

A Comparative Analysis of the Story of Prophet Moses and the Righteous Servant in Surah Al-Kahf with Folk Tales

Abolfazl Horri 

Associate professor, Department of English Department, Faculty of Languages and Literature, Arak University, Arak, Iran.
E-mail: A-horri@araku.ac.ir

Article info.	Abstract
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received 22 September, 2024 Received in revised form 24 February, 2025 Accepted 9 March, 2025 Published online 21 March, 2026</p> <p>Keywords: Comparative Analysis, Surah Al-Kahf, Moses, Righteous servant, Folk tale</p>	<p>This article adopts an analytical and critical approach and utilizes a library research method to explore the relationship between the story of Prophet Moses and the Righteous Servant in Surah Al-Kahf with folk tale archetypes as well as Islamic and non-Islamic interpretive traditions. The article introduces folk tales and critically reviews the opinions of some scholars, demonstrating that, contrary to their claims, the story of Moses and the Righteous Servant has a Quranic origin. While the Quranic narrative may share thematic similarities with some sources, it differs significantly in terms of narrative structure and expression. The present study highlights that previous researchers have overlooked the fact that this story, in addition to its unique features, is organically and coherently connected to the overall context of Surah Al-Kahf, which focuses on themes such as the afterlife, resurrection, divine reward and punishment, accountability, warning, glad tidings, and consolation to the Prophet for enduring hardships. Although some themes of this story may appear in other sources and folk tales, the way the Quran presents it within the broader context of Surah Al-Kahf is original and distinctive, a feature not found in other sources.</p>

Cite this article: Horri, A. (2026). A Comparative Analysis of the Story of Prophet Moses and the Righteous Servant in Surah Al-Kahf with Folk Tales. *Journal of Ketab-e Qayyem*, 16(1), 81-98.
<http://doi.org/10.30512/kq.2025.21792.3911>



© The author(s).

Publisher: Meybod University.

DOI: <http://doi.org/10.30512/kq.2025.21792.3911>

Extended Abstract

Introduction

Alan Dundes, a prominent figure in folklore studies and anthropology, has authored two books on the folklore of sacred texts: *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore* (1999) and *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur'an* (2003). In the latter, Dundes (2017) makes two general claims. First, he argues that the Quran follows patterns common in oral folklore. Second, he asserts that some Quranic stories share sources with the folk tales cataloged in the Aarne-Thompson classification system (1961), suggesting that the motifs and themes of these stories align with global folk tale typologies.

Methodology

This article adopts a qualitative and explanatory approach and utilizes library sources, including Dundes' works and theoretical foundations of folklore studies, as well as Islamic sources. It demonstrates that, while the Quran tells stories whose themes and motifs have similarities with global narratives, this is not improbable, given that the Quran is a guide for humanity. However, the Quran employs these stories in service of its theological objectives, aligning with the contextual framework of the surahs and the era of revelation, as well as the life of the Prophet. Thus, if the Quran is viewed as a literary-artistic work (Mir, 1988; Khalaf-Allah, 1983), the presence of stories as functional constructs plays a crucial role. Analyzing these stories through the lens of narrative studies is both acceptable and commendable. In essence, there is no problem to arise if, as Dundes claims, some Quranic stories resemble global folk tale archetypes.

Findings

After noting the Quran's adherence to oral literature, Dundes highlights the similarity between two stories in Surah Al-Kahf and the global folk tales mentioned in the Aarne-Thompson classification. He attempts to trace the motifs of these stories within global folk tales. Since the publication of the Grimm Brothers' folk tales in 1812, the study of folk tales from various perspectives has been in focal. In the Aarne-Thompson classification (1961: 262), the names of Prophet Moses and the Righteous Servant (Khidr) do not appear, but the theme of this story is categorized under Type 759, titled "God's Justice Realized (The Angel and the Hermit)", which includes three sub-types. Aarne-Thompson provides examples of these tale types from various cultures and notes their similarities with other tale types, such as Type 840, "The Punishment of Humans" (p. 282). The story of Prophet Moses and the Righteous Servant is one of several stories in the Quran related to the character of Prophet Moses. However, some commentators (citing Sattari, 1997) have argued that the Moses in this story is not the same as Moses, son of Amram, mentioned in other Quranic surahs as a prophet of God.

Dundes' claim that the story of Prophet Moses and the Righteous Servant in Surah Al-Kahf shares thematic similarities with some folk tales, which themselves may derive from Jewish sources or even Islamic interpretive traditions. If this claim is accepted, it can be inferred that this story entered other Jewish, Christian, and interpretive traditions through the Quran. However, this story is not only unique and original in terms of its source and origin, but it is also organically connected to the broader context of Surah Al-Kahf, aligning with the theological objectives and ethical-Islamic teachings of the surah. These distinctive features of the story are not found in the folk tales listed in the Aarne-Thompson classification, nor in the Jewish legend, even if one considers it original and divinely inspired. Further exploration is needed to examine the literary and artistic brilliance of this story as a literary work.

As this brief overview of the issue suggests, Surah Al-Kahf, as a unified whole, possesses a coherent structure with inter-verse relationships, making it a self-contained and cohesive literary work. Additionally, this surah has complementary inter-surah relationships with other surahs, such as Al-Isra, Maryam, and Taha, as demonstrated by Abd al-Ra'ouf (see Mir, 1986, for a discussion on complementary relationships among surahs). Moreover, the stories in this surah are organically connected not only to each other but also to the overall themes of the surah. Most importantly, this surah and its components, including the mentioned stories, are directly and closely related to the era of


revelation and the life of the Prophet (PBUH). As Al-Jabri (2014) summarizes: "Like most Quranic narratives, the story of Al-Kahf concludes by addressing the Prophet to affirm his prophethood, encourage him to be patient, and declare that the choice of faith or disbelief is left to the people. Thus, God commands His Messenger to pay attention to the oppressed believers and turn away from the allure of worldly life" (pp. 507-8).

Conclusion

Dundes claims that the Quran has borrowed some of its stories, including those in Surah Al-Kahf, from globally prevalent folk tales. Therefore, the Quran's account of these stories has no connection to Jewish legends. In this research, several reasons were provided to highlight the uniqueness of the Quranic narrative. First, the Quran does not explicitly name the "Righteous Servant of God"; the name Khidr is attributed to this figure through interpretations. Second, the Quranic account does not mention Khidr's esoteric knowledge or state that Moses travels with him to realize his own ignorance. Third, the Arabic version of the story may have been influenced by interpretive traditions and later entered Quranic exegesis through Isra'iliyyat (Jewish and Christian traditions). This underscores the importance of considering the influence of interpretation on Quranic studies, as elements from interpretive traditions may have entered authentic Quranic research, warranting further discussion and analysis.



نسبت‌سنجی داستان حضرت موسی(ع) و عبد صالح در سوره مبارکه کُهِف با تیپ‌قصه‌های عامیانه

ابوالفضل حری 

دانشیار، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده ادبیات و زبان‌ها، دانشگاه اراک، اراک، ایران. رایانامه: a-horri@araku.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>هدف: دوندس ادعا می‌کند، برخی قصه‌های قرآنی با قصه‌های ذکرآمده در سنخ‌شناسی آرته - تامپسون درباره قصه‌های عامیانه مصادر یکسان دارند و ازاین‌رو، معتقد است موتیف‌ها و مضامین این قصه‌ها با فهرست جهانی انواع قصه‌ها همخوانی دارد. مقاله حاضر ضمن معرفی قصه‌های عامیانه و با مروری نقادانه بر آراء برخی صاحب‌نظران نشان می‌دهد برخلاف گفته این افراد، داستان حضرت موسی و عبد صالح، اصالت قرآنی دارد و گزارش قرآنی از حیث مضمونی و نه ساختار بیانگری، ممکن است با برخی مصادر همانندی نشان بدهد.</p> <p>روش پژوهش: این مقاله به روش کیفی و تبیینی و با بررسی اسناد کتابخانه‌ای در دسترس از جمله کتاب دوندس و مبانی نظری عامیانه‌شناسی و به ویژه، منابع اسلامی مرتبط، نسبت میان داستان حضرت موسی و عبد صالح را در سوره کُهِف با تیپ‌قصه‌های عامیانه تحلیل و تبیین می‌کند.</p> <p>یافته‌ها: مقاله نشان می‌دهد گزارش قرآن از این داستان از حیث بیانگری و روایتگری با دیگر روایت‌های داستان فرق دارد. محققان پیشین به این نکته توجه نکرده‌اند که این داستان علاوه بر ویژگی‌های خاص خود، با سیاق کلی سوره (توجه به معاد و رستاخیز و پاداش و عقاب اخروی و حساسی و انذار و تبشیر و دلداری به پیامبر برای تحمل مشکلات)، پیوند اندام‌وار و منسجم دارد.</p> <p>نتیجه‌گیری: ممکن است برخی مضمون‌های این داستان در دیگر منابع و قصه‌های عامیانه آمده باشد، ولی نحوه‌ای که قرآن این داستان را در سیاق کلی سوره کُهِف گزارش می‌کند، اصیل و خصیصه‌نماست که در دیگر مصادر دیده نمی‌شود.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۹</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱</p> <p>واژگان کلیدی: نسبت‌سنجی، سوره کُهِف، حضرت موسی، عبد صالح، قصه عامیانه.</p>

استناد: حُرّی، ابوالفضل. (۱۴۰۵). نسبت‌سنجی داستان حضرت موسی(ع) و عبد صالح در سوره مبارکه کُهِف با تیپ‌قصه‌های عامیانه، کتاب قیّم، ۱۶ (۱)، پیاپی: ۳۴، ۹۸-۸۱.



DOI: <http://doi.org/10.30512/kq.2025.21792.3911>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه میبد.

۱. طرح مسئله

آلن دوندس^۱ که از چهره‌های زبازد در عامیانه‌شناسی و مردم‌شناسی است، دو کتاب درباره‌ی عامیانه‌شناسی کتب مقدس به نام‌های «نوشتار مقدس به مثابه ادبیات شفاهی: کتاب مقدس به منزله فولکلور» (۱۹۹۹) و «اساطیر الاولین: فولکلور در قرآن» (۲۰۰۳) تألیف کرده است. دوندس (۱۳۹۶) دو ادعای کلی را در کتاب دوم مطرح می‌کند؛ اول اینکه قرآن از الگوهای شفاهی رایج در فولکلور تبعیت می‌کند که میلمن پری^۲ (۱۹۷۱) و آلبرت لورد^۳ پیشنهاد کرده‌اند. از این نظر به باور دوندس، قرآن اساساً مجموعه‌ای متشکل از الگوهای شفاهی - قالبی تکرارشونده است که اگر آنها را از قرآن کنار بگذاریم، «یک‌سوم از حجم فعلی قرآن کاسته می‌شود» (دوندس، ۱۳۹۶، ص ۱۹۵). دیگر اینکه، دوندس ادعا می‌کند، برخی قصه‌های قرآنی با قصه‌های ذکرآمده در سنخ‌شناسی آرنه - تامپسون (۱۹۶۱) درباره‌ی قصه‌های عامیانه مصادر یکسان دارند و از این رو، معتقد است موتیف‌ها و مضامین این قصه‌ها با فهرست جهانی انواع قصه‌ها همخوانی دارد. البته، چنانکه از مباحث کتاب پیداست، دوندس از روی عناد این ادعاها را مطرح نمی‌کند. برعکس، ضمن ادای احترام به کتب مقدس، با موشکافی و تحقیق به این مسائل می‌پردازد و حتی در پایان کتاب جمع‌بندی می‌کند که اگر خداوند از امثال و به تعبیر امروزی قصص عامیانه برای تعلیم و آگاهی بشر بهره گرفته، ما در موضعی نیستیم که بخواهیم وجود این قصه‌ها را در قرآن انکار کنیم؛ چه این قصه‌ها در اصل سرشار از تعلیم پندآموز برای نسل‌های آینده هستند (رک: دوندس، ۱۳۹۶، ص ۲۰۳). باین حال، نحوه‌ای که دوندس این ادعاها را مطرح می‌کند، نشان می‌دهد که در مقام عامیانه‌پژوه و نه دین‌شناس و آگاه به وجه پیچیده قرآن کریم، این ادعاها را مطرح می‌کند و آن چنانکه شایسته است، از حساسیت‌های مرتبط با مصادر و حیاتی قرآن اطلاعی جامع و دقیق ندارد. در اینجا قصد نیست به همه ادعاهای دوندس پاسخ داده شود (بنگرید به حری، ۱۴۰۲).

پیداست از کتابی که ادعای راهبری و هدایت ابنای بشر را دارد، جز این انتظار نمی‌رود که به مضامین و محتویات و قصه‌هایی اشاره کند که برای بنی بشر آشنا باشند. باین حال، قرآن از رهگذر اشاره به این قصه‌ها، قصد سرگرمی یا التذاذ هنری و سرگرمی صرف ندارد، چنانکه ممکن است از قصه‌های عامیانه مستفاد شود. از یک سو، این قصه‌ها و عبارات کلیشه‌ای در راستای اهداف و اغراض دین‌شناختی سوره‌ها و از دیگر سو، در راستای سیره و روش پیامبر اکرم(ص) عمل می‌کنند. آن حضرت در مقام نخستین گیرنده‌ی وحی، از این قصه‌ها و آموزه‌های تکرارشونده، برای هدایت و راهبری قوم خود و مخالفان و معاندان و کافرانی بهره می‌گیرد که با آموزه‌های اسلامی، سر عناد و ناسازگاری دارند. خداوند از رهگذر بیان و نقل این قصه‌ها، آلام و رنج‌های پیامبر را می‌کاهد و به او آرامش و اطمینان قلبی می‌بخشد که در راه توحید، استواری نشان بدهد. از این حیث، به رغم وجود عبارات قالبی تکرارشونده که با الگوهای ادبیات شفاهی همانند است و قصه‌های عامیانه که با تیپ‌قصه‌های جهانی همانند است، قصص قرآنی به سه دلیل عمده، تازگی و خصیصه‌نمایی خاص خود را دارند؛ اول اینکه از جهانی بودن پیام‌های قرآن برای ابنای بشر خبر می‌دهند. دوم اینکه از ارتباط تنگاتنگ قصص با بافتار درون و برون زبانی سوره‌ها خبر می‌دهند که در آنها ذکر شده‌اند و سوم اینکه از ارتباط تنگاتنگ قصه‌ها با عصر نزول قرآن و به‌ویژه، سیره و رفتار شخص پیامبر(ص) در انذار و تبشیر مردمان هم‌دوره‌ی وی خبر می‌دهند.

در این مقاله، این اندازه مجال هست که فقط به یک قصه قرآنی از سه قصه همانند با تیپ‌قصه‌های جهانی اشاره کنیم که دوندس ذکر نموده و وجوه شباهت و تفاوت آنها را با قصه‌های عامیانه بشری بررسی کرده است. دو قصه دیگر عبارتند از: یاران غار در سوره

1. A. Dundes

2. M. Parry

3. A. Lord

کهف و داستان سلیمان نبی و مورچه سخنگو در سوره نمل. این سه قصه عبارتند از: قصه اصحاب کهف، قصه حضرت موسی (ع) و خضر که هر دو در سوره کهف آمده‌اند و قصه سلیمان نبی (ع) و مورچه سخنگو در سوره نمل. دوندس قصه اصحاب کهف را با تیپ ۷۶۶ با عنوان هفت آرمیده، قصه حضرت موسی و خضر (ع) را با تیپ ۷۵۹ با عنوان عدالت تحقق‌یافته خداوند (فرشته و معتکف) و قصه سلیمان و مورچه را با تیپ ۶۷۰ با عنوان زبان حیوانات در دسته‌بندی آرئه - تامپسون مشابه می‌داند.

از این‌رو، مقاله حاضر به روش کیفی و تبیینی و با بررسی اسناد کتابخانه‌ای در دسترس از جمله کتاب دوندس و مبانی نظری عامیانه‌شناسی و به‌ویژه، منابع اسلامی مرتبط، نشان می‌دهد که قرآن از برخی قصه‌ها ذکر به میان آورده که ممکن است مضمون و بن مایه آنها با قصص جهانی وجه اشتراک داشته باشد که البته، نامحتمل هم نیست، زیرا قرآن کتاب هدایت انبای بشر است. باین‌حال، قرآن از این قصه‌ها در راستای اهداف دین‌شناختی خود بهره می‌برد که هم متناسب با بافتار درون و برون زبانی سوره‌ها و هم مرتبط با عصر نزول قرآن و سیره شخص پیامبر (ص) است. از این‌رو، اگر قرآن را به‌مثابه اثری ادبی - هنری در نظر بگیریم (Mir, 1988, p. 49؛ خلف‌الله، ۱۴۰۲، ص. ۲۲۹)، حضور قصه به‌مثابه سازه‌ای کارآمد نقشی اساسی در قرآن ایفا می‌کند. بدین جهت، بررسی و تحلیل این قصه‌ها از منظر رویکردهای متداول در قصه‌شناسی امری پذیرفتنی است و ارائه سنخ‌شناسی و طبقه‌بندی و تعریف و تحدید و توصیف و تحلیل این قصه‌ها کاری درخور و ستودنی می‌باشد. بنابراین، در اصل ایرادی ندارد؛ چنانکه دوندس معتقد است، برخی قصه‌های قرآن با تیپ‌قصه‌های جهانی مشابه و همانند باشند. چنانکه میر (Mir, 1988, p. 50) معتقد است، وجوه دین‌شناختی و وجوه ادبی در قرآن بر هم منطبق شده‌اند و قرآن برای بیان اهداف دین‌شناختی خود به طرز کارآمد از ابزار و فنون ادبی و هنری بهره می‌گیرد. این مقاله، نسبت میان داستان حضرت موسی (ع) و عبد صالح خدا را در سوره کهف با قصه‌های عامیانه و دیگر مصادر و مأخذ این داستان بررسی می‌کند.

۲. پیشینه تحقیق

در منابع تفسیری از دیرباز تا کنون، طبق رسم مألوف، بحث درباره خود سوره کهف آمده و عمده این تفسیرها نیز بیشتر به شأن نزول سوره و دست‌بالا، کارکردهای زبانی و بلاغی آیات اشاره کرده‌اند و به تعبیر میر، تفسیرها نیز بیشتر رویکردی جزئی و ذره‌نگر ارائه کرده‌اند تا رویکردی کلی‌نگر و مبتنی بر اجزای درونی سوره (میر، ۱۹۸۶، ص ۱). باین‌حال، جز کتاب‌های تفسیر، برخی منابع جدیدتر نیز به این سوره توجه نشان داده‌اند. خلف‌الله ذیل بحث «ادبیات و تاریخ» به دو ویژگی این قصه، یعنی شمار جوانان قصه و مدت اقامت در غار اشاره می‌کند و معتقد است، دو قصه اصحاب کهف و ذوالقرنین، به روشنی روش قرآن در بیان نسبت میان قصه و تاریخ را به ما نشان می‌دهد (خلف‌الله، ۱۴۰۲، ص ۱۴۲). خلف‌الله معتقد است، اینکه قرآن شمار جوانان را به طور دقیق اعلام نمی‌کند، به این سبب است که می‌خواهد پاسخی بدهد که مناسب پرسش قریشیان از وی باشد که به تحریک احبار یهود بوده است. چون خود احبار درباره تعداد جوانان با هم اختلاف داشتند، قرآن نیز «باید عیناً همین اعداد را اعلام می‌کرد تا مشرکان بپذیرند که محمد (ص) پیامبر است» (خلف‌الله، ۱۴۰۲، ص ۱۴۴). در ارتباط با شمار اقامت در غار نیز، قرآن پاسخی مناسب با پرسش کافران می‌دهد. از این نظر به باور خلف‌الله، قرآن قصد ندارد که حقیقتی تاریخی را بیان کند؛ زیرا مقصود قرآن از این داستان بیان امر واقع نبوده است.

به همین ترتیب، جابری (۱۳۹۳) داستان‌های این سوره را در ارتباطی اندام‌وار با سیره پیامبر (ص) بررسی می‌کند و نشان می‌دهد، میان آنچه در این سوره‌ها آمده و دعوت محمدی ارتباطی اندام‌وار برقرار است. همچنین، جابری می‌کوشد، این سوره را بر اساس ترتیب نزول تفسیر کند و شش بند داستان مشتمل بر مقدمه، داستان اصحاب کهف، نهی از قبول درخواست‌های قریش و زدن مثل

برای آنها، داستان حضرت موسی و خضر(ع)، داستان ذوالقرنین و خاتمه سوره را به مثابه عناصری در سیاق واحد ادراک کند که به سوره وحدت و انسجام می‌بخشد (جابری، ۱۴۰۰، ص ۳۵۶). به همین ترتیب، ستاری نیز تلاش دارد تا در پرتو روایت‌های مسیحی و اسلامی از این سوره و روایت‌های داستانی مرتبط با این سوره در جهان ادبیات، از جمله نمایش‌نامه «بکت و توفیق حکیم»، تفسیری عرفانی از داستان اصحاب کهف ارائه کند. ستاری بر این باور است که این قصه، پیامی رمزی دارد که در ظاهر قصه مشهود نیست و آن «غیب‌آموزی» است (ستاری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۶). به اعتقاد ستاری، قصه قرآنی ترکیبی موزون و ساخت‌مایه‌ای متشکل از سه عنصر معنابخش دارد: درازخوابی و غار اسرار و زمان ناپیوسته (ستاری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵). این سه عنصر که ساختار رمزی قصه را ایجاد می‌کنند، یادآور حقیقت معاد و رستاخیز است که وعده حق خداوند است. در عین اینکه قصه نشان می‌دهد که در بند ظواهر مرئی و مشهودات حسی نباید ماند؛ بلکه چونان اصحاب کهف که خفتگان از دنیای حس هستند، با هجرت، به عالم ماورای حس باید سفر کرد که عالم، هست نیست‌نماست (ستاری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۶). حری (۱۳۹۳) نیز داستان‌های سوره کهف را در پرتو ژانر کرامات و معجزات الهی در تضاد با دوژانر شگرف و شگفت‌پیشنهادی تودوروف بررسی می‌کند. حری به دیدگاه دوندس درباره ارتباط قصه‌های این سوره با قصه‌های عامیانه اشاره کلی می‌کند؛ اما جزئیات را بررسی نمی‌کند (حری، ۱۳۹۳، ص ۳۲۵).

پژوهشگران اروپایی نیز، در آثار خود به قصص قرآنی توجه نشان داده‌اند که گزیده‌ای از آنها را دوندس ضمن بررسی قصه‌های عامیانه در قرآن فهرست کرده است. به طور مشخص، ونسینک^۱ (Wensinck, 1960) در مدخل «الخضر» در دانشنامه اسلام است که به منابع و مصادر قصه حضرت موسی و خضر اشاره کرده و ادعا می‌کند، این داستان مأخوذ از «افسانه یهودی» ربی یوشع بن لوی و الیاس است. البته، پیش از ونسینک، محققانی مانند آبراهام گایگر^۲ و اسرائیل فریدلاندر^۳، چنانکه ویلر و دوندس نیز اشاره می‌کنند، ادعا کرده بودند داستان قرآنی در سوره کهف ملهم از این افسانه یهودی است. به همین ترتیب، شوارتزباوم^۴ (۱۹۶۱) نیز به تفصیل به جایگاه تلمود و سنت ربانی مسیحی پیش از اسلام می‌پردازد و به تفصیل، گزارش قرآن از این داستان و روایت‌های تفسیری این داستان را در سنت تفسیری مسلمانان بررسی می‌کند. شوارتزباوم بیشتر می‌کوشد تا نشان دهد، گزارش قرآنی متأثر از سنت تلمودی و مسیحی است، حال آنکه ویلر نشان می‌دهد، گزارش قرآنی نه ریشه در این سنن و نه سنت شفاهی فرهنگ عامیانه دارد؛ بلکه گزارشی اصیل و دست اول است که خداوند بر پیامبرش فرستاده است. از این رو، در پاسخ به این محققان و ونسینک، ویلر^۵ نشان می‌دهد، داستان عبری یوشع و الیاس در واقع، ترجمه‌ای عبری است از اثری عربی در قرن یازدهم به نام «الفرج بعد الشدة»^۶ نوشته نسیم بن شاهین از اهالی قیروان^۷ که آدولف یلینک^۸ آن را در ۱۸۷۳ منتشر کرده بود (Jellinek, 2000, p. 115). هالمن^۹ نیز در صدد است تا وجوه عرفانی داستان حضرت موسی و خضر(ع) را در سنت عرفانی بررسی کند. از این رو، به دقت منابع تفسیر عرفانی این داستان را واکاوی

1. Wensinck
2. Abraham Geiger
3. Israel Friedlande
4. Schwarzbaum
5. Wheeler
6. al-Faraj baad al-shiddah
7. Nissim b. Shahin of Qayrawan
8. Adolph Jellinek
9. Halman

می‌کند. از زمان انتشار کتاب دوندس، برخی پژوهشگران مسلمان و غیرمسلمان دیدگاه‌های دوندس را نقد و بررسی کرده‌اند. حری (۱۳۹۹) ضمن بررسی ترجمه فارسی کتاب دوندس، شرحی مختصر از دیدگاه‌های این افراد به دست داده است. مقاله حاضر در پی آن است تا یک قصه مذکور در کتاب دوندس را از منظر عامیانه‌شناسی و در ارتباط با نقش خود قصه‌ها در سوره‌های قرآنی و در پرتو بافتار درون و برون زبانی قصه‌ها و عصر نزول قرآن و سیره پیامبر (ص) بررسی کند.

۳. بحث و بررسی صوری و محتوایی سوره کهف

سوره کهف، هجدهمین سوره در مصحف شریف است که ۱۱۰ آیه دارد و به قصد دل‌داری پیامبر در برابر آزار و اذیت قریش و به ویژه یادآوری رستخیز و قیامت و توجه پیامبر به فقیران و مستضعفان نازل شده است و داستان‌های مذکور در آن، هر یک در ارتباط اندام‌وار با کلیت مضمونی سوره و سیره پیامبر (ص) قرار دارد. نظر کلی این است که این سوره و آیات آن در پاسخ به پرسش‌های کافران مکه از پیامبر (ص) است که از جانب احبار یهود تحریک شده بودند (همچنین، رک: جابری، ۱۳۹۳، صص. ۵۰۳-۵۰۹؛ ستاری، ۱۳۷۶، ص.). قریشیان نزد پیامبر می‌آیند و درباره اصحاب کهف و حضرت موسی و جوان همراه و ذوالقرنین پرسش می‌کنند. گفته شده پیامبر (ص)، عبارت «اگر خدا بخواهد» را فراموش می‌کند و نزول وحی مدتی (پانزده یا چهل روز) به تعویق می‌افتد. قریشیان زبان به طعنه و کنایه دراز می‌کنند. پیامبر دل‌نگران می‌شود و در نهایت، آیات سوره کهف نازل می‌شود تا هم پاسخ قریشیان داده شود و هم مایه تسلاهی دل و قوت قلب پیامبر باشد. عمده مفسران سنتی از طبری در سده چهارم تا طباطبایی و دیگران در سده بیستم، این شأن نزول را با طول و تفصیل مختلف بیان کرده‌اند و کمتر به ارتباط اندام‌وار قصه‌ها با یکدیگر و با آموزه‌های اصلی قرآن و سیره پیامبر اشاره کرده‌اند. نتون (نتون، ۲۰۰۰، ص ۶۹) ساختار این سوره را متشکل از بخش‌های زیر می‌داند:

- مقدمه حمد و تحذیر: آیات ۸-۱

- داستان همنشینان و یاران غار: آیات ۲۶-۹

- وعده بهشت و جهنم: آیات ۳۱-۲۷

- تمثیل تاکستان‌ها: آیات ۴۴-۳۲

- زودگذری زندگی و قدرت و نشانه‌های خدا: آیات ۵۹-۴۵

- ذوالقرنین و یاجوج ماجوج: آیات ۱۰۱-۸۳

- وعده بهشت و جهنم (۲) و آموزه‌های محمد (ص): آیات ۱۱۰-۱۰۲

عبدالرئوف (۲۰۰۵) ضمن بررسی ارتباط این سوره با سوره‌های پس و پیش آن، یعنی اسراء مریم و طه در پرتو ویژگی‌های سنخی انبساط متنی و مضمونی و شگرد نمایشگری/بیانگری این سوره‌ها، بن‌مایه‌های سوره کهف را عبارت می‌داند از: انذار (آیات ۱۲ و ۳۰ و ۴۶ و ۸۸)، بخشندگی و بخشاینده‌گی خداوند (آیات ۱۰ و ۵۸ و ۶۵ و ۸۲ و ۹۸)، انذار از شیطان (آیات ۵۰ و ۶۳)، هدایت (آیات ۱۳ و ۵۵ و ۵۷)، صبر و بردباری (آیات ۲۸ و ۷۵ و ۷۸ و ۸۲) و حقیقت (آیات ۳۱ و ۲۱ و ۲۹ و ۴۴ و ۵۶).

با این وصف، نکته مهم در این سوره این است که خداوند چگونه برای تجسم و تبیین مسائل انتزاعی مرتبط با مضامین سوره، از داستان در گسترده‌ترین معنای کلمه و به طریق اولی، داستان تمثیلی (دو باغدار) و تاریخی (یاران غار و حضرت موسی و ذوالقرنین) بهره می‌گیرد که البته، ممکن است داستان‌های تاریخی، وجه رمزی و تمثیلی نیز پیدا کنند؛ چنانکه ستاری (۱۳۷۶) نشان می‌دهد. از این رو، اصلی‌ترین وجه داستان‌پردازی در قرآن، تجسم و ترسیم آموزه‌های دین‌شناختی است و ابایی به خود راه نمی‌دهد که حتی در بیان این آموزه‌ها به «پشه‌ای یا فروتر از آن مثل بزند» (بقره: ۲/۲۶). به همین دلیل، حضور قصه‌های رایج میان مردم یا آشنا برای

مردم در قرآن، امری عجیب و دور از ذهن نیست و جای تعجب ندارد که قرآن از قصه‌هایی یاد می‌کند که در میان ملل جهان سابقه‌دار باشند. از این شمار است، قصه‌های عامیانه‌ای که در اصل ویژگی شفاهی و تنوع‌پذیری دارند و ممکن است از نسلی به نسلی دیگر، سینه به سینه نقل گشته و انتقال یافته باشند. بدین ترتیب، توجه دوندس (۲۰۰۳) به حضور برخی قصه‌های عامیانه در قرآن که همانند تیپ‌قصه‌های جهانی هستند، در وهله نخست، خالی از اشکال است و اتفاقاً از جهانی‌بودن پیام‌های قرآنی نیز خبر می‌دهد؛ اینکه قرآن برای تبیین پیام‌های خود و تبشیر و تحذیر آدمیان از هرگونه ابزار و وسیله بیانگری و روایتگری و نمایشگری استفاده می‌کند، هرچند برخی از این داستان‌ها، قصه‌های عامیانه سائر و رایج میان مردمان باشد و مردمان با آن قصه‌ها از گذشته‌های دور آشنا باشند. از این شمار است، دو قصه مذکور در سوره کهف که با تیپ قصه‌های مذکور در دسته‌بندی‌های جهانی، از جمله طبقه‌بندی مشهور آرنه - تامپسون^۱ و متعاقباً طبقه‌بندی اُتر (۲۰۰۴) همخوانی و مشابهت دارد.

در ادامه، قصه‌های مذکور در سوره کهف را در طبقه‌های جهانی قصه‌ها ردیابی می‌کنیم. درست است که مضمون قصه‌های جهانی با قصه‌های مذکور در سوره کهف، مشابهت‌هایی دارد، ولی نحوه‌ای که قرآن این قصه‌ها را به خدمت گرفته تا آن را در راستای اهداف دین‌شناختی خود از یک سو، و عصر و دوره و سیره پیامبر از دیگر سو قرار دهد، مثال‌زدنی و خصیصه‌نماست. اکنون، پرسش این است که آیا قصه‌های مذکور در سوره کهف از دید دوندس، جزو قصه‌های عامیانه محسوب می‌شوند؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا به تعریف قصه عامیانه و ویژگی‌های آن اشاره می‌شود. آنگاه، در پرتو این ویژگی‌ها، عامیانگی قصه‌های سوره کهف بررسی می‌شوند.

دوندس در کتاب خود پس از اشاره به تبعیت قرآن از ادبیات شفاهی، به همانندی دو قصه سوره کهف با تیپ‌قصه‌های جهانی مذکور در طبقه‌بندی آرنه - تامپسون اشاره می‌کند و می‌کوشد تا نشان‌های این دو قصه را در میان قصه‌های جهانی ردیابی کند. از زمان انتشار مجموعه قصه‌های عامیانه «برادران گریم» در آلمان به سال ۱۸۱۲، بررسی قصه‌های عامیانه از دیدگاه‌های گوناگون در کانون توجه بوده است. برخی پژوهشگران سده نوزدهم به تبعیت از مسیری که کتاب «برادران گریم» ترسیم کرده بود، قصه‌های عامیانه را باتوجه به خاستگاه‌های تاریخی و جغرافیایی آن‌ها بررسی کردند. آنتی آرنه^۲ (۱۸۶۷-۱۹۲۵) که یکی از تربیت‌یافتگان و عضو مؤسس مکتب فنلاند است، انواع گوناگون قصه‌های عامیانه را تیپ‌های قصه عامیانه^۳ می‌نامد که به تیپ شاخص^۴ نیز مشهور است. در سال ۱۹۲۸ استیث تامپسون، فولکلوریست آمریکایی که از طرفداران مکتب فنلاند بود، کتاب تیپ - شاخص آرنه را به روزرسانی و به انگلیسی ترجمه کرد. در سال ۱۹۳۲، تامپسون کتاب بن‌مایه - شاخص^۵ ادبیات عامیانه را در دو مقطع زمانی ۱۹۲۲-۱۹۳۶ و ۱۹۵۵-۱۹۵۶ منتشر کرد که بر اساس بن‌مایه‌ها و موتیف‌های مختلف هر قصه عامیانه، طبقه‌بندی شده بود. در این طبقه‌بندی، تامپسون قصه‌هایی را که آرنه ابتدا بر اساس شاخص تیپ یا نوع قصه، به سه طبقه کلی تقسیم‌بندی کرده بود، با تغییراتی و عمدتاً بر اساس درون‌مایه، به چهار طبقه اصلی و چند طبقه فرعی دسته‌بندی کرد. این طبقه‌بندی به ویژه طبقه‌بندی‌های فرعی، عمدتاً بر اساس نوع قصه است تا بر اساس مضمون و درون‌مایه یا شکل و ساختار. بعدها، هانس یورگ آتر (Uther, 2004, p. 1) با ویراست نسخه آرنه و تامپسون، طبقه‌بندی ذیل را ارائه کرد: «قصه‌های حیوانات»، «قصه‌های پریان»، «قصه‌های مذهبی»، «قصه‌های واقع‌گرا»، «قصه‌های دیو، غول یا خبیث»، «لطیفه‌ها و جوک‌ها» و «قصه‌های قالبی».

1. AaTh

2. Antti Aarne

3. The Types of the Folktale

4. Type Index

5. Motif-Index

در این طبقه‌بندی، انواع قصه‌های معمولی در طبقه‌بندی آرنه - تامپسون، خود به گروه‌های اصلی، و قصه‌های عاشقانه به قصه‌های واقع‌گرا تغییر نام داده‌اند. قصه‌های مذهبی یکی از دسته قصه‌های عامیانه است که از ۷۵۰ تا ۷۷۹ با عنوان «خداوند ثواب و عقاب می‌دهد»^۱ شماره‌گذاری شده‌اند. دو تیپ قصه حضرت موسی و خضر(ع) و یاران غار، ذیل این طبقه از قصه‌های مذهبی قرار می‌گیرند. تیپ قصه حضرت موسی و خضر(ع) از حیث شماره‌گذاری مقدم بر یاران غار است.

۳-۱. تیپ قصه حضرت موسی و عبد صالح

در طبقه‌بندی آرنه - تامپسون (Arne-Thompson, 1961, p. 262) نام حضرت موسی و عبد صالح (خضر) نیامده است، بلکه مضمون این قصه ذیل تیپ ۷۵۹ با عنوان «عدالت تحقیق‌یافته خداوند (فرشته و معتکف)» جای گرفته است که خود سه تیپ قصه فرعی دارد:

۷۵۹: عدالت تحقیق‌یافته خداوند (فرشته و معتکف) فرشته‌ای معتکفی را با خود همراه می‌کند و کارهایی به ظاهر ناعادلانه بسیاری انجام می‌دهد (مهمان‌نوازی را با سرقت یک جام پاسخ می‌دهد؛ با برگردان جام، نامیهمان‌نوازی می‌کند؛ خدمتکار میزبان را از روی پل پرتاب می‌کند و پسر میزبان را هم می‌کشد و با این کار حق مهمان‌نوازی را ادا می‌کند). فرشته به معتکف نشان می‌دهد، چرا هر یک از این کارها از روی عدالت انجام گرفت.

۷۵۹ الف: کشیش گناهکار: مردم از کشیش گناهکار روی‌گردان می‌شوند. کشیشی دیگر (خداوند) نشان می‌دهد که حتی این کشیش هم مطابق خواست خداوند عمل کرده است. مردم از او راز نخواهند گرفت. کشیشی دیگر (خداوند) نشان می‌دهد که حتی این کشیش هم مطابق خواست خداست.

۷۵۹ ب: روحانی و مراسم عشای ربانی: هنگامی که فرد روحانی توبیخ می‌شود که چرا به مراسم عشای ربانی نیامده، او نور خورشید را با لباس خود می‌پوشاند.

۷۵۹ ج: غذای بیوه: پادشاه باد را سرزنش می‌کند که آخرین ظرف غذای بیوه فقیری را با خود برده است. پادشاه درمی‌یابد که باد کشتی پر از مردم را با همین عمل نجات داده است. پادشاه تسلیم می‌شود.

البته، آرنه - تامپسون برای هر یک از این تیپ‌قصه‌ها، نمونه قصه‌هایی از ملل مختلف جهان ذکر می‌کنند و مشابهت آن را با برخی تیپ‌قصه‌های دیگر نیز نشان می‌دهند. از جمله اشاره می‌کنند که قصه فرشته و معتکف با تیپ ۸۴۰ با عنوان «مجازات آدمیان» (ص ۲۸۲) همانندی دارد. در این قصه، پسری با پدرش شب را در خانه‌ای می‌گذرانند و شاهد اتفاقات عجیبی است: ماری از دهان مرد بیرون می‌آید و به دهان زن می‌رود. تبری وارد سر مرد می‌شود و جز اینها. روز بعد، صاحب‌خانه توضیح می‌دهد که این پدیده‌های عجیب، مجازات آدمیان است. وانگهی، آرنه - تامپسون به نقل از شوارتزباوم (Schwartzbaum, 1960) اشاره می‌کنند که تیپ ۷۵۰ روایت یهودی و اسلامی نیز دارد. البته، منظور آرنه - تامپسون از روایت اسلامی، گزارش قرآنی این داستان در همین سوره کهف است که شوارتزباوم به تفصیل بررسی کرده است. باین‌حال، آرنه - تامپسون دقیقاً به سوره کهف یا منبع روایت اسلامی و یهودی اشاره نمی‌کنند. باین‌حال، چنانکه ویلر (Wheeler, 1988) نشان می‌دهد، مشکل آثاری مانند شوارتزباوم این است که متن قرآن را از تفاسیر اسلامی اولیه بازنمی‌شناسند؛ زیرا قرآن به صورت کلی به داستان اشاره می‌کند و تفاسیر جزئیاتی بدان افزوده‌اند که در قرآن یافت نمی‌شود.

چنانکه از تیپ‌قصه‌های ۷۵۹ در دسته‌بندی آرنه - تامپسون مشخص است، مضمون و محور قصه‌ها درباره تحقق عدالت خداوندی و لزوم سرسپردگی انسان در برابر خواست و اراده خداوندی است. در این قصه‌ها، معمولاً دو کنشگر اصلی حضور و تقابل دارند؛ مرد خدا که معمولاً فرستاده‌ای از جانب خداوند و دانا به اسرار و مکنونات غیب و داننده رازها و اسرار و رموز عالم است. کنشگر دوم فردی پرسنده، جستجوگر، دودل و مردد به عدالت‌ورزی خداست که از روی نادانی و ناآگاهی و نه از روی عناد و سرکشی، پرسش‌ها و خواسته‌هایی دارد. این دو کنشگر، به طریقی با هم، هم‌راه یا هم‌سفر یا هم‌خانه، یا مرید و مراد یا طالب و مطلوب و جز اینها می‌شوند. در این قصه‌ها، معمولاً کنشگر اصلی، کارهایی را انجام می‌دهد که از نظر کنشگر دوم عین ظلم و تعدی است و نباید انجام شوند. با وجود این، کنشگر اول، وی را از پرسش منع می‌کند و هشدار می‌دهد که نباید از علل امور سؤال کند. کنشگر دوم که عجول است و ناآگاه و نادان به اسرار امور، دائماً پرسش می‌کند. در نهایت، کنشگر اول، پرده از راز کارهای عجیب و غریب خود برمی‌دارد و کنشگر دوم درمی‌یابد که همه این کارهای به ظاهر ناعادلانه، عین عدالت خداوندی است.

خلاصه اینکه در این قصه‌ها، کنشگر اصلی معمولاً سه کار عجیب و ظاهراً ناعادلانه انجام می‌دهد. از این حیث، اشاره به عدد سه مهم می‌شود. در قصه‌های عامیانه جهانی و ایرانی، عدد سه به طرق مختلف به کار رفته است: سه پند، سه آزمون، سه پرسش، سه گنج، سه شرط، سه دروغ و جز اینها. در این قصه‌ها، قهرمان، سه پند دریافت می‌کند و برای تحقق این سه پند، باید آزمونی سه‌گانی را پشت سر بگذارد. در اینجا نیز کنشگر دوم، سه پرسش می‌پرسد و ممکن است با نماد رمزی سه نیز در ارتباط باشد. به هر حال، بحث اصلی این است که دوندس ادعا می‌کند که قرآن، داستان حضرت موسی(ع) و عبد صالح را از سنت شفاهی اخذ کرده است که در سنن یهودی پیش از خود ریشه دارد. چنانکه گفته شد، از آنجا که قرآن، پیام‌های جهانی دارد، بر خود عیب نمی‌داند که برای تبیین اهداف خود از هرگونه مثل و داستان و قصه استفاده کند. تازه، مگر آنچه در سنت یهودی و مسیحی آمده، مصادری جز مصدر و حیانی دارند، گیریم که رونوشت‌های آنها از یکدیگر متمایز باشند. باین‌حال، آنچه گزارش قرآنی را از دیگر رونوشت‌ها متمایز می‌کند، نحوه‌ای است که قرآن این داستان را گزارش می‌کند و از آن در راستای تبیین اهداف دین‌شناختی خود بهره می‌گیرد. در ادامه، ابتدا به گزارش قرآنی این داستان و بعد، به مصادر و منابع تفسیری مرتبط با این داستان اشاره می‌کنیم.

۲-۳. گزارش قرآن از داستان حضرت موسی(ع) و عبد صالح

این داستان، یکی از چند داستان مرتبط با شخصیت حضرت موسی(ع) در قرآن است. البته، برخی از مفسران گفته‌اند که حضرت موسی در این داستان همان حضرت موسی بن عمران در دیگر سوره‌های قرآن نیست که پیامبر خداوند است. باری، حضرت موسی ابتدا با جوانی همراه می‌شود که گفته می‌شود، خدمتکار اوست. حضرت موسی قصد دارد با بنده‌ای از بندگان خداوند ملاقات کند. پس از آنکه به محل ملاقات می‌رسند، ماهی از دست جوان می‌گریزد و حضرت موسی(ع) درمی‌یابد که محل ملاقات همین جاست. از این‌رو، موسی پس از جدایی از خدمتکار خود، با بنده صالح خدا (که اجماع مفسران از وی به نام «خضر» یاد می‌کنند) قدم در راه می‌گذارد. عبد صالح به موسی می‌گوید، ممکن است از وی کارهای عجیبی سرزنند که فراتر از حد درک حضرت موسی بوده و مایه تعجب موسی شود. از این‌رو هشدار می‌دهد: «پس اگر می‌خواهی بدنبال من بیایی، از هیچ چیز مپرس تا خودم (به موقع) آن را برای تو بازگو کنم» و موسی موافقت می‌کند. هر دو سوار کشتی می‌شوند؛ اما دیری نمی‌پاید که عبد صالح به سوراخ کردن ته کشتی اقدام می‌کند. موسی دفعته‌اً عهد خود را فراموش می‌کند و علت را جویا می‌شود. آن بنده موسی را به سبب این سؤال، مؤاخذه، و موسی عذرخواهی می‌کند. هر دو به سفر ادامه می‌دهند. در راه به جوانی برمی‌خورند و عبد صالح بی‌درنگ جوان را به قتل می‌رساند. دوباره موسی وعده خود را نادیده می‌گیرد و علت را جویا می‌شود. باز عبد صالح او را به دلیل پرسش، بازخواست می‌کند و موسی دوباره

عذرخواهی می‌کند. در نهایت، هر دو به شهری می‌رسند و در خانه‌ای که دیوارش ریخته، در پی غذا می‌گردند. دیوار را تعمیر می‌کنند و موسی برای سومین بار طاقت را از دست می‌دهد و علت را جویا می‌شود. اینجاست که عبد صالح به موسی می‌گوید که موقع جدایی و فراق فرارسیده است، اما پیش از جدایی، حکمت و در واقع، معنای این سه کار عجیب را توضیح می‌دهد (بنگرید به: طبرسی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۰۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۴۶؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۵۱۲). ترجمه آیات مربوط به این بخش در ذیل آورده می‌شود:

(موسی) گفت: «این [بار، دیگر وقت] جدایی میان من و توست. به زودی تو را از تأویل آنچه که نتوانستی بر آن صبر کنی، آگاه خواهم ساخت»: اما کشتی، از آن بینوایانی بود که در دریا کار می‌کردند، خواستم آن را معیوب کنم، [چرا که] پیشاپیش آنان پادشاهی بود که هر کشتی [درستی] را به زور می‌گرفت و اما نوجوان، پدر و مادرش [هر دو] مؤمن بودند، پس ترسیدیم، [مبادا] آن دو را به طغیان و کفر بگشود. پس خواستیم که پروردگارش آن دو را به پاک‌تر و مهربان‌تر از او عوض دهد و اما دیوار، از آن دو پسر [بچه] یتیم در آن شهر بود، و زیر آن، گنجی متعلق به آن دو بود و پدرشان [مردی] نیکوکار بود. پس پروردگار تو خواست آن دو [یتیم] به حدّ رشد برسند و گنجینه خود را - که رحمتی از جانب پروردگارت بود - بیرون آورند و این [کارها] را من خودسرانه انجام نادم. این بود تأویل آنچه که نتوانستی بر آن شکیبایی ورزی (کهف: ۷۸/۱۸-۸۲).

این داستان، بخشی از سوره کهف و پس از داستان یاران کهف و تمثیل باغداران و پیش از داستان ذوالقرنین ذکر می‌شود. در اینجا نیز با دو کنشگر اصلی روبه‌رو می‌شویم که یکی دانا به اسرار و رموز عالم و آگاه به سر و غیب و خفیات است و کنشگر دوم که خواهان است و پرسنده و معمولاً بی‌اطلاع از اسرار و خفیات و البته، عجز و کنجکاوی بی‌تاب و درگیر ظاهر امور و محسوسات. در اینجا نیز دو کنشگر ملازم یکدیگر سفر می‌کنند و سفر هم البته، از جمله بن‌مایه‌های طلب و خواستن است: برای کسب آگاهی، باز قدم در سفر گذاشت. نتون (۲۰۰۰) که سوره کهف از منظر نشانه‌شناسی بررسی کرده، می‌نویسد: «حضرت موسی و ذوالقرنین، دو کهن‌الگوی فهردان محسوب می‌شوند، چه هر دو سنت بزرگ «طلب و آزمون» را که در آن فهردان از پی طلبی برمی‌آید و در سیر خود بیش و کم آزموده می‌شود، پشت سر می‌گذارند». از نظر نتون، آزمون سه‌گانی حضرت موسی، «قلب داستان» است و در اینجا به تعبیر نتون، «پای سه تنولوژیم^۱ یا سه بن‌مایه دینی به میان می‌آید: قایق، پسر نوجوان و دیوار مخروبه:

آنچه بر سر قایق می‌آید، نشانه‌ای از علم غیب و دانش لایتناهی خداوند است: عمل ساده‌ای که قایق را برای دریانوردی معیوب می‌کند و آن را از حمله و تهاجم نجات می‌دهد. قایق در اینجا، تنولوژیم به معنای واضح «کشتی نجات» (سفینه النجاة) نیست؛ استعاره‌ای که اخوان الصفا آن را به کار می‌برد. قایق نه به واسطه سرشت ذاتی خود، بلکه در نتیجه مداخله الهی خداوند به واسطه خضر و آنچه این عمل درباره خداوند دلالت می‌دهد، صرفاً به تنولوژیم بدل می‌شود که واحد گفتمان یزدان‌شناختی است. دو تنولوژیم دیگر نیز همین کارایی را دارند: خضر پسر بچه را می‌کشد تا عدالت الهی و همه‌جا بودگی خدا را تحقق ببخشد، چه می‌داند اگر پسر بچه بزرگ شود، ذات پلید خود را نشان می‌دهد. سرانجام اینکه دیوار مخروبه به مثابی تنولوژیم، به بخشش خداوند دلالت می‌دهد، چون آنچه زیر دیوار پنهان است، گنجی است که قرآن خود آن را رحمتی از جانب خدا توصیف می‌کند (Netton, 2000, p. 76). در اینجا نیز کنشگر اول کارهای عجیب انجام می‌دهد که ظاهراً ناعادلانه و ظالمانه است؛ کنشگر دوم نیز، چون درگیر محسوسات است، از این کارهای عجیب تعجب می‌کند و نیز سه پرسش می‌پرسد. کنشگر اول، کنشگر دوم را از جواب خواستن برحذر می‌دارد؛

اما کنشگر دوم مدام عجله می‌کند و وعده و قول خود را فراموش می‌کند. در نهایت، کنشگر دوم به برخی رموز پی می‌برد و دانستن این رموز، با جدایی از عبد صالح همراه است.

۳-۲-۱. داستان موسی در سنت تفسیری

چنانکه ویلر نشان می‌دهد، عمده مفسران مسلمان به تبعیت از اُبی بن کعب^۱ و او هم به نقل از ابن عباس^۲ یا وهب بن منبه^۳، بنده صالح خدا را خضر معرفی کرده‌اند که حضرت موسی قصد دارد، از وی رموز الهی را بیاموزد (Wheeler, 1988, 153). باقی ماجرا نیز همان است که در آیات قرآنی مذکور است. از این حیث، این داستان اشاره‌ای به عدالت خداوند و ادعای انسان به علم و معرفت الهی دارد (Weeler 1988, p. 153)؛ همچنین، رک: المیزان و تفسیر نور، ذیل آیات مرتبط).

از میان پژوهشگران غربی، ابتدا ونسینک است که در مدخل دانشنامه اسلام بحث می‌کند که قصه قرآنی از افسانه یهودی مرتبط با ربی یوشع بن لوی/ لاوی^۴ و الیاس^۵ ملهم است (Wensinck, 1960, pp. 902-903). با این حال ویلر معتقد است، به جز یکی دو مشابهت کلی، هیچ نشانه‌ای دیگر از مشابهت گزارش قرآنی با مصادر یهودی یا مسیحی در دسترس نیست. ویلر نیز اشاره می‌کند که این داستان در کتاب مقدس عهدین (تورات و انجیل) نیامده و مأخوذ از کتب دانشمندان یهود در قرن یازدهم میلادی است (Wheeler, 1988, 510). در واقع، این پژوهشگران به جای اینکه به خود آیات قرآنی استناد کنند، به تفسیرهای رایج بسنده کرده‌اند. از این نظر، افسانه یهودی ربی یوشع بن لاوی و الیاس بیشتر از آنکه با گزارش قرآن همانندی نشان بدهد، با تفسیرهای قرآن همانند است. این امر نشان می‌دهد، افسانه یهودی از رهگذر سنت تفسیری به گزارش قرآنی شباهت پیدا کرده است، وگرنه گزارش قرآنی این شباهت را نشان نمی‌دهد. بر اساس افسانه یهودی که در کتاب آدولف یلینک آمده، ربی یوشع بن لاوی با الیاس در جاده ملاقات می‌کند و یوشع از الیاس می‌خواهد، در سفر همراهی اش کند. الیاس می‌پذیرد، اما می‌گوید که ممکن است کارهایی را ببیند که برایش عجیب باشد و نباید علت این کارها را جويا شود. یوشع می‌پذیرد و آن دو با هم، هم‌سفر می‌شوند. ابتدا الیاس گاو مردی فقیر را می‌گشود. یوشع علت را جويا می‌شود و الیاس وی را سرزنش می‌کند. روز بعد، به خانه ثروتمندی می‌روند و وی از آنها پذیرایی نمی‌کند. الیاس دیوار فروریخته آن مرد ثروتمند را تعمیر می‌کند. شب را در کنیسه‌ای می‌گذرانند که در آنجا، مردانی روی صندلی طلا و نقره نشسته‌اند و به آنها خیرمقدم نمی‌گویند و مهمان‌نوازی نمی‌کنند. روز بعد، الیاس از خداوند می‌خواهد که همه این افراد حاکم شوند. شب بعد را در خانه فقیرانی می‌گذرانند که از آنها پذیرایی می‌کنند. روز بعد، الیاس از خداوند می‌خواهد که فقط یک نفر را حاکم کند. یوشع که از این کارها گیج و مبهوت مانده، از الیاس علت را می‌پرسد و الیاس کارهای خود را عین عدل می‌داند: گاو را می‌گشود تا زن مرد فقیر را نجات دهد که مقرر بوده آن روز بمیرد. اگر دیوار را تعمیر نمی‌کرد، ممکن بود گنج به دست نااهلان بیفتد. اگر یک نفر حاکم باشد، از چند حاکم بهتر است (نیز رک: قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۵۱۲ که همین داستان را با تغییری اندک نقل می‌کند).

1. Ubayy b. Kaab
2. Ibn Abbas
3. Wahb b. Munabbih
4. Rabbi Joshua b. Levi
5. Elijah

چنانکه این شرح مختصر افسانه یهودی نشان می‌دهد، الیاس و یوشع دو کنشگر اصلی به شمار می‌آیند که در راهی با هم، هم‌سفر می‌شوند و ماجراهایی را از سر می‌گذرانند. باین حال، ونسینک، چه به عمد چه به سهو، پیامبر (ص) را صاحب قرآن می‌داند و با این خلط عمدی، معتقد است، حضرت محمد (ص) در مقام خالق این قصه و نه خداوند، به جای یوشع بن لوی، فردی به اسم یوشع بن نون^۱ را نه با الیاس، بلکه با حضرت موسی همراه می‌کند. چنان‌که ویلر تبیین می‌کند، باید توجه داشت که قرآن هیچ ذکری از نام یوشع بن نون به میان نمی‌آورد و مفسران بعدی، وی را با نام خضر معرفی می‌کنند. دیگر اینکه ونسینک معتقد است نه خداوند بلکه محمد {ص} است که حضرت موسی (ع) را به جای الیاس با خضر همراه می‌کند. سوم اینکه ونسینک برای فردی که خداوند وی را «بنده صالح خدا» معرفی می‌کند، هیچ توجیه منطقی ارائه نمی‌کند (Wensinck, 1960, p. 154). ونسینک می‌نویسد: «این همسان‌انگاری ممکن است به این نتیجه منجر شود که الیاس که استاد یوشع بن نون است، با حضرت موسی اشتباهی گرفته شود». از این رو، در بخش اول داستان، حضرت موسی با گیلگمش و در بخش دوم، اسکندر با الیاس همانند می‌شوند (ونسینک، ۱۹۶۰، صص ۹۰۳). به باور ویلر، بررسی دقیق دو داستان از همسانی یوشع بن لوی و الیاس با بنده صالح خدا خبر می‌دهد که بعدها به نام خضر زبانزد می‌شود (Wensinck, 1960, p. 154).

به علاوه، ویلر معتقد است، ونسینک ادعای خود را از اظهارات آبراهام کایگر و اسرائیل فریدلاندر اخذ کرده است. باین حال، نه ونسینک و نه کایگر و فریدلاندر نمی‌دانستند؛ چنانکه ویلر می‌نویسد، داستان عبری یوشع و الیاس در واقع، ترجمه‌ای عبری است از اثری عبری در قرن یازدهم به نام «الفرج بعد الشدة»^۲ نوشته نسیم بن شاهین از اهالی قیروان^۳ که آدولف یلینک^۴ آن را در ۱۸۷۳ منتشر کرده بود (Jellink, 2000, p. 155). باین حال، حتی پس از کشف ریشه عربی افسانه یهودی یوشع و الیاس، محققان غربی همچنان اصرار دارند که قرآن، داستان خود را از افسانه یهودی اخذ کرده است، اما شواهد و قرائن نشان می‌دهند که داستان یهودی به تفسیرهای اسلامی مرتبط با این داستان بیشتر شباهت دارد تا به خود گزارش قرآن از این داستان.

از این نظر، در جمع‌بندی می‌توان گفت علاوه بر نکات پیش‌گفته، گزارش قرآنی منحصر به فرد است و از افسانه یهودی بازشناختنی است. اولاً، در قرآن، ذکری دقیق از نام «بنده صالح خدا» به میان نمی‌آید و نام خضر از رهگذر سنت تفسیری به این فرد اطلاق شده است. ثانیاً، در گزارش قرآنی، به معرفت باطنی خضر اشاره‌ای نشده و گفته نشده است که حضرت موسی برای آنکه در باید که نادان است، با بنده صالح هم‌سفر می‌شود. ثالثاً، در قرآن، اشاره‌ای به مکالمه میان حضرت موسی و بنده صالح خدا نشده است. رابعاً، ممکن است رونوشت عربی داستان نیز مأخوذ از سنت تفسیری باشد و بعدها از رهگذر اسرائیلیات به سنت تفسیری قرآن راه یافته باشد (برای دیگر نکات داستان، بنگرید به: قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۳، صص ۵۲۱-۵۱۶).

۲-۲-۳. بحث و بررسی

با این وصف، حتی اگر قول دوندس را بپذیریم که داستان حضرت موسی و بنده صالح در سوره کهف از حیث مضمون با برخی قصه‌های عامیانه همانندی دارد و البته، آن قصه‌ها هم خود مأخوذ از منابع و مصادر یهودی یا حتی سنت تفسیری اسلامی هستند، ممکن است بتوان استنباط کرد که این داستان از طریق قرآن به دیگر منابع و مصادر یهودی و مسیحی و سنت تفسیری راه یافته است.

1. Joshua b. Nun

2. al-Faraj bacd al-shiddah

3. Nissim b. Shahin of Qayrawan.

4. Adolph Jellinek

با این حال، این داستان نه فقط از حیث منبع و خاستگاه منحصر به فرد و اصیل است، در ارتباطی اندام‌وار با دیگر اجزای سوره کهف و به طریق اولی، در راستای اهداف دین‌شناختی سوره و آموزه‌های اخلاقی-اسلامی سوره قرار دارد. این ویژگی‌های خصیصه‌نمای داستان را نه در قصه‌های عامیانه شاهدیم که در طبقه‌بندی آرنه - تامپسون آمده‌اند و نه در افسانه یهودی با فرض اینکه آن را اصیل و از مصدری وحیانی بدانیم. مجالی دیگر لازم است تا رخنندگی‌های ادبی و هنری این داستان، به مثابه اثری ادبی بررسی شود.

چنانکه گفته شد، تأکید اصلی سوره کهف بر بیان این حقیقت است که در آنچه خداوند ذکر می‌کند یا فرو می‌فرستد، هیچ جای تردید و شک نیست و کلام خداوند از هرگونه کژی و ابهام و انحراف به دور است. در آیه اول سوره کهف، واژه «عوجا» بار معنایی خاص دارد و با مضمون کلی سوره نیز در ارتباط است. از این نظر، آیات آغازین این سوره که انذار و تحذیر نام دارند، مینیاتوری از کل سوره ترسیم می‌کنند که در بخش‌های متعاقب سوره تبیین می‌شوند. در واقع، آنچه قرار است در بخش‌های سوره و به ویژه داستان‌های سوره بیان شوند، در این آیات به صورت کلی بیان می‌شوند: وعده عذاب به کافرانی که به خداوند شرک می‌ورزند و دروغ می‌گویند، عذابی سخت دردناک است و وعده پاداش نیکو به افرادی که کارهای شایسته می‌کنند. این وعده عذاب و نوید پاداش به طرزی کارآمد در داستان تمثیلی باغداران تجسم یافته است. از همه مهم‌تر اینکه خداوند زیور دنیا را برای آزمایش آدمیان قرار داده است تا نیکوکارترین آدمیان مشخص شوند و اینکه خداوند قادر است زمین سرسبز را در چشم‌برهم زدنی، به بیابانی بی‌گیا تبدیل کند. با این حال، طنز تلخ اینجاست که آدمیان هر روزه در زندگی خود شاهد این تغییر در احوال طبیعت هستند و آنچه شگفت و عجیب می‌آید، همین پدیده‌های به ظاهر متعارف در زندگی روزمره است، اما چنانکه قرآن می‌گوید، این حوادث به واقع شگفت رارها می‌کنند و از پدیده‌هایی مانند یاران غار و اصحاب رقیم و جز اینها سرخ می‌گیرند (برای تبیین بیشتر بنگرید به حری، ۱۳۹۳، صص. ۲۲۴ به بعد). از این نظر، خداوند برای آنکه آنها را به حقیقت مرگ و روز رستاخیز آگاه کند، داستان یاران غار را شاهد مثال ذکر می‌کند.

قریشیان که به تحریک احبار یهود می‌خواستند رقم دقیق اقامت یاران غار را بدانند و می‌پرسیدند: «چه مقدار در دنیا به سر برده‌اند؟» و بر آن بودند که «دروغ‌گویی محمد را آشکار کنند، دلیلی ملموس مبنی بر راستی وعده رستاخیز» (جابری، ۱۴۰۰، صص ۳۵۷) دریافت می‌کنند: همان‌گونه که خداوند آن جوانان را برانگیخت، مردمان را نیز برخواهد انگیخت و منکران رستاخیز و حسابرسی در روز قیامت به چشم خود آن را خواهند دید (جابری، ۱۴۰۰، صص ۳۵۷-۳۵۸).

البته، قرآن برای تجسم وضعیت رستاخیز و ترسیم جایگاه منکران و مؤمنان که در آیات آغازین بدان اشاره کرده بود و از پی چند آیه انذار و هشدار و تأکید بر عقاب و ثواب اخروی (کهف: ۲۷/۱۸-۳۱)، داستان تمثیلی دو باغ پر محصول را شاهد مثال می‌آورد که تجسمی از وعده خداوند به بهشت و جهنم در روز رستاخیز خواهد بود (کهف: ۳۲-۳۷)؛ چنانکه حری می‌نویسد: مضمون رستاخیز و زنده شدن مردگان پس از مرگ، در تمثیل باغداران به طرزی نیکو به نمایش درآمده است که می‌تواند همان وعده به نیکوکاران و پایمردان در راه خدا باشد که یاران غار مثل آن محسوب می‌شوند: «این تمثیل پس از هشت آیه مقدماتی و داستان یاران غار ذکر می‌شود. خداوند ابتدا در آیات ۳۰ و ۳۲ به باغ و بوستانی اشاره می‌کند که در انتظار مؤمنانی است که در راه خدا و ایمان و عقیده خود استقامت می‌ورزند و رنجی زیاد را به جان می‌خرند که یاران غار می‌توانند مصداق عینی این وعده باشند: آنان که در راه خدا و حفظ ایمان خود سخت تلاش کردند» (حری، ۱۳۹۳، صص ۲۴۷). در عین اینکه سوره یادآوری می‌کند که این تمثیل نیز مانند یاران غار، از عجایب و شگفتی‌ها نیست. شگفت اینجاست که مردم همین حقایق ساده مثل دو باغدار را می‌بینند و عبرت نمی‌گیرند که بازگشت به آخرت را فراموش کرده‌اند و به امور ظاهری و زر و زیب دنیوی مشغول گشته‌اند.

به همین ترتیب، ذکر داستان ذوالقرنین نیز، به نوعی با وعده عذاب و پاداش اخروی در ارتباط است که در تمثیل باغداران و یاران غار بدان اشاره شده بود: ذوالقرنین به یاری نیازمندان می‌شتابد و اقوام ظالم را نابود می‌کند؛ اما این نابودی و هلاک موقتی است و

هلاک و نابودی واقعی در روز رستاخیز خواهد بود. در عین حال، جابری تأکید می‌کند، درست است ذوالقرنین میان دو قوم بد و خوب، سد ایجاد می‌کند؛ اما همه این سدها و موانع از جمله سد میان ثروتمندان و تهیدستان، اربابان و بردگان و مستکبران و مستضعفان در روز برپایی قیامت کاملاً نابود خواهند شد تا همه در روز حساب با یکدیگر برابر باشند (جابری، ۱۴۰۰، صص ۳۶۲).

چنانکه از این گزارش مختصر سوره پیداست، سوره کهف هم به مثابه سوره‌ای واحد، کلیتی منسجم و ساختاری اندام‌وار دارد که میان آیات آن روابط بین‌آیه‌ای استوار برقرار است و از این‌رو، به مثابه اثری ادبی، کلیتی خودبسنده و منسجم دارد. همچنین، این سوره با دیگر سوره‌ها از جمله اسراء، مریم و طه - چنان‌که عبدالرئوف نشان می‌دهد - رابطه بیناسوره‌ای مکملی و متممی دارد. به علاوه، داستان‌های مذکور در این سوره، نه فقط با یکدیگر، بلکه با کلیت سوره و مضامین سوره نیز ارتباط اندام‌وار دارد. از همه مهم‌تر اینکه این سوره و اجزای آن و از جمله داستان‌های مذکور در آن، با عصر نزول سوره و سیره پیامبر (ص) ارتباط مستقیم و تنگاتنگ دارد. چنانکه جابری جمع‌بندی می‌کند: «همانند اکثر قصص قرآنی، داستان کهف با خطاب به پیغمبر به پایان می‌رسد تا نبوتش را تأیید کند و او را به صبر تشویق کرده و اعلام کند که انتخاب ایمان و کفر به مردمان واگذار شده ... و از این‌رو، خداوند به رسولش فرمان می‌دهد تا به مؤمنان مستضعف توجه کند و از زرق و برق حیات دنیا روی بگرداند» (جابری، ۱۳۹۳، صص ۵۰۷-۵۰۸).

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشش شد، بحث عامیانه‌گی قصص قرآنی بررسی و تبیین شود. از میان پژوهشگران غربی، دوندس با انتشار کتاب «اساطیر الاولین» (۲۰۰۳) کوشید تا نشان دهد که قرآن، مبتنی بر ادبیات شفاهی است، عبارات و آیات کلیشه‌ای تکرارشونده بسیار دارد و اگر این عبارات را کنار بگذاریم، یک‌سوم حجم قرآن را کنار گذاشته‌ایم. همچنین، دوندس ادعا می‌کند که قرآن برخی داستان‌های خود از جمله داستان‌های سوره کهف را از قصه‌های عامیانه رایج در ادبیات جهان و مرسوم میان مردم اخذ گردیده است. این مقاله به سبب مجال اندک، فقط توانست داستان حضرت موسی (ع) و بنده صالح خدا را بررسی کند. در این بررسی ابتدا قصه‌های عامیانه و ویژگی‌های آن تبیین شد. آنگاه به مصادر یهودی این داستان اشاره شد. برخی پژوهشگران از جمله ونسپیک معتقدند که قرآن این داستان را از افسانه یهودی موسوم به یوشع بن لوی و الیاس اخذ کرده است. مقاله با توسل به آراء برخی پژوهشگران از جمله ویلرز نشان داد که این ادعا درست نیست، چه افسانه یهودی خود مأخوذ از کتابی عربی به اسم «الفرج بعد الشدة» است و آن کتاب نیز داستان یوشع و الیاس را از سنت تفسیری اولیه و احتمالاً اسرائیلیات اخذ کرده است. از این‌رو، گزارش قرآن از این داستان هیچ ارتباطی با افسانه یهودی ندارد. در ضمن، به چند دلیل دیگر مبنی بر خصیصه‌نما بودن گزارش قرآنی اشاره شد. اولاً، در قرآن، ذکری دقیق از نام «بنده صالح خدا» به میان نمی‌آید و نام خضر از رهگذر سنت تفسیری به این فرد اطلاق شده است. ثانیاً، در گزارش قرآنی، به معرفت باطنی خضر اشاره‌ای نشده و گفته نشده حضرت موسی برای آنکه دریابد که نادان است، با بنده صالح هم‌سفر می‌شود. ثالثاً، ممکن است رونوشت عربی داستان نیز مأخوذ از سنت تفسیری باشد و بعدها از رهگذر اسرائیلیات به سنت تفسیری قرآن راه یافته باشد. از این حیث، بسیار اهمیت دارد که در بررسی قرآن، به تأثیرپذیری از سنن تفسیری اهمیت داده شود، چه ممکن است اقلامی از این سنن به مطالعات اصیل قرآنی راه یابد که جای بحث و نظر ایجاد می‌کنند.

در این مقاله فرصت نشد تا به دیگر داستان‌های سوره کهف اشاره شود. برای انجام‌دادن پژوهش‌های مشابه از آنچه در این مقاله بدانها اشاره شد، شایسته است داستان یاران غار که دوندس ادعا کرده، مأخوذ از قصه‌های عامیانه است نیز، به دقت بررسی شود. همچنین، شایسته است داستان ذوالقرنین به ویژه در ارتباط با ژانر اسکندرنامه‌نویسی در سنت ادبی ایران و ارتباط ذوالقرنین با کوروش بررسی شود. به علاوه، داستان حضرت موسی (ع) و عبد صالح از منظر الگوی سفر قهرمان بررسی شدنی است. همچنین، چگونگی

انتقال داستان‌های دینی از کتاب‌های مقدس به میان مردم در قالب قصه‌های دینی عامیانه به ویژه، در نقش اولیای خدا در زندگی مردم، جای کار دارد. از همه مهم‌تر شایسته است، مضمون ضمنی و اصلی پرسشگری‌های حضرت موسی(ع) از بنده صالح خدا از منظر تاریخ اندیشه اسلامی، به ویژه، مسأله خیر و شر بررسی شود.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم. ترجمه: محمد مهدی فولادوند. (۱۴۱۸). دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
 جابری، محمد عابد. (۱۳۹۳). رهیافتی به قرآن کریم در تعریف قرآن. ترجمه: محسن آرمین، نی.
 جابری، محمد عابد. (۱۳۹۸). نقد عقل عربی: پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب. ترجمه: سید محمد آل‌مهدی، نسل آفتاب.
 جابری، محمد عابد. (۱۴۰۰). درک قرآن: تفسیر سوره‌های قرآن بر اساس ترتیب نزول. ترجمه: محسن آرمین، نی.
 حری، ابوالفضل. (۱۳۹۳). کلک خیال‌انگیز: بوطیقای ادبیات و همناک، کرامات و معجزات. نی.
 خلف‌الله، محمد احمد (۱۴۰۲). هنر داستان‌گویی در قرآن. ترجمه: محسن آرمین. تهران: نی.
 دوندس، آلن. (۱۳۹۶). اسطوره‌های کهن: فولکلور در قرآن. ترجمه: مریم حسین گلزار، فلاح.
 ستاری، جلال. (۱۳۷۶). پژوهشی در قصه اصحاب کهف. مرکز.
 طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ ۵، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 طبرسی، فضل بن حسن. (بی‌تا). ترجمه تفسیر مجمع البیان. ترجمه: حسین نوری همدانی، فراهانی.
 قرآنی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور. چ ۱۱، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

References

- The Holy Qur'an* (translated by M. M. Fouladvand). (1998). Office of Studies on History and Islamic Teachings.
 Aarne, A., & Thompson, S. (1961). *The types of the folktale*. FF Communications No. 184. Academia Scientiarum Fennica.
 Abdul-Ra'ouf, H. (2005). Textual progression and presentation technique in Qur'anic discourse: An investigation of Richard Bell's claims of 'disjointedness' with especial reference to Q. 17–20. *Journal of Quranic Studies*, 7(2), 37–60. <https://doi.org/10.3366/jqs.2005.7.2.37>
 Al-Jaberi, M. A. (2014). *An Approach to the Quran: Defining the Quran* (M. Armin, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
 Al-Jaberi, M. A. (2019). *Critique of Arab Reason: A Structuralist Study of the Formation of Classical Arab Rationality* (S. M. Al-Mahdi, Trans.). Tehran: Nasl-e Aftab. [In Persian]
 Al-Jaberi, M. A. (2021). *Understanding the Quran: Interpretation of Quranic Surahs Based on the Order of Revelation* (M. Armin, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
 Dundes, A. (2003). *Fables of the ancients? Folklore in the Qur'an*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
 Dundes, A. (2017). *Ancient Myths: Folklore in the Quran* (M. H. Golzar, Trans.). Tehran: Fallah. [In Persian]
 Halman, H. T. (2000). *Where the two meet: The Quranic story of Khidr and Moses in Sufi commentaries as a model for spiritual guidance* [Unpublished doctoral dissertation]. Duke University.
 Horri, A. (2014). *The Evocative Pen: The Poetics of Literature of the Fantastic, Miracles, and Marvels*. Tehran: Ney. [In Persian]
 Khalaf al-Allah, M. A. (1982). *Art of narration in the Qur'an* (M. Armin, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
 Mir, M. (1988). The Quran as literature. *Religion and Literature*, 20(1), 49–64.
 Netton, I. R. (2000). Surat al-Kahf: Structure and semiotics. *Journal of Quranic Studies*, 2(1), 67–87. <https://doi.org/10.3366/jqs.2000.2.1.67>
 Parry, A. (Ed.). (1971). *The making of Homeric verse: The collected papers of Milman Parry*. Clarendon Press.
 Qara'ati, M. (2004). *Tafsir Noor* (11th ed.). Tehran: Cultural Center of Lessons from the Quran. (Available in the electronic software *Jami' al-Tafsir* by Noor Islamic Research Center). [In Persian]
 Sattari, J. (1997). *A Study on the Story of the Companions of the Cave*. Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
 Schwarzbau, H. (1960). The Jewish and Moslem versions of some theodicy legends. *Fabula*, 3(1), 119–169. <https://doi.org/10.1515/fabl.1960.3.1.119>
 Tabarsi, F. b. H. (n.d.). *Translation of Majma al-Bayan Interpretation* (H. Nouri Hamadanj, Trans.). Fراهانی.

- Tabatabai, M. H. (1995). *Tafsir al-Mizan* (S. M. B. Musavi Hamedani, Trans., 5th ed.). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom. (Available in the electronic software *Jami' al-Tafasir* by Noor Islamic Research Center). [In Persian]
- Uther, H. J. (2004). *The types of international folktales: A classification and bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I: Animal tales, tales of magic, religious tales, and realistic tales, with an introduction*. FFC 284. Academia Scientiarum Fennica.
- Wensinck, A. J. (1960). al-Khadir. In H. A. R. Gibb et al. (Eds.), *Encyclopedia of Islam* (2nd ed., Vol. 4, pp. 902–903). E.J. Brill.
- Wheeler, B. M. (1998). The Jewish origins of Qur'an 18:65-82? Reexamining Arent Jan Wensinck's theory. *Journal of the American Oriental Society*, 118(2), 153–171. <https://doi.org/10.2307/605888>