



کارکرد تفسیری بینامتنیت نهج البلاغه با قرآن بر اساس نظریه ژرار ژنت

شادی نفیسی^{۱*} و حسین افسردیر^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۷

چکیده

بینامتنیت از جمله مباحث نوین در حوزه مطالعات ادبی است که به بررسی روابط بین دو متن می‌پردازد. نظریه پردازان مختلف با خاستگاه‌ها و تحلیل‌های متفاوتی به تبیین این روش پرداخته‌اند. ژنت از نامدارترین نظریه‌پردازان متأخر در این زمینه است که به تفصیل به طبقه‌بندی انواع روابط بینامتنی و تحلیل چگونگی آن پرداخته است. از بین متون دینی، ارتباط نهج البلاغه با قرآن، به‌ویژه با توجه به این که امام علی (ع) به عنوان قرآن ناطق شناخته شده‌اند و بر معیت ایشان با قرآن تأکید شده است، همواره مورد عنایت شارحان نهج البلاغه بوده است. استفاده از روش بینامتنیت در تحلیل این رابطه، نه تنها به تعمیق فهم ما هم از قرآن و هم از نهج البلاغه کمک می‌رساند، افزون بر آن به استانداردسازی روش بررسی آن نیز کمک می‌کند. در این نوشتار از روش بینامتنی، ژنت بهره گرفته شده است. در این روش و بر در روابط بینامتنی حضور متن اول در متن دوم در بیشتر موارد با تغییر و دگرگونی‌هایی همراه است. مطالعه این تغییرها در حوزه تفسیر و فهم قرآن راهگشا است. امام علی (ع) با استفاده‌های صریح و ضمنی خود از آیات قرآن در پاره‌ای مواقع به تفسیر قرآن پرداخته‌اند. ایشان گاهی اوقات قسمتی از یک آیه را ذکر و معنای یک واژه را جایگزین کرده‌اند و گاهی اوقات نیز با افزودن عبارت‌هایی بر واژه قرآنی معنای آن را روشن کرده‌اند. همین روش برای تبیین گزاره‌ها و مصادیق آیات قرآنی نیز صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: بینامتنیت، رابطه نهج البلاغه با قرآن، گزاره‌های قرآنی، مصداق یابی واژگان قرآنی.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران
۲. فارغ التحصیل دکتری علوم قرآن و حدیث از دانشگاه تهران
*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

پیامبر اکرم (ص) در حدیث مشهور نزد فریقین قرآن را همراه امام علی (ع) و امام علی (ع) را همراه قرآن معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۷۹؛ طبرانی، ۱۴۰۵: ۲۸/۲؛ حاکم نشاوری، ۱۴۱۱: ۱۳۴/۳). در حدیث ثقلین این همراهی به همه امامان اهل بیت تعمیم داده شده است و از ملازمت همیشگی ایشان با قرآن سخن رفته است. امری که موجب شده تا در روایات دیگر به قرآن ناطق در مقابل قرآن صامت نامیده شوند. پیوند امام علی (ع) با قرآن را که در منزل وحی شاهد نزول لحظه لحظه آن بوده است در تمام لحظات زندگی ایشان تبلور یافته است. این پیوند عمیق در کلام امام علی (ع) و در نهج البلاغه پیوندی روشن تر می‌یابد و امام به صراحت یا به طور ضمنی و حتی فراتر از آن در پیوند با روح کلی آن، از قرآن و با قرآن سخن می‌گویند. با نگاهی به نهج البلاغه درمی‌یابیم که سخنان حضرت علی (ع) با مفاهیم و تعبیرهای والای قرآن به عنوان میراث دینی و ادبی جامع، تعامل و پیوندی عمیق دارد؛ به گونه‌ای که امام (ع) از واژگان، تعبیرها و مفاهیم قرآنی، به صورتی گسترده استفاده کرده و این مسأله باعث جذابیت، عمق معانی و تأثیرگذاری کلام ایشان شده است. بنابراین توجه به آیات به کار رفته در سخنان اهل بیت (ع) علاوه بر جنبه زیبایی‌شناختی و ادبی که برای مخاطب داشته است از جنبه‌های دیگری نیز می‌توان به آن نگاه کرد. در این مقاله با توجه در چارچوب روابط بینامتنی در صدد تبیین تفسیرهای امام علی (ع) از آیات قرآنی هستیم. البته کارکرد بینامتنیت تنها به این مورد محدود نمی‌شود.

۱-۱. بیان مسأله

از جمله نظریه‌های حوزه نقد متن که در چند دهه اخیر وارد مباحث قرآن پژوهشی و حدیث پژوهی شده است، بینامتنیت^۱ است. از مهم‌ترین اهداف این مقاله، نگاه کاربردی به روابط بینامتنی نهج البلاغه با قرآن هست. این نگاه کاربردی، موجب رسیدن به فهم و روش صحیح فهم قرآن می‌شود، چراکه طبق نظر علامه طباطبایی، غور در احادیث اهل بیت موجب رسیدن به روش صحیح تفسیر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۱) از این طریق دامنه احادیثی که در تفسیر و فهم قرآن استفاده می‌شود گسترده‌تر می‌گردد و محدود به روایات تفسیری نمی‌شود و از اکثر متون رسیده از چهارده معصوم می‌توان در فهم قرآن استفاده کرد، چراکه از مهم‌ترین منابع علم آن‌ها قرآن بوده چنانکه در روایت آمده است. با توجه به این مطالب، اصلی‌ترین مسأله در رابطه بینامتنی نهج البلاغه با قرآن، کارکرد تفسیری آن است. به عبارت دیگر آیا غیر از جنبه زیبایی‌شناختی و ادبی که برای روابط بینامتنی نهج البلاغه با قرآن ذکر شده، می‌توان کارکردها تفسیری نیز برای آن ذکر کرد یا خیر؟

۱. Intertextuality. ناقدان معاصر عرب اصطلاح بینامتنی را به «التناص و النصوصیه» ترجمه کرده و مراد از تناص، تداخل یک متن در متن

قبل یا معاصر خود می‌باشد (ظفری زاده و خاقانی اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۸).

۱-۲. پیشینه پژوهشی

بعد از گذشت چهل سال از طرح مباحث بینامتنی در غرب، از دهه ۸۰ شمسی (۲۰۰۱ میلادی) با ترجمه کتاب «بینامتنیت» گراهام آلن توسط پیام یزدانجو، مباحث بینامتنی وارد فضای مطالعات ایران شد. در دهه ۸۰ شمسی مقالاتی در زمینه بینامتنیت نوشته شد که همه در حوزه ادبیات فارسی بود. در سال ۱۳۹۰ بهمن نامور مطلق اولین کتاب تألیفی فارسی در زمینه بینامتنیت^۱ را عرضه کرد. با ورود به دهه ۹۰ شمسی نگارش مقالات با رویکرد بینامتنی رشد می‌کند، به‌طور که از سال ۱۳۹۰ تا تابستان ۱۳۹۶ بیش از ۱۳۰ مقاله نوشته شده که در عنوان آن‌ها بینامتنیت یا بینامتنی به‌کار رفته است. در ادامه مقالاتی که با عنوان بینامتنی در زمینه مطالعات قرآنی و حدیثی نوشته شده، نقد و بررسی می‌شوند.

۱. روابط بینامتنی قرآن با نامه سی و یکم نهج البلاغه^۲
۲. بینامتنیت قرآنی در صحیفه سجاده^۳
۳. روابط بینابینی قرآن با خطبه‌های نهج البلاغه^۴
۴. بررسی روابط بینامتنی قرآنی در صحیفه رضویه^۵
۵. بینامتنیت قرآنی در دعاهاى امام رضا(ع)^۶
۶. التناص و انواعه و تأثیره على الصور البيانيه فى النهج البلاغه^۷
۷. بینامتنیت قرآنی در خطبه حضرت ام‌کلثوم در کوفه^۸
۸. نماد اخلاق اجتماعی نهج البلاغه و صحیفه امام با رویکرد بینامتنی^۹
۹. تجلی قرآن در دعای مکارم الاخلاق امام سجاد(ع) با رویکرد بینامتنی^{۱۰}
۱۰. بینامتنی قرآن کریم با صحیفه سجاده^{۱۱}

در بررسی این مقالات چند کاستی قابل شناسایی است که در مقاله حاضر کوشیده‌ایم آن‌ها را جبران

کنیم:

- اول آن‌که با توجه به تعدد رویکردهای بینامتنی، یکی از نکات مهم در این نوع مقالات تعیین رویکرد بینامتنی مورد استفاده در مقاله است. در میان این مقالات تنها مقاله شماره ۸ به‌طور صریح مشخص کرده

۱. درآمدی بر بینامتنیت، نظریه‌ها و کاربردها، بهمن نامور مطلق، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
۲. مهدی مسبوق و حسین بیات، مجله مشکوه، ش ۱۱۴، بهار ۱۳۹۱.
۳. عباس اقبالی و فاطمه حسن خانی، مجله ادبیات و هنر دینی، ش ۱، تابستان ۱۳۹۱.
۴. مهدی مسبوق، دو فصلنامه علمی- پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، ش ۲، ۱۳۹۲.
۵. قاسم مختاری و سحر مجبی، فصلنامه علمی- تخصصی حسنا، ش ۲۰، بهار ۱۳۹۳.
۶. خلیل پروینی و سمیه ثامن، همایش ملی بینامتنیت، پاییز ۱۳۹۳.
۷. سهاد جادری و جواد سعدون زاده، همایش ملی بینامتنیت، پاییز ۱۳۹۳.
۸. سیده اکرم رخشنده نیا؛ سید اسماعیل اجداد نیاکی و صدیقه بابایی، همایش ملی بینامتنیت، پاییز ۱۳۹۳.
۹. فتحیه فتاحیزاده و فرشته سقا، پژوهشنامه متین، ش ۶۵، زمستان ۱۳۹۳.
۱۰. فتحیه فتاحیزاده و عارفه داودی، مجله سراج منیر، ش ۲۳، تابستان ۱۳۹۵.
۱۱. محمد رضا ستوده نیا و زهرا محققیان، دو فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵.

است که از چه رویکرد بینامتنی استفاده کرده است. در این مقاله سعی شده با توجه به بینامتنیت ژنت به بررسی سخنان امام خمینی پرداخته شود. همچنین در این مقاله، بعضاً تلاش شده است تا مباحثی در ادبیات فارسی و عربی به مانند اقتباس، تضمین، سرقت و ... به عنوان پیشینه این گونه مطالعات در قرون پیشین معرفی شود که عملاً به تقلیل بینامتنیت به این موارد انجامیده است و از تفاوت آن با این مباحث غفلت شده است و در نتیجه مقالات بینامتنی تنها به ذکر موارد مشابهت بین دو متن اکتفا کرده‌اند. در صورتی که این گونه مباحث ادبی در همه زبان‌های دنیا، شرقی و غربی پیشینه‌ای بس طولانی داشته است؛ اما بینامتنیت از اینجا سر برنیارده است.

- دوم آن که در برخی از این مقالات از تقسیماتی استفاده شده است که مشخص نیست ریشه آن کجاست. تقسیم متن به متن حاضر و غایب و ... از جمله این موارد است که در مقالات فارسی به تبع منابع عربی آمده است، اما در آثار بزرگان بینامتنیت مانند کریستوا، بارت و ژنت اثری از آن دیده نمی‌شود.

- سوم آن که عموم این مقالات بدون مراجعه به منابع اصلی غربی به منابع واسطه عربی مراجعه کرده‌اند و تقسیمات را ظاهراً با استفاده از آن متون به کار برده‌اند که مشخص نیست دقیقاً برخاسته از کدام نظریه بینامتنی است.

در مقاله ۸ با ابداع بینامتنیت فارسی-عربی سعی شده نشان دهند که در میراث ادب فارسی و عربی نیز رد پای بینامتنیت وجود داشته و اصطلاحاتی چون اقتباس، تضمین، سرقت ادبی و ... نشانگر مفهوم بینامتنیت هست. این نگرش ناشی از برداشت نادرست از بینامتنیت است. چراکه در هر زبانی آرایه‌هایی ادبی وجود دارد و مختص زبان فارسی و عربی نیست. در خود زبان‌هایی اروپایی نیز چنین آرایه‌هایی وجود دارد و اگر قرار بر رفتن به گذشته و بررسی اقتباس و سرقت و ... باشد، در آن زبان‌ها نیز چنین مواردی هست. برداشت نادرست از مفهوم بینامتنیت در ۹ مقاله دیگر نیز مشهود است. در این مقالات براساس منابع دسته دوم به‌طور خاص نوشته‌های ناقدان عرب‌زبان، به تعریف و تقسیم‌بندی بینامتنیت پرداخته از همین رو این اشتباه صورت گرفته است. ناقدان عرب تقسیم‌بندی‌هایی از بینامتنیت ارائه کرده‌اند که در نظرات کریستوا و بارت و ژنت مطرح نشده است. به‌طور مثال مسبوق واژگانی همچون متن حاضر، متن غائب، بینامتنیت ترکیبی، بینامتنیت واژگانی، بینامتنیت مضمون به کار می‌برد، بدون این که اشاره شود از چه کسی و با چه مفهوم گرفته شده یا اگر از خود نویسنده مقاله است، به‌طور دقیق تبیین نشده است و توضیحات مختصری که داده شده نیز خالی از اشکال نیستند.

نویسندگان این مقالات براساس ذهنیت قبلی خود از ارتباط بین قرآن و متون روایی سعی در دسته‌بندی این اثرگذاری‌های قرآن بر متون روایی کرده‌اند، از همین رو ارتباط بسیار اندکی با مفهوم بینامتنیت پیدا کرده است. به‌طور کلی مهم‌ترین اشکال این مقالات و مقالات مشابه عبارت‌اند از:

۱. عدم توجه به منابع اصلی و فهم بینامتنیت از منابع واسطه‌ای خصوصاً منابع عربی.
۲. عدم فهم صحیح از بینامتنیت خصوصاً بینامتنیت کریستوایی و تقسیمات سه‌گانه او از نفی (نفی کلی، نفی جزئی، نفی متوازی یا متقارن).

۳. عدم توجه به مفهوم‌سازی‌های صورت گرفته متون بینامتن نسبت به یکدیگر
 ۴. آنچه در این مقالات به‌عنوان عملیات بینامتنی آمده صرفاً توضیحی ترجمه گونه از دو متن است و بار معنایی که هر یک از این متون به یکدیگر داده‌اند توجه نشده است.

۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

از دو منظر می‌توان راجع به اهمیت و ضرورت پرداختن و استفاده از روش‌های تحلیل متنی در مطالعات قرآن و حدیثی، سخن راند؛ اول این منظر که استفاده از این روش‌ها در واقع استفاده از یک زبان فرااقلمی و جهانی است. مطالعات علوم انسانی به‌طور کلی و مطالعات قرآن و حدیثی به‌طور خاص در کشورهای مختلف دنیا اعم از مسلمان و غیرمسلمان در حال فزونی است، از همین رو جهت برقراری ارتباط با دیگر پژوهش‌گران نیاز به زبان مشترک است که روش‌های نوین تحلیل متن می‌تواند چنین نقشی را بازی کند.

منظر دوم، تعمیق بخشیدن به مطالعات قرآنی و حدیثی در میان خود مسلمانان است.

۲. بحث

۱-۲. بینامتنیت ژنتی

محققان ادبی آبخور اولیه نظریه بینامتنیت را باختین می‌شناسند؛ اما مبدع آن را کریستوا می‌دانند. پس از او مهم‌ترین تحول در این دانش با ژنت است که به طبقه‌بندی انواع روابط بینامتن و تبیین ویژگی‌های آن مبادرت کرده است.

ژرار ژنت فرانسوی (متولد ۱۹۳۰ م.) در یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایش یعنی کتاب الواح بازنوشتی^۱ به سال ۱۹۷۸ م. به دسته‌بندی ارتباط متون با یکدیگر می‌پردازد و آن را به پنج دسته تقسیم می‌کند که یکی از این اقسام، بینامتنیت است. ژنت به مجموع این پنج قسم عنوان ترامنتیت^۲ اطلاق می‌کند. از نظر ژنت، ترامنتیت همه آن چیزهایی است که به‌صورت آشکار یا نهان یک متن را در ارتباط با دیگر متون قرار می‌دهد. از همین رو ژنت، ترامنتیت را به‌عنوان موضوع شعر پژوهی مطرح می‌کند (Genette, 1997: 1).

ژنت، بینامتنیت را اولین نوع از ترامنتیت قرار می‌دهد؛ و می‌نویسد: بینامتنیت به‌عنوان رابطه هم‌حضور^۳ بین دو یا چندین متن تعریف می‌شود. به عبارت بهتر و روشن‌تر، بینامتنیت حضور بالفعل یک متن درون متن دیگر است (Genette, 1997: 1-2). از نظر آلن، بینامتنیت ژنت با مفهومی که از آن در پاسااختارگرایی به‌کار رفته یکسان نیست؛ چراکه از نظر ژنت بینامتنیت «حضور هم‌زمان دو متن یا چندین متن و حضور بالفعل یک متن در متن دیگر است» (آلن، ۱۳۸۵: ۱۴۸).

1. Palimpsests: Literature in the second degree

2. Transtextuality

3. Copresence

از نظر نامور مطلق رابطه هم حضوری در تعریف ژنت اشاره به این دارد که هرگاه از یک متن ادبی یا هنری عنصر یا عناصری در متن دوم حضور بیابد و به طور یقین معلوم گردد که متن دوم به طور مستقیم یا غیرمستقیم از متن نخست تأثیر پذیرفته است، رابطه این دو متن، بینامتنی است. در مقایسه میان بینامتنیت ژنتی با سایر بینامتنیت‌ها باید گفت که بینامتنیت ژنت محدودتر است؛ اما در عین حال مشخص‌تر و معین‌تر است. دلیل محدود بودن بینامتنیت ژنت این است که او آن را فقط به روابط هم حضوری تقلیل داده و دیگر اقسام روابط میان متنی را در انواع دیگر ترامنتی مانند بیش‌متمنتی توزیع کرده است (نامور مطلق، ۱۳۹۵: ۳۱).

با بررسی اقسام ترامنتیت، به نظر می‌رسد رابطه هم حضوری بین چند متن در مواردی است که قسمتی از یک متن به متن دیگری منتقل می‌شود و در عین حال این متن منتقل شده در هر دو متن استقلال و حضور دارد. به طور مثال وقتی در نهج البلاغه آیه‌ای از قرآن اقتباس می‌شود، این آیه در هر دو متن استقلال و حضور دارد. به عبارت بهتر، در بینامتنیت شاکیه و ساختار متن اول حفظ شده و در عین حال متن دوم نیز شاکیه و ساختار ویژه خود را دارا است.

ژنت بینامتنیت را به دو دسته آشکار (لفظی) و نهان (غیرلفظی) تقسیم می‌کند. نقل قول اولین گونه از بینامتنیت آشکار (لفظی) است. از نظر ژنت، نقل قول^۱ (چه با گیومه و چه بدون گیومه) صریح‌ترین و تحت‌اللفظی‌ترین شکل بینامتنیت است. سرقت ادبی و تلمیح دو گونه از بینامتنیت نهانی ژنت هستند. از نظر ژنت، سرقت ادبی^۲ نهانی‌ترین و غیر متعارف‌ترین نوع بینامتنیت است که یک عمل اعلام نشده، اما هنوز نیز یک وام‌گیری تحت‌اللفظی است و تلمیح^۳، [حتی نسبت به سرقت ادبی] نهانی‌ترین و ضمنی‌ترین [غیر لفظی‌ترین] قالب بینامتنیت است. لازم به ذکر است که ژنت در اینجا سرقت ادبی را از یک منظر، نهانی اعلام می‌کند چون به مرجع متن اشاره نشده است و از طرف دیگر چون عین عبارات سرقت شده آن را لفظی هم می‌داند.

۲-۲. کاربرد روابط بینامتنی نهج البلاغه با قرآن در تفسیر قرآن

رابطه قرآن و نهج البلاغه را باید بسیار تنگاتنگ و درهم تنیده دانست. امام علی(ع) به تصریح پیامبر اکرم و روایت نه تنها همواره با یکدیگر قرین هستند چنان‌که پیامبر(ص) به معیت این دو اشاره کرده^۴ بلکه در واقع امام علی(ع) قرآن ناطق هستند که قرآن در گفتار و کردار ایشان متبلور گشته است. بهره‌گیری امام علی(ع) در نهج البلاغه از آیات قرآن به دو صورت آشکار و ضمنی است. اگرچه امام در حدود ۱۲۰ مورد^۵

1. Quoting
2. Plagiarism
3. Allusion

۴. پیامبر(ص) فرمود: «علي مع القرآن و القرآن معه، لا يفترقان حتى يردا علي الحوض» (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۶۰)

۵. برای مشاهده لیست این آیات به انتهای نهج البلاغه تصحیح صبحی صالح مراجعه شود که همه آیات را به ترتیب خطبه‌ها فهرست کرده‌اند (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۸۰۲-۷۹۶).

صریحاً به آیات قرآن ارجاع داده‌اند، اما بسیار فراتر از آن از آیات قرآن بهره گرفته‌اند.^۱ در این پژوهش با بررسی ارجاعات ضمنی امام(ع) به آیات قرآن، بر کارکرد آن تأکید می‌شود. کاربرد ضمنی آیات در کلام امام کارکردهای متفاوتی دارد که از جمله آن تبیین و تفسیر مفهوم کلمات و گزاره‌های قرآنی است، در عین حالی که بعضاً مصادیق آن را معرفی می‌کند.

۲-۲-۱. استفاده از روابط بینامتنی در فهم واژگان قرآنی

فهم واژگان نقطه آغازین فهم هر متنی به‌ویژه قرآن است. جایگاه مفردات الفاظ برای جملات، حکم آجر را برای ساخت خانه دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴). راه‌های گوناگونی همچون مراجعه به کتب لغت، اشعار عرب و ... برای یافتن معنای مفردات قرآنی وجود دارد. در این میان توجه به روابط بینامتنی و نقش آن در فهم واژگان مفرد قرآنی مهم است؛ چراکه حضور صریح و ضمنی آیات و عبارات قرآنی در خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات ائمه(ع) خود نوعی تفسیر و تبیین مفردات قرآن نیز در پاره‌ای موارد به همراه دارد؛ به‌ویژه آن که امام(ع)، دوره نزول قرآن را تجربه کرده‌اند و با توجه به قرب زمانی‌شان، هنوز کلمات دستخوش تطور معنایی چندانی نشده‌اند.

۲-۲-۱. تبیین مفهوم خیر در آیه ۲۶ آل عمران

بیان معنای واژگان قرآنی در نهج البلاغه به چند شیوه مطرح شده است. گاهی اوقات امام علی(ع) در ضمن سخنان خود بدون اینکه به واژه قرآنی اشاره کنند معنای اصلی آن را جایگزین کرده‌اند و قسمتی از آیه را ذکر کرده‌اند که از این طریق بتوان به اصل آیه رسید. تبیین مفهوم خیر در آیه ۲۶ آل عمران از این نمونه است. خداوند می‌فرماید: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران/۲۶).

مفسران در مواجهه با این آیه به دو دسته قابل تقسیم هستند. عده‌ای از مفسران، مصداق‌هایی همچون غنیمت، مُلک، عزت، خواری، نصرت و ... برای خیر ذکر کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۲۶۹/۱؛ سمرقندی، بی‌تا: ۲۰۴/۱). می‌توان گفت که برای این دسته از مفسران، خیر به معنای خوبی است و از همین رو به ذکر مصداق‌هایی برای آن پرداخته‌اند.

در مقابل عده‌ای دیگر از مفسران ضمن این که همین مفهوم خوبی را از خیر فهمیده‌اند، تصریح کرده‌اند که خیر در این آیه در مقابل شر قرار دارد و بر همین اساس به توجیه عدم ذکر شر در آیه پرداخته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۴۳۱/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۲۸/۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۴۲۶/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۵۰/۱). این مفهوم و تقابل خیر با شر چنان رایج شده که در کتب علوم قرآنی از مثال‌های حذف معطوف به شماره آمده است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۹۲/۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۹۲/۲؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۴۶۴/۵).

چنان که ملاحظه می‌شود، آنچه مفسران ذکر کرده‌اند از دو حالت خارج نیست. عده‌ای به ذکر مصداقی برای خیر مبادرت کرده‌اند و عده‌ای نیز واژه متضاد آن را ذکر کرده‌اند، درحالی که هیچ‌یک از مفسران به معنای خیر اشاره نکرده‌اند با مراجعه به نهج البلاغه می‌توان معنا و مفهوم واژه خیر را به‌خوبی دریافت. البته

۱. بازیابی این اشارات ضمنی به میزان تسلط فرد بر مفاهیم قرآنی دلالت دارد و با کلید واژه‌ها یا غیر آن میسر نیست.

لازم به ذکر است که بحث در همین یک آیه هست و نه به طور کلی مفهوم خیر در قرآن، چه بسا در آیات دیگر خیر دارای وجوه معنایی دیگری نیز باشد.

اما امام (ع) به زیبایی در نامه ۳۱ و خطاب به امام حسن (ع) می‌فرماید: «وَ أَخْلِصْ فِي الْمَسْأَلَةِ لِرَبِّكَ فَإِنَّ بِيَدِهِ الْعَطَاءَ وَ الْحَرَمَانَ...» (نامه/۳۱) امام (ع) در اینجا به جای خیر، مفهوم اصلی آن را قرار داده است و مشخص کرده است که خیر در این عبارت امام علی (ع) در مقابل شر نیست، بلکه خیر یعنی دادن و ستاندن؛ چراکه شر عملی منفی و ناپسند است و افعال خداوند را نمی‌توان شر دانست. معنای امام (ع) از خیر دقیقاً با سیاق آیه ۲۶ آل عمران هماهنگ است. خداوند ابتدا از دادن ملک صحبت می‌کند و بعد از آن از گرفتن آن، لذا معنای خیر در این آیه، همان دادن و ستاندن چیزی است که امام (ع) به زیبایی در نامه ۳۱ آن را تبیین کرده است.

از طرف دیگر با توجه به این مفهوم خیر می‌توان گفت که خیر در این آیه صفت مشبه است و بر ثبوت و دوام دلالت می‌کند، چنان‌که علامه طباطبایی از طریق دیگری به این نتیجه رسیده و خیر را صفت مشبهه معرفی کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۳/۱۳).

۲-۲-۱-۲. تبیین معنای راسخون فی العلم

گاهی اوقات در قرآن دو واژه با هم ترکیب شده و یک تعبیر جدید را می‌سازد. در این حالت ممکن است معنای تک‌تک واژگان و نیز معنای ترکیبی آن دو واژه نیازمند تبیین باشد. امام علی (ع) در پاره‌ای مواقع صریحاً یک واژه را تعریف می‌کنند تا از این طریق بتوان معنای واژه‌های مرکب را شناخت. مفهوم راسخون فی العلم از این قبیل است. خداوند در دو آیه قرآن، راسخون فی العلم را مطرح کرده است (آل-عمران/۷؛ النساء/۱۶۲). دو نکته راجع به این دو آیه لازم است که دانسته شود. یکی مفهوم راسخ در علم و دیگری مصداق راسخ در علم که چه کسی یا کسانی است. سیاق آیه سوره نساء نشان می‌دهد که راسخان فی العلم علمای یهود است و بحث چندان روی آن نیست؛ اما بحث اصلی روی آیه ۷ آل عمران است که نظرات مفسران راجع به آن مختلف است:

برخی از مفسران مراد از راسخ در علم را کسانی می‌دانند علم تورات را یاد گرفته‌اند مانند عبدالله بن سلام و یارانش از مؤمنان اهل تورات (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۲۶۴/۱؛ سمرقندی، بی‌تا: ۱۹۵/۱). برخی به طور کلی مراد آن را علماء (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۸۶/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۶۰/۱). برخی نیز گفته‌اند منظور علماء و اهل تفسیر هستند (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۲۶۰/۱) برخی نیز معتقدند که با توجه به معنای لغوی راسخان فی العلم، منظور از آن، کسانی هستند که در علم و دانش، ثابت‌قدم و صاحب‌نظرند. البته مفهوم این کلمه یک مفهوم وسیع است که همه دانشمندان و متفکران را در برمی‌گیرد، ولی در میان آن‌ها افراد ممتازی هستند که برجستگی خاصی دارند و طبعاً در درجه اول، در میان مصادیق این کلمه قرار گرفته‌اند و هنگامی که این تعبیر ذکر می‌شود، قبل از همه، نظرها متوجه آنان می‌شود. اگر مشاهده می‌کنیم در روایات متعددی راسخون فی العلم به پیامبر (ص) و ائمه (ع) تفسیر شده، روی همین نظر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۳۹/۲).

به نظر می‌رسد هیچ‌یک از این نظرات مطرح شده با سیاق و بافت اجتماعی زمان نزول آیات هم‌خوان نیست. در قرآن واژگان علماء (فاطر/۲۸؛ الشعراء/۱۹۷)، عالِمون (العنکبوت/۴۳) به کار رفته است و اگر منظور از راسخان فی العلم، علماء باشد نیازی به استفاده از چنین ترکیبی نبود. از طرف دیگر زمانی که ترکیب راسخان فی العلم شنیده می‌شود، اولین چیزی که از مفهوم علم به ذهن خطور می‌کند، همین علوم متداول مانند فقه، تفسیر، اصول و ... در زمان کنونی است، در صورتی که هیچ‌یک از این علوم در زمان نزول قرآن متداول نبوده است؛ بنابراین مفهوم راسخان فی العلم چیزی دیگری است که با ملاحظه نهج البلاغه می‌توان این مفهوم را روشن کرد.

امام علی(ع) در خطبه اشباح که بر منبر کوفه و در جواب فردی که از اوصاف پروردگار سؤال کرده بود، ایراد شده، راسخان در علم را تعریف می‌کنند و از همین رهگذر مصداق آن را نیز می‌توان یافت. فرد سؤال کننده معلوم نیست چه کسی بوده است. او خواسته بود که خداوند را آن گونه که به عیان دیده شود برایش وصف شود. امام(ع) غضبناک مردم را جمع می‌کند و برای آن‌ها سخنرانی می‌کند. بعد از حمد خداوند امام علی(ع) خطاب به فرد سؤال کننده، می‌فرماید: «...فَانظُرْ أَيُّهَا السَّائِلُ فَمَا ذَلِكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَأَنْتُمْ بِهِ وَ اسْتَضِيءَ بِنُورِ هِدَايَتِهِ ... وَ اعْلَمُ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَعْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدُودِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ الْإِقْرَارُ بِحُمَلَةٍ مَا جَهَلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يَحِيطُوا بِهِ عِلْمًا وَ سَمَى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يَكْلَفَهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُخًا فَاقْتَصَرَ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا تُقَدَّرُ عَظَمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ...»^۱ (خطبه/۹۱).

امام(ع) در این عبارات به زیبایی با عبارت «سَمَى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يَكْلَفَهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُخًا» مفهوم رسوخ را تبیین کرده است. رسوخ یعنی رها کردن تعمق در چیزی که مکلف به جست‌وجو راجع به کنه آن نیستیم. تعمق در کل روایات اهل بیت بار منفی دارد و به معنای زیاده‌روی در چیزی است که نباید باشد. در اینجا نیز به همین معنا است. بنابراین راسخ در علم کسی است که تلاش بیهوده نمی‌کند. این فردی که از امام(ع) راجع به اوصاف خداوند سؤال کرد معلوم نیست که آیا در زمره علماء بوده یا نه ولی از جواب امام(ع) معلوم می‌شود که تفاوتی بین عالم و غیر عالم اصطلاحی نیست و هرکسی که برای رسیدن به چیزی که نیازی به دانستن آن نیست، تلاش بیهوده نکند در زمره راسخان در علم است. بنابراین از آنجا که این معنا عمومیت دارد و شامل همه افراد جامعه می‌شود، دلیلی وجود ندارد که راسخ در علم را منحصر به علماء یا مفسران و ... بدانیم. چه بسا غیر ایشان به لحاظ عمق نگاه به علم و دانش به این زینت آراسته باشند. برخی مصداق راسخان در علم را منحصر در امام علی(ع) می‌دانند، (معارف، شریعتی

۱. «ای پرسش کننده، به دقت بنگر، آنچه را قرآن از صفات خدا تو را به آن راهنمایی می‌کند پیروی کن و از نور هدایت قرآن بهره‌مند شو... و بدان که استواران در دانش آناند که خداوند آنان را با اقرار به کل آن چه از آنها پنهان است و تفسیرش برای آنان روشن نیست، از ورود در ابواب و سرا پرده‌های اسرار پنهانی بی‌نیاز فرموده و اعترافشان را به ناتوانی از رسیدن به آنچه که دانش آنها به آن احاطه ندارد ستوده و ترک تعمق آنان را در چیزی که بحث از حقیقت آن را امر نفرموده است استواری در علم نامیده. پس به همان اندازه که خداوند دانستن آن را مجاز دانسته اکتفا کن و عظمت خداوندی را با ترازوی عقلت اندازه مگیر، که دچار هلاکت خواهی شد» (ترجمه نهج البلاغه حسین انصاریان).

نیاسر، ۱۳۹۵: ۲۰) در حالی که سیاق عبارت نهج البلاغه چنین اقتضایی ندارد و یک مفهوم عام را مطرح می‌کند.

امام علی(ع) با عبارت «فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يَحِيطُوا بِهِ عِلْمًا» اشاره ظریفی به آیه ۷ آل عمران دارند؛ چراکه جایی که خداوند راسخان در علم را ستوده است، در این آیه از قرآن است. دلیل این ستایش راسخان در علم از جانب خداوند نه به خاطر علم آن‌ها، بلکه به خاطر اعتراف به عجز در رسیدن به چیزی است که احاطه علمی به آن ندارند. از همین عبارت نهج البلاغه معلوم می‌شود که «واو» در عبارت ﴿وَ الرَّاْسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُوْنَ اٰمَنًا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران/۷) واو استیناف است و عبارت «يقولون...» اعتراف به عجز خود و نرفتن به دنبال تأویل آیات است. با توجه به عبارات نهج البلاغه راسخ در علم کسی است که برای رسیدن به چیزی که علم به آن لازم نیست، تلاش بیهوده نمی‌کند و به جهل خود نسبت به این موارد اعتراف و اقرار می‌کند.

۲-۱-۳. توسعه مفهوم تقوا

گاهی اوقات امام علی(ع) با ذکر یک مصداق برای واژگان قرآنی موجب توسعه در معنای آن واژه می‌شوند. توسعه در مفهوم تقوا و مصداق لباس التقوی از این قبیل است. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِي سَوْآتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذٰلِكَ خَيْرٌ ذٰلِكَ مِّنْ آيَاتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ يَدْكَرُوْنَ﴾ (الاعراف/۲۶) راجع به مصداق لباس التقوی بین مفسران اختلاف نظر است. لباس تقوی مفهوم عامی هست که می‌تواند مصادیق متعدد داشته باشد. از جمله مصادیقی که مفسران ذکر کرده‌اند عبارت از:

- ۱- عمل صالح (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳۲/۲).
- ۲- حیا (ابن قتیبه، بی تا: ۱۴۴؛ سمرقندی، بی تا: ۵۰۹/۱).
- ۳- ایمان (جصاص، ۱۴۰۵: ۲۰۳/۴).
- ۴- لباس پشمی و خشن که برای تواضع پوشیده می‌شود (جصاص، ۱۴۰۵: ۲۰۳/۴).
- ۵- خشیت خداوند (رک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۳۶۶/۱).
- ۶- پوشاندن عورت (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۱/۱۱).
- ۷- برخورد نیکو (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۱/۱۱).
- ۸- لباس جنگ مانند زره و خود و دیگر آلاتی که با آن خودشان را از دشمن می‌پوشانند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۳۲/۴).

همه این مصادیق جنبه شخصی و فردی دارند یعنی تقوا چیزی هست که هر فرد می‌بایست داشته باشد تا او را محافظت کند؛ اما امام(ع) در خطبه ۲۷ می‌فرماید: «أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَسَحَةُ اللَّهِ لِخَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ وَ هُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى...» امام(ع) در این عبارت، جهاد را به عنوان لباس تقوا معرفی می‌کند که برخی نیز به عنوان یک احتمال آن را ذکر کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۳۸/۲). با ذکر جهاد به عنوان مصداق لباس التقوی، مفهوم و مصداق آن را از بعد فردی به بعد اجتماعی و سیاسی تسری می‌دهند. در واقع از بیان امام(ع) این گونه برداشت می‌شود که تقوای فردی گرچه خوب است اما کافی

نیست و تقوا می‌بایست به صورت جمعی نیز نمود پیدا کند که از مصادیق بارز آن جهاد است. بنابراین برای این که یک جامعه را بتوان با تقوا نامید می‌بایست کارهای جمعی مانند جهاد داشته باشند و اگر چنین نباشد وصف آن جامعه به تقوا چندان مناسب نیست گرچه تک‌تک افراد را بتوان با تقوا خواند. از طرف دیگر امام(ع) با این بیان، توسعه‌ای نیز در مفهوم تقوا داده‌اند. در بعضی از تعاریفی که از تقوا شده آن را به یک نیرویی که مانع انجام محرمات می‌شود، تعریف کرده‌اند (نجفی خمینی، ۱۳۸۹: ۱۲۰/۳). در واقع در تعاریف تقوا، روی جنبه سلبی آن تمرکز شده یعنی فلان کار را انجام ندادن، ولی در این قسمت از سخنان امام(ع) جهاد کردن به عنوان تقوا داشتن افراد معرفی شده و به جنبه ایجابی آن اشاره شده است. بنابراین می‌توان گفت که تقوا داشتن به همان معنای انجام واجبات و ترک محرمات است و این طور نیست که ما ابتدا نیرویی به عنوان تقوا در خود ایجاد کنیم و بعد با تکیه بر آن نیرو به انجام واجبات و ترک محرمات بپردازیم بلکه عمل به واجبات و ترک محرمات، نفس خود تقوا است.

۲-۲-۲. استفاده از روابط بینامتنی در تبیین گزاره قرآنی

گاهی اوقات معنای لغوی یا اصطلاحی واژگان روشن است، ولی مراد از مجموع عبارتی که در قرآن آمده روشن نیست. به طور مثال در داستان حضرت آدم(ع) خداوند دستور می‌دهد که در «جنت» زندگی کنید. جنت از نظر لغوی معنایی روشنی دارد ولی این که کجا بود، چه ویژگی داشت و ... در قرآن به آن تصریح نشده و مورد مناقشه قرار گرفته است. از این گونه موارد با نام گزاره قرآنی یاد می‌شود. در ادامه نمونه‌هایی از گزاره‌های قرآنی ذکر و از طریق روابط بینامتنی مراد آن‌ها، روشن خواهد شد.

۲-۲-۲-۱. تعیین مراد خداوند از بهشت اولیه

از جمله مسائلی که در نهج البلاغه به آن اشاره شده و نکات قابل توجهی در تفسیر نیز دارد ماجرای حضرت آدم(ع) هست. مشخص شدن بهشتی که آدم(ع) در آن بود از جمله مسائلی است که مورد بحث مفسران است. خداوند در قرآن به حضرت آدم دستور سکونت در جنت می‌دهد. ﴿... يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ...﴾ (البقره/۳۵؛ الاعراف/۱۹).

طبرسی و طوسی سه قول در رابطه با بهشت آدم ذکر می‌کنند. الف: بهشتی از بهشت‌های آسمانی که غیر از بهشت جاودان است؛ ب: باغی از باغ‌های دنیا؛ ج: بهشت جاودان. این دو مفسر، قول سوم را به اکثر مفسران و اکثر معتزلیان نسبت داده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۵۶/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۴/۱) کلینی نیز حدیثی از امام صادق(ع) ذکر می‌کند که از ایشان سؤال شد که بهشت آدم کجا بود؟ ایشان جواب می‌دهند که باغی از باغ‌های دنیا بود که خورشید در آن طلوع و غروب می‌کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۷/۳) از همین رو عده‌ای از مفسران شیعه قائل به این هستند که بهشتی که آدم در آن بود، باغی از باغ‌های دنیا بوده است (قمی، ۱۳۶۸: ۴۳/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۱۶/۱؛ شبر، ۱۴۱۲: ۴۶/۱).

با مراجعه به نهج البلاغه می‌توان دریافت که بهشتی که حضرت آدم(ع) در آن بود کدام بهشت بوده است. امام علی(ع) در خطبه اول راجع به داستان حضرت آدم(ع) می‌فرماید: «أَتَمَّ بَسَطَ اللَّهُ سُحَّانَهُ لَكَ فِي تَوْبَتِهِ وَ لَقَاءَهُ كَلِمَةً رَحْمَتِهِ وَ وَعْدَهُ الْمَرَدِّ إِلَى جَنَّتِهِ وَ أَهْبَطَهُ إِلَى دَارِ الْبَلِيَّةِ وَ تَنَاسَلَ الدُّرِّيَّةَ...» (خطبه/۱).

امام(ع) با ذکر این عبارات مشخص کرده‌اند که منظور از جنت در آیات قرآن که آدم(ع) از آن بیرون شد، همان بهشت آخرتی است و چیزی غیر از این دنیا بوده است. از جمله ادله‌ای که بر این مدعا ذکر می‌شود، وعده بازگشت دوباره آدم(ع) به آن بهشت است که امام(ع) در این عبارات به آن اشاره کرده است. بنابراین اگر آن بهشتی که آدم(ع) در آن بود، چیزی غیر از بهشت جاویدان بوده وعده بازگشت به آن کاری لغو است. از طرف دیگر امام(ع) می‌فرماید که آدم(ع) به سرای امتحان و زاد و ولد هیبوط داده شد. پس از مفهوم این عبارت چنین استفاده می‌شود که آن بهشتی که آدم(ع) در آن بوده چیزی غیر از باغ‌های این دنیا بوده است. نکته دیگری که از این عبارت فهمیده می‌شود این است که بهشت محل امتحان و نیز زاد و ولد نیست و نیز نهی‌ای که از جانب خدا به آدم(ع) شد از باب امتحان نبوده است. برخی از شارحان نهج البلاغه نیز به این امر اشاره کرده‌اند (قزوینی حائری، بی تا: ۱/ ۶۸).

۲-۲-۲-۲. تعیین میثاق گرفته شده از انبیاء

خداوند در دو آیه ﴿وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ...﴾ (آل عمران/۸۱) و ﴿وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَ مِنْ نُوحٍ وَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَ أَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً﴾ (الاحزاب/۷) بیان می‌کند که از انبیاء میثاق گرفته است. از آیات قرآنی معلوم نمی‌شود که این میثاق چه بوده و راجع به چه چیزی بوده است. مفسران سعی کرده‌اند به تعیین میثاقی که خداوند از انبیاء گرفته بردارند و حدس‌هایی نیز زده‌اند. برخی گفته‌اند میثاق الهی این بود که انبیاء خدا را عبادت کنند و هیچ‌گونه شرکی به او نداشته باشند و مردم را به عبادت او فراخوانند و یکدیگر را تصدیق کنند و خیرخواه قومشان باشند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۴۷۵/۳؛ سمرقندی، بی تا: ۴۶/۳) از ابن عباس هم نقل شده که این میثاق نسبت به قوم انبیاء صورت گرفته است (نحاس، ۱۴۲۱: ۲۰۸/۳). طبری گفته که این میثاق، تصدیق انبیاء نسبت به هم بوده است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۹/۲۱). طبرسی نیز همین نظر طبری و مقاتل را از قول صحابه و تابعان بیان کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۱/۸).

عموم مفسران برای نظر خود دلیلی اقامه نکرده‌اند. علامه طباطبایی از جمله معدود افرادی است که با توجه به سیاق و به قرینه آیات دیگر، بر ادعای خود شاهد آورده است. وی معتقد است گرچه در آیه ۷ احزاب، میثاق گرفته شده مشخص نشده، اما واضح است که این میثاق مربوط به نبوت است چراکه ضمیر «هم» که به انبیاء برمی‌گردد به میثاق اضافه شده است. وی با استفاده از آیات «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُون» (الانبیاء/۹۲) و «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (الشوری/۱۳) بیان می‌کند که ممکن است منظور از میثاق وحدت کلمه در دین و عدم اختلاف در آن باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۸/۱۶-۲۷۷).

طبق نظر علامه طباطبایی، میثاق گرفته شده می‌بایست مربوط به نبوت باشد. از همین نظر استفاده می‌شود که آنچه به‌عنوان میثاق از انبیاء گرفته شده مختص به خود آن‌ها است و سایر افراد در آن مشترک نیستند. به عبارت دیگر میثاق گرفته شده از انبیاء می‌بایست انجام وظیفه‌ای باشد که هیچ‌یک از افراد بشر در آن سهمی نداشته باشند. به جز دیدگاه علامه طباطبایی هر یک از دیدگاه‌های دیگر به

نحوی دارای نقد است؛ چراکه آنچه به عنوان میثاق انبیاء ذکر شده، بین انبیاء و دیگر افراد مشترک است درحالی که گفته شده میثاق انبیاء می‌بایست مختص به خودشان باشد.

امام علی(ع) در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید: «وَ اصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَ عَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ» امام(ع) میثاق گرفته شده از انبیاء را میثاق بر وحی می‌داند؛ چراکه این میثاق مختص انبیاء بوده؛ چون گفته شده «میثاقهم» و این نشان می‌دهد که یک میثاق خاص هست و دیگر افراد بشر در آن شرکت ندارند؛ چراکه وحی چیزی نیست که مختص به همه افراد بشر باشد. بنابراین می‌بایست این میثاق همان رساندن وحی باشد که مختص انبیاء هست. با توجه به این برداشت نظر مفسرانی که میثاق انبیاء را طوری بیان کرده‌اند که سایر افراد نیز داخل در آن هستند، قابل نقد است. برخی از شارحان نهج البلاغه گفته‌اند که منظور اداء وحی است (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۳۶/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۱۳/۱).

۲-۲-۳. مفهوم نقص اطراف الارض

خداوند در دو آیه از قرآن می‌فرماید: ﴿أَمْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا يُعْقَبُ لِحُكْمِهِ وَ هُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (الرعد/۴۱) و ﴿بَلْ مَتَّعْنَا هَؤُلَاءِ وَ آبَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ أَ فَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أ فَهُمْ الْعَالُونَ﴾ (الأنبياء/۴۴) در این دو آیه تعبیر نقص اطراف الارض مطرح شده است که راجع به معنای آن بین مفسران اختلاف است و نظرات متعددی راجع به آن داده شده است. این نظرات بدین ترتیب قابل دسته‌بندی است:

الف: منظور از ارض، مکه و اطراف، حوالی آن است که مؤمنان بر حوالی آن پیروز می‌شدند و اهل کفر را از بین می‌بردند و به سرزمین مسلمانان افزوده می‌شد (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۲۸۳/۲؛ فراء، بی‌تا: ۶۶/۲).

ب: مرگ علماء و عابدان (فراء، بی‌تا: ۶۶/۲)

ج: گسترش بلاد برای مسلمانان، گویی که مشرکان به واسطه آن چه در دستان آنان است از بین می‌روند (ابن قتیبه، بی‌تا: ۱۹۶/۱).

د: زوال و نابودی اقوام، تمدن‌ها و حکومت‌ها و حتی دانشمندان و بزرگان و علمایی که قوام زمین بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵۱/۱۰).

ه: کم شدن اهل زمین به واسطه مرگ و هلاکت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۷۸/۱۱).

در میان این اقوال، دیدگاه علامه طباطبایی تقریباً به مفهومی که از نهج البلاغه برداشت می‌شود، نزدیک است و سایر نظرات با سیاق آیات هم‌خوانی ندارند. به نظر می‌رسد آنچه موجب سردرگمی در تفسیر آیه شده، عدم توجه به کنایی بودن تعبیر یادشده و پی‌جویی تفسیری ظاهری از آیات است. عده‌ای از مفسران چون دیده‌اند در عبارت قرآن از ارض و نقص صحبت شده لذا می‌بایست کم شدن یک زمین و افزودن بر زمین دیگر باشد که با تعابیری چون فتح و ... نظرات خود را بیان کرده‌اند. کسانی هم که این تعبیر را به مرگ علماء منحصر کرده‌اند، نه تنها دلیلی بر آن نیاورده‌اند بلکه تفسیرشان با سیاق آیات نیز

ناسازگار است. حتی علامه طباطبایی نیز معنای نقص را در بیان مفهوم عبارت کنایی در نظر گرفته است، درحالی که اهل زمین اگر قرار بود به واسطه مرگ کم شوند تا الآن دیگر کسی روی زمین نبود. امام علی(ع) در خطبه ۳۴ نهج البلاغه که بعد از فراغت از جنگ با خوارج در تحریک مردم برای جنگ با شامیان ایراد شده، می‌فرماید: «... وَ تَنْتَقِصُ أَطْرَافَكُمْ فَلَا تَمْتَعِضُونَ...» در این عبارت نهج البلاغه چنان که ملاحظه می‌شود، صحبتی از ارض نیست تا گفته شود که منظور فتح سرزمین‌های اسلامی به دست شامیان است، بلکه صحبت از «نقص اطرافکم» است. این عبارت صرفاً بر مرگ دلالت می‌کند. این مرگ می‌تواند به‌طور طبیعی باشد یا به‌واسطه کشته شدن در جنگ یا به هر طریق دیگر. این مفهوم با سیاق آیات قرآنی نیز هماهنگ‌تر است و نشان می‌دهد که یک تعبیر و نوعی ضرب‌المثل است.

۲-۲-۳. تعیین مصداق از طریق روابط بینامتنی

در مواردی با تکیه بر روابط بینامتنی می‌توان مصداق یا مصادیق یک مفهوم قرآنی را به‌دست آورد. این مصداق می‌تواند مصداق انحصاری آن یا یکی از مصادیق متعدد آن باشد. در ادامه چند نمونه از این نوع بیان می‌شود.

۲-۳-۱. مصداق کتاب مسطور

خداوند در آیات ابتدایی سوره طور می‌فرماید: ﴿وَ الطُّورِ * وَ كِتَابٍ مَّسْطُورٍ * فِي رَقٍ مَّنْشُورٍ﴾ (الطور/۳-۱). مفسران راجع به مصداق کتاب مسطور دیدگاه‌هایی ابراز کرده‌اند که بدین قرار است:
الف: منظور اعمال بنی‌امیه است که مکتوب است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۴۳/۴).
ب: صحیفه‌هایی که روز قیامت به‌سوی بنی‌آدم خارج می‌شوند (ابن قتیبه، بی‌تا: ۳۶۶).
ج: لوح محفوظ. اعمال بنی‌آدم نیز گفته شده است (سمرقندی، بی‌تا: ۳۵۰/۳؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰: ۲۴۳۷/۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۲۴/۹).

د: کتابی که خداوند برای ملائکه آسمان نوشته درحالی که گذشته و آینده را در آن می‌خوانند. قرآن که در لوح محفوظ است. صحیفه‌های اعمال که به‌دست راست و چپ افراد داده می‌شود (طوسی، بی‌تا: ۴۰۲/۹).
ه: قرآن (سوراآبادی، ۱۳۸۰: ۲۴۳۷/۴).

ز: تورات (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۲۴/۹).

ح: آن‌چه از ایمان که خداوند در قلوب اولیاء‌اش نوشته است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۲۴/۹).

ط: آن‌چه از سعادت و شقاوت و ... که خداوند برای بندگان نوشته است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۲۳/۱۸).
برخی از مفسران بین موارد گفته شده به‌دلیل ذکر «طور» گفته‌اند منظور تورات است (آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۳۸۲/۴) و برخی نیز علاوه بر تورات گفته‌اند ممکن است منظور همه کتب آسمانی باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۱۱/۲۲).

امام علی(ع) در خطبه دوم می‌فرماید: ﴿... وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رُسُولُهُ أَرْسَلَهُ بِالَّذِينَ الْمَشْهُورِ وَ الْعَلَمِ الْمَأْثُورِ وَ الْكِتَابِ الْمَسْطُورِ وَ التُّورِ السَّاطِعِ وَ الصِّيَاءِ اللَّامِعِ وَ الْأَمْرِ الصَّادِعِ...﴾.

در این عبارات حضرت علی(ع) پیامبر(ص) را کسی معرفی می‌کند که به همراه کتاب مسطور فرستاده شده است. با توجه به این که امام(ع) چندین سال بعد از پیامبر(ص) و برای مسلمانان این سخنان را می‌فرماید می‌توان گفت که تنها مصداق کتاب مسطور همان قرآن است. برخی از شارحان نهج البلاغه نیز بدون این که ادله‌ای ذکر کنند همین نظر را بیان کرده‌اند (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۴۹/۲).

۲-۲-۳-۲. مصداق آیتین در آیه ۱۲ اسراء

خداوند در آیه ۱۲ سوره اسراء می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّيَتَّبِعُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَلَّنَاهُ تَفْصِيلاً﴾.

سؤالی که از این آیه به ذهن می‌آید این است که آیا خداوند در این آیه خود شب و روز را به عنوان دو آیه معرفی می‌کند یا این که می‌فرماید برای شب و روز دو آیه قرار دادیم؟ همچنین منظور از آیه اللیل و آیه النهار چیست؟

در این خصوص دو دیدگاه وجود دارد. برخی معتقدند که منظور از آیتین خود شب و روز است که در این صورت اضافه آیه به اللیل و النهار، اضافه بیانی است مانند اضافه عدد به معدود. در این صورت تقدیر آیه چنین است: «فمحونا الآیه التي هي اللیل و جعلنا الآیه التي هي النهار مبصرة» (طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۱۹/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۲/۲).

علامه طباطبایی معتقدند منظور از «جعل اللیل و النهار...» این است که از ابتدا دو آیه خلق شدند نه این که ابتدا خلق شدند و بعد به عنوان دو آیه قرار داده شدند. در واقع علامه خیلی ماهرانه بیان کرده‌اند که منظور از جعل در آیه خلق است، چراکه اگر چنین معنایی را اتخاذ نمی‌کردند با این سؤال روبه‌رو می‌شدند که چرا خداوند شب و روز را به عنوان دو آیت (نشانه) قرار داد و از ابتدا آن دو را به عنوان دو آیت خلق نکرد. همچنین ایشان بیان می‌کنند که منظور از آیه اللیل و آیه النهار خود شب و روز است و اضافه در آن دو اضافه تبیینیه است و نه اضافه لامیه. علامه برای این نظر دلیلی مطرح نکرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۱/۱۳).

صاحب تفسیر نمونه نیز به این قول گرایش دارد و معتقد است که دقت در خود آیه این نظر را نشان می‌دهد؛ زیرا تعبیر ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ﴾ دلیل بر آن است که هر کدام از شب و روز آیه و نشانه‌ای برای اثبات وجود خدا محسوب می‌شوند و منظور از محو آیه شب آن است که پرده‌های تاریک و ظلمت بار شب در زیر پوششی از نور و روشنایی روز محو و نابود می‌گردد و آنچه در دل شب پنهان گشته بود در پرتو روشنایی روز آشکار می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۲/۱۲).

نظر دوم این است که روشنایی شب و روز یعنی ماه و خورشید را دو آیه قرار دادیم و منظور از ﴿فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ﴾ محو نور ماه است و آن تاریکی است که در وسط ماه قرار داد و همچنین گفته شده یعنی نور شب را محو کردیم به طوری که هیچ چیزی در آن قابل تشخیص نباشد (سمرقندی، بی‌تا: ۳۰۴/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۲/۲).

با مراجعه به عبارات نهج البلاغه و نیز دیگر آیات قرآن می‌توان دریافت که منظور از آیتین در آیه قرآن، خورشید و ماه هستند. در عبارت نهج البلاغه دانستن عدد سال و حساب به واسطه مقادیر خورشید و ماه دانسته شده است و نه شب و روز و اگر خورشید و ماه نبود اصلاً شب و روزی نیز نبود؛ بنابراین این خورشید و ماه هستند که آیه هستند و نه شب یا روز. البته دقت شود که بحث در این آیه است و اگر در دیگر آیات قرآن بیان شده که روز و شب آیه هستند، در جای خود قابل قبول است.

امام علی(ع) در خطبه اشباح، خطبه ۹۱، می‌فرماید: «... جَعَلَ شَمْسَهَا آيَةً مُبْصِرَةً لِنَهَارِهَا وَ قَمَرَهَا آيَةً مُمَحَّوَةً مِنْ لَيْلِهَا وَ أَجْرَاهُمَا فِي مَنَاقِلِ مَجْرَاهُمَا وَ قَدَّرَ سَيْرَهُمَا فِي مَدَارِحِ دَرَجِهِمَا لِيَمَيِّزَ بَيْنَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ بِهِمَا وَ لِيَعْلَمَ عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ بِمَقَادِيرِهِمَا...».

در برخی از شروح نهج البلاغه نیز آمده که این عبارت به آیه ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ لِمَنْ حَسَبَ آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتُبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ وَ كُلُّ شَيْءٍ فَصَّلَنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ (الاسراء/۱۲) اشاره دارد، اما تحلیلی از ارتباط این دو ارائه نشده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۲۱/۶؛ شوشتری، ۱۳۷۶: ۴۷۸/۱).

امام علی(ع) به زیبایی با عبارت خود، آیه فوق را شکافته و به تفسیر دقیق آن اشاره کرده است. امام(ع) در برابر عبارت ﴿فَمَحَّوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ از آیه قرآن، عبارت «جَعَلَ شَمْسَهَا آيَةً مُبْصِرَةً لِنَهَارِهَا وَ قَمَرَهَا آيَةً مُمَحَّوَةً مِنْ لَيْلِهَا» را قرار داده است. در عبارت نهج البلاغه راجع به ماه آمده است که آیتی است که از شب محو می‌شود و این تفسیر «فمحونا آیه اللیل» است و راجع به خورشید نیز آمده است که آیتی نور دهنده برای روز است که تفسیر ﴿جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ است. با تکیه بر عبارات نهج البلاغه روشن می‌شود که منظور از آیت شب و روز به ترتیب ماه و خورشید است. از طرف دیگر در عبارات نهج البلاغه امام(ع) دانستن عدد سال و حساب را متوقف بر دانستن اندازه‌های خورشید و ماه دانسته است. این تفسیر امام(ع) با سیاق آیه و دیگر آیات قرآن نیز هماهنگ است. ذیل آیه که از حساب و عدد ماه سال صحبت شده نشان می‌دهد که منظور خورشید و ماه است؛ چراکه اگر این دو نبودند ماه و سالی نیز قابل تشخیص نبود. بر اساس حرکت زمین و ماه به دور خورشید است که حساب سال و ماه معلوم می‌شود. در دیگر آیات قرآن نیز دانستن عدد سال و حساب متوقف بر حرکت ماه دانسته شده است. این آیات عبارت‌اند از: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا وَ قَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ...﴾ (یونس/۵)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِئُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجَّ﴾ (البقره/۱۸۹).

نتیجه‌گیری

۱. از مطالب گفته شده به دست می‌آید که با استفاده از روابط بینامتنی نهج البلاغه با قرآن می‌توان به نکات ظریفی در تفسیر آیات قرآن رسید و از این طریق دامنه تفسیر روایی و استفاده روایات در فهم قرآن گسترش یابد.

۲. امام علی(ع) در ضمن خطبه‌ها و نامه‌های خود به صورت صریح و ضمنی به آیاتی از قرآن اشاره کرده‌اند که با تغییر سیاق آن‌ها در پاره‌ای موارد تفسیری از آن آیات صورت گرفته است. این تفسیر در سه سطح معنای واژگان، تبیین گزاره‌های قرآن و بیان مصداق آیات صورت گرفته است.
۳. امام علی(ع) برای معنای واژگان قرآنی، گاهی اوقات واژه قرآن را ذکر نکرده‌اند و تنها قسمتی از قبل یا بعد آیه را آورده‌اند و به جای آن واژه معنای اصلی را قرار داده‌اند. گاهی اوقات نیز با ذکر واژه قرآن و افزودن عباراتی بر آن به معنای اصلی آن اشاره کرده‌اند. برای تبیین گزاره‌های قرآنی امام (ع) به صورت ضمنی با افزودن عبارتهایی بر اصل آیات قرآن به تبیین گزاره‌ها پرداخته‌اند.

منابع

- آل غازی، عبدالقادر. (۱۳۸۲). بیان المعانی. دمشق: مطبعة الترقی.
- آلن، گراهام. (۱۳۸۵). بینامتنیت. ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- انصاریان، حسین. (۱۳۸۶). ترجمه نهج البلاغه. تهران: پیام آزادی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابو عبیده، معمر بن مثنی. (۱۳۸۱). مجاز القرآن. قاهره: مکتبه الخانجی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله. (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (بی تا). غریب القرآن. بی جا: بی نا.
- بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵). احکام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله. (۱۴۱۱). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن. ویراسته ی صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
- زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۰). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار المعرفه.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
- سوره آبادی، عتیق بن محمد. (۱۳۸۰). تفسیر سوره آبادی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- سمرقندی، نصر بن محمد. (بی تا). بحر العلوم. بی جا: بی نا.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتب العربی.
- شبیر، سید عبدالله. (۱۴۱۲). تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دار البلاغه للطباعة و النشر.
- شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴). نهج البلاغه. قم: هجرت.
- شوشتری، محمد تقی. (۱۳۷۶). بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه. تهران: امیرکبیر.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴). الأمالی. قم: دار الثقافه.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۰۵). المعجم الصغیر. بیروت/عمان: المکتب الاسلامی/دار عمار.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.

- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). **تفسیر جوامع الجامع**. تهران/قم: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار المعرفة.
- ظفری زاده، سیامک و خاقانی اصفهانی، محمد. (۱۳۹۴). «روابط بینامتنی نهج البلاغه با اشعار کلاسیک فارسی». **فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه**. سال سوم، شماره ۱۱، ۵۴-۳۵.
- فراء، یحیی بن زیاد. (بی تا). **معانی القرآن**. قاهره: دارالمصریه للتألیف و الترجمة.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵). **تفسیر صافی**. چاپ دوم، تهران: انتشارات الصدر.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۸). **الاصفی فی تفسیر القرآن**. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قزوینی حائری، سید کاظم. (بی تا). **شرح نهج البلاغه**. بی جا: بی نا.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۸). **تفسیر قمی**. چاپ چهارم، قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). **الکافی**. چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- معارف، مجید و شریعتی نیاسر، حامد. (۱۳۹۵). «اصول و روش تفسیر قرآن در نهج البلاغه». **فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه**. سال چهارم، شماره ۱۳، ۲۴-۱.
- معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۵). **التمهید فی علوم القرآن**. چاپ دوم، قم: موسسه نشر اسلامی.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳). **تفسیر مقاتل بن سلیمان**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵). **پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه**. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- نامور مطلق، بهمن. (۱۳۹۵). **بینامتنیت: از ساختارگرایی تا پسامدرنیسم نظریه ها و کاربردها**. تهران: سخن.
- نجفی خمینی، محمد جواد. (۱۳۸۹). **تفسیر آسان**. تهران: انتشارات اسلامیة.
- نحاس، احمد بن محمد. (۱۴۲۱). **أعراب القرآن**. بیروت: منشورات محمد علی بیضون، دار الکتب العلمیة.
- هاشمی خوبی، حبیب الله بن محمد. (۱۴۰۰). **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه**. چاپ چهارم، تهران: مکتبه الاسلامیة.
- Genette, Gerard. (1997). **Palimpsests: Literature in the second degree**. Translated by Channa Newman and Claude Diubinsky, Lincoln/London: University of Nebraska Press.