

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۸،
بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۹۶-۷۳

ساختار و گستره معارف قرآنی*

دکتر سید محمد مرتضوی
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: mortazavi-m@um.ac.ir

محمد سهیلی
دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد
Email: Soheili_ms@yahoo.com

چکیده

قرآن آخرین کتاب آسمانی است که هدایت بشر را تا پایان تاریخ به عهده دارد. تحول مستمر زندگی بشر و مطرح شدن نیازهای جدید، بهره‌گیری از این هدایت الهی را به ضرورتی همیشگی مبدل ساخته است. در خصوص چگونگی بهره‌گیری از هدایت قرآن برای نسل‌های پس از عصر نزول آن، در میان دانشمندان اسلامی اختلاف است. عده‌ای بر این باورند که الفاظ قرآن معانی ثابت و متعینی دارند و به هیچ روی نمی‌توان معانی الفاظ قرآن را گسترش داد و عده‌ای بر این باورند این کار شدنی است. این مقاله با بهره‌گیری از ساختارگرایی به عنوان رویکرد تحلیل متن و با ارایه راه‌کارهایی از قبیل: گسترش معانی (با تکیه بر کنایه، استعاره، مجاز، تعریض و امثال آن)، تقطیع و ایجاد معانی جدید، رمزگذاری ظاهر و باطن، طرح سطوح ساختارگرایانه معنا، گفتمان هرمنوتیکی با متن، طرح الگوی جامع و سایر موارد مشابه، گسترش معارف قرآنی را امری ممکن و معقول دانسته و با استفاده از روایات و نظرات مفسران، آن را تأیید نموده است. مشروح راه‌کارها و مستندات آن‌ها را باید در مقاله جست و جو کرد.

کلید واژه‌ها: ساختارگرایی، ظاهر و باطن قرآن، هرمنوتیک، روایت.

طرح مسئله

استمرار بهره‌گیری از هدایت قرآن کریم برای نسل‌های پس از عصر نزول آن، و به تعبیر دیگر عصری نبودن آن، مستلزم گسترش دامنه معنایی قرآن در طی زمان است. در خصوص چگونگی این امر دیدگاه‌های مختلفی در میان دانشمندان اسلامی وجود دارد. عده‌ای بر این باورند که الفاظ قرآن معانی ثابت و متعینی دارند و به هیچ روی نمی‌توان معانی الفاظ قرآن را گسترش داد و قائل به لایه‌های درونی برای معانی آن شد (اسدآبادی، ۱۶ / ۳۵۶)؛ و عده‌ای نیز بر این باورند که قرآن کریم از نظر معنایی دارای مراتب طولی است که هر سطح آن برای عده‌ای قابل فهم است (طباطبایی، ۳ / ۶۴-۶۷). سؤال اساسی این است که چگونه می‌توان با حفظ الفاظ و تحریف نشدن آن‌ها سطوح مختلف معانی برای قرآن قائل شد. مقاله درصدد بررسی راه‌کارهای دستیابی به گستره معانی با حفظ الفاظ است.

تعریف ساختار و ساختارگرایی

ساختار به معنای چارچوب تعیین‌کننده مناسبات درون عناصر یا اجزای يك داستان، اثر یا پدیدار است که به مفهوم هم‌خوانی ارگانیک میان اجزای اثر باز می‌گردد و ساختارگرایی، رویکردی فلسفی به متن است که در جهت فهم متن، اهمیت می‌یابد. ساختارگرایی را در مفهوم جامع آن، می‌توان به صورت روش علمی بررسی مناسبات درونی عناصر تشکیل‌دهنده یک پدیده تعریف نمود و در مفهوم خاص، آن را به عنوان نظریه‌ای در مورد شکل یا ساختار می‌توان در نظر گرفت (احمدی، ۱۸۰). ساختارگرایی برای تفسیر متن به تحلیل مجموعه مناسبات بین اجزای ساختار يك متن توجه دارد. از مناسبات خاص درونی بین اجزای مختلف ساختار، معانی جدیدی و رای ظاهر متن پدید می‌آید. بر اساس اصول ساختارشناسی، مناسبات، تفاوت‌ها و تقابل‌های اجزای متن به نشانه‌های متفاوت، شکل و معنی می‌دهد و آن‌ها را با یکدیگر مرتبط ساخته، و امکان می‌دهد که از راه هم‌نشینی مجموعه‌ای از عناصر صوری، عبارت‌هایی با معانی تازه ساخته شود (صفوی، ۶).

ویژگی‌های ساختاری قرآن

قرآن دارای ویژگی‌های ساختاری است که آن را از دیگر متون، ممتاز می‌سازد. تعیین قرآن در ابعاد معنا و مفهوم، ساختار الفاظ و ترکیب جملات از سوی خداوند و بشری نبودن آن،

محتوای ژرف معارف قرآن و اختصاص نداشتن آن به عصر و دوره خاص، استمرار اعجاز قرآن و تأثیر عمیق و گسترده آن بر دانش‌های بشری، از جمله این ویژگی‌ها است. ویژگی‌های ساختاری قرآن حتی از ویژگی‌های معنایی اهمیت بیشتری می‌یابند تا جایی که برخی از صاحب‌نظران اعجاز قرآن را در این ویژگی‌ها می‌جویند:

«فصاحت و بلاغت عبارت از نوعی نظم و ترتیب و قسمی تألیف و ترکیب است. نوعی ریخت و صورت نگاری است. نوعی بافتن و آراستن و رنگ‌آمیزی است. (...) گاهی يك کلام نسبت به کلام دیگر به درجاتی زیاد مزیت می‌یابد و با خصوصیتی نسبت به آن برتر می‌شود چنان‌که نظمی بر نظمی و تألیفی بر تألیفی برتری دارد، برخی از کلام بر برخی دیگر برترند و پاره‌ای بر پاره‌ای دیگر پیشی می‌گیرند و این برتری ادامه می‌یابد و به جایگاهی بالا می‌رسند تا این‌که به نقطه‌ای می‌رسند که طمع‌ها بریده و گمان‌ها سست و نیروها ساقط و گام‌ها در ناتوانی متوقف می‌شوند.» (جرجانی، ۳۸).

سلسله مراتب ساختاری قرآن

از ابعاد مهم ساختاری قرآن، تناسب اجزاء است که در مراتب مختلف ساختاری زیر نمود می‌یابد:

۱. هماهنگی‌ها و تناسب‌های واژگانی و آوایی؛ شامل گزینش واژه‌ها و چگونگی به‌کارگیری و چینش آن‌ها.
۲. هماهنگی‌ها و تناسب‌های درون آیه‌ای؛ شامل گوناگونی ساختار آیات و هماهنگی و تناسب اجزاء در آیه و فواصل آیات.
۳. هماهنگی‌ها و تناسب‌های درون سوره‌ای؛ شامل همبستگی موضوعی، ارتباط بخش‌ها و پیوند آیات و هماهنگی میان فواصل.
۴. هماهنگی و تناسب‌ها میان سوره‌ها؛ شامل ارتباط مضمونی سوره‌های هم‌جوار، ارتباط آغاز سوره و فرجام سوره پیشین و هماهنگی سوره‌های هم‌جوار در آغاز و فرجام و ارتباط میان سوره‌ها (خرقانی، ص ۷۳-۲۴۱).

علاوه بر موارد فوق به موارد زیر نیز اشاره شده است:

۱. تناسب و پیوستگی میان مجموعه‌ای از سوره‌های قرآن، بر اساس حروف مقطعه و سیاق عمومی سوره‌ها؛

۲. تناسب و پیوستگی میان کلمات قرآن و ایجاد ساختار درختی برای نشان دادن اهمیت کلمات و مفاهیم و نوع ارتباط آن‌ها با یکدیگر (ایازی، ص ۶۵-۷۰).

در نقد موارد ناظر به هماهنگی و ارتباط سوره‌های هم‌جوار باید گفت هماهنگی و تناسب‌ها میان سوره‌ها و ارتباط مضمونی سوره‌های هم‌جوار بر این فرض مبتنی است که بین انتهای سوره و ابتدای سوره بعد ارتباط مشخصی برقرار است و این فرض که ارایه مصحف واحد، در عصر عثمان صورت پذیرفته است و ترتیب قرآن فعلی بر مبنای نزول است، در صورتی که از مسلمات علوم قرآنی است که ترتیب قرآن فعلی، ترتیب نزول نیست و این ترتیب در عصرهای بعدی مبنای قرار گرفته است. بر این اساس باید به ارتباط معنایی بسنده کرد و تقدم و تأخر رتبی سوره‌های قرآن نمی‌تواند مبنای قرار گیرد.

شروط دستیابی به فهم

با اینکه هدف از کاربرد زبان دستیابی به معنا است، اما این معنی نه صرفاً در ساختار و نه در عناصر و علایم زبانی است؛ بلکه این‌ها شرط دستیابی به فهم محسوب می‌شوند. به بیان ریکور، در هر پدیده زبانی که بخشی از نظام ثابتی است که مکتب ساختارگرایی به مطالعه درباره آن می‌پردازد، معنای پایداری وجود دارد. نتیجه این امر، وجود حوزه ثابتی از علایم است که نه بر جهان، بلکه بر یکدیگر دلالت دارند؛ در عین حال این حوزه، شرط تفهیم و تفاهم را فراهم می‌سازد و برای آن رمزهایی تدارک می‌بیند (استیور، ۳۰۲).

سطوح معنا شناسی قرآن

راه دستیابی به معانی نهفته در متن قرآن بر مبنای دیدگاه رایج، در گام‌های زیر ارایه گردیده است:

۱. معنا شناسی واژگانی و شناخت معنای مفردات قرآن؛
۲. معنا شناسی گزاره‌ای، آگاهی از ترکیب و تألیف بهنجار کلمات که پدیدآورنده جمله است و توجه به نقش واژگان در جملات و چگونگی دلالت در چارچوب عرف عقلا؛
۳. معنا شناسی متناظر و فراگیر متن، اختصاص دادن دیدگاه مشخصی به متن، که مستلزم درکی فراتر از واژگان و آحاد گزاره‌ها و دستیابی به لایه‌های درونی متن است (سعیدی روشن، ۴۰۵-۴۰۸).

در مقام بررسی و نقد این دیدگاه می‌توان به این نکته اشاره کرد که دستیابی به معانی نهفته در متن، فرآیندی پیچیده‌تر را نیازمند است و حتی گام نخست، یعنی معنا شناسی واژگانی بدون گام‌های بعدی، تحقق‌پذیر نیست و مستلزم حصول درکی و لو اجمالی از مراتب مختلف ساختاری است. می‌توان گفت فراتر از تعامل بین درک واژه‌ها و درک گزاره‌ها که در قالب درک الفاظ و آیه‌ها به اجمال پذیرفته شده است، درک گزاره‌ها و آیه‌ها و حتی درک معنا و محکی الفاظ، مستلزم درک هماهنگی‌ها و تناسب‌های گفته شده در مراتب مختلف ساختاری است. در این میان ساختار سوره به ویژه همبستگی موضوعی، ارتباط بخش‌ها و پیوند آیات، مورد توجه قرآن شناسان قرار دارد.

واحد اساسی معنا

پرداختن به واحد اساسی معنا از این نظر اهمیت دارد که مشخص می‌کند پیام و محتوای اصلی در چه سطحی از سطوح ساختاری شکل می‌گیرد و چگونه بر سایر سطوح تأثیر می‌گذارد. بنا بر قول مشهور تعبیری، الفاظ و یا تکواژها سنگ بنای اصلی کلام‌اند و در مقابل گروهی معتقدند که جملات - و یا آیات در قرآن - مبنای اصلی شکل دهنده به معنا هستند: تکواژ به عنوان کوچک‌ترین واحد معنادار زبان، کوچک‌ترین واحد نظام بیانی است که می‌تواند مستقیماً با هر قسمت از نظام محتوایی زبان، وابستگی داشته باشد. نظم ثابت تکواژها در ساخت‌های خاص، و میزان تعریف آزادی از مبانی زبان به شمار می‌آیند. کار زبان شناس آن است که این ساختار منظم را به روشی دقیق و جامع توصیف کند. چنین توصیفی، دستور زبان تلقی می‌شود. دستور هر زبان را می‌توان نظریه‌ای در باب ساختار آن زبان در نظر گرفت (۲۰۰-۲۰۶).

رسم بر آن است که جمله‌ها به عنوان بزرگ‌ترین واحدهای هنجاریده در نظر گرفته شوند، و آن‌ها را می‌توان به ترتیب به جمله‌واره، عبارت، کلمه و تکواژ تجزیه کرد. این واحدها از سلسله مراتبی برخوردارند که در گفتار با مشخصه‌های پیکر بستی منعکس می‌شود. این مشخصه‌ها، علامت‌های مناسبی برای ساختمان جمله فراهم می‌سازند. با توجه به این که جمله از لایه‌هایی تشکیل شده است و در هر لایه، ترکیب تکواژها عملاً، همواره بر حسب نزدیک‌ترین سازه‌ها توصیف می‌شوند، جمله چنان واحد پیچیده‌ای است که نمی‌توان آن‌را مستقیماً بر حسب ساختارهای تکواژی آن بیان کرد (اسمیت، ۱۸۸).

در مقابل سخنان اشاره شده باید گفت کوچک‌ترین واحد نظم در قرآن، سوره است. هر سوره مضمونی اصلی دارد و همه آیات سوره به صورت لازم و ملزوم، با آن مرتبطند و تفسیر سوره باید با توجه به آن صورت پذیرد (میر، ۵-۶). برای نمونه، فراهی سوره ذاریات را به هفت بخش تقسیم کرده است: آیات ۱-۱۴، ۱۵-۱۹، ۲۰-۲۳، ۲۴-۳۷، ۳۸-۴۶، ۴۷-۵۱ و ۵۲-۶۰. در بخش نخست سوره، نمودهای رحمت و غضب الهی در این دنیا از قبیل پدیده‌های باد و باران، از سیستم ثواب و عقاب در آخرت حکایت دارند و در این بخش وجه مجازات و کیفر تبیین شده است. در بخش بعدی، جنبه ثواب اعمال بیان شده است. در سومین بخش، موضوع جزا و عقاب، با عرضه شواهدی از پدیده‌های آفاقی و انفسی تأکید شده است. در دو بخش بعد نیز شواهدی تاریخی برای تثبیت مسئله ارائه شده است. بخش ششم معاد را به توحید و نبوت پیوند می‌دهد و در بخش پایانی سوره، به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این‌گونه تسلی داده می‌شود که مسئولیت بی‌ایمانی مخالفان او بر عهده خود ایشان است نه پیامبر (آقایی، ۲۱۵-۲۱۹). بنابراین محور سوره، جزا در قیامت با تأکید بر عقوبت کافران است، البته با تأکید بر جنبه تلافی‌گراانه پاداش (میر، ص ۶). این محور با همه سوره مرتبط بوده و هفت بخش آن را به هم پیوند می‌دهد. همچنین روشن است که در سوره افکار و ایده‌ها به طور منطقی بسط یافته است:

۱. در بخش ۱، شامل آیات ۱-۱۴، نظریه طرح شده است؛
 ۲. در بخش ۲ و ۳، شامل آیات ۱۵-۲۳، نظریه تبیین شده است؛
 ۳. در بخش ۴ و ۵، شامل آیات ۲۴-۴۶، نظریه با ادله و شواهد مختلفی تقویت و تأکید شده است؛
 ۴. در بخش ۶، شامل آیات ۴۷-۵۱، این نظریه در چشم‌اندازی وسیع‌تر قرار گرفته است؛
 ۵. و نهایتاً در بخش ۷، شامل آیات ۵۲-۶۰ این چشم‌انداز با شرایطی که حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم در آن قرار گرفته پیوند خورده است.
- به علاوه محتوا و نیز آهنگ سوره آشکارا در قیاس با پاداش و ثواب اخروی بر جنبه مجازات و عقوبت تأکید دارد (آقایی، ۲۱۵-۲۱۹). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود می‌توان کل سوره را به صورت مجموعه‌ای مرتبط و منسجم در نظر گرفت.

ساختار سوره

در ترسیم چگونگی ارتباط آیات، نظرات متفاوتی ارائه شده است که دال بر تناسب بین آیاتی که در يك مرحله نازل شده‌اند، ارتباط آیات هم‌جوار با یکدیگر، اشمال هر سوره بر چند موضوع جداگانه و برخورداري هر سوره از جامعیت واحد و وحدت موضوعی تأثیرگذار در انسجام و به هم پیوستگی آیات می‌باشند. با اینکه هر یک از سوره‌های قرآن کریم دارای نشانه و رویکرد و مشخصه ویژه‌ای است، اما نمی‌توان این سوره‌ها را بسان فصول و ابوابی برای قرآن مجید تلقی نمود و چنین دیدگاهی تکلف آمیز و با جایگاه و رویکرد قرآن مغایر خواهد بود (خامه‌گر، ۱۲-۲۵).

دیدگاه دیگر در خصوص ساختار هندسی سوره مبتنی بر این است که در سوره‌های قرآن، ساختارهای مختلفی برای پیوند دادن موضوعات گوناگون به کار گرفته شده است که پرورش موضوعات در انسجام و همسویی مشخص، موضوعات به عنوان فروع موضوع واحد، برخورداري موضوعات از محور تجانس و سریان هدف فکری مشخص در موضوعات به عنوان محور وحدت از مصادیق آن به شمار می‌روند (بستانی، ۱۴۸-۱۴۹).

با توجه به دیدگاه سعدالدین تفتازانی برای متون ادبی و حکیمانه، برخی برای سوره‌های قرآن سه بخش تصویر کرده‌اند:

۱. شروع یا سرآغاز که از آن به «مطلع»، «ابتدا» یا «فاتحه» تعبیر می‌شود و به منزله مقدمه و پیش‌درآمدی بر سوره است.
۲. بخش میانی یا پیکره که به بسط و تفصیل مطالب و توضیح حوادث می‌پردازد و قسمت اصلی و عمده سوره است.
۳. پایان یا انجام که از آن به «مقطع» یا «خاتمه» تعبیر می‌شود و در آن، موضوع به فرجام خود می‌رسد و به چکیده یا نتیجه‌ای از سوره اشاره می‌گردد (خرقانی، ۱۴۳-۱۴۴).

اجزاء و گونه‌های ادبی سوره

برای مراتب تألیف کلام پنج مرتبه شمرده شده است:

از پیوند حروف با هم، اسم، فعل، حرف به وجود می‌آید و از تألیف این کلمات با هم به گونه‌ای که جمله مفیدی به وجود آید، نثر پدید می‌آید. اگر در آخر کلمات سجع رعایت شود به آن نثر مسجوع گفته می‌شود. با پیوند برخی از کلمات با هم به گونه‌ای که دارای مقطع،

مخرج و مدخل باشد، نظم شکل می‌گیرد و اگر دارای وزن باشد، به آن شعر گویند. کلام منظوم، یا محاوره است که به آن خطابه گفته می‌شود و یا مکاتبه است که به آن نامه می‌گویند. پس انواع کلام از این پنج قسم خارج نیست و هر یک دارای نظم ویژه‌اند. تطبیق ساختار ادبی و متنی قرآن با گونه‌های ادبی رایج از موضوعات مورد اختلاف است. برخی قائل به امکان‌پذیری این تطبیق هستند و هر چند شمول قرآن بر شعر به مفهوم مصطلح را مطابق با تصریح خود قرآن (و [ما] به او شعر نیاموختیم و در خور وی نیست این [سخن] جز اندرز و قرآنی روشن نیست.)^۱ نمی‌پذیرند، اما گونه‌های ادبی در نثر قرآن را همراه با ویژگی‌های منحصر به فرد، پذیرفتنی می‌دانند (بستانی، ۱۴۲-۱۴۵).

برخی دانشمندان معتقد بوده‌اند اعجاز بلاغی قرآن از نظر سبک، مخالف با سبک‌های عرب در شعر، نامه و خطابه است. عده‌ای شکل کلی مربوط به احوال سبک در قرآن را با کلام عرب و روش‌های پنج‌گانه‌ای که کلام به آن وابسته است یعنی شعر، کلام موزون غیر مقفا، کلام مسجع، سخن موزون غیر مسجع و کلام مرسل، متفاوت می‌دانند. عده‌ای می‌گویند: «عادت عرب در انواع و گونه‌های کلام معروف است، از جمله شعر، سجع، خطابه، نامه و نثر، که میان مردم و در کلام عادی جریان دارد. قرآن با نزولش شیوه‌ای ویژه و خارج از عادت را آورد که در زیبایی جایگاهی دارد و از هر روشی برتر است» (الکواز، ۴۱، ۱۱۹ و ۱۵۵-۱۵۶). قرآن کریم جامع محاسن تمام این‌هاست ولی نظم هیچ‌یک را ندارد و این دلالت دارد بر این‌که به آن نامه، خطابه، شعر یا سجع نمی‌توان گفت. تنها می‌توان گفت که آن «کلام» است (الکواز، ۲۳۵).

ویژگی‌های ساختاری قرآن برای شمول بر معانی گسترده

ویژگی‌های ساختاری قرآن کریم که امکان شمول بر معانی گسترده را در سطوح مختلف فهم، فراهم می‌سازند، به شرح زیر است:

۱. گسترش

گسترش به معنای تعدد مدلول‌های یک دال است که ناشی از تکامل در عنصر سبک، یعنی گزینش و نظم است. ادبیات، با نفی دیدگاه زبان‌شناسی مبنی بر اینکه هر دال مدلولی دارد، برای یک دال امکان تعدد مدلولات را مطرح می‌کند. این تعدد مدلول به شکل‌گیری معانی جدید در کنار معانی اولیه منجر می‌شود. با توجه به اینکه زبان در سطح نوآوری، تابع قصد در

^۱ «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ (یس/۶۹).

گزینش واژگان و نظم آنهاست، به واسطه قصد از واژه‌ای که دلالت نخست آن گزینش شده به دلالت دوم می‌رسد (الکواز، ۳۲۸).

به دلیل خارج بودن مصادیق مفردات الفاظ قرآن از موضوع له آنها، این امر، امکان اطلاق حقیقی يك واژه بر مصادیق متعدد و به ظاهر متفاوت را فراهم می‌سازد (اشرفی، ۶۷). با توجه به اینکه مفهوم گسترش عام‌تر از مفهوم مجاز است، مصادیق زیر برای گسترش در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است (الکواز، ۳۳۰-۳۵۱):

۱.۱. **کنایه**، ناشی از این است که لفظ به معنای اصلی نیامده است بلکه به معنای دیگری است که در پی آن می‌آید یا در ردیف آن است و توسط معنای اصلی به معنای دیگری اشاره می‌نماید (الکواز، ص ۳۳۱).

برای نمونه: و روزی است که ستمکار دست‌های خود را می‌گزد [و] می‌گوید: «ای کاش با پیامبر راهی بر می‌گرفتم.»^۱

مراد از گزیدن دست، احساس پشیمانی و حسرت بر گذشته است که لازمه معنای اول است (الکواز، ۳۳۲). پس ملزوم را می‌آورد و از طریق آن بر لازم دلالت می‌کند. این نوع کاربرد، سطح فصاحت کلام را بالا می‌برد و تأثیر آن بر شنونده را افزون می‌سازد (زمخشری، ۲۷۶).

و یا: و او را بر [کشتی] تخته‌دار و میخ‌آجین سوار کردیم.^۲ یعنی بر کشتی و اشاره دارد که آن کشتی با تخته‌ها و میخ‌هایی محکم شده است (الکواز، ۳۳۴). و این از جمله صفاتی است که جانشین موصوف خود شده و بیانگر مؤدای آن است (زمخشری، ۴۳۴).

۱.۲. **تعریض و تلویح**، دلالت بر چیزی از راه مفهوم را گویند؛ نه به وضع حقیقی و مجازی مثل سوق دادن کلام به بیانی که بر غرض دلالت نماید (الکواز، ۳۳۹).

برای نمونه: گفت: «[نه] بلکه آن را این بزرگ‌ترشان کرده است، اگر سخن می‌گویند از آنها بپرسید.»^۳

غرض از «فستلوهم» (از آنها بپرسید) از باب استهزاء و اقامه دلیل علیه آنها است که به ناتوانی بت بزرگ اشاره دارد. در واقع قصد حضرت ابراهیم (ع) انتساب فعل خود به بت

^۱ وَ يَوْمَ يَعْصُ الطَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَلَيِّنِيٰ اَتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيْلًا (فرقان / ۲۷).

^۲ وَ حَمَلْنَاہُ عَلَىٰ ذَاتِ الْاَرْحٰحِ وَ دَسَّرْنَاہُ (فجر / ۱۳).

^۳ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبْرَهُمْ هٰذَا فَسَلُّوْهُمْ اِنْ كَانُوْا يَنْطِقُوْنَ (انبیاء / ۶۳).

نیست؛ بلکه قصد او تقریر فعل برای خود و اثبات آن برای بت است در قالب تعریضی که الزام حجت و محکومیت مخاطبان را حاصل می‌سازد (قاسمی، ۲۰۲).

۱.۳. معانی خبر و انشاء، از گونه‌های گسترش، معانی خبر و انشاء است، چون این معانی تنها بر اساس معنای وصفی ترکیب فهمیده می‌شود و به دلالتی اشاره دارد که پس از فهم معنای نخست فهمیده می‌شود و بافت به آشکار کردن آن کمک می‌کند (الکواز، ۳۴۰).
نمونه: جز پاک‌شدگان بر آن دست نزنند.^۱

مراد از آیه نهی از مس قرآن جز به وسیله پاکان است. در این آیه ترکیب خبری در معنای انشایی به کار رفته است (قاسمی، ۱۲۹).

و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم شك دارید، پس - اگر راست می‌گویید - سوره‌ای مانند آن بیاورید و گواهان خود را - غیر خدا - فرا خوانید.^۲

در اینجا جمله انشایی در معنای اخباری به کار رفته است و امر در (فاتوا، پس بیاورید)، امر تعجیزی است، تا به همه بفهماند: که قرآن معجزه است، و هیچ بشری نمی‌تواند نظیرش را بیاورد (طباطبایی، ۹۱).

۱.۴. مجاز، رابطه میان مجاز و گسترش، رابطه تنگاتنگی است و گسترش نزد سیبویه بر مجاز هم اطلاق می‌شود (الکواز، ۳۴۹).

نمونه: چرا که اگر تو آنان را باقی گذاری، بندگان را گمراه می‌کنند و جز پلید کار ناسپاس نزنند.^۳

۱. آیه از وضع کنونی فرزندان، به آینده‌شان تعبیر کرده است که اشاره‌ای است به این‌که فرزند قطعاً راه پدر را دنبال می‌کند و آن‌ها را وصف کرده به آنچه در آینده به آن تبدیل خواهند شد (زمنخشی، ۶۲۱).

۱.۵. استعاره، در اصطلاح به معنی عاریه گرفتن لفظ از معنای حقیقی و استعمال آن در معنایی است که با معنای حقیقی بر اساس مشابهت، وابستگی دارد. استعاره در حقیقت همان تشبیه است ولی با حذف ادات تشبیه، وجه شبه و یکی از طرفین تشبیه (نصیریان، ۱۴۱ - ۱۴۲).

^۱ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (واقعه/ ۷۹).

^۲ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره/ ۲۳)

^۳ إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا (نوح/ ۲۷)

نمونه: و اوست کسی که شبانگاه، روح شما را [به هنگام خواب] می‌گیرد و آنچه را در روز به دست آورده‌اید می‌داند سپس شما را در آن بیدار می‌کند، تا هنگامی معین به سر آید آن گاه بازگشت شما به سوی اوست سپس شما را به آنچه انجام می‌داده‌اید آگاه خواهد کرد.^۱

منظور از جراحت، اعمال و مكتسبات انسان است که برای غیر اعمال صالح به کار می‌رود اعمالی از قبیل تهمت، دروغ، احتکار، دزدی، گران‌فروشی، کم‌فروشی، ربا خواری و مشابه آن که کیان انسان و عبودیت و حیات دنیوی و اخروی او را خدشه‌دار می‌کند (صادقی تهرانی، ۶۷).

۲. تقطیع و ایجاد معانی جدید

یکی از ویژگی‌های قرآن اسلوب چند وجهی و بلا تشبیه، گسسته‌نمای آن است؛ یعنی شاخه به شاخه شدن معانی و مضامین و قطع توالی يك مضمون و از معنایی به معنای دیگر پرداختن. برخی با پی بردن به اهمیت هنری و زبانی - ادبی این خصیصه ساختاری قرآن، آن را حسن و هنر قرآن شمرده‌اند نه عیب و ایراد آن (خرمشاهی، ۶۵۴-۶۵۵).

این ویژگی نه تنها باعث گسستگی معنایی قرآن نشده است، بلکه تنوع معنایی را سبب گردیده است. از امام باقر (ع) نقل شده است: چیزی دورتر از فهم مردمان از تفسیر قرآن نیست. به درستی که آیه‌ای ابتدایش در موضوعی و انتهایش در موضوع دیگر است و در عین حال سخن متصلی است و به صورت‌های گوناگون قابل تعبیر است^۲ (حر عاملی، ۱۹۲).

برخی بر این باورند که: «اگر قرآن به صورت ابواب منظم بود این همه فواید به دست نمی‌آمد و این چنین نتیجه بخش نمی‌گردید» (خویی، ۹۳). برای مثال آیه «و آنچه را که شیطان [صفت] ها در سلطنت سلیمان خوانده [و درس گرفته] بودند، پیروی کردند؛ و سلیمان کفر نورزید، لیکن آن شیطان [صفت] ها به کفر گراییدند که به مردم سحر می‌آموختند؛ و [نیز از] آنچه بر آن دو فرشته، هاروت و ماروت، در بابل فرو فرستاده شده بود [پیروی کردند]، با اینکه آن دو [فرشته] هیچ کس را تعلیم [سحر] نمی‌کردند مگر آنکه [قبلاً به او] می‌گفتند: «ما [وسیله] آزمایشی [برای شما] هستیم، پس زنهار کافر نشوی.» و [لی] آن‌ها از آن دو [فرشته] چیزهایی می‌آموختند که به وسیله آن میان مرد و همسرش جدایی بیفکنند. هر چند بدون فرمان خدا نمی‌توانستند به وسیله آن به احدی زیان برسانند؛ و [خلاصه] چیزی می‌آموختند که برایشان

^۱ وَ هُوَ الَّذِي يُؤْتِيكُمُ اللَّيْلَ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِبُقْضَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (انعام/ ۶۰)

^۲ «لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عَقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوْلَاهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُّتَّصِلٌ مُّتَّصِرٌ عَلَيَّ وَ جَوْهٌ»

زیان داشت، و سودی بدیشان نمی‌رسانید؛ و قطعاً [یهودیان] دریافته بودند که هر کس خریدار این [متاع] باشد، در آخرت بهره‌ای ندارد. وه که چه بد بود آنچه به جان خریدند- اگر می‌دانستند.^۱ که در آن به دو روایت حضرت سلیمان و شیاطین و دو فرشته نازل شده به بابل یعنی هاروت و ماروت اشاره شده است.

علامه طباطبایی بعد از بیان چهارده مورد اختلاف مفسرین و احتمالات هر یک از این موارد، می‌گویند:

البته اختلاف‌های دیگری در خارج این قصه دارند، هم در ذیل آیه، و هم در خود قصه، و آن این است که آیا این آیات در مقام بیان داستانی است که در خارج واقع شده، یا آنکه می‌خواهد مطلبی را با تمثیل بیان کند، و یا در صدد معنای دیگر است، که اگر احتمال‌ها و اختلاف‌هایی را که ذکر کردیم در یکدیگر ضرب کنیم، حاصل ضرب سر از عددی سرسام‌آور در می‌آورد، و آن یک میلیون و دویست و شصت هزار احتمال است؛ و به خدا سوگند این مطلب از عجائب نظم قرآن است، که یک آیه‌اش با مذاهب و احتمال‌ها می‌سازد، که عددش حیرت‌انگیز و محیرالعقول است، و در عین حال کلام هم چنان بر حسن و زیبایی خود متکی است، و به زیباترین حسنی آراسته است، و خدشه‌ای بر فصاحت و بلاغتش وارد نمی‌شود (طباطبایی، ۱/ ۳۵۳-۳۵۴).

البته وجه دیگری در این آیه در خصوص ظرفیت معانی گسترده قابل توجه است که در آینده به آن خواهیم پرداخت.

۳. رمزگذاری چندگانه، ظاهر و بطون قرآن

مفسر همواره به دنبال معنای متن است و متن از علایم زبانی‌ای فراهم آمده است که با قواعد خاصی ترکیب شده‌اند. مفسر به یاری آشنایی با این قواعد و آشنایی با کاربرد آن علایم، تلاش می‌کند تا به معنای متن دست یابد. عده‌ای بر این باورند که متن، معنای ثابت و معین یگانه‌ای را بر نمی‌تابد و حامل معانی بی‌نهایت است. این نظریه آمیزه‌ای از تعین داشتن و تعین نداشتن معنا را می‌پذیرند و ساحت‌های تعین و عدم تعین را از همدیگر جدا می‌سازند (قائمی، ۲۳۵). رمزآلود بودن متون دینی در واقع با جلوگیری از تعین و شکل‌گیری نهایی معانی،

^۱ وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَ مَا كَفَرَ سَلِيمٌ وَ لَا كَانُ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يَعْلَمُونَ النَّاسَ السُّحْرَ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بَابِلَ هَرُوتَ وَ مَرُوتَ وَ مَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنَ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَ لَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (بقره/ ۱۰۲).

زمینه استمرار تعمیق فهم متون دینی را فراهم می‌سازد. برای نمونه، مرحوم علامه طباطبایی به جنبه دیگر این بحث اشاره کرده است. وی در خصوص تفکیک معانی طولی از معانی عرضی و مسئله تعیین معنا، می‌گوید:

قرآن مجید ظاهر دارد و باطن (یا ظاهر و بطن) که هر دو از کلام اراده شده‌اند، جز این که این دو معنا در طول هم مرادند نه در عرض همدیگر، نه اراده ظاهر لفظ، اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر می‌شود (طباطبایی، ۳/ ۶۴-۶۷).

وی در این بیان معانی طولی را از معانی عرضی تفکیک کرده است. ذویبطن بودن قرآن به این معنا نیست که قرآن حاوی معانی‌ای است که همدیگر را نفی می‌کنند و در عرض همدیگرند، بلکه این معانی رابطه طولی دارند، همه راست‌اند و در دقت و لطافت تفاوت دارند. می‌توانیم این سخن را به مختصات بحث تعیین داشتن و تعیین نداشتن معنا انتقال دهیم و در قالب این بحث بگوییم: معانی قرآن از جهتی معین و از جهت دیگری نامعین‌اند. از لحاظ معانی عرضی تعیین در کار است. متن فقط حامل برخی از معانی عرضی است و ممکن نیست همه آن‌ها را به متن نسبت داد. اما از لحاظ معانی طولی تعیین نداشتن حاکم است؛ یعنی هر معنای طولی را می‌توان علی‌السویه به متن نسبت داد. این معانی طولی با افهام مخاطبان قرآن تعیین می‌یابند (طباطبایی، ج ۳، ص ۶۴-۶۷).

امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) چهار سطح برای قرآن بیان کرده‌اند:

«همانا کتاب خداوند مشتمل بر چهار است. عبارت و اشاره و لطایف و حقایق، پس عبارت برای عوام است و اشاره برای خواص و لطایف برای اولیاء و حقایق برای انبیا.» (مجلسی، ج ۷۵، ص ۲۷۸).

چهار سطح فهم قرآن این‌گونه تبیین می‌شود که عبارت که از آن به لفظ تعبیر شده شامل تفسیر ظاهر است، و اشاره عبارت است از تحقیق در حول ظاهر، و اللطائف همان بطون قرآن است، و الحقایق عبارت است از تأویل قرآن (صادقی تهرانی، ج ۱، ص ۳۲). در روایات این نکته بارها تکرار و تأیید شده است که قرآن کریم علاوه بر ظاهر، بطونی دارد. به عنوان نمونه از امام باقر (ع) نقل شده است: «قرآن بطنی دارد و آن بطن، بطن دیگر و ظاهری دارد و آن ظاهر، ظاهری دیگر» (حر عاملی، ص ۱۹۲).

^۱ إن کتاب الله علی اربعة أشياء، علی العبارة و الإشارة و اللطائف و الحقائق، فالعبارة للعوام و الإشارة للخواص و اللطائف للأولیاء و الحقائق للانبیاء.

^۲ «إِنَّ لِقُرْآنٍ بَطْنًا [وَلِلْبَطْنِ بَطْنًا] وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ».

برخی از نصوص برای قرآن هفت بطن و در برخی دیگر هفتاد بطن قائل شده‌اند که مقصود از آن، کثرت بطون است. به عنوان نمونه، پیامبر (ص) فرموده است: «برای قرآن ظاهر و باطنی است و برای باطن آن باطنی تا هفت بطن»^۱ (احسائی، ج ۴، ص ۱۰۷).

بنابراین قرآن کریم کتابی عمیق و ذویبطن است و هرکس به حد ظرفیت وجودی خود می‌تواند از آن بهره‌مند شود و ائمه (علیهم السلام) نیز آیات کریمه قرآن را برای برخی به ظاهر قرآن معنی می‌فرمودند و برای برخی به باطن قرآن و این بستگی به تحمل آن افراد داشت (جوادی آملی، ص ۳۷۳-۳۷۴). به عنوان نمونه فضیل بن یسار می‌گوید:

از امام باقر (علیه السلام) در مورد آیه «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» پرسیدم. فرمود: کسی که در حال سوختن یا غرق شدن باشد. گفتم کسی که شخصی را از گمراهی به هدایت رهنمون شود؟ فرمود: این تأویل برتر آن است^۲ (کلینی، جلد ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱).

۴. سطوح ساختارگرایانه معنا

مفسر ساختارگرا به دنبال کشف ساختارهای زبان‌شناختی، روایی و افسانه‌ای است. در زیر تمام این ساختارها، ساختارهای ژرف عام قرار دارند. آن‌ها همگی سطوح گوناگون ساختارگرایانه معنا را بنا می‌نهند (ساجدی، ص ۳۰۷-۳۰۵).

فهم آیات کلیدی قرآن را می‌توان مصداقی از سطوح ژرف در ساختار معنایی قرآن دانست که به نوبه خود فهم عمیق‌تری از سایر آیات مرتبط را امکان‌پذیر می‌سازد. آیت الله جوادی آملی در مقدمه تفسیر المیزان می‌گوید:

و اما آنچه که سیره خاص المیزان است که جز در روایات معصومین علیهم السلام در تفاسیر پیشینیان به ندرت دیده می‌شود و بعد از آن هم هنوز به ابتکار خویش باقی است، همانا شناسایی آیات کلیدی و ریشه‌ای قرآن است که در پرتو آن آیات کلیدی درهای بسیاری از آیات دیگر گشوده می‌گردد و با شناخت آن آیات ریشه‌ای این شجره طوبی تغذیه بسیاری از آیات شاخه‌ای روشن می‌شود. (...) و نتیجه شناسایی آیات زیر بنائی و آشنایی با آیات روبنایی و کیفیت ظهور آن آیات پایه‌ای در این آیات و نحوه رجوع این آیات روبنایی به آن آیات، گذشته از استحکام اصل تفسیر، آنست که هیچ‌گونه اختلاف ریشه‌ای در مبانی این دایره

^۱ إن للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن إلى سبعة أبطن

^۲ قُلْتُ لَأَبِي جَعْفَرٍ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا قَالَ مَنْ حَرَّقَ أَوْ غَرَّقَ قُلْتُ فَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى قَالَ ذَلِكَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ

المعارف راه ندارد چه اینکه در اصل متن یعنی قرآن کریم هیچ راهی برای اختلاف وجود ندارد (طباطبایی، ج ۱، ص ۱۹-۱۸).

۵. گفتمان هرمنوتیکی با متن

فهم، به منزله گام اول درک متن، عبارت از دریافت بسیط و خامی از معنا و مراد متن، به مثابه يك كل است. فهم در مرحله اول، يك حدس ابتدایی است. در گام بعدی یعنی فرایند تبیینی، زمینه فهم و درک عمیق و تفصیلی متن فراهم می آید؛ و در مرحله پایانی با فهم تفصیلی، متن به تملك مفسر می درآید. در این فرآیند قوسی، تبیین به صورت واسطه بین دو مرحله از فهم عمل می کند (ریکور، ۱۹۷۶، ص ۷۵-۷۴). می توان با بهره گیری از کارکرد تحلیل ساختار زبان (شناخت معنای سطحی)، به فهم معنای عمقی متن (محکی و دنیای متن)، رسید (ریکور، ۱۹۹۰، ص ۲۱۷).

گشودن معنای متن و جهان گزاره ها در حرکت از معنا به محکی صورت می گیرد. برای فهم متن باید از معنا به محکی، یعنی از آنچه متن می گوید به آنچه متن درباره آن صحبت می کند، گذر کرد. در این فرآیند تحلیل ساختاری (تبیین) نقش واسطه ای را ایفا می کند که هم در توجیه رویکرد عینی به متن، کارساز است و هم در اصلاح رویکرد ذهنی (ریکور، ۱۹۷۶، ص ۸۷).

به عنوان نمونه، علامه طباطبایی در تفسیر آیه «و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم.» [ابراهیم] پرسید: «از دودمانم [چطور]؟» فرمود: «پیمان من به بیدادگران نمی رسد.»^۱ در وهله اول با توجه به مفهوم کلی آیه، می گویند:

بنا بر آنچه گفتیم این آیه شریفه اشاره دارد به اینکه خدای تعالی مقام امامت را به او داد و این واقعه در اواخر عمر ابراهیم ع اتفاق افتاده، در دوران پیریش و بعد از تولد اسماعیل و اسحاق ع و بعد از آنکه اسماعیل و مادرش را از سرزمین فلسطین به سرزمین مکه منتقل کرد، هم چنان که بعضی از مفسرین نیز متوجه این نکته شده اند (طباطبایی، ج ۱، ص ۴۰۴).

سپس در مرحله تبیین، با تطبیق مفهوم کلی با معنای لفظی به فهم تفصیلی آیه دست می یابند و می گویند:

^۱ و إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (بقره/۱۲۴).

حال به الفاظ آیه برمی گردیم. (...) مراد به (کلمات) در آیه مورد بحث، قضایایی است که ابراهیم با آن‌ها آزمایش شد، و عهدهایی است الهی، که وفای بدانها را از او خواسته بودند، مانند قضیه کواکب، و بت‌ها، و آتش، و هجرت، و قربانی کردن فرزند، و غیره. (...) خدا آن کلمات را تمام کرد، یعنی توفیق را شامل حال ابراهیم کرد و مساعدتش فرمود تا همان‌طور که وی می‌خواست دستورش را عمل کند (طباطبایی، ج ۱، ص ۴۱۰-۴۰۶).

گذر از معنا به محکی، یعنی از آنچه متن می‌گوید به آنچه متن درباره آن صحبت می‌کند، در مرحله سوم رخ می‌دهد:

حال ببینیم آن حقیقت که در تحت عنوان امامت است چیست؟ (...کوتاه سخن آنکه امام هدایت کننده‌ای است که با امری ملکوتی که در اختیار دارد هدایت می‌کند، پس امامت از نظر باطن یک نحوه ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد، و هدایتش چون هدایت انبیاء و رسولان و مؤمنین صرف راهنمایی از طریق نصیحت و موعظه حسنه و بالأخره صرف آدرس دادن نیست، بلکه هدایت امام دست خلق گرفتن و به راه حق رساندن است. (...پس به حکم این آیه امام کسی است که در روزی که باطن‌ها ظاهر می‌شود، مردم را به طرف خدا سوق می‌دهد، هم چنان که در ظاهر و باطن دنیا نیز مردم را به سوی خدا سوق می‌داد (طباطبایی، ج ۱، ص ۴۱۳-۴۱۰).

۶. تخریب و بنای جهان توسط روایت و روایت‌های تودرتو

مقصود از روایت، هر داستان واره‌ای است که آغاز و انجامی دارد و اجزای متشکله آن پیوندی اندام وار با یکدیگر دارند. گاه از نوع بشر با عنوان حیوان روایت‌ساز یاد شده است (عندلیبی، ص). روایت بر خلاف افسانه که جهان «می‌آفریند»، جهان مورد تصور فرد را «واژگون می‌سازد». حکایت‌ها فهم عرفی و متداول را با قدرت متزلزل نموده و کنار می‌زنند؛ و ساختار روایت را امری محوری نسبت به محتوای آن می‌سازد. این امر نه در سطح محتوای ظاهری، بلکه در سطح ساختاری عمیق، به آسانی قابل مشاهده است (استیور، ص ۲۳۵ و ۳۰۷).

نقش روایت در کنار زدن فهم عرفی، عاملی برای شکل‌گیری فهم و معانی نوین است. نمونه‌های مشخصی برای این موضوع در قرآن قابل ارایه می‌باشد. روایت ملاقات حضرت خضر و حضرت موسی و کشته شدن پسر نوجوان به دست حضرت خضر، روایت قربانی شدن حضرت اسماعیل به دست حضرت ابراهیم و روایت حضرت یوسف و تأویل سجده

خورشید و ماه و ستارگان بر او، از نمونه‌هایی هستند که با متزلزل کردن فهم عرفی و ایجاد شگفتی و حالت رمزگونه، زمینه تفاسیر جدید و خلق معانی نوین را فراهم می‌آورند. به عنوان نمونه، استبعاد ناشی از مجوز قتل پسر نوجوان به دست حضرت خضر و شگفتی ناشی از آن همان‌گونه که برای حضرت موسی غیر قابل قبول می‌نمود، با فهم عرفی خواننده فعلی نیز سازگار نیست و رمزگونه می‌نماید؛ و حتی تعمق در آن منجر به طرح معانی جدید از قبیل لزوم پذیرش حیطه‌ای فراتر از احکام و عدالت مرسوم در عالم می‌گردد که در ارتباط خداوند با اولیا و بندگان خاص یا ملائک قابل طرح است.

از سوی دیگر، ساختار ترکیبی روایت‌ها و چینش آن‌ها و بهره‌گیری از روایات تو در تو، همان‌گونه که در مورد سوم و بحث تقطیع اشاره گردید، عاملی برای خلق معانی جدید است. بر خلاف ساختار ارسطویی روایت که زنجیروار و علی و به تعبیری ریاضی است، در ساختار روایی قرآنی که الهام بخش ساختار روایت شرقی است، روایت در روایت مورد استفاده قرار گرفته است و به جای این‌که علیت صوری باشد معنایی است و با برداشتن يك روایت متن از نظر صوری لطمه نمی‌خورد، بلکه از نظر معنایی لطمه می‌خورد (ساسانی، ص ۴۵-۶۵).
به عنوان نمونه در آیات زیر:

و یهودان و ترسایان گفتند: «ما پسران خدا و دوستان او هستیم.» بگو: «پس چرا شما را به [کیفر] گناهانتان عذاب می‌کند؟ نه، [بلکه شما [هم] بشرید از جمله کسانی که آفریده است. هر که را بخواهد می‌آمزد، و هر که را بخواهد عذاب می‌کند، و فرمانروایی آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو می‌باشد از آن خداست، و بازگشت [همه] به سوی اوست.» (۱۸) ای اهل کتاب، پیامبر ما به سوی شما آمده که در دوران فترت رسولان [حقایق را] برای شما بیان می‌کند، تا مبادا [روز قیامت] بگویید: «برای ما بشارتگر و هشداردهنده‌ای نیامد.» پس قطعاً برای شما بشارتگر و هشداردهنده‌ای آمده است؛ و خدا بر هر چیزی تواناست. (۱۹)

و [یاد کن] زمانی را که موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من، نعمت خدا را بر خود یاد کنید، آن گاه که در میان شما پیامبرانی قرار داد، و شما را پادشاهانی ساخت، و آنچه را که به هیچ کس از جهانیان نداده بود، به شما داد.» (۲۰) «ای قوم من، به سرزمین مقدسی که خداوند برای شما مقرر داشته است درآید، و به عقب بازنگردید که زیانکار خواهید شد.» (۲۱) گفتند: «ای موسی، در آنجا مردمی زورمندند و تا آنان از آنجا بیرون نروند ما هرگز وارد آن نمی‌شویم. پس اگر از آنجا بیرون بروند ما وارد خواهیم شد.» (۲۲) دو مرد از [زمره] کسانی که [از خدا]

می‌ترسیدند و خدا به آنان نعمت داده بود، گفتند: «از آن دروازه بر ایشان [بتازید و] وارد شوید که اگر از آن، درآمدید قطعاً پیروز خواهید شد، و اگر مؤمنید، به خدا توکل کنید.» (۲۳) گفتند: «ای موسی، تا وقتی آنان در آن [شهر] ند ما هرگز پای در آن ننهیم. تو و پروردگارت برو [ید] و جنگ کنید که ما همین جا می‌نشینیم.» (۲۴) [موسی] گفت: «پروردگارا! من جز اختیار شخص خود و برادرم را ندارم پس میان ما و میان این قوم نافرمان جدایی بینداز.» (۲۵) [خدا به موسی] فرمود: « [ورود به] آن [سرزمین] چهل سال بر ایشان حرام شد، [که] در بیابان سرگردان خواهند بود. پس تو بر گروه نافرمانان اندوه مخور.» (۲۶)

و داستان دو پسر آدم را به درستی بر ایشان بخوان، هنگامی که [هر یک از آن دو]، قربانیی پیش داشتند. پس، از یکی از آن دو پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد. [قابیل] گفت: «حتماً تو را خواهم کشت.» [هابیل] گفت: «خدا فقط از تقواییشان می‌پذیرد.» (۲۷) «اگر دست خود را به سوی من دراز کنی تا مرا بکشی، من دستم را به سوی تو دراز نمی‌کنم تا تو را بکشم، چرا که من از خداوند، پروردگار جهانیان می‌ترسم.» (۲۸) «من می‌خواهم تو با گناه من و گناه خودت [به سوی خدا] بازگردی، و در نتیجه از اهل آتش باشی، و این است سزای ستمگران.» (۲۹) پس نفس [اماره] اش او را به قتل برادرش ترغیب کرد، و وی را کشت و از زیانکاران شد. (۳۰) پس، خدا زاغی را برانگیخت که زمین را می‌کاوید، تا به او نشان دهد چگونه جسد برادرش را پنهان کند. [قابیل] گفت: «وای بر من، آیا عاجزم که مثل این زاغ باشم تا جسد برادرم را پنهان کنم؟» پس از [زمره] پشیمانان گردید. (۳۱) از این روی بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس کسی را - جز به قصاص قتل، یا [به کیفر] فسادی در زمین - بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد؛ و هر کس کسی را زنده بدارد، چنان است که وی تمام مردم را زنده داشته است؛ و قطعاً پیامبران ما دلایل آشکار برای آنان آوردند، [با این همه] پس از آن بسیاری از ایشان در زمین زیاده‌روی می‌کنند.^۱

^۱ وَ قَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّهُ فَلِئَلَّمَّ جَعَلَكُمْ بَدُنِيكُمْ بَلِ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ (۱۸) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قُرْآنٍ مِّنَ الرَّسُولِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَ لَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۹) وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلْ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَ آتَاكُمْ مَا لَمْ يَأْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ (۲۰) يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ لَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ (۲۱) قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَ إِنَّا لَن نَدْخُلُهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ (۲۲) قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَعْمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَانْتُكُمُ عَلَيْهِمْ وَ عَلَىٰ اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۲۳) قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَن نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أُنْتَ وَ رَبِّكَ فَقَتَلْنَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ (۲۴) قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَ أَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (۲۵) قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (۲۶)

آیات با نقل روایتی از یهود و نصاری در بیان ادعای آنان مبنی بر اینکه فرزندان و احبای خدایند آغاز می‌شود در ادامه اهل کتاب مورد خطاب قرار می‌گیرند و در فراز بعد، روایت حضرت موسی و قوم یهود و استنکاف آن‌ها از ورود به ارض مقدسه و محرومیت چهل ساله آن‌ها مطرح می‌شود. سپس قرآن وارد حکایت فرزندان حضرت آدم شده و داستان کشته شدن هابیل به دست قابیل مطرح می‌شود. سپس روایت به اهل کتاب برمی‌گردد و از آن داستان نتیجه می‌گیرد که اگر کسی انسانی را به قتل برساند مانند این است که همه مردم را به قتل رسانیده است.

تأثیر روایات تودرتو در خلق معانی در تفسیر المیزان مورد توجه قرار گرفته است. در خصوص فراز روایت حضرت موسی (ع) و ارتباط آن با آیات قبلی می‌گوید:

این آیات بی ربط با آیات قبل و بدون اتصال به آن‌ها نیست برای اینکه آیات قبل بطوری که ملاحظه کردید سخنی از سر پیچی اهل کتاب در قبول دعوت اسلام داشت، این آیات نیز به پاره‌ای از میثاق‌هایی که از اهل کتاب گرفته شده بود اشاره دارد، و آن میثاق این بود که با خدا پیمان بستند که نسبت بدان چه موسی می‌گوید مطیع محض باشند، ولی در برابر موسی جبهه گیری نموده، به طور صریح دعوتش را رد کردند، و خدای تعالی در کیفر این گناهشان به عذاب تیه و سرگردانی که خود عذابی از ناحیه خدا بود گرفتار نمود (طباطبایی، ج ۵، ص ۴۶۵).

در مورد تأثیر ارتباط آیات پسران آدم با روایت ناظر به اهل کتاب و بنی اسرائیل (در آیات آورده شده) در تفسیر المیزان چنین آمده است:

این آیات به همین معنا مربوط به گفتار در آیات قبل است که در باره بنی اسرائیل می‌فرمود استنکافشان از ایمان به فرستاده خدا و امتناعشان از قبول دعوت حقه جز به خاطر حسد و ستمگری نبود، آری همه این‌ها آثار شوم حسد است، حسد است که آدمی را وادار می‌کند برادر خود را بکشد و سپس او را در آتش ندامت و حسرتی می‌اندازد که راه فرار و نجاتی از

وَ اَنْزَلَ عَلَيْهِمْ نَبَا ابْنِ آدَمَ بِالْحَقِّ اِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ اَحَدِهِمَا وَ لَمْ يَتَقَبَّلْ مِنَ الْاُخْرَى قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ لِمَا يَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (۲۷) لَنْ يَسُطَّ اِلَى يَدِكَ لَتَقْتُلَنِي مَا اَنَا بِبَاسٍ بِدِي اِلَيْكَ لَأَقْتُلَنَّكَ اِنِّيْ اَخَافُ اللّٰهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (۲۸) اِنِّيْ اُرِيْدُ اَنْ تَتُوبَا يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنْ مَكَمُ فَتَكُوْنُوْنَ مِنْ اَصْحٰبِ النَّارِ وَ ذٰلِكَ جَزَاُ الظّٰلِمِيْنَ (۲۹) فَطَوَّعَتْ لَهٗ نَفْسُهٗ قَتْلَ اَخِيْهِ فَقَتَلَهٗ فَاَصْبَحَ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ (۳۰) قَبَعَتْ اللّٰهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْاَرْضِ لِيُرِيَهٗ كَيْفَ يُوَارِئُ سُوْءَةَ اَخِيْهِ قَالَ يَاوَيْلَتِيْ اَعْجَزْتَ اَنْ اَكُوْنَ مِثْلَ هٰذَا الْغُرَابِ فَاُوَارِئُ سُوْءَةَ اَخِيْ فَاصْبِحْ مِنَ التّٰمِيْمِيْنَ (۳۱) مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْ اِسْرٰءِيْلَ اَنْهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا وَ مَنْ اَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا وَ لَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنٰتِ ثُمَّ اِنْ كَثِيْرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ فِي الْاَرْضِ لَمُسْرِقُوْنَ (۳۲) (مانده/ ۳۲-۱۸)

آن نیست، پس باید که اهل عبرت از این داستان عبرت گرفته در حس حسادت و سپس در کفری که اثر آن حسادت است اصرار نورزند (طباطبایی، ج ۵، ص ۴۸۵).
همین‌طور ارتباط آیات پسران آدم با نتیجه گیری به عمل آمده در مورد بنی اسرائیل این‌گونه بیان شده است:

در این آیات حقیقت این ظلم فجیع را برای آنان بیان نموده، می‌فرماید بر حسب دقت و واقع‌نگری کشتن يك فرد در نزد خدای سبحان به منزله کشتن همه بشر است، و در مقابل زنده کردن يك نفس نزد او به منزله زنده کردن کل بشر است. (...) و به عبارتی مختصر معنای جمله مورد بحث این است که «از آنجا که طبع انسان این است که به هر سبب و بهانه واهی به ارتکاب این ظلم عظیم کشیده می‌شود»، و بنی اسرائیل هم سابقه‌هایی از ظلم داشتند، لذا برایشان واقعیت قتل نفس را بیان کردیم باشد که دست از تجاوزها و اسراف‌ها بردارند (طباطبایی، ج ۵، ص ۵۱۶).

۷. دستیابی به الگوی جامع

برخی از مفسرین بر این باورند که هدایت به عنوان غرض جامع، بیانگر وجه ارتباطی آیات مختلف است:

متعرض بیان نظم بین آیات نمی‌شوم و این به خاطر این است که وجه مشترك در تمام آیات وجود دارد که عبارت است از هدایت یا به کمال رساندن نفس و با وجود آن، وجهی برای بیان نظم بین آیات نیست چرا که این غرض نزدیک، خود وجه اشتراك و رابط بین آیات است (موسوی سبزواری، ص ۷).

در مقابل، فراهی با عرضه طرح محور ارتباطی در سوره و پیوندی منطقی میان سوره‌ها، در واقع چارچوب نظریه انسجام قرآن را بنیان نهاده است. به بیان وی کوچک‌ترین واحد نظم در قرآن، سوره است. هر سوره مضمونی اصلی دارد که محور یا عمود نامیده می‌شود. همه آیات سوره به صورت لازم و ملزوم، با عمود آن مرتبند و تنها هنگامی مفهوم کامل خود را آشکار می‌کنند که این عمود، کشف و محوریت آن در سوره تصدیق شود و تفسیر سوره باید با توجه به آن صورت پذیرد (میر، ص ۶-۵).

در اصلاح این نظریه، این دیدگاه ارایه شده که هر سوره از قرآن کریم می‌تواند چند محور داشته باشد که بر اساس هر محوری، همه آیات ساختار و نظم و نسق خاص به خود پیدا

می‌کند؛ و هر سوره از منظرها و بر اساس الگوهای مختلف می‌تواند ساختارهای متفاوتی را از خود به نمایش بگذارد (سعید بخش، ص ۱۹۰-۱۹۱).

آقای جوادی آملی ساختار جامعی را برای آیات قرآن در نظر دارند و روشی برای درک مجموعی آیات با استفاده از محکمت، ارایه می‌کنند. از دیدگاه ایشان، همه آیات قرآن چنان با هم منسجم و همراه هستند که به منزله یک کلامند؛ آیات کریمه قرآن اگر به صورت جمعی و در کنار هم فهمیده شوند، معنا و مفهوم روشنی را افاده می‌کنند (جوادی آملی، ص ۳۹۵-۳۹۳). برای دستیابی به فهم جامعی از آیات قرآن کریم، نخست باید محکمت را بشناسیم و آن‌ها را بفهمیم، سپس مشابهات را به آن‌ها ارجاع دهیم. البته خود آیات محکم را نیز باید به طور مجموعی شناخت چون این آیات شجره طیبه‌ای دارای مراتب است (جوادی آملی، ص ۴۰۷-۴۰۸).

نتیجه

بر خلاف نظریه ثابت بودن معانی الفاظ قرآن و عدم امکان گسترش معارف درونی آن، با در نظر گرفتن ویژگی‌های ساختاری قرآن از قبیل:

۱. گسترش معانی با تکیه بر کنایه، تعریض و تلویح، استعاره، مجاز، تمثیل تشبیه و مانند آن‌ها؛

۲. تقطیع و ایجاد معانی جدید؛

۳. رمزگذاری چندگانه ظاهر و باطن قرآن؛

۴. طرح سطوح ساختارگرایانه معنا؛

۵. گفتمان هرمنوتیکی با متن؛

۶. به‌کارگیری روایت در تخریب درک از جهان و بنای جدید آن؛

۷. طرح الگوی جامع.

و تطبیق آن با آیات قرآن و روایات به این نتیجه می‌رسیم که گسترش معارف قرآنی نه تنها امری ممکن و معقول می‌باشد بلکه مورد تأیید روایات اسلامی و آراء بخش عمده‌ای از مفسران اسلامی نیز قرار دارد.

هرچند ادعای حصر و جامعیت برای موارد گفته شده قابل پذیرش به نظر نمی‌رسد، اما همین موارد حاکی از ساختار شگفت‌انگیزی است که ظرفیت قرآن کریم برای معانی نامحدود

و پویایی فهم آن را سبب گردیده است. بر این مبنا به نظر می‌رسد تحلیل ساختاری علاوه بر تبیین عوامل شکل دهنده به گستره معارف قرآنی در تبیین و توجیه خصوصیات مرتبط با ساختار معنایی قرآن کریم نیز از توانمندی بسیاری برخوردار است و این توانمندی آن چنان که باید مورد عنایت قرآن‌پژوهان قرار نگرفته است.

منابع

- فولادوند، محمد مهدی، ترجمه قرآن کریم، تهران، دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۴۱۵ ق.
- آسابرگر، آرتور، تقد فرهنگ، ترجمه حمیرا مشیر زاده، چاپ دوم، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، ۱۳۸۵.
- آقایی، سید علی، انسجام قرآن؛ رهیافت «فراهی - اصلاحی» در تفسیر، فصل نامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۹ و ۵۰، بهار و تابستان ۱۳۸۶.
- احسائی، ابن ابی جمهور، عوالمی اللآلی، قم، انتشارات سیدالشهداء (ع)، ۱۴۰۵ ه ق.
- احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، چاپ سوم، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۴.
- اسدآبادی، ابوالحسن عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق دکتر محمد قاسم محمود، بی جا، بی تا.
- استیور، دان، فلسفه زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۴.
- اسمیت، آلفرد جی، ارتباطات و فرهنگ، ترجمه مهدی بابایی اهری، سمت، تهران، ۱۳۷۹.
- اشرفی، امیررضا، نگاهی به مبانی فهم مفردات قرآن و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی، دو فصلنامه قرآن شناخت، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
- ایازی، سید محمدعلی، چهره پیوسته قرآن، نشر هستی نما، تهران، ۱۳۸۰.
- بستانی، محمود، اسلام و هنر، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
- جرجانی، عبدالقاهر، دلایل الاعجاز فی القرآن، ترجمه دکتر سید محمد رادمنش، چاپ دوم، اصفهان، شاهنامه پژوهی، ۱۳۸۳.
- جوادی آملی، عبدالله، قرآن در قرآن، چاپ چهارم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۴.
- محمد بن حسن، مشهور به حر عاملی، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۹ ه ق.

حسینی، حمیدرضا، مناسبات بین فهم و تبیین در علوم انسانی و علوم طبیعی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال دوازدهم، تابستان ۱۳۸۵.

خامه‌گر، محمد، ساختار هندسی سوره‌های قرآن، چاپ دوم، چاپ و نشر بین‌الملل، تهران، ۱۳۸۶.

خرقانی، حسن، هماهنگی و تناسب در ساختار قرآن کریم، نشر قلمرو، تهران، ۱۳۸۰.

خرمشاهی، بهاء‌الدین، قرآن کریم با ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه، انتشارات نیلوفر-جامی، تهران، ۱۳۷۴.

خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه نجمی و هریسی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ۱۳۷۵.
زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال، ج ۳ و ۴، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.

ساسانی، فرهاد و دیگران، همکنش زبان و هنر، سوره مهر، تهران، ۱۳۸۰.

سعیدبخش، حمید، نظریه هندسه چند وجهی سوره‌های قرآن، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، تابستان ۱۳۸۸.

سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، چاپ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم و تهران، ۱۳۸۵.

صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۵.

صدر، سید موسی، زیر ساخت‌های تفسیر المیزان (۲)، پژوهش‌های قرآنی، زمستان ۱۳۸۱.

صفوی، سید سلیمان، روش‌های جدید در فهم قرآن مجید، روزنامه اطلاعات، شنبه ۲۲ فروردین ۱۳۸۸.
طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ بیست و یکم، ۱۳۸۵.

عندلیبی، عادل، نظریه تربیت و ارتباط دینی در قرآن کریم؛ تحلیلی روایت‌شناختی و استعاری، هفته نامه خردنامه همشهری، شماره ۲۵، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۷.

قاسمی، محمد جمال‌الدین، تفسیر القاسمی المسمی ب محاسن التأویل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.

قائم‌نی، علی‌رضا، هرمنوتیک، ساخت‌شکنی و راز متون دینی، هفت آسمان، ش ۸، زمستان ۱۳۷۹.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵.

الکواز، محمد کریم، سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه سید حسین سیدی، سخن، تهران، ۱۳۸۶.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ه ق.

میر، مستنصر، پیوستگی سوره؛ تحولی در تفسیر قرآن، ترجمه محمد حسن محمدی مظفر، آینه پژوهش، سال هجدهم، شماره ۵ و ۶، آذر - اسفند ۱۳۸۶.

موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه اهل بیت (ع)، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

نصیریان، یدالله، علوم بلاغت و اعجاز قرآن، تهران، سمت، ۱۳۸۶.

نقیب زاده، محمد، نقش آفرینی قرآن در ادبیات عرب و مہجوریت آن در میان ادیبان، دو فصلنامه قرآن شناخت، بهار و تابستان ۱۳۸۸، ص ۲۷-۵۷.

Ricoeur. Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Trans. By John Thompson, Cambridge university Press, Cambridge, 1990.

Ricoeur. Paul. *Interpretation Theory*, Texas Christian University Press, FortWorth, 1976.