به مدینه برای پرسش از سه موضوع غیبی (اصحاب کهف، ذوالقرنین و روح طبری، ۲۰۰۱، ج ۱۷: ۵۹۳)، همگی مؤید آن است که این قصص در میان عرب، مجهول و غریب بوده و نه معهود. اشراف مکه صراحتاً گفتند: «أهل الكتاب الأول لهم علم ليس عندنا من علم الأنبياء» (همان).

ثانیاً: آیات صریح قرآن، علم پیامبر (ص) و قوم عرب را به قصص انبیاء پیش از وحی، منتفی می‌داند. خداوند پس از بیان داستان نوح (ع) می‌فرماید: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود/۴۹). این آیه، به‌صراحت بر جهل مطلق پیامبر (ص) و قومش به داستان نوح (ع)، پیش از نزول قرآن، تأکید دارد و ادعای جابری مبنی بر آگاهی عرب از این قصص را باطل می‌سازد (طبری، ۲۰۰۱، ج ۱۵: ۳۵۶).

ثالثاً: حتی در مورد برجسته‌ترین انبیاء شناخته‌شده در شبه‌جزیره (موسی و عیسی علیهما السلام)، قرآن علم پیامبر (ص) را به جزئیات غیبی آن‌ها منتفی می‌داند: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْتُمُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران/ ۴۴). این آیه تولد حضرت مریم (ع) و قرعه‌کشی برای کفالت او را از انباء الغیب می‌شمارد که بدون وحی الهی، پیامبر (ص) از آن آگاه نبوده است. بنابراین، ادعای جابری مبنی بر ورود قصص انبیاء به معهود عربی از طریق یهود و نصارا، با نصوص صریح قرآنی، در تعارض آشکار قرار دارد.

۳-۲-۳- نقد رابطه قصص قرآنی با قصص تورات و انجیل

نکته‌ای که جابری از آن غفلت ورزیده، این است که رابطه تصدیق میان قرآن و کتب آسمانی به آن دسته از کتب آسمانی مربوط نمی‌شود که در حال حاضر موجودند و دچار تحریف و تغییر فراوان شده‌اند. بنابراین در توضیح رابطه میان قرآن و دیگر کتب باید تفاوت قائل شد:

الف) از بیانات علامه طباطبایی، می‌توان برداشت کرد که ایشان، یکی از فوائد و اهداف قصه‌های قرآن را، تصدیق کتب آسمانی قبل، یعنی تورات و انجیل می‌داند؛ زیرا ایشان در ذیل آیه مبارکه ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَا كُنْ تَصْدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (یوسف/۱۱)، در سرگذشت آنان برای صاحبان خرد عبرتی هست، این سخنی نیست که ساخته باشند، بلکه تصدیق کتابی است که پیش از آن بوده، می‌نویسد: «معنای آیه

این است: قسم می‌خورم که در داستان‌های انبیاء و یا یوسف و برادرانش عبرت است برای صاحبان عقل و این داستان که در این سوره آمده حدیثی افتراپی نبوده، لیکن تصدیق کتاب آسمانی قبل از قرآن، یعنی تورات است» (۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۸۶-۱۸۷).

ب) کتب آسمانی اولیه که دچار تحریف نشده‌اند: قرآن به تأیید کتب آسمانی اولیه‌ای آمده که دست‌نخورده باقی مانده‌اند و با آن‌ها تطابق دارد. خداوند می‌فرماید: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (آل عمران / ۳). تأیید قرآن برای تورات و انجیل به معنای تأیید اصل منابع است، نه آنچه تحریف‌کنندگان ساخته‌اند (بکاری و صدیق، ۲۰۰۹: ۲۶۶). رابطه قرآن با این نوع کتب تنها تصدیق نیست، بلکه رابطه سلطه و برتری نیز هست؛ زیرا قرآن بر آن‌ها مهیمن است. خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ (مائده/ ۴۸). خالد الکبیر می‌گوید: «این آیه از جابری غایب نبوده، زیرا یکی از ویژگی‌های تصدیق است، اما ویژگی «مهیمن» یعنی برتری و سلطه را نادیده گرفته است؛ این کار عملی عمدی و غرض‌ورزانه است و از منظر علمی و موضوعی درست نیست» (۲۰۰۸: ۱۰۷).

ج) کتب آسمانی که دچار تحریف و تغییر شده‌اند: قرآن نمی‌تواند به کتب آسمانی که دچار تحریف و تغییر شده‌اند، اعتماد کند؛ زیرا مبتلا به تحریف، افترا و دروغ است. خداوند می‌فرماید: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ (نساء/ ۴۶). در ادامه، درباره ادعای جابری که منبع اصلی و گاهی تنها منبع تاریخ‌نگاران را تورات می‌داند، باید گفت که این اشتباه است؛ زیرا در منهج تاریخی، کتب تنها در صورتی معتبرند که صحت آن‌ها اثبات شده باشد؛ حال آنکه صحت و اصالت این کتب، به‌ویژه در صورت شک، قابل اثبات و تأیید نیست.

د) عابد الجابری نیز، باور دارد که در مسیر اثبات صحت آنچه «تاریخ مقدس» می‌نامد، تحریف تورات و انجیل بر عقیده توحید، تنزیه و بشارت به پیامبر اکرم (ص) تأثیر گذاشته است و می‌گوید: «در قرآن آمده که تورات و انجیل دچار تحریف شده‌اند، مخصوصاً در

مورد عقیده توحید و تنزیه و بشارت بر پیامبر امی (ص) و در غیر این صورت، قرآن بر آنچه در اختیار داشته، تصدیق می‌کند» (۲۰۰۶: ۲۶۰). از این رو تنها تفاوت ملموس میان قرآن و کتب آسمانی در حوزه قصه‌ها، نحوه ارائه رویدادهای قصه است که روش آن‌ها متفاوت است.

درباره دیدگاه جابری، ارجاع به ویژگی‌های اختصاصی دعوت محمدی دارد، آنجا که می‌گوید: «و اما تفاوت‌هایی که از روش ارائه تورات و انجیل برای وقایع و روش قرآن در می‌یابیم، به احتمال زیاد به ویژگی اختصاصی دعوت محمدی برمی‌گردد؛ از یک سو، دعوتی به زبان عربی مبین است (خطاب به اهل این زبان است تا در چارچوب آنچه از آن آگاهی دارند به آن‌ها تفهیم شود) و از سوی دیگر، دعوتی برای همه مردم است و محدود به قوم خاصی مانند تورات نیست که همه چیز در آن حول بنی‌اسرائیل می‌چرخد، و انجیل‌هایی که نویسندگان آن، از خاطرات و مشاهدات خود و نوع فهمشان از پدیده مسیح و رفتار و بازگشت او سخن می‌گویند و غیره» (همان).

این گفته قابل پذیرش نیست:

اولاً: کسی که قصص میان قرآن و تورات و انجیل را مقایسه می‌کند، تفاوت و اختلافی در سطح وقایع در برخی قصص مشاهده می‌کند و این ناشی از تحریفی است که در کتب پیشین، رخ داده و منجر به رفع عصمت از پیامبران و به تصویر کشیدن آن‌ها به‌عنوان انسان‌هایی مانند سایر انسان‌ها شده، که خطا می‌کنند، مرتکب فحشا می‌شوند و از دین برای تحقق هوس‌های شخصی استفاده می‌کنند. محمد عماره می‌گوید: «تفاوت بین تصویر پیامبران بنی‌اسرائیل در قرآن و تصویر آن‌ها در اسفار عهد عتیق، تفاوت بین زمین و آسمان است. همین‌طور بین دیوان عصمت و تکریم پیامبران و بین مرداب تحقیر پیامبران و فرستادگان» (۲۰۱۱: ۷۷).

ثانیاً: ما در برابر دو مکتب در قصص پیامبران قرار داریم: مکتب تحقیر پیامبران در عهد عتیق و مکتب عصمت پیامبران در قرآن کریم. برای مثال، حال پیامبر خدا داود (ع) در عهد عتیق، تصویر فاسقی است که زناکار و توطئه‌گر، قاتل و تجاوزگر به زنان و همسران است.

در حالیکه تصویر او در قرآن کریم، تصویر خلیفه توبه‌کاری است که پرندگان و کوه‌ها با او تسبیح می‌گویند و صاحب قرب و منزلت و عاقبت نیک است (همان: ۷۸-۷۹). خداوند متعال درباره حضرت داود (ع) می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَاللَّنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ (سبأ/۱۰)؛ و به راستی داود را از جانب خویش مزیتی عطا کردیم (و گفتیم)، ای کوه‌ها با او در تسبیح خدا همصدا شوید و ای پرندگان (هماهنگی کنید) و آهن را برای او نرم گردانیدیم؛ بنابراین نمی‌توان یکی از این دو را در زمینه قصص تصدیق کرد در حالیکه در دو قطب مخالف قرار دارند (عباس، ۲۰۱۰: ۱۹۹).

علامه طباطبایی نیز، استدلال صاحب مجمع البیان (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۸: ۷۳۶)، در ردّ روایاتی که مخالفت با مقام عصمت داود (ع) است را، پذیرفته و می‌نویسد: «صاحب مجمع البیان می‌گوید و چه خوب هم می‌گوید که داستان عاشق شدن داود سخنی است که هیچ تردیدی در فساد و بطلان آن نیست، برای اینکه با عصمت انبیاء سازش ندارد (۱۴۱۷، ج ۱۷: ۷۳۶). علامه، روایات درباره حضرت داود (ع) را جزو روایات اسرائیلی می‌داند و می‌نویسد: «این داستان که در روایات مذکور آمده از تورات گرفته شده، چیزی که هست نقل تورات از این هم شنیع تر و رسواتر است، معلوم می‌شود آن‌هایی که داستان مزبور را در روایات اسلامی داخل کرده‌اند، تا اندازه‌ای نقل تورات را تعدیل کرده‌اند» (همان).

۳-۲-۴- نقد روش استفاده از اسرائیلیات

علامه طباطبایی، دلیل کج‌فهمی‌های برخی مفسران در تبیین اعمال و رفتار انبیاء را پذیرش بی‌چون‌وچرای احادیث اسرائیلی می‌داند؛ احادیثی که از جعلیات یهود است (۱۳۷۴، ج ۱۱: ۱۴۴). ایشان از معدود عالمانی است که در تفسیر خود به نقل مستقیم داستان‌ها از تورات اهتمام ورزیده است. در بیشتر موارد، علامه با مقایسه میان نقل تورات و قرآن، استواری نقل قرآنی و محرف بودن نقل توراتی را اثبات می‌کند؛ چنانکه در داستان حضرت ابراهیم (ع) به این مقایسه پرداخته و اشکالات مستشرقان را نیز پاسخ می‌دهد (همان، ج ۷: ۲۱۵-۲۴۰). در داستان حضرت موسی (ع) نیز از تورات نقل می‌کند،

موارد اتفاق و اختلاف را یادآور می‌شود و تصریح می‌نماید که قرآن در بیان جزئیات این داستان، در مقام تعریض به تورات است (همان، ج ۱۶: ۴۴-۴۶).

علامه طباطبایی، در بحث روایی آیات ۷۷-۸۳ سوره هود می‌نویسد: «خبر اگر متواتر یا محفوف به قرینه قطعی باشد، در حجت بودن آن شکی نیست؛ اما غیر آن حجت نیست، مگر خبرهایی که در احکام شرعی فرعی وارد شده که اگر از طریق گمان نوعی، به صدور آنها وثوق پیدا شود، حجت‌اند» (همان، ج ۱۰: ۳۵۱). همچنین در بحث روایی آیات ۹۹-۱۱۴ سوره طه می‌گوید: «حتی خبر واحد صحیح در غیر احکام حجت و علمی نیست (همان، ج ۱۴: ۲۰۶). از این رو نگاه ایشان، روشمند و مبتنی بر اصول عقلانی، نقلی و تاریخی است، اما همواره نسبت به خبر واحد و غیر قطعی، به ویژه اسرائیلیات، با احتیاط برخورد می‌کند. علامه، تأکید دارد که قرآن در قصص خود، هدف تربیتی دارد نه نقل تاریخی محض، پس اگر تاریخ یا روایت متواتر بشری با هدف تربیتی قرآن ناسازگار باشد، اعتبار ندارد (همان، ج ۳: ۲۳۳-۲۳۵). همینطور علامه قرآن را به عنوان «منبع قطعی و متواتر» معرفی می‌نماید. بنابراین روایت یا خبر تاریخی که با متن قرآن سازگار باشد، آن را می‌پذیرد.

علامه، در مورد اسرائیلیات یا نقل‌های یهودی و مسیحی که در تفاسیر کهن آمده، معتقد است که این‌ها فاقد تواتر معتبرند و نباید به آنها استناد کرد؛ مگر اینکه در جزئیات، غیر مؤثر باشند (همان: ۹۴-۹۶). در نهایت، جایگاه تورات در بررسی داستان‌های قرآن از موضوعاتی است که درباره آن اختلاف نظر وجود دارد. اسطوره‌ای بودن داستان‌های تورات، وجود نسبت‌های ناروا به پیامبران و اولیای الهی و حکم صریح قرآن به تحریف آن، موجب شده تا عموم مفسران با سوءظن کامل به آن بنگرند و بیش از بررسی و تأمل، حکم به بطلان آن صادر کنند (نفیسی، ۱۳۸۴: ۴۷۳).

۳-۲-۵- نقد پیگیری قصص بر اساس ترتیب نزول

این ادعا از منظر علمی مطالعات قرآنی با ایرادات بنیادین زیر مواجه است:

اولاً: حتی اگر بپذیریم که جابری به روایات و اقوال علماء استناد کرده، این روایات در ترتیب نزول، گمانه‌زنی‌هایی فاقد سند محکم و متانت متن هستند. (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۱: ۳۸؛ صالح، ۲۰۰۰: ۱۵۱؛ قطان، ۲۰۰۰: ۱۴۵).

ثانیاً: علامه طباطبایی درباره ترتیب وقایع داستان‌های قرآن مانند حضرت موسی (ع) بر این باور است که قرآن، در بیان داستان‌ها به دنبال روایت تاریخی با ترتیب زمانی نیست؛ بلکه هدف اصلی آن هدایت، عبرت و تبیین سنت‌های الهی است. در نتیجه، تکرار داستان موسی (ع) در سوره‌های مختلف (مثل قصص، طه، شعراء، اعراف و غیره)، هر بار با زاویه‌ای خاص و متناسب با هدف سوره، روایت شده است (۱۴۱۷، ج ۲: ۳۰۸). قرآن کریم ضمن اشاره به این هدف، در سوره مبارکه یوسف می‌فرماید: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (یوسف/۱۱۱). یا در آیه شریفه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾ (نازعات/۲۶) و در این سرگذشت عبرتی است برای مآل‌اندیشی که از سوء عاقبت ترسان است؛ علامه در تفسیر این آیه می‌نویسد: «و معنای عبارت این است که در این حدیث - یعنی داستان موسی (ع) - عبرتی برای هرکس که خشیت داشته باشد، یعنی دارای غریزه ترس از شقاوت و عذاب باشد و انسان سالم چنین غریزه‌ای دارد، پس در داستان موسی (ع) عبرتی است برای هرکس که انسان باشد و فطرت انسانیش را از دست نداده باشد» (همان، ج ۲۰: ۱۸۹). همین‌طور درباره امکان پیگیری ترتیب زمانی بر اساس ترتیب نزول، علامه، معتقد نیست که با بررسی ترتیب نزول سوره‌ها بتوان به تسلسل تاریخی مثلاً وقایع موسی (ع) رسید. او دلایل زیر را بیان می‌کند:

۱- روایت‌ها در قرآن گزینشی هستند:

هر بخش از زندگی موسی (ع)، بسته به پیام موردنظر سوره، نقل می‌شود، نه برای تشکیل خط سیر تاریخی؛ زیرا قرآن تاریخ‌نگاری نیست. اما بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها در روایات معتبر مثلاً فهرست ابن عباس، سیوطی در الاتقان و دیگر منابع، می‌توان تقریبی از ترتیب نزول داستان موسی (ع) در قرآن ایجاد کرد. ترتیب نزول آیات داستان موسی (ع) از سوره‌های

مکی به مدنی می‌رود، ولی ترتیب تاریخی وقایع در خود این سوره‌ها پراکنده است و قابل استخراج فقط از درون محتواست نه از ترتیب نزول (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۰۸).

۲- ترتیب نزول سوره‌ها با ترتیب روایت داستان تطابق ندارد:

مثلاً بخشی از داستان در سوره مکی آمده (طه) و بخشی در سوره مدنی (بقره)، در حالیکه ترتیب نزول آن‌ها با ترتیب تاریخی، هم‌خوان نیست.

۳- اگر بخواهیم ترتیب تاریخی وقایع موسی (ع) را بفهمیم، باید از کل آیات مربوطه استفاده کرده و سپس بر اساس خود مضمون و سیاق آن‌ها، بازسازی تاریخی انجام داد، نه بر پایه ترتیب نزول (همان).

۴- نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پاسخ به پرسش‌های پژوهش به نتایج زیر دست یافت:

۱- عابد الجابری، تربیت نزول سوره‌ها را در فهم قرآن و وقایع سیره نبوی که همان سیره دعوت محمدی است، مؤثر می‌داند. در باور وی، وضعیت قصص قرآنی همان شرایط دعوت محمدی است که از طریق مبارزه انبیاء برای تبلیغ رسالت‌شان آشکار می‌شود. از این‌رو جابری، بواسطه سیاقی که در متن گفتگوهای قرآنی می‌باشد، میان سه گروه از قصه‌های قرآنی تمایز قائل می‌شود. همچنین وی برحسب مراحل سه‌گانه دعوت، که شامل مرحله هشدار و تذکر، بزرگداشت پیامبران پیشین و مرحله مدنی که مجادله با یهود و نصارا می‌باشد، قصص قرآن را به دو مرحله مکی و یک مرحله مدنی تقسیم می‌کند. نتیجه اینکه تمام این دسته بندی‌ها از طریق بهره‌گیری از سیاق، حاصل می‌گردد.

۲- در باور جابری، سوره اعراف که در مرحله مکی قرار دارد، تحولی کیفی را در سطح «قصص قرآنی» شکل می‌دهد؛ زیرا سوره اعراف، داستان پیامبران عرب قدیم را در ضمن سلسله پیامبرانی که نامشان در تورات برده شده است، از آدم به این سو و با رعایت ترتیب زمانی عرضه می‌کند. از این‌رو جابری، سه راهبرد را بیان می‌کند: الف) رعایت «تسلسل زمانی» در تاریخ مقدس یعنی تاریخ انبیاء و رسولان؛ ب) هشدار و تحذیر قریش از عذاب

الهی، تثبیت دل پیغمبر (ص) و جامعه ایمانی؛ ج) صورت‌بندی خطاب رسولان پیشین با اقوامشان در قالب مشابه‌سازی؛ گویی شرح حال پیامبر اسلام با مشرکان قریش می‌باشد.

۳- جابری با پنج ویژگی ادعایی (ضرب‌المثل بودن، اکتفای به جوهر قرآنی، نفی حقیقت تاریخی مستقل، پیگیری بر اساس ترتیب نزول و طبقه‌بندی سه‌گانه هدف‌محور)، قصص را به متنی تاریخی - گفتمانی مصرف‌شده در صدر اسلام فروکاسته و از بُعد قدسی، اعجازی و هدایتی فراتاریخی آن غفلت ورزیده است. در حالیکه علامه طباطبایی با تکیه بر تفسیر قرآن به قرآن و وحدت سیاق زبانی - ساختاری - هدفمند، قصص را به‌عنوان بخشی از نظام هدایتی جاودان قرآن حفظ کرده و از هرگونه تقلیل تاریخی یا سیاسی مبرا داشته است. از این‌رو، یافته‌ها نشان می‌دهد که این دو اندیشمند، با وجود اشتراک در موضوع، دو پارادایم کاملاً متباین در فهم ماهیت، کارکرد و روش‌شناسی قصص ارائه می‌دهند. این شکاف معرفت‌شناختی، مستقیماً بر روش‌شناسی هر یک تأثیر گذاشته است.

۵- پی‌نوشت‌ها

- 1- Realism/Representationalism
- 2- Parable/Allegory

۶- منابع

*قرآن کریم

- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۱، تدقیق یوسف بقاعی و ابراهیم شمس الدین و نضال علی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، (۱۴۲۶ق).
- ۲- أبوالبقاء، ایوب بن موسی، *الکلیات: معجم فی المصطلحات والفروق اللغویه*، دمشق، چاپ عدنان درویش و محمد مصری، (۱۹۷۶م).
- ۳- اوسی، علی، *روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان*، ترجمه: سیدحسین میرجلیلی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، (۱۳۸۱ش).

- ۴- اسلامی، زهرا، «تحلیل انتقادی اندیشه‌های قرآنی محمد عابد الجابری»، مطالعات قرآن و حدیث، سال ۱۷، ش ۱، ص ۸۱-۱۰۲، (۱۴۰۲ش).
- ۵- بکاری، عبدالسلام و بوعلام الصدیق، الشبه الإستشراقیة فی کتاب مدخل إلى القرآن الکریم، بیروت، الدار العربیة للعلوم ناشرون، (۲۰۰۹م).
- ۶- بن بریدی، سمیة، «نحو مقاربات حدائیه فی المقاصد القرآنیة- محمد عابد الجابری نموذجا»، مداخلة فی المؤتمر الدولی: التقصید القرآنی الجدید والمقاربات الحدیثة فی الدراسات القرآنیة المعاصرة، جامعة باتنة، (۲۰۲۲م).
- ۷- بومهدی، زینب، «القرآن وسؤال الحدائیه بین المقدس والقراءة الأدبیة: محمد عابد الجابری وحسن حنفی نموذجا»، سلسلة الأنوار، ج ۱۴، ش ۱، ص ۱۶۵-۱۸۲، (۲۰۲۴م).
- ۸- جابری، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الکریم فی التعریف بالقرآن، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، (۲۰۰۶م).
- ۹- حجی، طارق محمد، «الجابری والقراءة العقلانیة للقرآن، القراءات الحدائیه للقرآن»، (بی مک)، ش ۱۰، ص ۱۴۷-۱۸۹، (۲۰۲۰م).
- ۱۰- خری شوشتری، محمدتقی، الاصول الکلیة فی تفسیر الکتاب العزیز، نجف، المطبعة الحیدریة، (۱۳۶۱ق).
- ۱۱- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، (۱۳۷۷ش).
- ۱۲- رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، (۱۳۸۳ش).
- ۱۳- زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار مکتبة الحیة، (۱۳۸۵ق).
- ۱۴- زرکش، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفة، (۱۹۵۷م).
- ۱۵- زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیة والشریعة والمنهج، دمشق، دارالفکر المعاصر، (۱۴۱۸ق).
- ۱۶- شوقی، هشام ونصیره، سلسبیل، «خصائص دراسة القصص القرآنی عند الجابری: تحلیل و نقد»، مجلة جامعة الأمیر عبد القادر للعلوم الإسلامیة، ج ۳۶، ش ۳، ص ۱۰۲-۱۱۸، (۲۰۲۲م).
- ۱۷- صالح، صبحی، مباحث فی علوم القرآن، بیروت، دار العلم للملایین، (۲۰۰۰م).

- ۱۸- طباطبایی، سیدمحمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، (۱۴۱۷ق).
- ۱۹- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، بیروت: مؤسسه الرسالة، (۲۰۰۱م).
- ۲۰- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة، (۱۴۰۶ق).
- ۲۱- طریحی، فخرالدین بن محمدطریحی، *مجمع البحرین*، تهران، چاپ احمد حسینی، (۱۳۳۲ش).
- ۲۲- عرباوی، عمر، «قراءة منهجية جديدة للظاهرة القرآنية عند محمد عابد الجابري»، *مجلة المناهج*، ج ۱۲، ص ۴۵-۶۸، (۲۰۰۸م).
- ۲۳- عباس، فضل، *قصص القرآن الکریم*، عمان، دار النفائس، (۲۰۱۰م).
- ۲۴- عثمانی، آمال وکعوان، محمد، «القصص القرآنی: قراءة في الرؤية والمنهج عند محمد عابد الجابري»، *منتدی الأستاذ*، ج ۲۰، ش ۱، ص ۲۲۳-۲۳۸، (۲۰۲۴م).
- ۲۵- عماره، محمد، *رد افتراءات الجابری علی القرآن الکریم*، قاهره، دارالسلام، (۲۰۱۱م).
- ۲۶- فراستخواه، مقصود، «مجله فرا راه»، ش ۱، (۱۳۹۹ش).
- ۲۷- قرطبی، أبو عبدالله محمد بن أحمد، *الجامع لأحكام القرآن*، قاهره، دار الکتب المصریة، (۱۳۶۴ش).
- ۲۸- قطان، مناع بن خلیل، *مباحث فی علوم القرآن*، ریاض، مکتبة المعارف للنشر والتوزیع، (۲۰۰۰م).
- ۲۹- قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، (۱۳۸۸ش).
- ۳۰- کبیر، خالد، *أباطیل وخرافات حول القرآن الکریم والنبی محمد صلی الله علیه وسلم*، مهیدی، دار طلیطله، (۲۰۰۸م).
- ۳۱- کریمی، محمدتقی، *بررسی آرا و اندیشه های محمد عابد الجابری*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، (۱۳۸۶ش).
- ۳۲- کریم، محمود، «تفسیر قصص قرآن در رویکرد علامه طباطبایی»، *معرفت*، سال ۲۱، ش ۱۷۳، ص ۱۰۲-۱۲۰، (۱۳۹۱ش).
- ۳۳- کفودی، محمد، *القراءة الجديدة للقصّة القرآنیة من منظور محمد عابد الجابری*، قاهره، دارالکتب العربیة، (۲۰۱۸م).
- ۳۴- مهدوی راد، محمدعلی؛ جباری، امیرعطاءالله؛ بهشتی، نرگس، «قصه های قرآن در نگاه محمد عابد الجابری»، *پژوهش های قرآنی*، ش ۱۵، ص ۲۲۷-۲۴۵، (۱۳۹۷ش).

بررسی قصص قرآنی با توجه به قاعده سیاق ... _____ فاطمه سرلک و همکاران

۳۵- ناسک، محمد، *القراءات المعاصرة للقرآن الکریم (الجابری نموذج)*، أطروحة دکتري، جامعة فاس سايس، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، (۲۰۱۵م).

۳۶- نفیسی، شادی، *علامه طباطبائی و حدیث (روش شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان)*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، (۱۳۸۴ش).

۳۷- هاشمی، احمد، *جواهر الأدب*، بیروت، دارالکتب العلمیه، (بی تا).