



DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2026.52546.2431>

Print ISSN: X2588-414

Online ISSN: X2783-5081

Pages: 1-30

Received: 2025.7.25

Accepted: 2026.2.20

Original Research

The Contemporary Literary School's Perspective on Quranic Narratives and their Implications

Majid Maaref  ¹ *

Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author).

Saleh Ghanadi  ²

Teacher of Advanced Levels of Quranic Exegesis and Sciences, Qom Seminary, Qom, Iran (Advisor Professor).

Fereshteh Talebi Tarqhi  ³

PhD Graduate, Department of Comparative Exegesis, The Hawza Rafi'ah Al-Mustafa (PBUH), Tehran, Iran.

Introduction

In the history of Quranic interpretation, various exegetical currents have emerged, each attempting to offer a reading of the revealed text based on its own epistemological premises. Among these, the literary approach to Quranic exegesis has a long-standing and significant

¹ maaref@ut.ac.ir (Corresponding Author) *

² sghanadi@gmail.com

³ talebi.fereshteh@gmail.com

tradition within Muslim scholarship. In the contemporary era, however, influenced by biblical studies, modern hermeneutical developments, and Western literary criticism, this approach has undergone a conceptual and methodological transformation, giving rise to a new trend known as the Contemporary Literary School of Quranic Interpretation.

Key figures such as Amin al-Khouli and Taha Hussein played a decisive role in the formation of this school. By emphasizing the literary nature of the Quran and the necessity of analyzing it within the framework of literary texts, they laid the groundwork for a discourse later expanded by their students and other Quranic scholars. Although this new approach is rooted in classical Arabic linguistics and rhetoric, it differs fundamentally from traditional literary exegesis in terms of hermeneutical foundations, the nature of the text, and its relationship with historical reality. These differences have gradually transformed it into an independent school with its own principles and followers.

One of the most important arenas where this school has manifested itself is the analysis of Quranic narratives. Proponents argue that Quranic stories, beyond their instructive function, utilize artistic elements and narrative structures. Consequently, some have tended to view these stories as allegorical, mythical, or non-historical, considering them effective tools for transmitting profound theological concepts. This tendency, however, has led to radical readings that undermine the factual and historical credibility of the Quran. The present study critically examines the epistemological and methodological consequences of this interpretive approach.

Materials & Methods

This research employs a descriptive-analytical method based on library sources. The primary data consists of the works and views of major theorists of the Contemporary Literary School, including Muhammad Ahmad Khalafallah, Amin al-Khouli, Taha Hussein, and later figures influenced by them, such as Abdolkarim Soroush and Ali Shariati. Classical and contemporary Muslim commentators (e.g., Allameh Tabatabai, Morteza Motahhari, Abdollah Javadi Amoli, Mohammad Hadi Ma'refat) are also used as comparative and critical references.

The analytical framework is organized around the consequences of the literary school's views on Quranic narratives. The study identifies and categorizes these consequences into five main areas:

1. Symbolism and allegorism – treating Quranic stories as purely symbolic or allegorical.
2. Denial of the authority of the apparent meaning (Hujjiyat al-Zawahir) – undermining the literal, apparent sense of verses.
3. Reduction of historical credibility – questioning the factual occurrence of events and persons in the Quran.
4. Denial of prophetic miracles – reinterpreting miracles as metaphors or natural phenomena.

5. Excessive hermeneutical interpretation (Ta'wil) – imposing subjective, non-literal meanings without disciplined criteria.

Each consequence is analyzed, critiqued, and compared with the views of mainstream Muslim scholars who affirm the historical reality of Quranic narratives while recognizing their literary and educational dimensions.

Discussion & Results

The study demonstrates that the Contemporary Literary School, despite its valuable contributions to highlighting the rhetorical and aesthetic dimensions of the Quran, has produced several serious epistemological and methodological problems in its more extreme readings.

1. Symbolism and Allegorism

The school tends to view Quranic language as symbolic in an ontological sense: the stories lack any historical referent and function purely as literary devices for moral or spiritual effect. Khalafallah explicitly distinguishes between two types of allegory: one that follows a real concept and one that is entirely imaginary. He considers stories such as the Companions of the Cave (Ashab al-Kahf), the dispute of David, and the resuscitation of the dead (Q. 2:259) as essentially allegorical and ahistorical.

In contrast, mainstream scholars such as Allameh Tabatabai and Javadi Amoli advocate epistemological symbolism: symbols and allegories are real and point to deeper truths without negating the historical event itself. The story of Abraham and the birds (Q. 2:260), for example, is both historically real and symbolically rich.

2. Denial of the Authority of Apparent Meanings (Hujjiyat al-Zawahir)

By treating many verses, especially narrative ones, as metaphorical or allegorical, the literary school effectively undermines the authority of the apparent meaning of the Quran. This leads to a situation where any literal reading is considered naive, and interpretation becomes unmoored from linguistic and textual constraints. Classical hermeneutical rules – such as subordinating ambiguous verses to clear ones, considering context, and using authentic hadith – are set aside. This has direct implications for Islamic law, theology, and ethics, which rely on the apparent meanings of verses.

3. Reduction of Historical Credibility

Khalafallah and Taha Hussein argue that the Quran does not aim to transmit history; rather, it uses stories for artistic and persuasive purposes. Taha Hussein explicitly describes certain stories (e.g., Ishmael learning Arabic from the Jurhum tribe) as myths invented to ease tensions between Arab polytheists and Jewish tribes. Khalafallah uses the verse describing the sun setting in a muddy spring (Q. 18:86) as evidence that the Quran cannot be interpreted as literal history.

The response from mainstream scholars is that the Quran is both literary and historical. The sun setting in a muddy spring is a description of what Dhul-Qarnayn saw – a valid eyewitness perspective, not a cosmological claim. The Quran’s primary purpose is guidance, but it achieves this through real events that carry lessons and moral examples.

4. Denial of Prophetic Miracles

A necessary consequence of extreme allegorism is the denial or metaphorical reinterpretation of miracles. Sir Syed Ahmad Khan, influenced by similar rationalist tendencies, rejected miracles that violate natural laws, interpreting the splitting of the sea as tides and Moses’ staff as underground springs. While Rashid Rida maintained belief in miracles, he allowed allegorical interpretation in some cases. Abdolkarim Soroush’s “dream theory” of revelation reduces all prophetic experiences, including miracles, to subjective visionary states.

Critics argue that this contradicts clear Quranic statements and the universal understanding of the Muslim community. Javadi Amoli offers a more sophisticated defense: miracles operate through hidden causes (al- ‘ilal al-khafiyyah) – deeper laws of nature not ordinarily accessible to humans. Thus, miracles do not violate causality but manifest a higher order of causality.

5. Excessive Hermeneutical Interpretation (Ta'wil)

Figures like Ali Shariati and Abdolkarim Soroush go beyond literary analysis to a form of philosophical and mystical hermeneutics. Shariati interprets the story of Abel and Cain as an eternal struggle between good and evil, and the tree of knowledge as a symbol of consciousness, ignoring the Quranic details about clothing and shame. Soroush claims that revelation occurred in dreams, and therefore all Quranic narratives are dream-like and require esoteric interpretation.

The study critiques this as subjective eisegesis (interpretation based on personal or ideological preferences) rather than disciplined exegesis. If every story is merely a dream or symbol, the Quran’s clear claim to be a guidance for humanity (Q. 2:185) and its challenge to produce a similar text become meaningless.

Conclusion

The Contemporary Literary School of Quranic interpretation has rightly emphasized the literary, rhetorical, and artistic dimensions of the Quran. However, in its more radical readings – particularly regarding Quranic narratives – it has produced serious negative consequences:

1. Allegorism has been extended to the point where many stories are considered purely fictional or mythical.
2. The authority of apparent meanings is rejected, undermining legal and theological inference.
3. Historical credibility of the Quran is reduced, treating it as a collection of literary tropes rather than a record of real events.

4. Prophetic miracles are denied or explained away in naturalistic or subjective terms.
5. Excessive hermeneutical interpretation leads to uncontrolled subjective readings (tafsir bi al-ra'y).

These consequences conflict directly with the Quran's stated purpose: guidance, moral instruction, and education through true and meaningful narratives. The study concludes that the Quran employs epistemological symbolism – symbols that point to real events and deeper truths – not ontological symbolism that negates reality altogether. A balanced approach, as exemplified by scholars like Tabatabai, Javadi Amoli, and Ma'refat, preserves both the historical facticity and the literary richness of Quranic stories. Any interpretation that sacrifices historical facticity for literary effect ultimately weakens the Quran's authority and its power to guide.

Keywords

Quranic Narratives, Contemporary Literary School, Allegorism, Symbolism, Historical Verisimilitude, Authority of Apparent Meanings (Hujjiyat al-Zawahir), Prophetic Miracles, Ta'wil (Hermeneutical Interpretation).



DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2026.52546.2431>

شاپای چاپی X2588-414

شاپای الکترونیکی X2783-5081

صفحات: ۳۰-۱

دریافت: ۱۴۰۴/۵/۳

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱

مقاله پژوهشی

دیدگاه مکتب تفسیر ادبی معاصر در مورد قصه‌های قرآن و پیامدهای آن

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

مجید معارف^۱ *

مدرس سطوح عالی تفسیر و علوم قرآنی، حوزه علمی قم، ایران (استاد مشاور)

صالح قنادی^۲

دانش آموخته دکتری گروه تفسیر تطبیقی حوزه رفیعه المصطفی سلام الله علیهما تهران، ایران.

فرشته طالبی طرقی^۳

چکیده

نظریه پردازان مکتب ادبی معاصر در تفسیر قرآن، متن این کتاب را در افق متون ادبی ارزیابی کرده و بر وجوه ادبی، بلاغی و زیبایی‌شناختی آن تأکید ورزیده‌اند. این رویکرد، هرچند در تبیین ظرفیت‌های بیانی قرآن

¹ maaref@ut.ac.ir (نویسنده مسئول) *

² sghanadi@gmail.com

³ talebi.fereshteh@gmail.com

نقش آفرین بوده، در برخی قرائت‌ها به برداشت‌های افراطی انجامیده است؛ به گونه‌ای که قصه‌های قرآنی صرفاً تمثیلی، اسطوره‌ای یا تاریخی تلقی شده‌اند. چنین نگرشی تأثیرات منفی بر فرایند تفسیر قرآن بر جای نهاده و ضرورت واکاوی انتقادی آسیب‌ها و پیامدهای آن را برجسته ساخته است.

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای، به استخراج و تحلیل پیامدهای این رویکرد تفسیری پرداخته است. از مهم‌ترین نتایج این بررسی، گسترش تمثیلی‌انگاری قصه‌های قرآنی و رواج نگرش نمادین به زبان قرآن است؛ نگرشی که افزون بر تضعیف واقع‌نمایی الفاظ قرآنی، به انکار حجیت ظواهر قرآن، تردید در معجزات انبیاء و کاهش اعتبار تاریخی قصه‌های قرآنی انجامیده است. این پیامدها با غایت بنیادین قرآن در هدایت، عبرت‌آموزی و تأثیرگذاری تربیتی در تعارض قرار دارد و تفاسیر نواندیشانه را با چالش‌های معرفتی و روشی جدی مواجه می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: مکتب ادبی معاصر، قصه‌های قرآن، تمثیل‌انگاری، واقع‌نمایی تاریخی

مقدمه

در تاریخ تفسیر قرآن، جریان‌های تفسیری متعددی با مبانی معرفتی و چارچوب‌های نظری متفاوت پدید آمده‌اند که هر یک کوشیده‌اند بر اساس پیش‌فرض‌های خود، خوانشی از متن وحی ارائه دهند. در این میان، گرایش ادبی به تفسیر قرآن، پیشینه‌ای دیرینه و قابل توجه در سنت تفسیری مسلمانان دارد. این گرایش در دوران معاصر، تحت تأثیر مطالعات عهدینی، تحولات هرمنوتیکی جدید و دستاوردهای نقد ادبی غرب، دچار دگردیسی مفهومی و روش‌شناختی شده و رویکرد نوینی با عنوان «تفسیر ادبی معاصر» پدید آورده است.

در تکوین این رویکرد، آراء اندیشمندانی همچون امین خولی و طه حسین نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. این اندیشمندان با تأکید بر ادبیات قرآن و ضرورت تحلیل آن در افق متون ادبی، زمینه شکل‌گیری گفتمانی را فراهم ساختند که بعدها توسط شاگردان و قرآن‌پژوهان دیگر بسط یافت. اگرچه این رویکرد نوین بر پایه میراث کلاسیک زبان‌شناسی و بلاغت عربی استوار است، اما در مقایسه با تفسیر ادبی سنتی، از حیث مبانی هرمنوتیکی، نگرش به ماهیت متن و نسبت آن با واقعیت تاریخی، تفاوت‌های بنیادینی یافته است. این تمایزها به تدریج چنان ژرفا و گستره‌ای یافت که از یک رویکرد تفسیری صرف، به مکتبی مستقل با مبانی، اصول و پیروان خاص خود

تبدیل شد. یکی از مهم‌ترین عرصه‌های بروز این مکتب، تحلیل قصص قرآنی است. طرفداران این جریان بر آن‌اند که داستان‌های قرآن، افزون بر کارکرد هدایتی، از عناصر هنری و سازوکارهای روایی بهره می‌برند. در نتیجه، برخی از این اندیشمندان به تمثیلی یا اسطوره‌ای بودن قصه‌های قرآن گرایش یافته و آن را ابزاری برای انتقال مؤثر مفاهیم عمیق الهی تلقی کرده‌اند.

طرح چنین مدعایی به‌عنوان یک انگاره ادبی - تفسیری، مناقشات گسترده‌ای را در میان مفسران مسلمان برانگیخته است. منتقدان بر این باورند که افراط در ادبی‌انگاری قصص قرآن می‌تواند به تضعیف واقع‌نمائی تاریخی، خدشه در حجیت ظواهر و بازتعریف کارکرد هدایتی متن بینجامد. از این‌رو، بررسی دقیق مبانی و لوازم معرفتی این جریان، ضرورتی پژوهشی محسوب می‌شود؛ ضرورتی که صرفاً با نقد موردی دیدگاه‌ها تحقق نمی‌یابد، بلکه نیازمند تحلیل ساختاری و پیامد شناسانه است.

مرور پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که آثار متعددی به‌نقد دیدگاه‌های ادبی‌گرایانه درباره قصص قرآن پرداخته‌اند. مقاله «نقدی بر استدلال خلف‌الله در باب وجود قصه اسطوره‌ای در قرآن» (طیب حسینی، ۱۳۸۸) مدعای اسطوره‌ای بودن قصه‌ها را بر اساس مبانی تفسیری و روایی رد کرده است. همچنین مقاله «جایگاه تمثیل و نماد در داستان‌های قرآنی؛ بررسی و نقد نظریه راه‌یابی خیال در آن» (معارف و تقویان، ۱۳۹۸) با تحلیل مفهوم تمثیل قرآنی، نشان داده است که داستان‌های تمثیلی به معنای تخیلی بودن آن‌ها نیست. مقاله «قصه‌های قرآن در نگاه محمد عابد الجابری» (مهدوی راد، جباری و بهشتی، ۱۳۹۱) به تحلیل دیدگاه‌های جابری و نسبت آن با مبانی نومعتزلی پرداخته و تأثیرپذیری او از هرمنوتیک فلسفی را نشان داده است. افزون بر این، مقاله «واکاوی خوانش نواندیشانه محمد شحرور پیرامون داستان‌های قرآن» (میر احمدی و ترابی، ۱۳۹۹) تأثیرپذیری شحرور از مبانی نومعتزلی و پیامدهای روش‌شناختی آن را تحلیل کرده است. مقاله «استنباط احکام قصص از شرایع گذشته» (غلامی سیا بیدی و رضایی، ۱۳۹۶) بر امکان استنباط احکام فقهی از قصص با تأکید بر واقع‌نمائی تاریخی آن‌ها پرداخته و حجیت ظواهر آیات قصص را در استنباطات فقهی اثبات کرده است. پژوهش‌هایی مانند «زبان دین و قرآن» (ساجدی، ۱۳۸۵) و «تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن» (سعیدی روشن، ۱۳۸۳) به بررسی مبانی نظری فهم قرآن پرداخته و نسبت میان زبان نمادین و واقع‌نمایی را تحلیل کرده‌اند. مقاله «رؤیا انگاری وحی؛

نقدی بر آراء دکتر سروش» (ساجدی و ساجدی، ۱۳۹۴) نیز نظریه رؤیا انگاری را از منظر فلسفی و کلامی نقد کرده است. آثار متعددی مانند «آسیب شناسی جریان های تفسیری» (اسعدی و دیگران، ۱۳۹۷) به بررسی تطبیقی مکاتب تفسیری معاصر پرداخته و تمایزهای روش شناختی آنها را تحلیل کرده اند. این مطالعات، هرچند در تبیین و نقد دیدگاه های موجود سهم داشته اند، عمدتاً بر ارزیابی اشخاص یا مبانی خاص متمرکز بوده اند. خلأ اصلی پژوهش های پیشین، نبود تحلیل نظام مند از نتایج و لوازم معرفتی مکتب ادبی معاصر درباره قصص قرآن است.

مقاله حاضر با عبور از نقدهای پراکنده و شخص محور، لوازم نظری این جریان را در سطوح زبان شناختی، تفسیری و تاریخی طبقه بندی و تحلیل کرده و تصویری منسجم از تأثیرات آن بر فهم قصص قرآن ارائه می دهد. تمایز این پژوهش در تحلیل نتایج و لوازم معرفتی دیدگاه مکتب ادبی معاصر درباره قصص قرآن است؛ مسئله ای که با وجود بازتاب در مطالعات معاصر، تاکنون به صورت مستقل بررسی نشده و مقاله حاضر با دسته بندی نظام مند آن، خلأ موجود را جبران می کند.

۱- دیدگاه های مفسران مکتب ادبی معاصر در خصوص قصه های قرآن

مکتب ادبی معاصر در تفسیر قرآن، رویکردی نوین به متن مقدس دارد که با تأکید بر تحلیل های ادبی و زبانی، فهمی متفاوت از قصه های قرآنی ارائه می دهد. مفسرانی چون محمد احمد خلف الله و طه حسین، از برجسته ترین چهره های این مکتب هستند؛ که با رویکرد ادبی خود، قصه های قرآن را از سه منظر تاریخی- ادبی، تمثیلی و اسطوره ای تحلیل کرده اند. آنان با تمرکز بر جنبه های ادبی قرآن، قصه ها را نه به مثابه گزارش های صرف تاریخی، بلکه ابزاری برای انتقال پیام های الهی و اهداف تربیتی می دانند.

این مکتب اگرچه در برخی اصول با تفسیر ادبی سنتی اشتراک دارد؛ از جمله توجه به ادبیات عربی به عنوان مبنای فهم قرآن، اهتمام به بلاغت و زیبایی شناسی زبان قرآن و التفات به سیاق و زمینه های نزول، اما در عین حال مبانی متمایزی نیز دارد. مهم ترین این مبانی عبارت اند از: نخست، تأکید بر فهم ادبی محض قرآن به عنوان غایت اصلی تفسیر؛ دوم، اولویت دادن به تفسیر موضوعی برای کشف وحدت موضوعی سوره ها؛ سوم، توجه به شرایط محیطی و فرهنگی عصر نزول؛ چهارم، اعتقاد به وجود عناصر اسطوره ای در برخی قصه های قرآنی؛

پنجم، بهره‌گیری از علوم انسانی جدید همچون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در تحلیل آیات. این رویکرد اگرچه افق‌های تازه‌ای در تفسیر قصص قرآن گشوده، پیامدهای معرفتی خاصی نیز به دنبال داشته که واکاوی آن‌ها هدف اصلی این پژوهش است.

۱-۱- دیدگاه تاریخی - ادبی

دیدگاه تاریخی - ادبی در مکتب ادبی معاصر، یکی از رهیافت‌های نوین در تفسیر قرآن است که قصه‌های قرآنی را از دو منظر تاریخی و ادبی موردبررسی قرار می‌دهد. این رویکرد بر آن است که قصه‌های قرآن، علاوه بر برخوردارگی از ساختارهای بلاغی و هنری، حاوی ارزش تاریخی نیز هستند و می‌توانند به‌عنوان منابعی معتبر برای شناخت فرهنگ و شرایط اجتماعی عصر نزول مورد استفاده قرار گیرند این نگرش با تحلیل دقیق متن قرآن و مقایسه با داده‌های تاریخی دیگر، شناختی جامع‌تر از وقایع و شخصیت‌های مطرح‌شده در قصه‌ها ارائه می‌دهد.

بر اساس این دیدگاه، قصه‌های تاریخی قرآن، افزون بر ارائه اطلاعات درباره شخصیت‌های واقعی همچون پیامبران، از فنون ادبی برای تأثیرگذاری بر مخاطب بهره گرفته‌اند (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۵۲). خلف‌الله ضمن پذیرش ماهیت تاریخی این قصه‌ها، بر این باور است که هدف اصلی آن‌ها صرفاً ارائه گزارش‌های تاریخی نیست، بلکه تحریک احساسات و عواطف مخاطبان و القای پیام‌های اخلاقی و تربیتی از طریق روایت هنری است (همان: ۱۸۲). به‌عنوان نمونه، در داستان حضرت موسی (ع)، قرآن از تعابیر متفاوتی برای توصیف معجزه عصا استفاده کرده است؛ در سوره طه می‌فرماید: «فَأَلْقَاهَا فِإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى» (طه: ۲۰)، درحالی‌که در سوره شعراء از عبارت «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ» (شعراء: ۳۲) بهره گرفته است. خلف‌الله این تغییر در واژگان را نشان‌دهنده بهره‌گیری از عناصر ادبی برای تأثیرگذاری بر مخاطب می‌داند (همان: ۱۷۲-۱۶۹). همچنین داستان داودی (ع) درباره دو متخاصم در سوره ص (آیات ۲۱ تا ۲۵)، نمونه‌ای دیگر از این نوع داستان‌هاست که هدف آن ایجاد تأثیر عاطفی بر مخاطب است (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۵۶-۵۴).

خلف‌الله قصه‌های تاریخی قرآن را نه به‌عنوان گزارش‌های دقیق تاریخی، بلکه به‌مثابه ابزارهای ادبی برای انتقال پیام‌های الهی تلقی می‌کند. او تأکید دارد که این قصه‌ها با استفاده از صنایع بلاغی و هنری تنظیم شده‌اند تا

تأثیرگذاری بیشتری بر مخاطب داشته باشند. برای نمونه، در داستان قوم عاد (قمر، ۲۱-۱۸)، قرآن از ارائه جزئیات مربوط به زندگی این قوم، مساکن آنان و گفت‌وگوهای هود با قومش صرف‌نظر کرده و مستقیماً به توصیف عذاب الهی پرداخته است. خلف‌الله این شیوه را رویکردی ادبی می‌داند که ذهن مخاطب را از جزئیات غیرضروری منحرف کرده و بر پیام اصلی تمرکز می‌دهد (همان: ۱۵۲).

خلف‌الله معتقد است در قصه‌های تاریخی قرآن، صدق منطبق با واقع‌نمایی تاریخی لحاظ نشده است. به باور وی، قرآن ممکن است از رویدادی یاد کند، اما هدف آن نمایش دقیق واقعیت تاریخی نیست، بلکه تحریک احساسات مخاطبان و تأثیرگذاری بر آنان مدنظر بوده است. از این رو، قرآن معمولاً همان ذهنیت مخاطبان را مبنای روایت قرار داده، خواه این ذهنیت مطابق با واقع باشد یا نه. این قاعده حتی در مواردی که قرآن از زمان، مکان یا عددی یاد کرده نیز جاری است؛ مانند مدت اقامت اصحاب کهف که «سیصد و نه سال» ذکر شده است.

خلف‌الله معتقد است اعدادی مانند مدت اقامت اصحاب کهف، بیانگر سخن مستقیم خداوند نیست، بلکه قرآن از زاویه دید ناظران بیرونی روایت کرده است. این شیوه را از اسرار اعجاز و بلاغت قرآن می‌داند که برای تأثیرگذاری بر مخاطب به‌کاررفته است (همان، ص ۱۵۳-۱۸۲). به باور وی، قصه‌های تاریخی قرآن بیش از بازتاب دقیق حوادث، با اهداف تربیتی و بلاغی تنظیم شده‌اند تا تأثیری ژرف بر مخاطب بر جای نهند.

۱-۲- تمثیلی دانستن قصه‌ها

محمد احمد خلف‌الله در کتاب «الفن القصصی فی القرآن الکریم» به بررسی مفهوم تمثیل در قصه‌های قرآن پرداخته و دو نوع تمثیل را در این روایت‌ها شناسایی کرده است: نخست، تمثیلی که پس از بیان یک مفهوم اصلی ظاهر شده و نقش تقویت و تبیین آن معنا را بر عهده دارد؛ دوم، تمثیلی که از ابتدا به‌عنوان قالب معنایی عمل کرده و انتقال محتوا از طریق آن صورت می‌گیرد (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۹۸-۱۸۳).

در دسته نخست، قصه‌هایی قرار دارند که به‌عنوان مثالی تکمیلی پس از یک مفهوم یا پیام قرآنی آورده شده‌اند تا آن را روشن‌تر کنند. نمونه‌ای از این نوع تمثیل را می‌توان در سوره یس مشاهده کرد که در آن داستان اصحاب قریه، پس از تصویری که از پیامبر اسلام و قوم او ارائه شده، مطرح گردیده است: «وَأَضْرَبُ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ

الْقَرِيءَةُ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ...» (یس: ۲۹-۱۳) (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۹۱). این نوع قصه‌ها بیشتر در جهت تقویت آموزه‌های نبوی کاربرد دارند و از نظر بلاغی موجب تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب می‌شوند.

در مقابل، نوع دوم تمثیل به‌گونه‌ای است که پیام از ابتدا در قالب یک داستان تمثیلی ارائه می‌شود و ضرورتی به واقعی بودن شخصیت‌ها و حوادث ندارد. این داستان‌ها بر مبنای فرض و تخیل شکل گرفته‌اند و همین جنبه هنری، آن‌ها را متمایز می‌کند. نمونه‌ای از این نوع قصه، داستان حضرت داوود (ع) درباره داوری او میان دو متخاصم است: «وَهَلْ أَتَاكَ نَبْوُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ...» (ص: ۲۵-۲۱) که خلف‌الله آن را تمثیلی می‌داند (همان).

خلف‌الله دو نکته اساسی مطرح می‌کند: نخست، تمثیلی بودن برخی قصص قرآن به معنای خیالی بودن تمام عناصر آن‌ها نیست، بلکه ترکیبی از واقعیت و خیال در آن‌ها وجود دارد. دوم، ورود عنصر خیال ناشی از نیاز مخاطبان به زبان ادبی و بلاغی بوده است، نه نیاز خداوند به تخیل پردازشی. از آنجاکه قرآن به زبان عربی بلیغ نازل شده، ناگزیر از بهره‌گیری از ابزارهای ادبی و هنری آن زبان بوده است (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۸۵)

از جمله داستان‌هایی که خلف‌الله آن‌ها را تمثیلی می‌داند می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: داستان حزقیل و فراریان از مرگ (بقره: ۲۴۳)، داستان قربانی هابیل و قابیل (مائده: ۳۱-۲۷)، داستان الاغ مرده و عزیز (بقره: ۲۵۹) و داستان ابراهیم و پرندگان (بقره: ۲۶۰). وی تأکید دارد که در این نوع قصه‌ها، واقع‌نمایی تاریخی ضرورتی ندارد و صدق فنی این روایت‌ها به معنای مطابقت مضمون آن‌ها با غرض و پیام اصلی است، نه با واقعیت تاریخی (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۸۷).

خلف‌الله تمثیل را با تخیل همسان دانسته و معتقد است قصه‌ها حاصل تخیل قصه‌گو درباره وقایعی هستند که ممکن است شخصیت‌های واقعی نداشته باشند یا حوادث آن‌ها در واقعیت رخ نداده باشد. به باور وی، کاربردی تخیل در این قصه‌ها ناشی از نیاز بشر به سبک‌های بلاغی رایج در ادبیات آن دوران است و خداوند نیز با تکیه بر همین شیوه‌ها، مخاطبان را مورد خطاب قرار داده است (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۷۰). این رویکرد نشان‌دهنده بهره‌گیری قصص قرآن از عناصر بلاغی و هنری برای تأثیرگذاری بر مخاطب است.

۳-۱- اسطوره‌انگاری قصه‌های قرآن

در تفسیر ادبی معاصر، برخی قصه‌های قرآن غیرواقعی تلقی شده و دیدگاه اسطوره‌انگاری نسبت به آن‌ها مطرح گردیده است. طه حسین، از پیشگامان جنبش نوگرایی در مصر، نظریه اسطوره بودن برخی قصه‌های قرآن را مطرح کرده است. او معتقد است که برخی داستان‌های قرآنی مانند ماجرای انتقال اسماعیل و هاجر به مکه، بیش از آنکه گزارش‌های تاریخی باشند، نمادهایی برای بیان مفاهیم عمیق‌تر به شمار می‌روند و صحت تاریخی آن‌ها محل تأمل است (طه حسین، ۱۹۲۶: ۳۸-۳۹). وی داستان‌هایی نظیر «عربه» و «مستعربه» و یادگیری زبان عربی توسط اسماعیل از قبیله جرهم را اساطیری و فاقد اعتبار تاریخی دانسته است. به باور وی، این داستان‌ها برای تنش‌زدایی میان مشرکان عرب و قبایل یهودی یثرب ساخته شده و قرآن از آن‌ها برای تثبیت برتری اسلام به‌عنوان دین توحیدی بهره برده است (همان، ص ۴۱).

خلف‌الله قصه‌های اسطوره‌ای در قرآن را نوآوری ادبی می‌داند که مردم مکه با آن آشنا نبودند و این از وجوه اعجاز قرآن است. وی با اشاره به آیات نه‌گانه‌ای که مشرکان قرآن را «اساطیر الاولین» خواندند، معتقد است این شبهه قوت داشته است (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۲۰۵). به باور او، قرآن نسبت اسطوره بودن را نفی نکرده، بلکه صدور آن از جانب پیامبر را رد کرده است؛ بنابراین وجود عناصر اسطوره‌ای با الهی بودن قرآن تناقض ندارد و خود یکی از وجوه اعجاز است (همان، ص ۲۰۷-۲۰۸).

وی برای تأیید دیدگاه خود، چندین قصه از قرآن را به‌عنوان نمونه‌هایی از روایت‌های اسطوره‌ای ذکر می‌کند، از جمله داستان اصحاب کهف، روایت موسی و خضر، ماجرای حضرت ابراهیم و درخواست او از خدا برای احیای مردگان (بقره: ۲۶۰) و قصه عزیر وزنده شدن دوباره او پس از صدسال (بقره: ۲۶۱)؛ و بخشی از روایت ذوالقرنین در آیه ۸۶ سوره کهف را مثال می‌آورد: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا» (کهف: ۸۶) را نمونه‌هایی از قصه‌های اسطوره‌ای می‌داند که نمی‌توان آن‌ها را صرفاً گزارش‌های تاریخی دانست و بیشتر جنبه ادبی دارند. (حسینی، ۱۳۷۷: ۷۵).

۲- پیامدهای دیدگاه مفسران ادبی معاصر بر قصه‌های قرآن و نقد آن

نظریه تمثیلی بودن و اسطوره‌ای پنداشتن قصه‌های قرآن که حاصل مبانی و روش‌های تفسیر ادبی معاصر است، پیامدهایی را داشته که طرح و بررسی هر یک از این پیامدها در ادامه خواهد آمد.

۲-۱- نماد انگاری قرآن

نماد در ادبیات معاصر، به‌ویژه در رابطه با قرآن، مفهومی شناور یافته شامل رمز، تمثیل، مجاز و سایر اشکال بیان ادبی است. کاربرد این اصطلاح برای قرآن و بررسی زبان نمادین آن، چالش‌ها و شبهاتی را به همراه داشته است (احمدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۴۲). بررسی آرای اندیشمندانی که قصه‌های قرآن را تمثیلی دانسته‌اند، نشان‌دهنده دو گونه نگرش نسبت به زبان نمادین است.

گونه نخست، نمادگرایی هستی‌شناختی است که بر پایه نفی پشتوانه تاریخی قصص استوار است (طیب حسینی و مرتضوی، ۱۳۹۹، ص ۲۲۴). در این دیدگاه، قصه‌های تمثیلی یا نمادین، به دلیل فقدان پشتوانه تاریخی، بیان مجازی تلقی می‌شوند که واقعیتی ورای خود ندارند. این نگرش در اندیشه امین خولی مطرح شده است. او معتقد است قرآن رویدادها و شخصیت‌های گذشته را نه به صورت گزارش تاریخی، بلکه به گونه‌ای هنری و ادبی بازگو می‌کند و گاهی برای جذب مخاطبان از حقیقت عدول کرده، واقعیت‌ها را هنری روایت می‌کند. (خولی، ۱۹۶۱، م، ص ۲۷۶-۲۸۰؛ خطیب، ۱۳۹۵، ص ۲۷۶-۲۸۰). این دیدگاه در آثار محمد احمد خلف‌الله نیز مشاهده می‌شود که به‌صراحت بیان می‌دارد: «إن القصة القرآنية لم تسق لذاتها كتاريخ، وإنما سقت لغرض ديني وأدبي» (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۵۳-۱۵۴). وی بسیاری از قصه‌های قرآنی را نمادی از برخی حقایق می‌داند که واقعیت تاریخی ندارند (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۵۳-۱۸۲).

نمادانگاری قصص قرآن که از اسطوره‌ای و تمثیلی دانستن آن‌ها ناشی می‌شود، باور به واقع‌نمایی و اعتبار تاریخی قرآن را به چالش می‌کشد. هدف قرآن هدایت و تربیت انسان‌هاست و معارف خود را از طریق گزارش‌های تاریخی و قصص منتقل کرده است. قرآن برخلاف تاریخ‌نگاری سنتی، به زمان و مکان خاصی محدود نیست و دعوت به تفکر و عبرت‌آموزی را دنبال می‌کند، چنان‌که در آیه «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱) تأکید شده است.

تلقی صرفاً نمادین از قصه‌های قرآن، ضمن کاهش اعتماد به صحت تاریخی آن‌ها، به تفاسیر متناقضی می‌انجامد که اعتبار وحیانی قرآن را خدشه‌دار می‌کند (رشاد، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱). با این حال، این مسئله را نباید یک‌طرفه ارزیابی کرد، بلکه باید در قالب چالشی چند سویه میان موافقان و مخالفان واقع‌نمایی قصص تحلیل نمود. موافقان واقع‌نمایی بر ضرورت حفظ اعتبار تاریخی قصص برای عبرت‌آموزی تأکید دارند و استدلال می‌کنند که

اگر قصه‌ها فاقد واقعیت تاریخی باشند، عبرت‌گیری از آنها بی‌مبنا خواهد بود. در مقابل، طرفداران خوانش نمادین معتقدند صرف انگاری تاریخی ممکن است از ژرفای پیام‌های معنوی قصص بکاهد. در این میان، دیدگاه میانه‌ای نیز وجود دارد که ضمن پذیرش واقع‌نمایی تاریخی، بر ظرفیت‌های نمادین قصص برای انتقال معارف عمیق‌تر تأکید می‌کند.

در فلسفه زبان دین، نظریه‌پردازانی مانند پل تیلیش میان نماد و نشانه تمایز قائل شده و معتقدند نمادها در حیات انسانی ریشه داشته و به سطوح عمیق‌تری از واقعیت اشاره می‌کنند. (ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶-۱۷۷) از این منظر، نمادین بودن زبان به معنای نفی واقعیت نیست، بلکه افق‌های جدیدی از معنا می‌گشاید؛ بنابراین نفی واقع‌نمایی تاریخی باهدف عبرت‌آموزی که مبتنی بر وقوع عینی رخدادهاست، در تناقض است. این چالش، ضرورت بازتعریف نسبت میان واقع‌نمایی تاریخی و زبان نمادین در قرآن را آشکار می‌سازد.

در برابر نمادگرایی هستی‌شناختی مکتب ادبی معاصر، گونه دیگری از نمادگرایی در تفاسیر مفسران سنتی همچون علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ ج ۷، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ ج ۱۴، ص ۲۱۸-۲۱۹)، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۶۹) و شهید مطهری (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۱۵) مشاهده می‌شود که بر تفسیری واقع‌گرایانه استوار است. این رویکرد که می‌توان آن را نمادگرایی معرفت‌شناختی نامید، بر این باور است که نماد به‌عنوان ابزاری برای شناخت واقعیت به کار می‌رود، بدون آنکه اصل واقعیت انکار شود. قصه‌های قرآن در این نگاه، علاوه بر واقع‌نمایی تاریخی، دارای سطوح معنایی عمیق‌تری هستند که با زبان نمادین بیان شده‌اند. از منظر معرفت‌شناسی، واقعیت می‌تواند از مجرای نمادها درک شود، بدون آنکه نمادها خود به‌جای واقعیت بنشینند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۷-۱۰۲). در این زمینه، پژوهشی جامع نشان می‌دهد که «داستان‌هایی از قرآن که احتمال تمثیلی بودن آنهاست، به معنای تخیلی شمردن آن یا عدم واقع‌نمایی نیست» (معارف و تقویان، ۱۳۹۸، ص ۱۷۸).

نمادگرایی معرفت‌شناختی در تفسیر علامه طباطبایی تجلی روشنی یافته است. ایشان معتقد است قرآن از تمثیل‌هایی برای انتقال مفاهیم الهی استفاده کرده و این تمثیل‌ها نه تشریحی، بلکه تکوینی هستند. علامه برخی آیات مانند امر ملائکه به ابلیس، هبوط حضرت آدم و خطاب خداوند به آسمان و زمین را دارای دو سطح فهم می‌داند: سطح اول نمادین و مجازی، سطح دوم حقیقی و معنوی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۶۶). در این

تفسیر، واقعیت خارجی قصه‌ها انکار نمی‌شود، بلکه این قصه‌ها علاوه بر وقوع تاریخی، نمادهایی برای انتقال معارف الهی هستند.

نقدهای متعددی بر دیدگاه خلف‌الله وارد شده است. آیت‌الله معرفت معتقد است خلف‌الله بر تفسیرهای احتمالی استناد کرده و قصه حضرت ابراهیم (بقره: ۲۶۰) را اسطوره‌ای دانسته است (معرفت، بی تا ص ۷۲-۱۰۹)، درحالی که این داستان در سوره مدنی بقره قرار دارد و هیچ روایتی خلاف آن ارائه نشده است (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۵). خلف‌الله از یک‌سو قصه را تمثیلی و از سوی دیگر اسطوره‌ای معرفی کرده که این تناقض در دیدگاه‌های او مشهود است (معارف و تقویان، ۱۳۹۸، ص ۱۶۰). وی استناد به «اساطیر الأولین» را دلیل اسطوره‌ای بودن قصص قرآن می‌داند، اما داستان‌هایی را اسطوره‌ای معرفی کرده که هنگام نزول این اصطلاح هنوز مطرح نبوده‌اند (اسعدی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۳۶۰). همچنین، خلف‌الله قصه احیای مردگان (بقره: ۲۵۹) را اسطوره‌ای دانسته (تهامی، ۱۹۷۴، ص ۱۶۷) که این نظریه با نقدهایی از جمله عدم ارتباط با «اساطیر الأولین» و عدم پیوند معنادار با معاد جسمانی روبه‌روست (اسعدی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۳۶۱).

قرآن بر واقع‌گرایی و حقایق قصه‌های خود تأکید دارد و آنها را از باطل مصون می‌دارد. شایان‌ذکر است که «باطل» در اینجا به معنای «عدم واقع‌نمایی» است و نباید آن را با «تمثیل» مترادف گرفت؛ زیرا تمثیل در قرآن می‌تواند با حفظ واقع‌نمایی، به‌عنوان ابزاری برای انتقال مفاهیم عمیق‌تر به کار رود. این روایت‌ها علاوه بر درس‌آموزی تاریخی، در انتقال مفاهیم اخلاقی و تربیتی مؤثرند (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۴۲۱؛ ۱۳۸۵، ص ۵۲۰). برخلاف نظر خلف‌الله که قصص قرآن را متأثر از پنداره‌های اهل کتاب دانسته (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۵۳-۱۸۲)، قرآن خود را منبع حق و هدایت معرفی کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۲۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۱۵). از این رو، تفسیر تمثیلی قرآن بدون رعایت اصول علمی می‌تواند اعتبار وحیانی آن را تضعیف کند.

تمایز اساسی دو گونه نمادگرایی در این است: در نمادگرایی هستی‌شناختی، قصص فاقد پشتوانه تاریخی‌اند، نماد جایگزین واقعیت می‌شود، هدف صرفاً تأثیرگذاری ادبی است، ظاهر آیات فاقد حجیت بوده و معجزات قابل‌انکار یا تأویل‌پذیرند. در مقابل، در نمادگرایی معرفت‌شناختی، قصص دارای واقعیت تاریخی‌اند، نماد دریچه‌ای به واقعیت است، هدف انتقال معارف عمیق الهی همراه با واقع‌نمایی هست، ظاهر آیات حجیت داشته

و معجزات دارای وقوع عینی و تاریخی هستند. این تحلیل نشان می‌دهد قرآن از زبان نمادین برای هدایت بشر استفاده کرده، اما این نمادگرایی از نوع معرفت‌شناختی است، نه هستی‌شناختی. خلط این دو گونه، منشأ اصلی پیامدهای منفی همچون نفی حجیت ظواهر، انکار معجزات انبیاء، کاهش اعتبار تاریخی قصص و تأویل‌گرایی افراطی در مکتب ادبی معاصر بوده است.

۲-۲- نفی حجیت ظواهر

یکی از پیامدهای مهم مکتب ادبی معاصر، مسئله نفی حجیت ظواهر قرآن است. این موضوع پیش‌ازین نیز میان مذاهب و اندیشمندان اسلامی محل مناقشه بوده است. گروهی مانند اهل حدیث و اشاعره با رویکردی ظاهرگرایانه، بر اساس آیاتی چون «جَاءَ رَبُّكَ» (فجر: ۲۲) و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، به تجسیم و تشبیه خداوند قائل شدند (اشعری، بی تا ص ۸-۹؛ خرمشاهی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۸۶-۱۸۷). در مقابل، اخباریان شیعه حجیت ظواهر قرآن را به کلی رد کرده و فهم قرآن را صرفاً از مجرای روایات اهل بیت میسر دانستند (استرآبادی، بی تا ص ۱۲۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۷۶).

در برابر این دو دیدگاه، دیدگاهی اعتدالی وجود دارد که ظواهر قرآن را حجت می‌داند، زیرا تفهیم و تفاهم بشری بر اساس ظواهر استوار است و شارع نیز این شیوه را تأیید کرده است (مظفر، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۳). برای حجیت ظواهر قرآن، اصولی مطرح شده است: نخست، حجیت ظواهر مختص آیات محکّمات است و متشابهات را شامل نمی‌شود. این گزاره پرسش مهمی را درباره دیدگاه مکتب ادبی معاصر ایجاد می‌کند: با توجه به اینکه این مکتب، قصص قرآن را دارای جنبه‌های تمثیلی و نمادین می‌داند و آن‌ها را تابع قواعد داستان‌پردازی ادبی تفسیر می‌کند، آیا می‌توان این رویکرد را به منزله تلقی کردن قصص در زمره متشابهات دانست؟ دوم، عمل به ظاهر قرآن پس از احراز عدم وجود قرینه یا مخصص مجاز است. سوم، استخراج احکام شرعی از قرآن تنها برای متخصصان علوم قرآنی و قواعد عربی جایز است (مظفر، ۱۳۸۱، ص ۵۰۲). همچنین ارجاع متشابهات به محکّمات، شناخت ناسخ و منسوخ و بهره‌گیری از روایات معتبر تفسیری ضروری است (معارف، ۱۴۰۳، ص ۲۸۹).

در بحث حجیت ظواهر، سازگاری معنای مجازی با ظاهر آیات چالش مهمی است. مجاز با قرینه‌های همراه، معنای مقصود گوینده را افاده می‌کند و بخشی از فهم ظاهری است (فیض، ۱۳۹۵، ص ۸۳؛ مظفر، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۷). اندیشمندان با پذیرش مجاز در قرآن تأکید دارند که الفاظ بر معانی حقیقی حمل می‌شوند، مگر قرینه‌ای روشن برخلاف آن وجود داشته باشد. مجاز برخلاف پندار نادرست برخی، نه تنها کذب نیست، بلکه صنعتی ادبی معرفت بخش و صادق است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص؛ ۲۵۵؛ استیور، ۱۳۸۴: ۲۲۴-۲۲۵)

قائلان به زبان ترکیبی قرآن، شامل مجاز، استعاره، کنایه و تشبیه، معتقدند که ظواهر قرآن حتی در این صنایع ادبی نیازمند تأویل هستند و حجیت دارند، زیرا فهم آن‌ها برای اهل فن ممکن است (سبحانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹). حجیت ظواهر قرآن شامل آیات قصص نیز می‌شود. فقها با استناد به آیات قصص، قواعد فقهی استخراج کرده‌اند؛ مانند قاعده قرعه از داستان مریم (آل عمران: ۴۴) و یونس (صافات: ۱۴۱) (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۸۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۶۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۵۶). همچنین داستان دختر شعیب (قصص: ۲۵) بر جواز حضور زن در اجتماع با شرط حفظ حیا دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۶؛ شاذلی، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۶۸۷).

علامه طباطبایی بر تفسیر حقیقی آیات تأکید داشته و تمثیل افراطی را جز با قرینه‌ای روشن نمی‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۱۴). ایشان در تفسیر درخواست حضرت ابراهیم (بقره: ۲۶۰) هدف وی را درک کیفیت احیای مردگان می‌داند و این داستان را نمادی از قدرت خداوند در احیای مردگان معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۶۷). مقصود علامه از نماد، تمثیل غیرواقعی نیست، بلکه بیانگر لایه‌های معنایی عمیق‌تری است که با واقع‌گرایی تاریخی منافات ندارد. این تحلیل نشان می‌دهد که فهم صحیح قرآن، نیازمند در نظر گرفتن صنایع بلاغی و لایه‌های معنایی کلام در چارچوبی واقع‌گرایانه و هدایت‌محور است.

تفاسیر اندیشمندان از قصص قرآن رویکردهای متفاوتی را نشان می‌دهد. آیت‌الله جوادی آملی داستان احیای مردگان را معجزه‌ای واقعی دانسته و بر نقش نظام علیت در معجزات تأکید دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۶). مصباح یزدی نیز این داستان را نمونه‌ای عینی از معاد و تقویت‌کننده ایمان معرفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۲۲). در داستان گاو بنی‌اسرائیل (بقره: ۶۷-۷۳)، علامه طباطبایی بر لجاجت بنی‌اسرائیل تأکید

دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۹) و آیت‌الله جوادی آملی هدف این داستان را از میان بردن گاو پرستی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۳۹۶).

در تفسیر داستان حضرت نوح (ع)، علامه طباطبایی با استناد به آیه «فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ» (عنکبوت: ۱۵)، این قصه را بیانگر سنت الهی در نجات مؤمنان و مجازات کافران می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۲۲۰-۲۴۱). درحالی‌که محمدهادی معرفت آن را نمونه‌ای از عدالت و عبرت‌آموزی برای بشریت معرفی می‌کند. (معرفت، ۱۳۸۵: ج ۱ / ۴۹-۵۶)

برخی پژوهشگران معتقدند که قصه‌های قرآن بر حقایق مستحکم بنا شده‌اند و از خرافات دور هستند. صداقت در این قصه‌ها شامل «صداقت واقعی» در داستان‌های تاریخی و «صداقت موضوعی» در قصه‌های تمثیلی است که مفاهیم را با زبان تمثیلی منتقل می‌کنند (تهامی، ۱۹۷۴: ۹۶)؛ بنابراین، قرآن همواره باهدف هدایت و عبرت‌آموزی، حقایق را در قالب قصه‌های تاریخی و تمثیلی ارائه داده است.

سید قطب معتقد است که هنر می‌تواند حقیقت را به‌صورت علمی و هنری ارائه دهد، بدون آنکه به خیال غیرواقعی تبدیل شود. او بر استفاده قرآن از تمثیل‌های واقع‌گرا در انتقال مفاهیم تأکید دارد. (شاذلی، ۱۴۱۵: ۲۵۵-۲۵۹)

عدم پذیرش حجیت ظواهر قرآن و تلقی تمثیلی قصص، اعتبار آن‌ها را در استنباط احکام فقهی کاهش داده و به ابزاری صرفاً آموزشی تبدیل می‌کند. غلبه جنبه‌های ادبی و مجازی‌انگاری افراطی به تأویل‌گرایی بی‌ضابطه می‌انجامد که موجب تحمیل معانی غیر مراد بر آیات و تضعیف حجیت قرآن می‌گردد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۲۸؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹). تمرکز صرف بر جنبه‌های ادبی قرآن، به‌غفلت از معارف، احکام و تاریخ آن می‌انجامد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۰۵) و نسبی‌گرایی معنا به برداشت‌های شخصی و تفسیرهای غیرمعیار از آیات می‌انجامد (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۷-۱۸). ازاین‌رو، حفظ حجیت ظواهر قرآن برای فهم دقیق آموزه‌های الهی ضروری است.

۲-۳- کاهش اعتبار تاریخی قصه‌های قرآن

اسطوره‌انگاری قصص قرآن به معنای بازنویسی داستان‌های قرآنی با سبک‌های ادبی جدید، می‌تواند اعتبار تاریخی آن‌ها را کاهش دهد. اگر قصص قرآن صرفاً محصول قریحه ادبی یا برگرفته از فرهنگ زمانه تلقی شوند، واقع‌نمایی عینی آن‌ها مخدوش خواهد شد. امین خولی و خلف‌الله از پیشگامان این دیدگاه، معتقدند قرآن روایت‌های تاریخی را به صورت هنری و ادبی بیان می‌کند و هدف آن گزارش تاریخ صرف نیست، بلکه تأثیرگذاری هنری و هدایتی مدنظر بوده است (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۲۰؛ خطیب، ۱۳۹۵، ص ۲۲۷). علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۶۵) و سید قطب (شاذلی، ۱۴۲۵، ص ۲۵۷) بر این باورند که قرآن کتابی نفوذناپذیر و حق است و نمی‌توان آن را دارای داستان‌های خیالی دانست. شهید مطهری نیز تأکید می‌کند که تمام قصص قرآن عین واقعیت هستند و گزارش‌های غیبی آن از طریق وحی نازل شده، نه برگرفته از تورات و انجیل (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۹۰). قرآن حاوی اطلاعاتی درباره اقوام نابودشده عرب و بنی‌اسرائیل است که در تورات کنونی یافت نمی‌شود. از تاریخ می‌توان قوانین کلی و درس‌های عبرت‌آموز استخراج کرد. واژه «دهر» در اشعار عصر جاهلی، بازتاب‌دهنده بینش اعراب آن دوره به تاریخ و هستی است که آن را سرشار از نقصان و یأس می‌پنداشتند (ضیف، ۱۹۶۳، ص ۲۶۰).

قرآن با نفی جبر تاریخی و اندیشه‌های دهری‌گری، بر هدفمندی نقل قصص تأکید می‌ورزد و از آن‌ها برای ابطال افسانه‌های جاهلی بهره می‌گیرد. قصص پیامبران و اقوام گذشته، ابزارهایی برای آموزش و هدایت اخلاقی و تربیتی مخاطبان هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۷۹). داستان یوسف (ع) صبر، ایمان و تقوا را در برابر سختی‌ها الگو قرار می‌دهد. این قصص ضمن تصدیق کتب آسمانی پیشین، پیام‌های الهی را پایدار معرفی می‌کنند. (همان) بدین ترتیب، قرآن با این داستان‌ها، ضمن ابطال افسانه‌های جاهلی، درس‌هایی ارزشمند از اخلاق، ایمان و تقوا به مخاطبان ارائه می‌دهد.

امام علی (ع) در نهج‌البلاغه بر ضرورت عبرت‌گیری از تاریخ گذشتگان تأکید می‌ورزد. ایشان می‌فرمایند: «وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْقُرُونِ السَّالِفَةِ لَعِبْرَةً» (خطبه ۱۸۲)؛ و در خطبه‌ای دیگر: «وَاعْتَبِرُوا بِمَا قَدْ رَأَيْتُمْ مِنْ مَصَارِعِ الْقُرُونِ قَبْلَكُمْ، قَدْ تَرَأَيْتُمْ أَوْصَالَهُمْ، وَزَالَتْ أَبْصَارُهُمْ وَأَسْمَاعُهُمْ، وَذَهَبَ شَرَفُهُمْ وَعِزُّهُمْ» (خطبه ۱۶۱). این بیانات گویای آن است که تاریخ به‌عنوان حقیقتی اصیل و معتبر، نقش اساسی در هدایت و آموزش نسل‌های آینده ایفا می‌کند.

خلف‌الله با استناد به برخی تعبیرهای ادبی در داستان‌های قرآن و شواهد دیگر، نتیجه می‌گیرد که این قصه‌ها ادبی هستند نه تاریخی (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۷۳، ۱۵۵ و ۲۲۹-۲۴۶). او برای تبیین این دیدگاه به آیاتی چون آیه ۸۶ سوره کهف استناد می‌کند: «تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ» که به غروب خورشید در چشمه‌ای گل‌آلود اشاره دارد. از نظر علمی، این امر ممکن نیست؛ بنابراین خلف‌الله نتیجه می‌گیرد که این آیه نمی‌تواند به‌عنوان یک واقعه تاریخی تلقی شود (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۷۷-۱۷۸). چالش این سخن آن است که آیه شریفه در مقام بیان چگونگی غروب حقیقی خورشید نیست، بلکه گزارش مشاهدات عینی ذوالقرنین را بازگو می‌کند که از منظر او خورشید در چشمه‌ای گرم و گل‌آلود فرومی‌رفت؛ این توصیف بر اساس ظاهر بیننده است و ربطی به واقعیت نجومی ندارد.

خلف‌الله معتقد است نباید از قرآن انتظار نقل تاریخ داشت. به باور وی، قصه‌های قرآن ادبی هستند و از داستان‌های تمثیلی و اسطوره‌ای بهره می‌گیرند تا اهداف تربیتی و هدایتی خود را بیان کنند؛ بنابراین، ناسازگاری برخی قصه‌های قرآن با وقایع تاریخی ایرادی بر قرآن وارد نمی‌کند، زیرا هدف قرآن نقل تاریخ نیست (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۲۰۸-۲۰۹).

در مقابل، دیدگاه رایج میان مفسران مسلمان آن است که قصه‌های قرآن می‌توانند هم ادبی و هم تاریخی باشند. قرآن کریم کتاب دین است و هدف اصلی آن نقل تاریخ صرف نیست، اما این به معنای غیرواقعی بودن قصه‌ها نیست. هدف قصه‌های قرآن، هدایت، تربیت، موعظه و عبرت‌آموزی است و خداوند برای نیل به این مقاصد از قصه‌های واقعی استفاده کرده است. تعابیر ادبی مانند تعبیر غروب خورشید در چشمه گل‌آلود، نشان‌دهنده ادبی بودن زبان قصه‌های قرآن است، نه غیرواقعی بودن محتوای آن‌ها؛ بنابراین می‌توان قصه‌های قرآن را ادبی-تاریخی دانست. بدین ترتیب، ناسازگاری با برخی گزارش‌های تاریخی رایج، به اعتبار قرآن لطمه نمی‌زند، زیرا اعتبار قصص قرآن مستند به وحی الهی است نه تطابق با منابع تاریخی بشری (معرفت، ۱۳۸۵: ۵۴۶).

۲-۴- انکار معجزات انبیاء

یکی از چالش‌برانگیزترین موضوعات در تفسیر معاصر، چگونگی تلقی از معجزات انبیاء و نسبت آن با باورپذیری قصص قرآنی است. ادعای تمثیلی بودن قصه‌های قرآن - البته نه ادعای همه اجزای قصه و نه همه

قصه‌ها، چنانکه برخی مدعی شده‌اند - به این معنا که واقعیتهای ویرای آنها وجود نداشته باشد، با پذیرش معجزات انبیاء در تناقض آشکار قرار می‌گیرد. پرسش اساسی آن است که چگونه می‌توان حوادث و رویدادهای زندگی انبیاء را که خداوند در آیات قصص بازگو کرده، صرفاً نمادین تلقی کرد، اما در عین حال معتقد بود که مثلاً موسی (ع) برای اثبات نبوت خویش عصای خود را به اژدها تبدیل نمود، یا عیسی (ع) کور مادرزاد را شفا بخشید؟ تحقق این معجزات تنها زمانی باورپذیر است که آنها را وقایعی حقیقی بدانیم که در گذشته رخ داده و امی در برابر آن خاضع شده‌اند.

رشید رضا اگرچه در مواردی به تفسیر تمثیلی روی آورده، اما منکر معجزات نشده است. وی داستان چهار مرغ حضرت ابراهیم را تمثیلی تفسیر می‌کند؛ بدین معنا که هدف آن حضرت درک کیفیت احیای مردگان بوده، نه مشاهده فعل احیا (رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۵۵-۵۸). با این حال، معجزه شکافتن دریا توسط موسی (ع) را برای اثبات رسالت او می‌پذیرد (همان، ج ۱۱، ص ۲۳۸). او کوشیده است ضمن حفظ باور به معجزات، از تفسیر تمثیلی در مواردی که متن قرآن گشودگی معنایی دارد بهره گیرد.

در مقابل، سید احمدخان هندی معتقد بود معجزات نمی‌توانند برخلاف قوانین طبیعت باشند، زیرا طبیعت تجلی سنن الهی است. او خدا را صانع طبیعت با قوانینی تغییرناپذیر می‌دانست و امکان وقوع معجزه را انکار می‌کرد (هندی، ۱۳۳۲ ق، ج ۳، ص ۲۶). شکافته شدن دریا را به پدیده جزر و مد نسبت داد و جاری شدن آب از عصای موسی را به یافتن چشمه‌های زیرزمینی تفسیر کرد (همان، ج ۱، ص ۱۸). ولادت عیسی (ع) بدون پدر و سخن گفتن او در گهواره را نیز انکار نمود (همان، ج ۲، ص ۲۰-۲۱). این دیدگاه اگرچه کوشیده است فهمی سازگار با علم جدید ارائه دهد، به جهت نادیده گرفتن نصوص قرآنی با نقدهای جدی مواجه است.

آیت‌الله جوادی آملی در تبیین متفاوت، مسئله معجزات را بر مبنای «علل خفیه» تبیین می‌کند. از دیدگاه ایشان، پیامبران به دلیل دسترسی به علل خفیه - اسباب و عواملی که در طبیعت وجود دارند اما برای انسان‌های معمولی ناشناخته‌اند - قادر به انجام کارهای خارق‌العاده هستند. معجزاتی چون ناقه صالح و طوفان نوح، نمونه‌هایی از این امورند که نشان‌دهنده قدرت بی‌پایان خداوند و امکانات نهفته در جهان هستی می‌باشند

(جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۱). بر این اساس، معجزات نه نقض قوانین طبیعت، بلکه بهره‌گیری از قوانین عمیق‌تر و علل پنهان‌تری هستند که برای انسان عادی قابل‌دسترس نیست.

بررسی آرای این سه اندیشمند نشان می‌دهد که رشید رضا ضمن حفظ باور به معجزات، از ظرفیت تفسیر تمثیلی در موارد خاص بهره گرفته است. سید احمدخان با تأکید بر تغییرناپذیری قوانین طبیعت، به انکار معجزات روی آورده که با ظواهر نصوص قرآنی در تعارض جدی است. آیت‌الله جوادی آملی با طرح نظریه «علل خفیه»، تبیینی عقلانی از معجزات ارائه می‌دهد که ضمن سازگاری با نظام علیت، واقع بودن معجزات را نیز حفظ می‌کند.

۲-۵- تأویل گرای افراطی

نظریه تمثیلی بودن قصه‌های قرآن در مکتب ادبی معاصر، از دیدگاه‌های مفسران اجتماعی و نواندیشان دینی تأثیر پذیرفته است. علی شریعتی با رویکردی تأویلی و فلسفی، بسیاری از قصص قرآنی را نمادین و فرا تاریخی تلقی می‌کند. او داستان هابیل و قابیل را نمادی از نبرد دیرپای خیر و شر در تاریخ بشریت تفسیر کرده و خلقت آدم را ترکیبی از ماده و روح الهی می‌داند که بیانگر ماهیت دوگانه انسان است. شریعتی آیات آفرینش را فاقد زبان اخباری و واقعی ارزیابی کرده و آن‌ها را با نگاهی توصیفی و وجودانگارانانه بررسی نموده است (شریعتی، ۱۳۷۹، ج ۲۸، ص ۶۰۰). به باور وی، این آیات نه در پی بیان چگونگی تاریخی خلقت، بلکه در مقام ترسیم ماهیت وجودی انسان و جایگاه او در نظام هستی می‌باشند

شریعتی در تحلیل داستان آدم (ع)، درخت ممنوعه را نماد آگاهی و بینایی می‌داند (شریعتی، ۱۳۸۱، ص ۵۲-۵۳)، حال آنکه قرآن بر پوشش آدم و حوا پیش از خوردن میوه تأکید دارد (طه: ۱۱۷-۱۱۹). درحالی‌که قرآن به صراحت بیان می‌کند پیش از خوردن میوه، عورت آدم و حوا پوشیده بود و شیطان قصد برملا کردن آن پوشش را داشت (طه: ۱۱۷-۱۱۹). این اختلاف، پرسش‌هایی درباره مبانی تأویل وی ایجاد می‌کند. تأکید بر زبان رمز نباید به نادیده‌گیری واقعیت‌های قرآنی بینجامد. رمزگشایی مطلق از آیات بدون اتکا به منابع معتبر، به برداشت‌های نادرست می‌انجامد (اسعدی و دیگران، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۵۱۵). دیدگاه شریعتی با بهره‌گیری از مکاتب بشری، از چارچوب علمی تفسیر فاصله گرفته است؛ مثلاً قرآن هرگز هابیل را دامدار و قابیل را فتودال معرفی نمی‌کند (همان، ص ۵۱۷). این تحمیل‌های مفهومی، از آسیب‌های تأویل‌گرایی افراطی است.

سروش زبان دین را رازآلود و نمادین دانسته و بسیاری از داستان‌های قرآن را تمثیلی و حامل پیام‌های اخلاقی معرفی می‌کند (سروش، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶). وی خلقت آدم را رؤیایی و فراتر از تاریخ و داستان خضر و موسی را اسطوره‌ای با بصیرت‌های شبه رؤیایی می‌داند (سروش، ۱۳۸۳، ص ۱۳). این دیدگاه ریشه در هرمنوتیک فلسفی دارد و قصص قرآنی را از روایت‌های تاریخی به قلمرو نمادها ارتقا می‌دهد.

برای ارزیابی این دیدگاه، باید پرسید آیا رمز و نماد می‌توانند ابزاری برای انتقال پیام باشند؟ نمادها در قرآن به‌کاررفته‌اند، اما قرآن هدف خود را «هدایت بشر» معرفی کرده (بقره: ۱۸۵) و این هدف از طریق بیانی روشن تحقق می‌یابد. ادعای «رؤیایی» و «فرا تاریخی» بودن تمام یک داستان، با صراحت قرآن در بیان وقایع زندگی پیامبران سازگاری ندارد.

پرسش دیگر آن است که آیا مطالب قرآن برای عرب عصر نزول مبهم بود؟ قرآن به زبان عربی مبین نازل شده (شعراء: ۱۹۵) و خطابات آن برای مخاطبان نخستین قابل فهم بوده است. آیات قرآن در مقام تحدی، عرب جاهلی را به آوردن سوره‌ای همانند آن دعوت می‌کند که گواه وضوح زبان قرآن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۷۸). افزون بر این، پیامبر اسلام از زبانی واضح و هشداردهنده بهره گرفته (شعراء: ۱۹۲) که با نظریه رؤیایی بودن قصص در تضاد است. اگر داستان‌های قرآن صرفاً تمثیل‌هایی رؤیایی و فاقد واقعیت تاریخی باشند، کارکرد عبرت‌آموزی آن‌ها (یوسف: ۱۱۱) تضعیف می‌شود.

سروش معتقد است وحی در رؤیا رخ داده و پیامبر آنچه را دیده، بدون مجاز و کنایه گزارش کرده است. وی برای اثبات این نظریه به تکرارها، نظم پریشان و گسست آیات اشاره می‌کند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۹۵). اگرچه موضوع رؤیا انگاری ارتباط مستقیمی با بحث تمثیل و نماد ندارد، از آن‌رو که به ماهیت وحی مربوط می‌شود، قابل بررسی است. در نقد این دیدگاه، اگر وحی صرفاً رؤیایی باشد، ارتباط مردم با خداوند و اطمینان از دریافت پیام الهی چگونه ممکن خواهد بود؟ قرآن هرگز خود را روایت رؤیا معرفی نکرده است. در قضیه قربانی اسماعیل، خداوند ابراهیم را به دلیل تحقق رؤیا ستوده است (صافات: ۱۰۵)، اما اگر کل قرآن نیز رؤیای پیامبر بود، این مسئله می‌بایست به صراحت بیان می‌شد (قهرمانی فرد، ۱۳۹۴، ص ۱۳). سروش بر لزوم تعبیر رؤیاها از طریق عرفا تأکید دارد (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۱۷)، اما رؤیاها به دودسته صریح و غیرصریح تقسیم می‌شوند

(طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۸۰). اگر حقیقت رؤیا بدون دخالت ذهنی ثبت شود، نیازی به تعبیر ندارد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۰).

سروش تنها راه فهم متون رؤیایی را تعبیر گرایی می‌داند، درحالی‌که این دیدگاه حجم بزرگی از مجاز و کنایه را از قرآن حذف می‌کند (صادقی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۴۹). فرضیه رؤیای رسولانه با شواهد تاریخی و روایی ناسازگار است، زیرا روایات معتبر، وحی را در بیداری گزارش کرده‌اند (همان، ص ۵۰). نظریه رؤیا انگاری، دین را در مرحله ابلاغ بشری می‌داند و معتقد است وحی در انتقال متناسب بافهم بشری تغییر کرده و احتمال خطا در آن وجود دارد (شجاعی زند، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴). این رویکرد به عصری شدن و عرفی سازی دین می‌انجامد (عباسی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱؛ فصیحی، ۱۳۸۶، ص ۴۹). بر اساس این نظریه، شخصیت‌های قرآنی واقعیت عینی ندارند و وحی به تصورات ذهنی پیامبر تقلیل می‌یابد (معارف و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۸۸). در مقابل، قرآن بر خطاناپذیری وحی تأکید دارد و الفاظ آن را وحیانی و مستقل از تجربه شخصی پیامبر می‌داند (حسینی اسحاق‌آبادی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۳-۲۳۴).

سروش وحی را الهام درونی و حاصل تجربه دینی پیامبر دانسته که به بشری بودن الفاظ قرآن می‌انجامد (معارف و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۵۶). این دیدگاه وحی را از ارتباط مستقیم و لفظی خدا با پیامبر خارج کرده و به قلمرو تجربه‌های شخصی فرو می‌کاهد. آیت‌الله سبحانی این نظریه را «وحی نفسی» تعبیر کرده است (سبحانی، نقد سروش، روزنامه جام جم، ۱۳۸۶/۱۲/۱۲). آرمین نیز با نقد تاریخی تأکید می‌کند که هیچ سند معتبری نشان نمی‌دهد امامان، صحابه یا مخاطبان اولیه قرآن، این کتاب را خواب‌نامه یا مجموعه رؤیاهای شخصی تلقی کرده باشند (آرمین، ۱۳۹۲، ص ۳۰). این شواهد، نظریه رؤیا انگاری و بشری بودن الفاظ قرآن را با چالش جدی مواجه می‌سازد.

پژوهش حاضر نشان می‌دهد قصه‌های قرآن ضمن برخوردار از جنبه‌های تاریخی، ابزارهای ادبی و تربیتی برای انتقال مفاهیم الهی هستند. نفی مطلق تمثیل مدنظر نیست، اما تحلیل تاریخی و تمثیلی آن‌ها بر فهم متن مقدس تأثیر دارد. تأکید مکتب ادبی معاصر بر بلاغت قرآن، هرچند به کشف لایه‌های تازه‌ای انجامیده، اما در مواردی به تمثیلی دانستن قصص انجامیده که در صحت تاریخی آن‌ها تردید ایجاد کرده است. این دیدگاه

پیامدهایی چون نفی حجیت ظواهر، نمادانگاری رویدادها، انکار معجزات، کاهش اعتبار تاریخی قرآن و تأویل‌گرایی افراطی داشته است.

پیامدهای یادشده مرتبط‌اند؛ نمادانگاری رویدادهای قرآن، حجیت ظواهر را تحت تأثیر قرار داده و با انکار وقوع قصص، زمینه‌ساز تفسیر به رأی می‌شود. علامه طباطبایی هشدار می‌دهد خروج از ظواهر آیات و قواعد لغوی به تفسیر به رأی می‌انجامد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۲). از این رو، تأویل قصص قرآن، در عین پابندی به ظواهر آیات و اصالت تاریخی آن‌ها، باید در چارچوب ضوابط پذیرفته‌شده تفسیری صورت پذیرد.

نتایج

۱. قصه‌های قرآن ضمن برخورداری از جنبه‌های تاریخی، ابزارهای ادبی و تربیتی مؤثری برای انتقال مفاهیم الهی هستند. نفی مطلق تمثیل مدنظر نیست، اما تحلیل تاریخی و تمثیلی آن‌ها بر فهم متن مقدس تأثیر مستقیم دارد.

۲. تأکید مکتب ادبی معاصر بر بلاغت قرآن، هرچند به کشف لایه‌های تازه‌ای از معانی انجامیده، اما در مواردی به تمثیلی یا اسطوره‌ای دانستن قصص انجامیده که در صحت تاریخی آن‌ها تردید ایجاد کرده است.

۳. دیدگاه تمثیل‌انگاری قصص قرآن پیامدهایی چون نفی حجیت ظواهر، نمادانگاری رویدادها، انکار معجزات، کاهش اعتبار تاریخی قرآن و تأویل‌گرایی افراطی به دنبال داشته است. این پیامدها ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند؛ نمادانگاری رویدادهای قرآن، حجیت ظواهر را تحت تأثیر قرار داده و با انکار وقوع عینی قصص، زمینه‌ساز تفسیر به رأی می‌شود.

۴. علامه طباطبایی هشدار می‌دهد که خروج از ظواهر آیات و قواعد لغوی، به تفسیر به رأی می‌انجامد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۲). از این رو، تأویل داستان‌های قرآن، توأم با حفظ ظواهر و اصالت تاریخی، تنها در چارچوب ضوابط تفسیری اعتبار می‌یابد.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. آرمین، محسن. (۱۳۹۹ ش). *روای فهم متن*. تهران: حکمت.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ ق). *التحریر و التئویر فی تفسیر القرآن*. بیروت: موسسه التاریخ.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ ق). *تفسیر القرآن العظیم*. محقق: شمس الدین، محمدحسین. چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۴. احمدی، حبیب الله. (۱۳۷۶ ش). *پژوهشی در علوم قرآن*. قم: مؤلف.
۵. استرآبادی، محمدامین. (بی تا). *الفوائد المدینه*. بی جا: دارالنشر لاهل البيت.
۶. استیور، دان. آر. (۱۳۸۴ ش). *فلسفه زبان دینی*. ترجمه: ابوالفضل ساجدی، قم: نشر ادیان.
۷. اسعدی، محمد و جمعی از محققان. (۱۳۹۷ ش)، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. اشعری، ابوالحسن. (بی تا). *البانه عن اصول الدیانه*. محقق: محمود حسین، مصر: دار الانصار.
۹. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۴ ش). *قواعد تفسیر قرآن*. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۰. تهامی، نقره. (۱۹۷۴ م). *سیکولوجیه القصه فی القرآن*. تونس: الشركة التونسیه للتوزیع.
۱۱. جندی، انور (۱۹۷۷ م)، *طه حسین حیاته و فکره فی میزان الاسلام*. بی جا: دار الاعتصام.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ ش). *تفسیر موضوعی قرآن*. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ش). *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*. قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ ش). *دین شناسی*. قم: نشر اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ ش). *ادب فنای مقررین*. قم: اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۳۲ ق). *تسنیم فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار الإسراء للطباعه و النشر.
۱۷. حرعاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۲ ق)، *تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: موسسه آل البيت.
۱۸. حسینی اسحاق آبادی، سیدابوالقاسم (ژرفا) (۱۳۷۷ ش)، *مبانی هنری قصه های قرآن*. قم: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما.

۱۹. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۲ ش). *دایره‌المعارف تشیع*. تهران: بنیاد خیریه و فرهنگی شط، موسسه دایره‌المعارف تشیع.
۲۰. خطیب، عبدالکریم. (۱۳۹۵ ق). *القصص القرآنی فی مفهومه و منطوقه*. بیروت: دار المعرفه.
۲۱. خلف الله، محمد احمد، (۱۹۹۹ م). *الفن القصصی فی القرآن الکریم*. شرح و تعلیق، خلیل عبدالکریم، لندن: سینا للنشر، مؤسسه الانتشار العربی.
۲۲. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۱ ش). *وحی شناسی*. قم: زائد.
۲۳. رشاد، علی اکبر. (۱۳۹۳ ش). *فلسفه دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی*.
۲۴. رشید رضا، محمد، (۱۴۱۴ ق). *تفسیر القرآن الحکیم الشہیر به تفسیر المنار*، بیروت: دار المعرفه.
۲۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۲ ش). *آشنایی نقد ادبی*. نشر سخن.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، مصحح: حسین احمد، مصطفی، بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۷. ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵). *زبان دین و قرآن*. قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. ساجدی، ابوالفضل، ساجدی، حامد. (۱۳۹۴ ش). «رؤیا انگاری وحی؛ نقدی بر آراء دکتر سروش»، *معرفت کلامی*، سال ششم، شماره اول، صص ۳۱-۵۴.
۲۹. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۹ ش)، *الموجز فی اصول الفقه*، قم: موسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع).
۳۰. سبحانی. «نقد سروش». *روزنامه جام جم*. ۱۲ / ۱۲ / ۸۶.
۳۱. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۳ ش). *بسط تجربه نبوی*. تهران: صراط.
۳۲. سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۷ ش)، *کل‌ام محمد رؤیای محمد*. آمریکا: نشر سقراط.
۳۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۵/۳/۶ ش)، «رؤیاهای رسولانه؛ زهی کرشمه خوابی که به ز بیداری ست»، BBC News فارسی.
۳۴. سعیدی روشن، محمداقبر. (۱۳۸۳ ش). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۶ ق). *الاتقان فی علوم القرآن*. دمشق: دار ابن الکثیر.
۳۶. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم. (۱۴۱۵ ق). *التصویر الفنی فی القرآن*، بیروت: دار الشروق.
۳۷. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم. (۱۴۲۵ ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
۳۸. شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۱). *عرفی شدن در تجربه اسلامی و مسیحی*. تهران: انتشارات باز.
۳۹. شریعتی مزینانی، علی. (۱۳۷۹ ش). *مجموعه آثار: روش شناخت اسلام*. تهران: چاپخش.
۴۰. شریعتی مزینانی، علی. (۱۳۸۱ ش). *برداشت‌های دکتر علی شریعتی از آیات قرآن مجید*. تهران: سایه.

۴۱. شریعتی مزینانی، علی. (۱۳۸۹ ش). *فلسفه خلقت انسان*. تهران: الهام، موسسه بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی مزینانی.
۴۲. صاحبی، محمدجواد، حسینی، جمال‌الدین. (بی تا). *طلایه‌دار نهضت اتحاد و تقریب*. تهران: دانشگاه تهران.
۴۳. صادقی، هادی، حبیبی سی سورا، مرتضی، علیمردی محمد مهدی. (۱۳۹۶ ش). «وحي و رؤيا: بررسی و نقد تئوری رؤیای رسولان»، *آیین حکمت، سال نهم*، ش ۳۱، صص ۹۱-۱۱۴.
۴۴. ضیف، شوقی. (۱۹۶۳ ق). *العصر الاسلامی*. قاهره: دارالمعارف.
۴۵. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: موسسه الا علمی للمطبوعات.
۴۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ق). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: نشر ناصر خسرو.
۴۷. طه، حسین. (۱۹۲۶ م). *فی الشعر الجاهلی*. قاهره: النهار للنشر والتوزیع.
۴۸. عباسی، ولی‌الله. (۱۳۸۰ ش). «نواندیشی دینی ما عصر و احیاءگری»، *سروش اندیشه*، شماره ۱۰، صص ۱۰۶-۱۳۰.
۴۹. عروسی حویزی، علی ابن جمعه. (۱۳۷۳ ق)، *تفسیر نور الثقلین*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۵۰. فصیحی، امان‌الله. (۱۳۸۶ ش)، «روش‌نفکران دینی و عرفی شدن در سپهر دین»، *فصلنامه علوم سیاسی*، دانشگاه باقرالعلوم. ش ۳۷. صص ۱۱-۵۶.
۵۱. فیض، علیرضا. (۱۳۹۵ ش)، *مبادی فقه و اصول مشتمل بر: بخشی از مسائل آن دو علم*، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه.
۵۲. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ ش). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۵۳. قهرمانی فرد، محمدتقی. (۱۳۹۴ ش). «گذر از تفسیر به تعبیر؛ جواز یا عدم جواز»، *قیاسات*. شماره ۷۵، صص ۲۲-۶.
۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳ ش)، *آموزش عقاید، معاد در قرآن*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۵۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰ ش)، *انسان‌شناسی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ ش)، *تعلیم و تربیت در اسلام*. تهران: صدرا.
۵۷. (۱۳۶۸ ش)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۵۸. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۱ ش). *اصول الفقه*. محقق: شیخ رحمت‌الله رحمتی نیلچی اراکی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۹. معارف، مجید؛ نجارزادگان، فتح‌الله؛ مهدوی‌راد، محمدعلی. (۱۴۰۳ ش). *علوم قرآنی (وحي، اعجاز، تحریف ناپذیری)*. تهران: انتشارات سمت.

۶۰. معارف، مجید؛ تقویان، فاطمه، (۱۳۹۸)، «جایگاه تمثیل و نماد در داستان‌های قرآنی؛ بررسی و نقد نظریه راه‌یابی خیال در آن»، پژوهشنامه قرآن و حدیث - شماره ۲۴، ص ۱۵۸-۱۸۱.
۶۱. معرفت، محمدهادی. (بی‌تا)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب*. مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
۶۲. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵ ش). *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*. مترجمان: حسن حکیم‌باشی و دیگران، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۶۳. معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۳ ق). *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۶۴. مکارم شیرازی و دیگران، ناصر. (۱۳۷۱ ش). *تفسیر نمونه*. دارالکتب الاسلامیه.
۶۵. نساجی، مهدی. (۱۳۹۵/۴/۶ ش). «*تاملی در نظریه رؤیاهای رسولانه عبدالکریم سروش*». سایت بی‌بی‌سی فارسی.
۶۶. هندی، سید احمدخان. (۱۳۳۲ ش). *تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان*. ترجمه: محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: شرکت تضامنی محمدحسن علمی و دیگران.