

# The Narrated Discourse of Dhū al-Qarnayn in Sūrat al-Kahf: A Todorovian Narratological Analysis of Mode, Time, Perspective, and Tone

Morteza Arab<sup>1</sup> Hasan Alidadi Soleymani<sup>2</sup>

1. Assistant Professor of Department of Theology, Faculty of Law and Theology, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. [morteza.arab@uk.ac.ir](mailto:morteza.arab@uk.ac.ir)

2., Assistant Professor of Department of Theology, Faculty of Law and Theology, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. [alidadisolimmani@uk.ac.ir](mailto:alidadisolimmani@uk.ac.ir)

DOI: [10.22034/iscw.2026.2079876.1220](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2079876.1220)

*Original  
Research*

Received:  
2025.04.27

Accepted:  
2026.02.17

**Keywords:**

Qur'anic  
Stories';  
'Dhul-  
Qarnayn  
Narrative';  
'Todorov';  
'Verbal  
Aspect

**Abstract:** A fundamental issue in Qur'anic studies is understanding the narrative mechanisms of Qur'anic stories, which convey the richest theological and pedagogical messages with the most economical use of language. Focusing on this issue, the present study analyzes the narrative of Dhul-Qarnayn in Surah Al-Kahf from the perspective of Todorov's narratology, with emphasis on the four components of *verbal aspect* (mood, time, voice, and tone). The aim is to clarify how these components are organized to create a multi-layered, guidance-oriented structure and to demonstrate the high capacity of this framework in revealing the rhetorical and pedagogical layers of Qur'anic narratives. The research method is analytical-descriptive and based on library research. The findings indicate that: *Mood*, by shifting between direct, indirect, and narrated speech, establishes a balance between the presence of characters and divine authority. *Time*, through linearity, compression, and eschatological anachrony, elevates the narrative to a teleological dimension. *Voice*, by moving between an omniscient narrator, internal focalization, and a divine first-person perspective, manifests human agency and divine supervision. *Tone*, through shifts from the imperative to the advisory and warning, guides the audience from contemplation to eschatological awakening. The integrated analysis of the four components reveals a coherent and purposeful system of verbal aspect that multi-dimensionally conveys messages of justice, mercy, humility, and preparation for the Day of Judgment. By proving the efficacy of Todorov's framework in analyzing sacred texts, this research enriches the interdisciplinary dialogue between narratology and Qur'anic studies and provides a basis for new structural interpretations and effective religious education.



## تحلیل نمود کلامی روایت ذی‌القرنین در سوره کهف بر اساس چارچوب روایت‌شناسی تزوتان تودوروف (مؤلفه‌های وجه، زمان، زاویه دید و لحن)

مرتضی عرب<sup>۱</sup> حسن علیدادی سلیمانی<sup>۲</sup>

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان،

ایران [morteza.arab@uk.ac.ir](mailto:morteza.arab@uk.ac.ir)

۲. دکتری، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر

کرمان، کرمان، ایران. [alidadisolimmani@uk.ac.ir](mailto:alidadisolimmani@uk.ac.ir)

**DOI: [10.22034/iscw.2026.2079876.1220](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2079876.1220)**

**چکیده:** یکی از مسائل بنیادین مطالعات قرآنی، درک مکانیزم‌های روایی قصص قرآن است که با کمترین کلام، بیشترین پیام تربیتی و الهیاتی را منتقل می‌کند. پژوهش حاضر با تمرکز بر این مسئله، روایت ذی‌القرنین در سوره کهف را از منظر روایت‌شناسی تودوروف و با تأکید بر چهار مؤلفه نمود کلامی (وجه، زمان، زاویه دید، لحن) تحلیل می‌کند. هدف، روشن‌سازی سازمان‌دهی این مؤلفه‌ها برای ایجاد ساختاری چندلایه و هدایت‌محور و نشان‌دادن ظرفیت بالای این چارچوب در آشکارسازی لایه‌های بلاغی و تربیتی قصص قرآنی است. روش پژوهش تحلیلی-توصیفی و مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای است. یافته‌ها نشان می‌دهد که: وجه با جابه‌جایی میان نقل مستقیم، غیرمستقیم و روایت‌شده، تعادل حضور شخصیت و اقتدار الهی را برقرار می‌کند؛ زمان با خطیت، فشرده‌سازی و زمان‌پرسی آخرالزمانی، روایت را به بُعد فرجام‌شناختی ارتقا می‌دهد؛ زاویه دید با حرکت میان دانای کل، دید داخلی و اول‌شخص الهی، اختیار بشری و نظارت خداوند را متجلی می‌سازد؛ لحن با چرخش از آمرانه به پندآموز و هشداردهنده، مخاطب را از تأمل به بیداری آخرالزمانی هدایت می‌کند. تحلیل یکپارچه چهار مؤلفه حاکی از نظام هماهنگ و هدفمند نمود کلامی است که پیام‌های عدالت، رحمت، تواضع و آمادگی برای قیامت را چندلایه منتقل می‌سازد. این پژوهش با اثبات کارایی چارچوب تودوروف در تحلیل متون مقدس، گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای روایت‌شناسی و مطالعات قرآنی را غنی ساخته و زمینه‌ای برای تفسیرهای ساختاری نوین و آموزش دینی کارآمد فراهم می‌آورد.

صص

۲۶۱-۲۹۰

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۹/۱۳

پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۲۸

کلیدواژه‌ها:

قصص قرآنی،

روایت،

ذی‌القرنین،

تودوروف،

نمود کلامی.

## ۱. مقدمه

روایت به عنوان یکی از بنیادی‌ترین سازوکارهای ارتباط انسانی، ابزاری برای سازمان‌دهی تجربیات، ارزش‌ها و معارف بشری فراهم می‌آورد که فراتر از جنبه‌های تفریحی، به درک جهان و هدایت رفتارها کمک می‌کند (Barthes, 1977, p. 79) و روایت‌شناسی به معنای مطالعه علمی ساختار روایت (Todorov, 1977, p. 8)، سعی دارد به تحلیل علمی روایت‌ها پرداخته و ابرساختار آن‌ها بیابد (عرب و دیگران، ۱۴۰۲، صص: ۱۹-۴۰). در متون مقدس، به ویژه قرآن کریم، روایت نه تنها یک ابزار هنری است، بلکه راهبردی الهی برای هدایت اخلاقی، تربیت معنوی و انتقال پیام‌های توحیدی به شمار می‌رود (Robinson, 1996, p. 137). متن قرآنی بخش قابل توجهی از آیات خود را به داستان و روایت اختصاص داده است مضافاً بر این‌که داستان‌های قرآنی با ساختارهای موجز، حذف‌های هدفمند و لایه‌های روایی پیچیده، نوعی روایت‌پردازی متمایز ارائه می‌دهند که هم از منظر بلاغت اسلامی و هم از دیدگاه روایت‌شناسی مدرن قابل بررسی‌اند. روایت ذی‌القرنین در سوره کهف (آیات ۸۳-۱۰۲) نمونه‌ای برجسته از این قصص است؛ این روایت با پرسش آغاز می‌شود، در سه سفر پیکربندی می‌گردد و با چشم‌اندازی فرجام‌شناختی به پایان می‌رسد و مخاطب را به تأمل در عدالت، اقتدار الهی و مسئولیت انسانی دعوت می‌کند.

روایت‌شناسی ساخت‌گرا، به ویژه در آثار پراپ و تودوروف، چارچوبی نظام‌مند برای تحلیل ساختار روایت‌ها فراهم می‌کند و امکان بررسی ابعاد نحوی، کلامی و معنایی را میسر می‌سازد (Todorov, 1977, p. 25). تودوروف روایت را فرآیندی از گذار از تعادل به عدم تعادل و بازگشت به تعادل جدید تعریف می‌کند و سه سطح نحوی (ساختار رویدادها)، کلامی (نحوه بیان) و معنایی (تأویل و محتوا) را از یکدیگر متمایز می‌سازد (تودوروف، ۱۳۸۲، ص ۸۱). پژوهش پیش‌رو بر سطح کلامی تمرکز دارد؛ سطح کلام به شیوه بیان روایت و به ویژه چهار مؤلفه وجه (mode)، زمان (time)، زاویه دید (perspective) و لحن (tone) می‌پردازد و نقش آن‌ها را در شکل‌دهی به ادراک مخاطب بررسی می‌کند. هرچند چارچوب تودوروف بر پایه متون داستانی غربی بنا شده ویژگی‌های خاص قصص قرآنی - نظیر فشرده‌گی، هدایتی‌بودن

و روایت‌گری الهی - فرصتی منحصر به فرد برای آزمون ظرفیت‌های این مدل و بازاندیشی در آن فراهم می‌آورد (Genette, 1980, p. 29).

با وجود پژوهش‌های گسترده درباره قصص قرآنی، تحلیل‌های روایت‌شناختی مبتنی بر سطح کلامی و بر پایه مدل تودوروف در مورد روایت ذی‌القرنین هنوز انجام نشده است. علاوه بر این، شکاف مهمی میان روایت‌شناسی غربی و بلاغت قرآنی در حوزه روش و تحلیل وجود دارد. این پژوهش تلاش می‌کند تا با پر کردن این شکاف، نشان دهد که چگونه مؤلفه‌های نمود کلامی در روایت ذی‌القرنین ساختار رویدادها و پیام هدایتی این قصه را شکل می‌دهند و چه نسبت‌هایی میان الگوی تودوروف و شیوه روایت‌پردازی قرآن قابل ترسیم است.

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش این است که: مؤلفه‌های نمود کلامی -وجه، زمان، زاویه دید و لحن- چه نقشی در ساختار روایی و جهت‌گیری هدایتی داستان ذی‌القرنین ایفا می‌کنند؟

**پیشینه پژوهش:** پژوهش‌های مرتبط با روایت ذی‌القرنین در قرآن کریم را می‌توان در سه حوزه اصلی دسته‌بندی کرد: (۱) مطالعات نشانه‌شناختی و معناشناختی، (۲) تحلیل‌های گفتمانی و ساختارشناختی، و (۳) مطالعات تاریخی، ادبی و هویتی درباره ذی‌القرنین. با وجود حجم قابل توجه این پژوهش‌ها، بررسی نظام‌مند روایت ذی‌القرنین از منظر «نمود کلامی» و با بهره‌گیری از الگوی روایت‌شناسی تودوروف همچنان خلأ مهمی است. پژوهش حاضر تلاش دارد این خلأ را با تمرکز بر چهار مؤلفه وجه، زمان، زاویه دید و لحن پر کند.

**مطالعات نشانه‌شناختی و معناشناختی سیاوشی (۱۳۹۸)** با استفاده از نشانه‌معناشناسی گریماس، ساختار کنش و ابژه‌های ارزشی روایت ذی‌القرنین را تحلیل کرده است. جلالی و دیگران (۱۳۹۸) نیز با رویکرد نشانه‌شناختی به فرایند معناسازی و فضاسازی داستان پرداخته‌اند. این مقالات هرچند لایه‌های معنایی را خوب واکاوی کرده‌اند، اما به سطح کلامی روایت (وجه، زمان، زاویه دید و لحن) و چارچوب تودوروف وارد نشده‌اند.

**مطالعات گفتمانی و ساختارشناختی میربازل و ارجمندی (۱۴۰۰)** با تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف، گفتمان قدرت و عدالت در آیات ۸۳-۹۸ را بررسی کرده‌اند. فتحی‌زاده و ذاکری (۱۳۹۵) ارتباط تمثیلی چهار داستان سوره کهف را تحلیل کرده‌اند. همچنین حامدسقیان، عباسی و بکی (۱۳۹۵) سطوح روایت و عناصر روایی قصص سوره کهف را مورد توجه قرار داده‌اند. داوودی مقدم و دیگران (۱۳۹۹) نیز بر جنبه‌های هنری و یادگفتمانی سوره کهف تأکید کرده‌اند. این مطالعات عمدتاً بر سطح گفتمانی یا ساختار کلان سوره متمرکزند و تحلیل تخصصی سطح کلامی بر اساس مدل تودوروف را ارائه نکرده‌اند.

**مطالعات ادبی-تاریخی و هویتی سارانی و آتشگه (۱۴۰۲)**، قهرمانی مقبل (۱۳۹۰)، محقق‌گرفمی و دیگران (۱۴۰۱)، نجفی (۱۳۸۹) و دلبری و دیگران (۱۴۰۲) بیشتر به هویت تاریخی ذی‌القرنین، ریشه‌شناسی واژه «قرن»، نبوت او و بازتابش در ادبیات فارسی پرداخته‌اند. این دسته از پژوهش‌ها هرچند غنی هستند، ما به ندرت به جنبه‌های روایی-کلامی داستان وارد شده‌اند.

### **مقایسه با نزدیک‌ترین پژوهش روایت‌شناختی**

نزدیک‌ترین مطالعه به موضوع حاضر، مقاله عباسی و حامدسقیان (۱۳۹۵) با عنوان «بررسی عنصر زمان از منظر روایت‌شناسی در طرح قصص سوره کهف» است. نویسندگان با تکیه بر نظریه ژنت، مؤلفه‌های نظم، دیرش و بسامد را در سه قصه اصحاب کهف، موسی و خضر، و ذوالقرنین بررسی کرده و درباره داستان ذوالقرنین به این نتیجه رسیده‌اند که «میزان قابل توجهی از زمان‌پریشی» در آن وجود دارد. پژوهش حاضر علی‌رغم بهره‌گیری از یافته‌های این مقاله، در چهار محور اساسی نوآوری دارد:

۱. **گستره تحلیلی:** برخلاف مطالعه پیشین که تنها بر مؤلفه زمان تمرکز دارد، پژوهش حاضر چهار مؤلفه وجه، زمان، زاویه دید و لحن را بر اساس چارچوب کامل سطح کلامی تودوروف به صورت یکپارچه تحلیل می‌کند.

۲. **تمرکز موضوعی:** مقاله عباسی و حامدسقیان (۱۳۹۵) داستان ذوالقرنین را تنها به عنوان یکی از سه مورد بررسی کرده، در حالی که پژوهش حاضر به صورت تخصصی و عمیق بر روایت ذی‌القرنین (آیات ۸۳-۱۰۲) متمرکز است.

۳. **عمق تحلیل مؤلفه زمان:** پژوهش حاضر فراتر از تشخیص وجود زمان پریشی، نشان می‌دهد که پیش‌نگری آخرالزمانی در آیه ۹۹ چگونه روایت را از سطح تاریخی به بُعد فرجام‌شناختی ارتقا می‌دهد و این جهش زمانی با تغییر وجه (انتقال از روایت‌شده به نقل مستقیم الهی) و لحن (از توصیفی به هشداردهنده) هم‌افزا شده و پیام هدایتی را تقویت می‌کند.

۴. **بومی‌سازی چارچوب:** پژوهش حاضر الگوی تودوروف را برای ویژگی‌های خاص قصص قرآنی (فشردگی، هدایت‌محوری و راوی الهی) بومی‌سازی کرده است. به این ترتیب، هرچند مطالعات روایت‌شناختی سوره کهف سابقه دارد، تحلیل یکپارچه و عمیق سطح کلامی تودوروف بر روایت ذوالقرنین همچنان خلأ قابل توجهی است که پژوهش حاضر درصدد پر کردن آن برآمده است.

**ضرورت پژوهش:** جمع‌بندی مطالعات پیشین نشان می‌دهد که: پژوهش‌های موجود یا ناظر به سطح معنایی/نشانه‌ای‌اند، یا ناظر به سطح گفتمانی/ایدئولوژیک و یا معطوف به مباحث تاریخی، هویتی و ریشه‌شناختی‌اند. در این میان، تحلیل روایت ذی‌القرنین از منظر روایت‌شناسی تودوروف با تمرکز بر سطح کلامی (discourse level) تاکنون انجام نشده است. نه پژوهش‌های ساختارشناختی و نه پژوهش‌های گفتمانی موجود، هیچ‌کدام مؤلفه‌های وجه، زمان، زاویه دید و لحن را به صورت نظام‌مند و مبتنی بر چارچوب تودوروف بررسی نکرده‌اند. همین خلأ، ضرورت پژوهش حاضر را آشکار می‌کند. دوم، رویکردهای روایت‌شناسی ساخت‌گرا کمتر برای تحلیل متون مقدسی با ویژگی‌های منحصربه‌فرد قرآن (مانند فشردگی، هدایت‌محوری و راوی الهی) به کار رفته‌اند؛ بنابراین، این پژوهش با بومی‌سازی الگوی تودوروف، گامی در جهت غنای گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای بین روایت‌شناسی و مطالعات قرآنی برمی‌دارد. سوم، تحلیل یکپارچه مؤلفه‌های کلامی می‌تواند ظرفیت

تفسیری جدیدی برای درک لایه‌های تربیتی و الهیاتی قصص قرآنی فراهم کند و الگویی برای آموزش دینی مبتنی بر ساختار روایی ارائه دهد.

## ۲. چارچوب نظری

روایت‌شناسی، به‌عنوان یکی از شاخه‌های اصلی ساخت‌گرایی، چارچوبی نظام‌مند برای تحلیل سازوکارهای روایت و نحوه سازمان‌دهی معنا در متن فراهم می‌آورد (Scholes, 1974, p. 91). این حوزه با کار فرمالیست‌های روس، از جمله ولادیمیر پراپ، آغاز شد و با تلاش ساخت‌گرایانی چون تزوتان تودوروف گسترش یافت (عرب و دیگران، ۱۴۰۰، صص: ۲۰۹-۲۲۸). تودوروف روایت را فرایند گذار از تعادل اولیه به بی‌تعادلی و سپس بازگشت به تعادل جدید می‌داند؛ الگویی که امکان تحلیل حرکت روایی و توالی رخدادها را در قالب ساختاری پویا میسر می‌سازد (Todorov, 1977, p. 45). او برای تحلیل روایت سه سطح قائل است: سطح نحوی (ساختار رخدادها)، سطح کلامی یا بیانی (شیوه ارائه) و سطح معنایی یا تأویلی (معناپردازی و تفسیر) (تودوروف، ۱۳۸۲، ص ۸۱). پژوهش حاضر بر سطح کلامی متمرکز است؛ سطحی که به شیوه بیان روایت و نوع پردازش داده‌ها از سوی راوی و شخصیت‌ها می‌پردازد و شامل چهار مؤلفه محوری است: وجه (mode)، زمان (time)، زاویه دید (perspective) و لحن (tone). هرچند چارچوب تودوروف در بستر روایت‌های داستانی غربی شکل گرفته، ویژگی‌های ساختاری قصص قرآنی - جمله فشردگی، حذف‌های هدفمند و روایت‌گری الهی - ظرفیت مناسبی برای آزمون و بازمعنا کردن این مدل فراهم می‌آورد. از این رو، پژوهش حاضر با رویکردی انتقادی و تطبیقی، به انطباق مؤلفه‌های کلامی تودوروف با روایت ذی‌القرنین می‌پردازد و با استناد به تفاسیر معتبر، نشان می‌دهد چگونه این مدل می‌تواند لایه‌های بلاغی و هدایتی قرآن را آشکار سازد.

### ۲.۱. وجه (Mode)

«وجه» به شیوه انتقال سخن و افکار در روایت اشاره دارد و مشخص می‌کند گفتار چگونه در متن بازنمایی می‌شود. تودوروف سه گونه اصلی برای وجه برمی‌شمرد: (۱)

نقل مستقیم (reproduction): گفتار شخصیت بدون دخل و تصرف راوی بازگو می‌شود؛ ۲) نقل غیرمستقیم (reconstruction): راوی گفتار شخصیت را با زبان خود بازسازی می‌کند؛ ۳) روایت شده (narrated speech): چکیده‌ای از مضمون گفتار شخصیت ارائه می‌شود (Genette, 1980, p. 29; Todorov, 1977, p. 162). در روایت‌های قرآن وجه نقش مهمی در برجسته‌سازی اقتدار الهی و تثبیت نقش کنشگران دارد (Robinson, 1996, p. 140). برای نمونه، در روایت ذی‌القرنین، کاربرد مکرر نقل مستقیم - به‌ویژه در سخنان شخصیت اصلی (مانند آیه ۸۷: «قَالَ أَمَا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ») - قاطعیت، صلابت معنوی و جهت‌گیری توحیدی او را برجسته می‌سازد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۱؛ رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۴). این نقل مستقیم، طبق تفاسیر، نه تنها حس حضور و اصالت را تقویت می‌کند، بلکه مخاطب را مستقیماً درگیر پیام عدالت الهی می‌سازد (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۱۰). بدین ترتیب وجه نه فقط ابزار بیانی، بلکه سازوکار تربیتی - گفتمانی در روایت قرآنی است که تعادل بین واقع‌بینی و فشرده‌گی تربیتی را برقرار می‌کند.

## ۲.۲. زمان (Time)

ژنت سه بُعد اصلی برای زمان روایت برمی‌شمرد: ترتیب (order)، دیرش (duration) و بسامد (frequency) (Genette, 1980, p. 35). در قصص قرآنی، زمان اغلب غیرخطی است و با استفاده از حذف‌های هدفمند و زمان‌پریشی‌ها، مخاطب را به تأمل در معانی عمیق‌تر دعوت می‌کند (Robinson, 1996, p. 142).

۱. ترتیب (Order): ترتیب به توالی زمانی رویدادها اشاره دارد و می‌تواند خطی یا غیرخطی باشد. زمان‌پریشی‌ها (مانند حذف، تقطیع، یا تمرکز بر لحظات کلیدی) در قصص قرآنی کارکردی روش‌مند دارند؛ این زمان‌پریشی‌ها موجب برجسته‌سازی پیام‌های اخلاقی و هدایت‌گر می‌شوند و در روایت ذی‌القرنین به فشرده‌گی و ضرباهنگ خاصی منجر شده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۱۸۱؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۵، ص ۱۲۷). برای مثال، جهش به آینده آخرالزمانی در آیه ۹۹ («وَتَرْكُنَا بِعَعْضِهِمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ بَعْضًا فِي بَعْضٍ») روایت را از سطح تاریخی به بُعد متافیزیکی ارتقا می‌دهد.

۲. **دیرش (Duration):** دیرش، نسبتِ زمان داستان به زمان بیان را تعیین می‌کند و شامل مواردی همچون درنگ (pause)، خلاصه‌گویی (summary)، صحنه (scene) و حذف (ellipsis) است. استفاده قرآن از خلاصه‌گویی در مراحل سفرهای ذی‌القرنین (مانند آیات ۹۱-۸۹) و درنگ در نقاط محوری (مانند گفت‌وگوهای او با اقوام در آیات ۸۸-۸۶) باعث تمرکز روایی بر پیام‌های تربیتی می‌شود.

۳. **بسامد (Frequency):** بسامد نشان می‌دهد یک رویداد چند بار روایت می‌شود: یک‌بار (singulative)، چندبار (repetitive) یا کلی (iterative). در داستان ذی‌القرنین، تکرار ساختاری رویارویی با اقوام مختلف (آیات ۸۵، ۸۹، ۹۲)، نقش آموزشی روایت را تقویت می‌کند و الگویی از «کنش مبتنی بر هدایت الهی» را بازتولید می‌سازد.

### ۲.۳. زاویه دید (Perspective)

زاویه دید، میزان آگاهی راوی و نوع دسترسی او به اطلاعات روایت را روشن می‌کند. تودوروف تمایز کلی میان روایت عینی و ذهنی را مطرح می‌کند، اما ژنت تمایزی دقیق‌تر میان سه گونه فوکالیزاسیون ارائه می‌دهد (Genette, 1980, p. 192): (۱) فوکالیزاسیون صفر (Zero Focalization): راوی دانای کل است؛ (۲) فوکالیزاسیون داخلی (Internal): روایت از درون ذهن یا تجربه شخصیت دیده می‌شود؛ (۳) فوکالیزاسیون خارجی (External): راوی تنها رفتارهای بیرونی شخصیت را گزارش می‌کند. در قصص قرآنی، نوعی جابه‌جایی هنرمندانه میان «دانای کل الهی» و «گفتار مستقیم الهی» (مانند «قُل»، «إِنَّا») دیده می‌شود که به روایت اقتدار و صلابت معنایی می‌بخشد. در داستان ذی‌القرنین نیز بهره‌گیری از این جابه‌جایی‌ها (مانند آیه ۸۶: «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ») نقش مهمی در انتقال پیام‌های الهی دارد و تعادل بین نظارت الهی و اختیار بشری را نشان می‌دهد (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۰).

### ۲.۴. لحن (Tone)

لحن بیانگر نگرش، حالت عاطفی و جهت‌گیری معنایی راوی است و می‌تواند آمرانه، پندآمیز، هشداردهنده، توصیفی یا آرام باشد (Rimmon-Kenan, 1983, p. 92). در قصص قرآن، لحن غالباً ترکیبی از لحن آمرانه و هشداردهنده است. در پایان

داستان ذی‌القرنین (آیات ۹۹-۱۰۲)، لحن هشداردهنده درباره قیامت و عاقبت ستمکاران بُعد تربیتی-اخلاقی روایت را تشدید می‌کند.

## ۲.۵. چالش‌های انطباق نظریه تودوروف با ساختار قرآن

اگرچه مؤلفه‌های کلامی تودوروف قابلیت تحلیل متون روایی را دارند، به کارگیری آن در متون مقدس، از جمله قرآن، نیازمند تعدیل و بازخوانی انتقادی است. چالش‌های اصلی عبارت‌اند از:

- غیرخطی بودن ساختار روایی قرآن: روایت‌ها بر اساس هدف هدایت، نه ضرورت داستان‌پردازی، سازمان می‌یابند.
  - حذف‌های هدفمند و فشرده‌گی بیانی: حذف جزئیات، بخشی از راهبرد تربیتی قرآن است و با روایت‌پردازی کلاسیک متفاوت است.
  - جابه‌جایی میان سطوح روایت الهی و انسانی: راوی در قرآن هم دانای کل است و هم گاه مستقیماً سخن می‌گوید.
  - پیام‌محوری و هدایتی بودن روایت: هدف قرآن انتقال پیام اخلاقی و الهیاتی است، نه خلق داستان به معنای ادبی آن (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۳۴۶). با وجود این چالش‌ها، تحلیل کلامی تودوروف با تعدیل و بومی‌سازی، می‌تواند امکان مطالعه دقیق ساختارهای بیانی قصص قرآنی را فراهم سازد.
- پژوهش حاضر با این رویکرد تطبیقی به بررسی نمونه‌های کلامی در داستان ذی‌القرنین می‌پردازد.

## ۳. تحلیل و یافته‌ها

### ۳.۱. وجه (Mode)

در قصص قرآنی، «وجه» صرفاً به شیوه بازگویی گفتار محدود نمی‌شود، بلکه کارکردی فراتر از یک تکنیک روایی دارد و به‌عنوان ابزاری بلاغی در خدمت انتقال معناها و تربیتی و الهیاتی قرار می‌گیرد (Robinson, 1996, p. 140). در روایت ذی‌القرنین، قرآن با بهره‌گیری سنجیده از سه گونه بیان -نقل مستقیم، نقل غیرمستقیم و روایت‌شده- نحوه‌ای از روایت‌پردازی را شکل می‌دهد که در آن، کنشگری

ذی‌القرنین، هدایت الهی و پیام‌های اخلاقی در کنار یکدیگر و در تعادلی معنادار برجسته می‌شوند. این تنوع در شیوه بیان، انسجام روایت را حفظ کرده و زمینه‌ای برای درگیر کردن مخاطب با مفاهیمی چون عدالت، رحمت و تواضع فراهم کرده است. در این بخش، تحلیل بر چهار مقطع اصلی روایت متمرکز است تا نشان داده شود که چگونه این جابه‌جایی‌های بیانی، میان پویایی کنش و ایجاز تربیتی تعادل برقرار می‌کنند؛ امری که در پژوهش‌های پیشین، کمتر به‌صورت یکپارچه مورد توجه قرار گرفته است.

### ۱. آغاز روایت (آیات ۸۳-۸۴):

روایت با طرح پرسشی جمعی آغاز می‌شود: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ». این پرسش در قالبی فشرده و به‌صورت روایت‌شده بیان شده و جزئیات مربوط به پرسشگران حذف گردیده است؛ حذفی که نشان می‌دهد تمرکز قرآن بر خود مسئله است، نه بر هویت پرسش‌گران. بلافاصله پس از آن، فرمان «قُلْ» به‌صورت نقل مستقیم وارد می‌شود و با لحنی قاطع، جایگاه اقتدار الهی را تثبیت می‌کند. در ادامه، آیه ۸۴ («إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ مَكَّنًا...») بدون نقل گفتار، زمینه‌ای توصیفی برای معرفی ذی‌القرنین فراهم می‌آورد و او را به‌عنوان کنشگری برخوردار از تأیید الهی معرفی می‌کند (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۰). از این منظر، ترکیب روایت‌شده و نقل مستقیم، نه‌تنها آغاز روایت را سامان می‌دهد، بلکه از همان ابتدا سلسله‌مراتب ارتباطی (خداوند، پیامبر، مخاطب) را نیز تثبیت می‌کند. افزون بر این، با توجه به زمینه تاریخی، این بخش بازتابی از پرسش‌های یهودیان مدینه است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۱۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۰۹) و حذف گفتار مستقیم آنان، بر محوریت پاسخ الهی تأکید بیشتری می‌نهد.

### ۲. سفر به مغرب (آیات ۸۵-۸۸):

در آغاز این بخش («فَاتَّبَعَ سَبَبًا»)، روایت بدون نقل گفتار و به‌صورت گزارشی پیش می‌رود و وجه «روایت‌شده» نمودار می‌شود. در آیه ۸۶، فرمان الهی («قُلْنَا يَا دَا الْقُرْنَيْنِ») به‌صورت غیرمستقیم بیان شده است؛ امری که نوعی فاصله‌روایی ایجاد می‌کند و تمایز میان کلام الهی و گفتار انسانی را برجسته می‌سازد (Genette, )

166 (1980, p. 166). در مقابل، پاسخ ذی‌القرنین در آیات ۸۷-۸۸ به صورت نقل مستقیم آمده است. ساختار شرطی «أَمَّا مَنْ ظَلَمَ... وَأَمَّا مَنْ آمَنَ...» چارچوبی روشن از نظام اخلاقی او ارائه می‌دهد (رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۳۳۲). در اینجا، نقل مستقیم باعث می‌شود شخصیت ذی‌القرنین نه فقط به عنوان یک فرمانروا، بلکه به مثابه کنشگری مسئول و اخلاق‌مدار در برابر مخاطب ظاهر شود و در عین حال، ارتباط میان اراده الهی و کنش انسانی در قالبی ملموس بازنمایی گردد.

### ۳. سفر به مشرق (آیات ۸۹-۹۱):

در اپیزود سفر به مشرق، روایت دوباره به وجه «روایت‌شده» سوق یافته است و توصیف قوم بی‌پناه، بدون ذکر گفت‌وگو ارائه می‌شود. حذف گفتار در اینجا به افزایش سرعت روایت و تمرکز بر پیام اصلی کمک می‌کند. در آیه ۹۱ («وَقَدْ أَحْطَبْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا») نیز تأکید بر علم مطلق الهی به صورت غیرمستقیم بیان شده است. در نتیجه، به جای برجسته‌سازی کنش شخصیت‌ها، توجه به نظارت فراگیر خداوند معطوف می‌شود و محدودیت‌های انسانی در برابر قدرت طبیعت و علم الهی نمایان می‌گردد (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۵۱). غیبت گفت‌وگو در این مقطع و وجه روایت شده، با پیام کلی روایت هماهنگ است؛ زیرا نشان می‌دهد هدایت الهی مستقل از سطح تمدن یا وضعیت زیستی انسان‌ها عمل می‌کند.

### ۴. ساخت سد (آیات ۹۲-۹۸):

در این مقطع نیز گفتار قوم در آیه ۹۴ به صورت روایت‌شده نقل شده و ایجاز آن، اضطرار و نگرانی آنان را به خوبی منتقل می‌کند. در مقابل، پاسخ ذی‌القرنین در آیات ۹۴-۹۵ به صورت نقل مستقیم و با افعال امری («آتُونِي...»، «انْفُخُوا») بیان شده است که نشان‌دهنده رویکرد عملی و مشارکت‌محور او در حل مسئله است. این شیوه بیان، او را فراتر از یک حاکم، به عنوان کنشگری سازمان‌دهنده و فعال معرفی می‌کند. نقطه اوج این بخش در آیه ۹۸ («هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي») است؛ جایی که ذی‌القرنین به صورت مستقیم موفقیت خود را به خداوند نسبت می‌دهد و بدین

ترتیب، بُعد تواضع و خداشناسی در شخصیت او برجسته می‌شود. این عبارت، در عین حال، پلی میان روایت تاریخی و افق‌های فرجام‌شناختی ایجاد می‌کند و در ادامه، زمینه را برای تغییر لحن فراهم می‌سازد.

در مجموع، جابه‌جایی میان سه نوع وجه در این روایت، الگویی منسجم و کارآمد را شکل می‌دهد: نقل مستقیم، کنشگری و موضع‌گیری اخلاقی ذی‌القرنین را برجسته می‌کند؛ نقل غیرمستقیم، اقتدار و فاصله کلام الهی را حفظ می‌نماید؛ و روایت‌شده، با ایجاد ایجاز، امکان انتقال سریع و متمرکز پیام‌های تربیتی را فراهم می‌آورد (Rimmon-Kenan, 1983, p. 90؛ شمیسا، ۱۳۷۸، ص ۳۷۶). حاصل این تعامل، روایتی است که در عین انسجام، جهت‌گیری هدایتی روشنی دارد. از این رو، «وجه» در این داستان صرفاً ابزار بیان نیست، بلکه بخشی از سازوکار معناپردازی قرآن به‌شمار می‌آید که در تقویت مفاهیمی چون عدالت، تواضع، مسئولیت اجتماعی و توکل نقش اساسی ایفا می‌کند؛ نکته‌ای که در تفاسیر کلاسیک نیز مورد تأکید قرار گرفته است (رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۳۳۳).

### ۳.۲. زمان

زمان در قصص متن قرآنی، همانند دیگر مولفه‌های این متن مقدس، صرفاً ابزاری برای ترتیب رویدادها نیست، بلکه به‌صورت فعال در خدمت معناپردازی و هدایت مخاطب قرار می‌گیرد. در روایت‌هاب قرآنی، حذف‌های هدفمند، تقطیع‌های سنجیده و گونه‌هایی از زمان‌پریشی، متن را از سطح گزارش تاریخی فراتر می‌برند و آن را به عرصه‌ای تأویلی و تربیتی وارد می‌کنند. داستان ذی‌القرنین در سوره کهف (آیات ۸۳-۱۰۲) نمونه‌ای روشن از این شیوه است؛ روایتی که در عین حفظ انسجام کلی، به تنظیم دقیق زمان و فشرده‌سازی رویدادها پرداخته و لایه‌های اخلاقی، تربیتی و حتی فرجام‌شناختی را برجسته می‌سازد. در نتیجه، مخاطب نه‌تنها با یک سیر تاریخی مواجه است، بلکه به‌تدریج به افقی فراتر، یعنی تأمل در سرانجام انسان، هدایت می‌شود.

در سطح کلی، روایت ساختاری نسبتاً خطی دارد: ابتدا پرسش مخاطبان (آیه ۸۳) مطرح می‌شود، سپس پاسخ الهی و معرفی ذی‌القرنین (آیه ۸۴) می‌آید و پس از

آن، سه مرحله از سفرهای او—به مغرب (۸۵-۸۸)، مشرق (۸۹-۹۱) و ناحیه میان دو سد (۹۲-۹۸)—ترسیم می‌گردد. روایت در پایان با تصویری از رخدادهای آخرالزمانی (۹۹-۱۰۲) به اوج خود می‌رسد. تکرار «ثُمَّ» در آیات ۸۵، ۸۹ و ۹۲ این توالی خطی را تقویت کرده و نوعی حرکت پیوسته و هدفمند را القا می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۴۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۱).

با این حال، این خطیت در آیه ۹۹ دچار گسستی معنادار می‌شود: «وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ بَعْضٌ فِي بَعْضٍ». این آیه نمونه‌ای از پیش‌نگری روایی است که ناگهان روایت را از زمان حال به آینده‌ای آخرالزمانی منتقل می‌کند (Genette, 1980, p. 40). چنین جهشی، صرفاً برهم‌زدن نظم زمانی نیست، بلکه افق روایت را گسترش می‌دهد و آن را به مسئله سرنوشت نهایی انسان پیوند می‌زند. در این نقطه، مخاطب از فضای سفرهای زمینی فاصله گرفته و با تصویری از آشوب یا جوج و مأجوج و رخدادهای قیامت روبه‌رو می‌شود؛ امری که کارکردی آشکار در بیدارسازی و انداز دارد.

در مقایسه با پژوهش عباسی و حامدسقایان (۱۳۹۵)، باید گفت که آنان به درستی وجود نوعی زمان‌پریشی در این روایت را تشخیص داده‌اند (ص ۱۴۱)، اما تحلیلشان بیشتر در سطح توصیف باقی مانده است. به‌ویژه، تمایز میان انواع زمان‌پریشی یا نقش ساختاری آن در پیشبرد معنا کمتر مورد توجه قرار گرفته است. افزون بر این، آیه ۹۹ به‌عنوان نقطه عطف روایت برجسته نشده و ارتباط آن با دیگر مؤلفه‌های کلامی—مانند تغییر در وجه و لحن—بررسی نشده است. در مقابل، تحلیل حاضر نشان می‌دهد که این پیش‌نگری نه‌تنها روایت را از سطح تاریخی فراتر می‌برد، بلکه در تعامل با سایر عناصر بیانی، به تقویت پیام فرجام‌شناختی کمک می‌کند. به بیان دیگر، زمان در اینجا به‌صورت مستقل عمل نمی‌کند، بلکه در شبکه‌ای از روابط با دیگر مؤلفه‌ها معنا می‌یابد؛ و همین امر یکی از وجوه نوآوری پژوهش حاضر است.

از منظر فرهنگی نیز، این پیش‌نگری با سنت‌های آخرالزمانی در ادیان ابراهیمی همخوان است، اما قرآن آن را از سطح یک روایت خاص فراتر برده و به هشدار عام و فراگیر تبدیل می‌کند. نمونه‌ای مشابه از این کارکرد را می‌توان در روایت نوح

(۷۱:۲۵) مشاهده کرد، جایی که اشاره به سرنوشت نهایی، نقش تقویت‌کننده پیام عبرت‌آموز را بر عهده دارد. به این ترتیب، جهش زمانی در داستان ذی‌القرنین، آن را از یک روایت تاریخی به نشانه‌ای فراتاریخی برای آمادگی در برابر قیامت تبدیل می‌کند.

از حیث «دیرش» (Duration)، نسبت میان زمان داستان و زمان روایت به‌گونه‌ای تنظیم شده که کاملاً در خدمت پیام قرار گیرد (Genette, 1980, p. 116). برای مثال، در آیه ۸۶، توصیف غروب خورشید در چشمه‌ای گل‌آلود نوعی «درنگ» توصیفی ایجاد می‌کند: «وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ». این مکث روایی، ریتم روایت را آهسته کرده و عظمت خلقت و گستره سفر قهرمان را برجسته می‌سازد. در مقابل، بخش‌هایی مانند سفرها (۸۹-۹۱) یا ساخت سد (۹۴-۹۶) به‌صورت «خلاصه» روایت شده‌اند تا تمرکز از جزئیات تاریخی به پیام اصلی منتقل شود (رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۶). همچنین «حذف» بسیاری از جزئیات -از نام اقوام گرفته تا چگونگی دقیق ساخت سد- در راستای سنت ایجاز قرآنی صورت گرفته است تا مخاطب به جای درگیر شدن با حواشی، بر مقصود معنایی تمرکز کند (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۳۴۵).

در مورد «بسامد» (Frequency) نیز، روایت ذی‌القرنین عمدتاً تک‌محور است و هر یک از سه سفر تنها یک بار نقل می‌شوند و تکرار روایی ندارند که بنابر رویکرد تودوروف، تک‌محوری انسجام، سرعت و تمرکز پیام را تضمین می‌کند (Todorov, 1977, p. 47). البته در آغاز داستان، نوعی تکرار محدود در قالب پرسش و پاسخ دیده می‌شود که نقش محرک روایت را ایفا می‌کند و با سنت گفت‌وگومحور قرآن هماهنگ است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۱۰).

ساختار زمانی روایت ذی‌القرنین با ترکیب خطیت و زمان‌پریشی هدفمند، تعادلی دقیق میان انسجام داستانی و تعمیق معنایی ایجاد می‌کند. ترتیب خطی به روایت، وضوح و پیوستگی می‌بخشد، در حالی که پیش‌نگری آخرالزمانی (آیه ۹۹) روایت را به افقی فراتاریخی پیوند می‌دهد (Rimmon-Kenan, 1983, p. 92). دیرش متغیر، سرعت روایت را کنترل کرده و بر ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌کند و بسامد

تک‌محور، انسجام را حفظ می‌نماید. این الگو روایت را به متنی تربیتی-الهیاتی تبدیل می‌کند که مخاطب را به تأمل در ناپایداری دنیا و اقتدار الهی دعوت می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۴۶). آنچه این تحلیل را از پژوهش‌های پیشین متمایز می‌کند، نه فقط تفکیک نوع زمان‌پریشی و کارکرد آن، بلکه توجه به هم‌نشینی زمان با سایر مؤلفه‌های کلامی (وجه، زاویه دید و لحن) است و چنان‌که پیش از این بیان شد، چنین رویکرد یکپارچه‌ای در روایت قرآنی، نشان دهنده آن است که زمان در قرآن صرفاً ظرف رویدادها نیست، بلکه عاملی فعال در تولید معنا و هدایت مخاطب به شمار می‌رود.

### ۳.۳. زاویه دید (Perspective)

در روایت‌شناسی تودوروف، زاویه دید تعیین‌کننده نحوه دسترسی مخاطب به اطلاعات، میزان آگاهی راوی و نوع مواجهه او با شخصیت‌ها و رویدادها است (Todorov, 1977, p. 33). ژنت این مفهوم را با نظریه «فوکالیزاسیون» گسترش داد و سه نوع اصلی را از یکدیگر متمایز کرد: فوکالیزاسیون صفر (دانای کل) که راوی آگاهی فراگیر از همه رخدادها و ذهنیت‌ها دارد؛ فوکالیزاسیون داخلی که روایت از منظر محدود شخصیت ارائه می‌شود؛ و فوکالیزاسیون خارجی که راوی تنها رفتارهای بیرونی شخصیت‌ها را توصیف می‌کند (Genette, 1980, p. 192)؛ (Rimmon-Kenan, 1983, p. 96).

در قصص قرآنی، این الگوها به‌ندرت به صورت خالص ظاهر می‌شوند. آنچه رخ می‌دهد، ترکیبی هنرمندانه و سیال از انواع فوکالیزاسیون است: بنیان روایت بر دانای کل الهی استوار است، اما راوی گاه به درون ذهن شخصیت نفوذ می‌کند و گاه با ورود صریح اول شخص الهی («قُلْ»، «قُلْنَا»، «أَحْطْنَا») مستقیماً سخن می‌گوید. این جابه‌جایی‌ها ضمن حفظ اقتدار خداوند به‌عنوان راوی اصلی، نوعی «پویایی ادراکی» ایجاد می‌کنند که تجربه معنوی و عاطفی مخاطب را تعمیق می‌بخشد و او را میان نظارت الهی و اختیار بشری به نوسان درمی‌آورد (Robinson, 1996, p. 146). روایت ذی‌القرنین در آیات ۸۳-۱۰۲ نمونه‌ای درخشان از این هم‌نشینی هنرمندانه است. آنچه این بخش را از مطالعات پیشین متمایز می‌کند، توجه به تعامل زاویه دید

با سایر مؤلفه‌های کلامی (به‌ویژه زمان‌پریشی آیه ۹۹ و تغییر لحن) است که روایت را به ساختاری تربیتی-الهیاتی تبدیل می‌کند.

سیر زاویه دید در این روایت را می‌توان مرحله‌به‌مرحله دنبال کرد. روایت با زاویه دید خارجی آغاز می‌شود. آیه ۸۳ («وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ») تنها رفتار بیرونی پرسش‌گران را بازنمایی می‌کند و عمداً وارد ذهنیت آنان نمی‌شود. این انتخاب، فاصله تحلیلی ایجاد کرده و پرسش را به جوهر خود فرو می‌کاهد. بلافاصله دستور الهی «قُلْ» زاویه دید را به اول شخص الهی منتقل می‌کند و رابطه عمودی (خداوند ← پیامبر ← مخاطبان) را تثبیت می‌نماید. آیه ۸۴ («إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ») نمونه‌ای روشن از فوکالیزاسیون صفر است؛ خداوند با آگاهی کلان، وضعیت قدرت ذی‌القرنین را بیان می‌کند بدون آنکه به ذهنیت او وارد شود (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۰). این ترکیب همزمان از زاویه خارجی، اول شخص الهی و دانای کل، «آغاز هدایت روایی» را رقم می‌زند. از منظر معنایی، این الگو تأکید دارد که موفقیت ذی‌القرنین نه محصول فردیت او، بلکه جلوه‌ای از مشیت الهی است. زمینه فرهنگی آیات (پرسش‌های یهودیان مدینه) نیز زاویه دید خارجی را به‌عنوان رویکردی بی‌طرف و پاسخ‌گو برجسته می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۱۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۰۹).

در سفر به مغرب (آیات ۸۵-۸۸)، نوسان‌های ظریف‌تری میان زوایای دید مشاهده می‌شود. آیه ۸۶ با فعل «وَجَدَهَا» روایت را به فوکالیزاسیون داخلی محدود می‌کند؛ غروب خورشید آن‌گونه توصیف می‌شود که ذی‌القرنین آن را «یافت» یا «دید». این تغییر، حس همدلی عاطفی مخاطب با قهرمان را تقویت کرده و سفر را از گزارش محض به تجربه‌ای انسانی تبدیل می‌نماید. اما بلافاصله «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ» روایت را به اول شخص الهی بازمی‌گرداند و نشان می‌دهد که مسیر حرکت ذی‌القرنین تحت هدایت مستقیم خداوند است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۳۳۲). در آیات ۸۷-۸۸، نقل مستقیم سخنان ذی‌القرنین از منظر دید داخلی گفتاری ارائه می‌شود، اما پایان آیه ۸۸ («فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَى») دوباره به دانای کل الهی بازمی‌گردد. این رفت‌وبرگشت مداوم میان دید داخلی و دانای کل در ظرف چهار آیه، تعادل میان «اختیار قهرمان»

و «هدایت الهی» را به زیبایی برجسته می‌سازد. زمینه فرهنگی این بخش (سفرهای تمدنی و مواجهه با اقوام ناشناخته) نیز با این ترکیب، از سطح جغرافیایی به سطح هدایت اخلاقی ارتقا می‌یابد.

در مقطع سفر به مشرق (آیات ۸۹-۹۱) تغییر زاویه دید جالب توجه است. آیات ۸۹-۹۰ توصیف رسیدن به مشرق و مواجهه با قوم بی‌سرپناه را از نوع فوکالیزاسیون داخلی روایت می‌کنند؛ ذی‌القرنین قوم را «می‌بیند» (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۱)، هرچند روایت وارد ذهن آنان نمی‌شود. این زاویه دید، چهره‌ای انسانی‌تر و ملموس‌تر از قهرمان عرضه می‌کند. اما در آیه ۹۱، ناگهان روایت به اول شخص جمع الهی منتقل می‌شود: «وَقَدْ أَحْطَنَّا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا». این اعلام آگاهی مطلق خداوند، محدودیت معرفتی انسان را در برابر علم الهی برجسته می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۸۶). ترکیب زاویه دید داخلی و دانای کل، پیامی دوگانه منتقل می‌کند: تجربه انسانی واقعی و معتبر است، اما همواره تحت شمول علم فراگیر الهی قرار دارد. زمینه فرهنگی این آیات نیز روایت را بیشتر به دلالت‌های الهیاتی سوق می‌دهد.

در بخش پایانی روایت (آیات ۹۲-۱۰۲)، زاویه دید بار دیگر تحول می‌یابد. توصیف رسیدن به «بین‌الدین» با فوکالیزاسیون خارجی همراه است و تنها رفتار قوم و درخواست اضطراری آنان را گزارش می‌کند (قرطبی، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۱۸۱). آیات ۹۵-۹۶ با نقل مستقیم سخنان ذی‌القرنین، جلوه‌ای از دید داخلی گفتاری را نشان می‌دهند. نقطه اوج در آیه ۹۸ رخ می‌دهد: «هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي» که بالاترین سطح فوکالیزاسیون داخلی است و ذی‌القرنین موفقیت را صراحتاً «رحمت الهی» می‌داند (رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۵). اما در آیات ۹۹-۱۰۲، روایت با بازگشت به دانای کل الهی، افق زمانی را به آینده آخرازمایی می‌برد و خداوند با آگاهی کلان، سرنوشت یاجوج و ماجوج را ترسیم می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۴۶). این گذار از دید داخلی به دانای کل، انطباق روشن فرجام‌شناسی در ساختار روایت قرآنی است. در نهایت، سیر زاویه دید روایت، ساختاری چندلایه و پویا را حکایت می‌کند؛ دانای کل الهی به روایت انسجام و اقتدار می‌بخشد؛ زاویه دید داخلی، تجربه‌پذیری و

همراهی عاطفی با قهرمان را افزایش می‌دهد؛ و جابه‌جایی‌های اول شخص الهی، روایت را از گزارش تاریخی فراتر برده و به عرصه هدایت، تربیت و فرجام‌شناسی سوق می‌دهد (Rimmon-Kenan, 1983, p. 96). مهم‌تر آنکه این تغییرات هرگز تصادفی نیستند؛ آن‌ها دقیقاً با سایر مؤلفه‌های کلامی هماهنگ شده‌اند. برای نمونه، گذار از دید داخلی به دانای کل در آیه ۹۹ با زمان‌پریشی (پیش‌نگری آخرالزمانی) و تغییر لحن (از پندآموز به هشداردهنده) هم‌افزا شده و روایت را به اوج فرجام‌شناختی هدایت می‌کند. این تعامل، روایت ذی‌القرنین را به الگویی ممتاز از «روایت الهی-تربیتی» تبدیل کرده است؛ الگویی که در مطالعات تک‌مؤلفه‌ای پیشین کمتر مورد توجه قرار گرفته بود.

#### ۳.۴. لحن

در روایت‌شناسی تودوروف، لحن بازتاب‌دهنده نگرش، حالت عاطفی و نیت‌های ارتباطی راوی است (Todorov, 1977, p. 54). لحن نه‌تنها گفتار را سامان می‌بخشد، بلکه رابطه میان راوی و مخاطب و میزان جهت‌دهی پیام را نیز تعیین می‌کند. در روایت‌شناسی کلاسیک، لحن می‌تواند آمرانه، پندآموز، توصیفی، عاطفی یا هشداردهنده باشد (Rimmon-Kenan, 1983, p. 92). آنچه قصص قرآنی را در این زمینه متمایز می‌سازد، ساختار چندلایه و کاملاً هدفمند لحن است که هم‌زمان اقتدار الهی را تثبیت می‌کند و مخاطب را به تأمل اخلاقی، بازاندیشی وجودی و عمل صالح فرا می‌خواند (Robinson, 1996, p. 148). روایت ذی‌القرنین در آیات ۸۳-۱۰۲ نمونه‌ای برجسته از این الگوی ترکیبی است. آنچه این بخش را از مطالعات پیشین متمایز می‌کند، توجه دقیق به تعامل لحن با سایر مؤلفه‌های کلامی (به‌ویژه زمان‌پریشی آیه ۹۹ و جابه‌جایی زاویه دید) است که روایت را به ساختاری تربیتی-الهیاتی تبدیل می‌کند.

سیر لحن در این روایت را می‌توان به صورت مرحله‌به‌مرحله دنبال کرد. روایت با لحنی آمرانه آغاز می‌شود: «قُلْ» در آیه ۸۳ نه‌تنها اقتدار خداوند را تثبیت می‌کند، بلکه ساختار ارتباطی متن را نیز تعریف می‌نماید (خداوند ← پیامبر ← مخاطبان). بلافاصله در آیه ۸۴، لحن به توصیفی و عینی تغییر می‌کند: «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ»

جایگاه قدرت و مشروعیت الهی ذی‌القرنین را معرفی می‌کند (قرطبی، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۱۷۹). این گذار از لحن آمرانه به توصیفی، پیش‌زمینه معنایی داستان را شکل می‌دهد و نشان می‌دهد که روایت ذی‌القرنین نه یک گزارش تاریخی صرف، بلکه بخشی از راهبرد الهی برای هدایت انسان است. زمینه فرهنگی این آیات (پرسش‌های یهودیان مدینه) نیز همین لحن آمرانه را به‌عنوان پاسخی قطعی و فراتاریخی برجسته می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۱۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۰۹).

در سفر به مغرب (آیات ۸۵-۸۸) تنوع لحن بیشتر می‌شود. آیات ۸۵-۸۶ لحنی توصیفی-شاعرانه دارند؛ تصویر «تَغْرُبُ فِي عَيْنِ حَمِيمَةٍ» جلوه‌ای از شکوه آفرینش الهی را برملا می‌سازد و فضایی تأمل‌برانگیز و معنویت‌محور ایجاد می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۱). اما ناگهان در آیه ۸۶ لحن به آمرانه تغییر می‌کند: «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ» که نشان‌دهنده نظارت و تدبیر مستقیم الهی بر حرکت قهرمان است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۱۰). پاسخ ذی‌القرنین در آیات ۸۷-۸۸ نیز با لحنی قاطع، منطقی و پندآموز همراه است. او با ساختار شرطی «أَمَّا مَنْ ظَلَمَ... وَأَمَّا مَنْ آمَنَ...» میان ظالم و مؤمن تفکیک اخلاقی قاطع ایجاد می‌کند، در حالی که همزمان رحمت و عدالت را در تعادل نگه می‌دارد. این نوسان لحن در یک اپیزود کوتاه (از شاعرانه به آمرانه به قاطع-پندآموز) خود حامل پیام بنیادین است: عدالت الهی همواره میان کيفر و رحمت در تعادل قرار دارد.

در سفر به مشرق (آیات ۸۹-۹۱) لحن دوباره تغییر ماهیت می‌دهد. آیات ۸۹-۹۰ کاملاً توصیفی و بی‌پیرایه‌اند؛ تصویری ساده از مردمی که «لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سَبْتًا». این سادگی افراطی، ضعف و نیازمندی بشر در برابر طبیعت را بدون نیاز به توصیف اضافی منتقل می‌کند. اما در آیه ۹۱، بدون هیچ مقدمه‌ای، لحن به آمرانه-الهی تغییر می‌کند: «وَقَدْ أَخْطَنَّا بِمَا لَدَيْهِ حُبْرًا». تقابل میان «لحن بشری-توصیفی» و «لحن الهی-آمرانه» پیامی روشن دارد: شناخت انسان محدود و شناخت خداوند مطلق است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۸۶).

در بخش پایانی روایت (آیات ۹۲-۱۰۲) تحول لحن به اوج می‌رسد. آیه ۹۴ با لحنی آمیخته از استیصال و درخواست کمک همراه است که اضطرار واقعی قوم را

منتقل می‌کند. ذی‌القرنین در آیات ۹۵-۹۶ با لحنی قاطع، فنی و عمل‌گرا پاسخ می‌دهد: «أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ». این لحن، قدرت مدیریت، کارآمدی و اخلاق مسئولانه او را نشان می‌دهد. نقطه اوج در آیه ۹۸ رخ می‌دهد: «هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي» با لحنی عمیقاً پندآموز و معنوی بیان می‌شود که خواننده را به فروتنی و خداشناسی دعوت می‌کند (رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۵). سرانجام در آیات ۹۹-۱۰۲، لحن شدیداً هشداردهنده و آخرالزمانی می‌شود؛ تصویری از آشوب، نفخ صور و داوری نهایی که تمام لایه‌های قبلی روایت را به پیام اصلی قرآن - مسئولیت اخلاقی و آمادگی برای آخرت - پیوند می‌دهد.

آنچه از این سیر لحنی به دست می‌آید، وجود ساختاری سلسله‌مراتبی و پویاست. لحن آمرانه اقتدار الهی را تثبیت می‌کند؛ لحن توصیفی و شاعرانه مخاطب را به تأمل وجودی دعوت می‌نماید؛ لحن قاطع و عمل‌گرا کنشگری اخلاقی قهرمان را برجسته می‌سازد؛ و لحن پندآموز و هشداردهنده پیام‌های تربیتی و فرجام‌شناختی را تقویت می‌کند. نکته مهم‌تر آنکه این تغییرات لحن هرگز تصادفی نیستند؛ آن‌ها دقیقاً با تغییرات سایر مؤلفه‌های کلامی هم‌نشین شده‌اند. برای نمونه، لحن هشداردهنده آیه ۹۹ با زمان‌پریشی (پیش‌نگری آخرالزمانی) و تغییر زاویه دید (از داخلی به دانای کل) هم‌افزا شده و روایت را به اوج فرجام‌شناختی سوق می‌دهد. این تعامل، روایت ذی‌القرنین را به الگویی ممتاز از «روایت الهی-تربیتی» تبدیل می‌کند؛ الگویی که در مطالعات تک‌مؤلفه‌ای پیشین کمتر مورد توجه قرار گرفته بود.

### ۳.۵. تحلیل یکپارچه نمود کلامی در روایت ذی‌القرنین

نمود کلامی در روایت ذی‌القرنین شاکله‌ای چندلایه و هدفمند دارد که چهار مؤلفه وجه، زمان، زاویه دید و لحن در تعامل با یکدیگر، آن را از یک گزارش تاریخی ساده به ساختاری تربیتی، جهان‌شناختی و الهیاتی تبدیل کرده‌اند. قرآن کریم با سازمان‌دهی دقیق این عناصر، مخاطب را نه صرفاً با یک سرگذشت تاریخی، بلکه با یک نظام هدایت‌گر روبه‌رو می‌سازد. در ذیل بحث، بر پایه یافته‌های پیشین، نشان داده می‌شود که این چهار مؤلفه چگونه درهم تنیده شده و پیام‌های عدالت، رحمت، تواضع و فرجام‌شناسی را تقویت می‌کنند.

مهم‌ترین هم‌افزایی در این روایت، میان **وجه و زاویه دید** رخ می‌نماید. روایت به‌طور پویا میان نقل مستقیم، غیرمستقیم و روایت‌شده جابه‌جا می‌شود، اما این جابه‌جایی زمانی عمق می‌یابد که با الگوی زاویه دید همراه شود. نقل مستقیم سخنان ذی‌القرنین (آیات ۸۷-۸۸) با فوکالیزاسیون داخلی ترکیب شده و تجربه کنشگری او را برای مخاطب ملموس و نزدیک می‌کند. در مقابل، نقل روایت‌شده درباره پرسش‌گران و اقوام (مانند آیه ۸۳) با فوکالیزاسیون خارجی همراه است و فاصله انتقادی لازم را ایجاد می‌کند. ورود مکرر راوی الهی با ضمیر اول شخص («قُلْ»، «قُلْنَا»، «أَحْطْنَا») نیز با فوکالیزاسیون صفر (دانای کل) هم‌نشین شده و اقتدار الهی را به عنوان چارچوب حاکم بر روایت تثبیت می‌کند. نتیجه این ترکیب دوگانه است: کنشگری ذی‌القرنین واقعی، اخلاقی و عقلانی جلوه می‌کند، اما هم‌زمان کاملاً در چارچوب اراده و نظارت الهی قرار دارد. این ویژگی، روایت قرآنی را از داستان‌های اساطیری و صرفاً تاریخی متمایز می‌سازد و آن را در زمره «روایت الهی-اخلاقی» قرار می‌دهد.

هم‌نشینی **زمان و لحن** نیز سازمان‌دهی عاطفی و تربیتی روایت را شکل می‌دهد. زمان در این داستان با خطیت، فشرده‌سازی و زمان‌پریشی پیش می‌رود و هر تغییر زمانی با تغییر متناظر لحن همراه است. درنگ‌های توصیفی (مانند غروب خورشید در آیه ۸۶) با لحنی شاعرانه و تأملی همراه می‌شوند؛ چکیده‌سازی سفرها و ساخت سد با لحنی عینی و فنی؛ و جهش آخرالزمانی آیه ۹۹ با لحنی هشداردهنده و آمرانه. این هم‌افزایی باعث می‌شود زمان نه فقط توالی رویدادها، بلکه حالت عاطفی و جهت‌گیری تربیتی متن را نیز مدیریت کند. در نتیجه، ساختار سه‌گانه «تعلیم-تأمل-هشدار» شکل می‌گیرد که شاکله گفتمان تربیتی سوره کهف است.

پیوند **وجه و لحن** نیز در خدمت بیان ارزش‌های اخلاقی قرار گرفته است. نقل مستقیم سخنان ذی‌القرنین معمولاً با لحنی قاطع، منطقی و اخلاقی همراه است و اخلاق رهبری و «الگوی رفتار قدرت» او را برجسته می‌کند. در مقابل، نقل روایت‌شده اغلب با لحن پندآموز یا هشداردهنده ظاهر می‌شود. این ترکیب نشان می‌دهد که قهرمان در سطح کنش سخن می‌گوید، اما راوی الهی در سطح معنا و

داوری اخلاقی سخن می‌گوید. بنابراین روایت همزمان هم تاریخ‌نگار و هم داور اخلاقی اعمال ذی‌القرنین است.

زمان و زاویه دید نیز با یکدیگر روایت را از تاریخ به فرجام‌شناسی ارتقا می‌دهند. زمان‌پریشی مشهور آیه ۹۹ («وَتَرْكُنَا بَعْضُهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ بَعْضًا فِي بَعْضٍ») تنها وقتی کاملاً معنادار می‌شود که از منظر دانای کل (فوکالیزاسیون صفر) روایت شود. این جهش زمانی-دید، داستان را از سطح سرگذشت تاریخی فراتر برده و آن را به نشانه‌ای فراتاریخی و نقشه‌ای برای آینده تبدیل می‌کند.

اگر چهار مؤلفه را در کنار هم ببینیم، «معماری خطابی-تربیتی» روایت آشکار می‌شود: آغاز آمرانه (۸۳-۸۴)، گسترش توصیفی-قاطع (۸۵-۸۸)، تأمل وجودی (۸۹-۹۱)، کنش تمدنی (۹۲-۹۸) و فرجام‌شناسی هشداردهنده (۹۹-۱۰۲). این معماری نشان می‌دهد که روایت ذی‌القرنین فراتر از یک داستان پادشاهی، الگویی تربیتی برای قدرت، تمدن و آمادگی آخرت است.

در پایان باید گفت که این چهار مؤلفه مستقل از یکدیگر عمل نمی‌کنند، بلکه در یک شبکه ساختاری منسجم با هم کنش متقابل دارند. این نظام بیانی همزمان اقتدار الهی را تثبیت می‌کند، کنشگری اخلاقی قهرمان را برجسته می‌سازد، مخاطب را به تأمل وجودی دعوت می‌نماید و او را با هشدار فرجام‌شناختی مواجه می‌سازد. از منظر روایت‌شناسی تودوروف، آنچه این تحلیل آشکار می‌کند این است که نمود کلامی در قصص قرآنی نه فقط شیوه بیان، بلکه ابزار اصلی تولید معنا و هدایت انسان است.

## منابع

- قرآن کریم.
- ۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۸۴م). التحریر والتنویر. تونس: الدار التونسیة للنشر.

۳. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق (۱۴۱۳ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. ابراهیمی، ابراهیم و زیدی جودکی، مجید (۱۳۹۷). «بررسی و تحلیل نقاط اتصال و اشتراک داستان‌های سوره کهف». پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال ۱۳۹۷، شماره ۴.
۶. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار طیبة.
۷. تودوروف، تزوتان. (1382) شعرية النثر. ترجمه محمد یحیی‌تی. تهران: نشر نی.
۸. حامدسقیان، مهدی؛ عباسی، رضا و بکی، عبدالله (۱۳۹۵). «بررسی تطبیقی سطوح روایت و عناصر آن در طرح قصص سوره کهف». پژوهش‌های تفسیری تطبیقی، دوره ۲، شماره ۴، صص ۱۵-۲۰.
۹. حری، ابوالفضل (۱۳۸۸). «احسن القصص: رویکرد روایت‌شناختی به قصص قرآنی». نقد ادبی، سال اول، شماره دوم، صص ۸۳-۱۲۲.
۱۰. داوودی مقدم، فریده؛ شعیری، حمیدرضا و قطبی، ثریا (۱۳۹۹). «نقش یادگفتمان‌ها در تحلیل گفتمانی سوره کهف (واکاوی داستان‌های یاران غار و خضر و موسی)». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال ششم، شماره ۱۱.
۱۱. دلبری، سید علی؛ محقق گُرفمی، البرز و مرویان حسینی، سید محمود (۱۴۰۰). «نقد آراء مفسران پیرامون هویت ذوالقرنین با تکیه بر نشانه‌های سفرهای وی». دوره ۲، شماره ۱، شماره پیاپی ۳.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۷۸ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. زحیلی، وهبة بن مصطفی (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج. دمشق: دار الفکر.

۱۴. زمخشری، جارالله محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۵. سارانی، حمید و آتشگه، زهرا (۱۴۰۲). «جلوه‌هایی از بازتاب ذوالقرنین و اسکندر در ادب فارسی». مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی، بهار ۱۴۰۲، شماره ۵۲، صص ۴۴۳-۴۵۴.
۱۶. سیاوشی، صابره (۱۳۹۸). «بررسی فرایند معنایی در داستان ذوالقرنین در قرآن کریم». مجله ادب عربی، سال ۱۱، شماره ۲.
۱۷. شمیسا، سیروس (۱۳۷۸). انواع ادبی. تهران: فردوس.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۰. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). جامع البیان فی تأویل القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. عباسی، رضا و حامدسقیان، مهدی (۱۳۹۵). «بررسی عنصر زمان از منظر روایت‌شناسی در طرح قصص سوره کهف». پژوهشنامه قرآن و حدیث، سال ۱۳۹۵، شماره ۱۹، صص ۱۲۵-۱۴۴.
۲۳. عرب، مرتضی؛ سبک‌دست، معصومه؛ محمدحسین‌زاده، عبدالرضا (۱۴۰۰). «تحلیل ساختار روایی روایت‌های الیاس و ایلیا در قرآن کریم و عهد عتیق براساس رویکرد گریماس». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، دوره ۱۰، شماره ۲، صص ۲۰۹-۲۲۸.
۲۴. عرب، مرتضی؛ سبک‌دست، معصومه؛ محمدحسین‌زاده، عبدالرضا و محسنی، مجتبی (۱۴۰۲). «تحلیل ساختار روایی داستان زکریا در قرآن کریم و

عهدین بر اساس رویکرد تحلیل روایی گریماس». مطالعات قرآنی، دوره ۱۴، شماره ۵۴، صص ۱۹-۴۰.

۲۵. قهرمانی مقبل، علی اصغر (۱۳۹۰). «دلالت‌های معنایی «قَرْن» در زبان عربی و عبری و ارتباط آن با «ذوالقرنین» در قرآن کریم و کتاب مقدس». پژوهشنامه نقد ادب عربی، دوره ۱، شماره ۲ (پیاپی ۲)، صص ۹۷-۱۱۷.

۲۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۸۴ق). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

۲۷. کریمی، رضا (۱۳۹۷). «نقش پادگفتمان‌ها در تحلیل گفتمانی سوره کهف». فصلنامه نقد و بررسی ادبیات قرآنی، شماره ۲۲، صص ۱۰-۱۵.

۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.

۲۹. محقق گرمفی، البرز؛ دلبری، سید علی و مرویان حسینی، سید محمود (۱۴۰۱). «قرینه‌شناسی آیات سوره کهف و روایات برای اثبات نبوت ذوالقرنین»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، دوره ۲۷، شماره ۱۰۴، صص ۱۳۶-۱۵۶.

۳۰. مهدوی کنی، صدیقه و میری، فهیمه (۱۳۹۴). «تحلیل عناصر داستانی و بررسی مفاهیم تربیتی قصه ذوالقرنین در قرآن کریم»، سفینه، شماره ۴۶، صص ۶۰-۸۱.

۳۱. میربازل، سیده خدیجه و ارجمندی، معصومه (۱۴۰۰). «گفتمان کاوی آیات ۸۳ تا ۹۸ سوره کهف با استناد بر تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف». علم زبان، دوره ۸، شماره ۱۴، صص ۱۱۹-۱۴۰.

۳۲. میرصادقی، جمال (۱۳۷۵). عناصر داستان. تهران: سخن.

۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية.

34. Barthes, R. (1977). Image, music, text. London: Fontana Press.

35. Genette, G. (1980). Narrative discourse: An essay in method (J. E. Lewin, Trans.). Ithaca: Cornell University Press.

36. Rimmon-Kenan, S. (1983). Narrative fiction: Contemporary poetics. London & New York: Routledge.
37. Robinson, N. (1996). Discovering the Qur'an: A contemporary approach to a veiled text. London: SCM Press.
38. Scholes, R. (1974). Structuralism in literature: An introduction. New Haven/London: Yale University Press.
39. Todorov, T. (1977). The poetics of prose (R. Howard, Trans.). Ithaca: Cornell University Press.

#### References:

- The Holy Quran.
- 1. Alusi, Sayyid Mahmoud (1415 AH). The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Quran. Beirut: Dar Al-Kutb Al-Ilmiyah.
- 2. Ibn Ashour, Muhammad Tahir (1984 AD). Al-Tahrir and Tanwir. Tunisia: Dar Al-Tunisi Publishing House.
- 3. Ibn Atiyah Al-Andalusi, Abdul Haqq (1413 AH). The Short and Concise Interpretation of the Great Quran. Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs.
- 4. Ibn Kathir Al-Dimashqi, Ismail bin Omar (1419 AH). The Interpretation of the Great Quran. Beirut: Dar Al-Kutb Al-Ilmiyah.
- 5. Ibrahim, Ibrahim and Zaidi Jodaki, Majid (2018). "Investigation and Analysis of the Points of Connection and Commonality of the Stories of Surah Al-Kahf". Literary and Quranic Research, 2018, No. 4.

6. Baghvi, Hussein bin Masoud (2018). *Ma'alem al-Tanzil fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Tayyiba.
7. Todorov, Tzotan (2003). *Poetry of Prose*. Translated by Mohammad Yahyaiti. Tehran: Nay Publishing.
8. Hamedsaqayan, Mehdi; Abbasi, Reza and Beki, Abdullah (2016). "A Comparative Study of Narrative Levels and Its Elements in the Plot of the Stories of Surah al-Kahf". *Comparative Interpretation Research*, Volume 2, Issue 4, pp. 15-20.
9. Hari, Abolfazl (2009). "Ahsan al-Qasas: A Narratological Approach to Quranic Stories". *Literary Criticism*, Year 1, Issue 2, pp. 83-122.
10. Davoodi Moghadam, Farideh; Sha'iri, Hamidreza and Ghotbi, Soraya (2019). "The Role of Counterdiscourses in the Discourse Analysis of Surah al-Kahf (Analysis of the Stories of the Companions of the Cave, Khidr and Musa)". *Linguistic Researches on the Quran*, Year 6, Issue 11.
11. Delbari, Sayyid Ali; Mohaqiq Garfami, Alborz and Marvian Hosseini, Sayyid Mahmud (1400). "Criticism of the Opinions of the Commentators on the Identity of Dhul-Qarnayn Based on the Signs of His Travels". Volume 2, Issue 1, Serial Number 3.
12. Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Omar (1378 AH). *Mafatih al-Ghayb (Tafsir al-Kabeer)*. Qom: Islamic Publishing House.
13. Zuhaili, Wahba ibn Mustafa (1418 AH). *Tafsir al-Munir fi al-Aqeedah, Sharia and Manuscript*. Damascus: Dar al-Fikr.

14. Zamakhshari, Jarallah Mahmud ibn Omar (1407 AH). Al-Kashaf an Haqqat al-Ghwamad al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
15. Sarani, Hamid and Atashga, Zahra (1402). "Effects of Reflection of Dhul-Qarnayn and Alexander in Persian Literature". Strategic Studies of Humanities and Islamic Sciences, Spring 1402, No. 52, pp. 443-454.
16. Siyavshi, Saberah (2019). "A Study of the Semantic Process in the Story of Dhul-Qarnayn in the Holy Quran". Journal of Arabic Literature, Year 11, No. 2.
17. Shamisa, Sirous (2000). Literary Types. Tehran: Ferdows.
18. Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hussein (2011). Al-Mizan in the Interpretation of the Quran. Qom: Islamic Publishing House.
19. Tabarsi, Fadl ibn Hassan (2009). Majma' al-Bayan in the Interpretation of the Quran. Tehran: Nasser Khosrow.
20. Tabari, Muhammad ibn Jarir (2008). Jame' al-Bayan in the Interpretation of the Quran. Beirut: Dar al-Maraf.
21. Tusi, Muhammad ibn Hassan (Bita). Al-Tabyan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Dar Ihya al-Turaht al-Arabi.
22. Abbasi, Reza and Hamed Saqayan, Mahdi (2016). "A Study of the Time Element from the Narratological Perspective in the Story of Surah al-Kahf". Quran and Hadith Research Journal, 2016, No. 19, pp. 125-144.
23. Arab, Morteza; Sabqdasht, Masoumeh; Mohammad Hosseinzadeh, Abdolreza (2001). "Analysis of the Narrative Structure of the Narratives of Elias and Elijah in the Holy Quran

- and the Old Testament Based on the Grimas Approach”. *Quran Linguistic Research*, Volume 10, No. 2, pp. 209–228.
24. Arab, Morteza; Sabqdasht, Masoumeh; Mohammad Hosseinzadeh, Abdolreza and Mohseni, Mojtaba (2003). “Analysis of the Narrative Structure of the Story of Zechariah in the Holy Quran and the Old Testament Based on the Grimas Approach to Narrative Analysis”. *Quranic Studies*, Volume 14, Issue 54, pp. 19–40.
25. Ghahramani Moqbel, Ali Asghar (2011). “The semantic implications of “Qarn” in Arabic and Hebrew and its relationship with “Zulqarnain” in the Holy Quran and the Bible”. *Journal of Arabic Literature Criticism*, Volume 1, Issue 2 (2nd issue), pp. 117–97.
26. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (2005). *Al-Jami'i la-Ahkam al-Quran*. Tehran: Nasser Khosrow.
27. Karimi, Reza (2018). “The role of counter-discourses in the discourse analysis of Surah al-Kahf”. *Quarterly Journal of Quranic Literature Criticism and Review*, Issue 22, pp. 10–15.
28. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (2011). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyyah.
29. Mohaqeq Garfami, Alborz; Delbari, Seyyed Ali and Marvian Hosseini, Seyyed Mahmud (1401). “Correlative Analysis of the Verses of Surah Al-Kahf and the Narrations to Prove the Prophethood of Dhul-Qarnayn”, *Quarterly Journal of Quranic Studies*, Volume 27, Issue 104, pp. 136–156.

30. MahdaviKani, Sedighe and Miri, Fahimeh (1394). "Analysis of the Story Elements and the Study of the Educational Concepts of the Story of Dhul-Qarnayn in the Holy Quran", Safineh, Issue 46, pp. 60-81.
31. Mirbazl, Seyyedeh Khadija and Arjomandi, Masoumeh (1400). "Discourse Analysis of Verses 83 to 98 of Surah Al-Kahf Based on Critical Analysis of the Farklef Discourse". Language Science, Volume 8, Issue 14, pp. 119-140.
32. Mirsadeghi, Jamal (1375). Elements of Story. Tehran: Sokhan.
33. Makarem Shirazi, Nasser (1995). Exemplary Interpretation. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
34. Barthes, R. (1977). Image, music, text. London: Fontana Press.
35. Genette, G. (1980). Narrative discourse: An essay in method (J. E. Lewin, Trans.). Ithaca: Cornell University Press.
36. Rimmon-Kenan, S. (1983). Narrative fiction: Contemporary poetics. London & New York: Routledge.
37. Robinson, N. (1996). Discovering the Qur'an: A contemporary approach to a veiled text. London: SCM Press.
38. Scholes, R. (1974). Structuralism in literature: An introduction. New Haven/London: Yale University Press.
39. Todorov, T. (1977). The poetics of prose (R. Howard, Trans.). Ithaca: Cornell University Press.