

دوفصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

سال دهم، شماره ۲، ۱۳۹۲، پیاپی ۲۰

نگرشی روشمند به جایگاه عهدین در تفسیر قرآن با تکیه بر الگوی نشانه‌شناختی بینامتنیت

محمد رضا وصفی^۱
سید روح‌الله شفیعی^۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۱۶

تاریخ تصویب: ۹۱/۷/۱۵

چکیده

در این نوشتار، در پی تبیین روشمند جایگاه عهدین در تفسیر قرآن، نخست، درباره الگوی نشانه‌شناختی بینامتنیت سخن گفته‌ایم. برپایه این الگو، هر متنی براساس متن‌های پیشین استوار می‌شود و بدین ترتیب، هستی و پیشینه متن و نشانه‌ها از آنچه تاکنون پنداشته می‌شد، بسیار ژرف‌تر و گسترده‌تر است. متن‌های دینی و از جمله قرآن کریم نیز از این قاعده جدا نیستند و مفسر توانا باید بتواند از منابع بینامتنی، برای تفسیر قرآن به صورتی بهینه بهره گیرد. در بخش دوم این نوشتار، شایستگی عهدین را برای قرار گرفتن در جایگاه منبعی بینامتنی برای تفسیر بخش‌هایی از قرآن نشان داده‌ایم و بدین منظور، ضمن به دست دادن پیشینه این ره‌یافت نو، بدین مسئله پرداخته‌ایم که پذیرش این نگاه، لزوماً به معنی راه‌یابی اسرائیلیات به تفسیر قرآن، پذیرش

۱- استادیار دانشگاه تهران mrvasfi@yahoo.com

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی srooh_sh@yahoo.com

وثاقت سندی و خاستگاهی الهی همانند قرآن برای عهدین، و نفی دیگر منابع معرفتی برای تفسیر قرآن نیست.

واژه‌های کلیدی: بینامتنیت، قرآن، عهدین، اسرائیلیات، تحریف.

۱. توضیح مقدماتی

تاکنون، پژوهش‌های زیادی درباره جایگاه عهدین در تفسیر قرآن انجام شده که محور بیشتر آن‌ها، پرداختن به موضوع‌هایی مانند تحریف و اسرائیلیات است. در مقاله حاضر، از منظری نو به این موضوع پرداخته و کوشیده‌ایم با تکیه بر الگوی نشانه‌شناختی بینامتنیت، جایگاه عهدین را در تفسیر قرآن بررسی کنیم. از نگاه نگارندگان، ره‌یافت تفسیری بینامتنی سبب می‌شود که بی‌نیاز از ورود به مباحثی همچون وثاقت سندی و اصالت واژگانی، امکان پذیرش و بهره‌برداری از عهدین، به‌عنوان یکی از منابع معرفتی برای فهم بهتر بخش‌هایی از قرآن فراهم شود. بسیاری از مفسران و دانشمندان مسلمان، عهدین را تحریف‌شده دانسته‌اند؛ اما عملاً آن را در تفسیرهای خود به کار برده‌اند و عهدین، یکی از منابع تفسیری مهم برای بسیاری از آنان بوده است؛ بدین ترتیب، مقاله حاضر، کوششی برای نشان‌دادن تحریف عهدین با استفاده از روشی تازه نیست؛ بلکه یافتن راهی برای پذیرش نظری آن در کنار دیگر منابع معرفتی لازم برای تفسیر قرآن، موردنظر است. نگارندگان ضمن احترام‌گزاردن به دیدگاه اندیشمندان این حوزه، با تأکید بر راه‌برد آزاداندیشی در پژوهش‌های قرآنی، از نگاه نقادانه استادان، دانشجویان، پژوهشگران و همه علاقه‌مندان به این حوزه استقبال می‌کنند و غنای مباحث علمی را در تضارب آرا می‌شناسند.

۲. درآمد

جستجوی چپستی و مرزهای تفسیر قرآن، کاری چندان تازه نیست. در این نوشتار، در پی پاسخ‌دادن به این پرسش هستیم که آیا می‌توان از عهدین، برای تفسیر قرآن بهره‌برداری کرد و آیا این کار، از دیدگاه روش‌شناختی، درست است یا خیر. به‌نظر می‌رسد سرانجام هر پژوهشی در این

حوزه، در گرو چگونگی پاسخی است که به این پرسش بسیار ساده داده می‌شود. در این نوشتار، برای دست‌یافتن به پاسخی روشمند برای این پرسش، پژوهش‌های حوزه نشانه‌شناسی^۱ را بررسی کرده‌ایم. الگوی^۲ پیش‌نهادی این نوشتار، بر پایه بینامتنیت^۳، استوار است.

۳. پیشینه و چیستی بینامتنیت

نامور مطلق درباره چیستی بینامتنیت، معتقد است: «بر پایه اصل اساسی بینامتنیت، هیچ متنی بدون پیش‌متن نیست و متن‌ها همواره بر پایه متن‌های گذشته بنا می‌شوند» (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ش: ۲۷). برای دریافت بهتر چیستی بینامتنیت، بهتر است پرسیم:

آیا بی‌یاری دیگر اندیشه‌ها می‌توان اندیشید؟ آیا بی‌اشاره به دیگر نوشته‌ها می‌توان نوشت؟ و آیا متنی خودبسنده هست که تنها یک خوانش یگانه داشته باشد؟ پذیرش پاسخ منفی به این پرسش‌ها خود به معنی به رسمیت شناختن مفهومی است که امروزه، آن را بینامتنیت می‌خوانیم (آلن، ۱۳۸۵: ش: ۷).

این جمله‌ها ذهن ما را برای آشنایی با مفهوم بینامتنیت آماده می‌کنند. اصطلاح «بینامتنیت»، پیشینه‌ای بیش از پنجاه سال ندارد و نخستین بار، در سال ۱۹۶۶ میلادی (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ش: ۱۱۹ و ۱۲۶)، در پاریس و از سوی یکی از ادیبان و فیلسوفان زبان در حلقه تل‌کل^۴ به نام کریستوا^۵ به کار رفت. تلاش این دانشمند برای تلفیق دیدگاه‌های سوسور^۶ و باختین^۷، نخستین تبیین را برای نظریه بینامتنیت پدید آورد (آلن، ۱۳۸۵: ۱۳).

کریستوا بینامتنیت را با این جمله بیان کرده است: «هیچ متنی، جزیره‌ای جدا از دیگر متون نیست». این اصطلاح، به رابطه‌های گوناگونی اشاره دارد که متون را از لحاظ صورت و

-
1. Semiotics
 2. Model
 3. Intertextuality
 4. Tel Quel
 5. J. Kristeva
 6. F. de Saussure
 7. M. Bakhtin

مضمون، به هم پیوند می‌دهند. هر متنی در نسبت با متون دیگر وجود دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۳۶).

به‌باور کریستوا، متن پسین به‌عنوان دستگاهی از نشانه‌ها، با متن‌های پیشین گفتگو می‌کند و از ره‌گذر نشانه‌های مشترک^۱، با متن‌های پیشین پیوند می‌خورد؛ بدین ترتیب می‌توان بینامتنیت را فرایند گذار از یک دستگاه نشانه‌ها به دستگاهی دیگر به‌شمار آورد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۳۶ تا ۴۴۰). الگوی بینامتنیت، در پیوستاری میان متعین‌نبودن معنای متن و تعین کامل معنا در متن، جای می‌گیرد؛ به دیگر سخن، نه چنان است که متن هیچ معنایی نداشته باشد و نه چنان است که همه معنای متن، در آن یافت شوند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۴۱). با چنین روی‌کردی می‌توان اندیشه کریستوا را کوششی برای برطرف کردن کمبودهای ساختارگرایی دانست:

سوسور به ارتباط نشانه‌ها با یکدیگر نظر داشت. یکی از معایب دیدگاه او و [دیگر] ساختارگرایان، این بود که متن را هویتی جدا و بسته در نظر می‌گرفتند و فقط به ساختار درونی آن توجه می‌کردند؛ درمقابل، پس‌اساختارگرایان و کریستوا مفهوم بینامتنیت را مطرح کردند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۳۶).

به گفته آلن:

روی‌کرد نشانه‌شناختی کریستوا در پی مطالعه متن به‌عنوان آرایش متنی مؤلفه‌هایی است که حائز معنایی مضاعف‌اند؛ معنایی در خود متن، و معنایی در آنچه او متن تاریخی و اجتماعی می‌خواند. چنین روی‌کردی، تصورات موجود از درون و بیرون متن را به هم می‌ریزد. معنای متن، همان آرایش بی‌ثبات مؤلفه‌های آن، در کنار معانی از پیش موجود اجتماعی است؛ یعنی معنا همواره و در آن واحد، در درون و بیرون متن است (آلن، ۱۳۸۵ش: ۶۰ و ۶۱).

بدین ترتیب می‌توان بینامتنی‌بودن را یکی از ملاک‌های لازم برای متن‌بودن به‌شمار آورد (صفوی، ۱۳۸۲ش: ص ۱۹۶ و ۱۹۷).

۱. کریستوا پیش‌نهاد کرده است که برای هر متن، دو محور عمودی و افقی در نظر گرفته شود. در محور افقی، مؤلف و خواننده با هم پیوند می‌یابند و در محور عمودی، متن به متن‌های دیگر پیوند می‌خورد. نشانه‌های مشترک در متن‌های پسین و پیشین، زمینه‌ساز پیوند در محور عمودی به‌شمار می‌روند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۳۶).

برخی دانشمندان دیگر نیز به پیشواز الگوی پیش‌نهادی کریستوا رفته و هریک از گوشه‌ای، جنبه‌های گوناگون نظریهٔ او را بازگو کرده‌اند. از این میان، بارت^۱ از چشم‌اندازی گسترده‌تر، به متن‌های پیشین نگرسته و گفته است: «هر متنی، یک بینامتن است. دیگر متن‌ها در سطوح متغیر و باشکل‌های کمابیش قابل شناسایی، در آن حضور دارند؛ متن‌های فرهنگ پیشین و متن‌های فرهنگ پیرامون. هر متنی، یک بافت جدید از نقل‌قول‌های متحول‌شده است» (نامور مطلق، ۱۳۸۶ش). از نگاه اکو^۲، جایگاه خواننده و نقش تجربه‌های پیشین او در خوانش متن پسین، اهمیت بسیار دارد. او از خواننده می‌خواهد برای دریافت بهتر معنای متن، توانایی‌های بینامتنی خود را^۳ آزره آشناسدن با جایگاه نشانه‌های متن پسین در متن‌های پیشین افزایش دهد (قائم‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۴۳؛ ساسانی، ۱۳۸۳ش: ۱۸۰). گویی هراندازه خوانندهٔ متن، از دستگاه‌های نشانه‌ای مرتبط با متن، بیشتر آگاه باشد، بهتر می‌تواند بخش‌های پنهان معنای آن را دریابد (قائم‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۱۷۹)؛ از این روی، بینامتنیت، چیزی فراتر از آرایه‌های ادبی شناخته‌شده‌ای مانند تلمیح و اقتباس را دربرابر دیدگان ما به‌نمایش می‌گذارد^۴؛ همچنین پیامی را فراتر از مفهوم سنتی اثرپذیری متون پسین از متون پیشین، و

1. R. Barthes

2. U. Eco

3. Intertextual Competence

۴. به گفتهٔ سجودی،

هر متن، محصول روابط بینامتنی است و در اینجا، تصور ما از روابط بینامتنی، صرفاً مواردی از اشارهٔ مستقیم یا حتی ضمنی به متنی شناخته‌شده در متنی دیگر (یا به عبارت ادبا، «تلمیح») نیست؛ بلکه همان‌طور که کالر تصریح کرده است، بینامتنیت صرفاً نامی نیست که بیانگر رابطهٔ یک اثر با متون به‌خصوص قبلی باشد؛ بلکه مفهومی است بیانگر مشارکت یک اثر در فضای گفتمانی یک فرهنگ، رابطهٔ بین یک متن و زبان‌ها یا روال‌های دلالتی متفاوت یک فرهنگ و رابطه‌اش با آن متونی که امکانات آن فرهنگ را پدید می‌آورند. این برداشت از بینامتنیت، بی‌تردید، با برداشتی که متن و کارکردهای آن و دنیای آن را مستقل و در نتیجه، بسته می‌داند، در تعارض است... هر متن فقط به واسطهٔ متونی که از قبل وجود داشته‌اند و هریک خود نیز حاصل عمل کرد تعاملی رمزگان‌ها و متون ماقبل خود بوده‌اند، دریافت می‌شود و امکان تولید معنا را می‌یابد. در واقع، در این دیدگاه، متن فرآورده‌ای بسته نیست که حدود مشخص و قطعی‌ای دارد؛ بلکه فرایندی باز است که می‌تواند حدود خود را پیوسته بازتعریف کند. فوکو در این مورد می‌نویسد: حد کتاب هرگز به‌وضوح روشن نیست؛ ورای عنوان، سطرهای نخستین و نقطهٔ پایانی، ورای ترکیب‌بندی درونی و شکل خودانگیخته‌اش، کتاب در درون نظامی از ارجاعات به کتاب‌های دیگر، متن‌های دیگر، جمله‌های دیگر، گرفتار است و گرهی است در دل شبکه‌ای... کتاب، صرفاً

حوزه بررسی‌های نقد منابع^۱ دربر دارد. در این الگو، به جای آنکه متن، واکنشی در برابر متن‌های گذشته باشد، کنشی خودخواسته برای به‌دست‌دادن خوانشی تازه از نشانه‌های به‌کاررفته در آن‌هاست (نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۳۴).^۲

بارت در پی جداکردن اثر^۳ از متن^۴ کوشیده است فرایند جدایی بینامتنیت از نقد منابع را نشان دهد (نامور مطلق، ۱۳۸۶ش). در برابر اندیشه سنتی نقد منابع که بیش‌از هر چیز تلاش می‌کند تا ساختار ذهنی نویسنده و تأثیرپذیری او را بررسی کند و یا نقل‌قول‌های وی از دیگران را بیابد، بینامتنیت، نویسنده را یکسره کنار می‌گذارد^۵ و با پذیرش هویتی جداگانه برای متن و نشانه‌های آن، برای بازیابی چگونگی پیوند این نشانه‌ها با پیشینه آن‌ها تلاش می‌کند (نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۱۸۰ تا ۱۸۲).

از نگاه کریستوا، متن‌های پسین می‌توانند با متن‌های پیشین، به‌صورتی کنش‌گرایانه رفتار کنند و نشانه‌های آن‌ها را تغییر دهند (آلن، ۱۳۸۵ش: ۵۹ و ۸۲؛ نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۱۳۲)؛ بر این اساس، کریستوا نسبت میان نگاه نفیی متن‌های پسین به متن‌های پیشین را بر سه گونه تقسیم کرده است:

شینی نیست که کسی در دستش می‌گیرد؛ یگانگی‌اش امری متغیر و نسبی است (سجودی، ۱۳۸۸ش: ۲۱۲ و ۲۱۳).

1. Sources Critics

۲. از نظر نامور مطلق،

اگر [متن] بینامتن است، به این دلیل نیست که عناصر عاریتی، تقلیدی یا شکل‌نیافته را شامل می‌شود؛ بلکه بدین سبب است که نوشتاری که آن را تولید می‌کند، با بازتوزیع، تمرکززدایی و پراکندگی متن‌های پیشین عمل می‌کند...؛ در نتیجه، تفاوت اصلی بینامتنیت و نقد منابع، در این است که نقد منابع در مورد آثاری امکان‌پذیر است که بخشی از آن‌ها اثر یا آثاری دیگر برگرفته شده باشد؛ در صورتی که بینامتنیت، بر این باور استوار شده که تمام متن، متأثر از متن‌های دیگر است و به همین دلیل، یافتن منابع متن، امکان‌پذیر نیست و اصولاً ارزشی هم ندارد (نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۱۳۶ و ۱۳۷).

3. Work

4. Text

۵. تا بدانجا که کسانی همچون فوکو (M. Foucault) و بارت در آثارشان، از «مرگ مؤلف» سخن گفته‌اند (آلن، ۱۳۸۵ش: ۱۰۵ تا ۱۱۴؛ نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۱۹۰).

نفی کامل؛ نفی متقارن؛ نفی بخشی (نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۱۵۹ و ۱۶۰)؛ بدین ترتیب، بینامتنیت بیش از آنکه الگویی ارزش‌گذارانه برای تعیین معنای متون پیشین، و داوری درباره آن‌ها باشد، ره‌یافتی برای فراخواندن خواننده به سوی آشنایی بیشتر با زیستگاه نشانه‌ها و دریافت چگونگی دگرگونی‌های آن‌هاست؛ از این روی، بینامتنیت روا می‌دارد که متون پسین، با بهره‌گیری از نشانه‌های پیشینه‌دار، دگرگونی‌های دل‌خواه خود را نیز در آن‌ها پدید آورند؛ ولی اجازه نمی‌دهد خواننده برای دریافت معنای نشانه‌های متن پسین، پیشینه آن‌ها را یکسره کنار گذارد.

مدتی کوتاه پس از این، ژنی^۲ و ریفاتر^۳ روی کرد نظری کریستوا (نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۱۶۳ تا ۱۶۸) را کمی کاربردی‌تر کردند (کنگرانی و نامور مطلق، ۱۳۸۸ش: ۷۹؛ نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۲۲۸). ژنی دامنه بینامتنیت را به فراسوی واژگان کشانده (نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۲۳۳) و در این راه، بینامتنیت را به دو گونه ضعیف و قوی تقسیم کرده است. از نگاه او، اگر پیوند بینامتنی دو متن، هم در سطح نشانه‌ها و هم در سطح مضامین باشد، باید آن را قوی دانست؛ اما اگر چنین پیوندی تنها در سطح نشانه‌ها باشد، باید آن را ضعیف به‌شمار آورد (نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۲۳۷). از سوی دیگر، ریفاتر بینامتنیت را بر دو گونه حتمی و احتمالی تقسیم کرده است. از نگاه او، اگر خود متن به پیوند بینامتنی با متنی دیگر تصریح کرده باشد، باید آن را حتمی دانست؛ اما اگر خواننده به تنهایی و بر پایه تجربه خود، پیوندی بینامتنی را بازشناسی کند، باید آن را احتمالی به‌شمار آورد؛ بدین ترتیب، بینامتنیت احتمالی، بر دانش و فرهنگ خواننده، استوار است و درمقابل، اساس بینامتنیت حتمی، بر خود متن نهاده شده است (نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۲۷۷).

۴. از بینامتنیت تا تفسیر قرآن

امروزه، پدیده‌ای به نام گسترش دامنه کاربرد نشانه‌شناسی، و به‌ویژه ره‌یافت تفسیری بینامتنی در دانش تفسیر، جایگاهی خاص دارد (آلن، ۱۳۸۵ش: ۲۴۸) و گویی هرکجا متنی چشم‌به‌راه تفسیر

۱. قائمی‌نیا این نسبت را بر پنج گونه تقسیم کرده است: تطابق؛ تأثیر متقابل؛ تداخل؛ موازات؛ تباعد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۴۴ و

است، باید ابزاری نیز باشد تا فرایندهای تجزیه، ترکیب و بازسازی دوباره نشانه‌های آن را بازگو کند (سجودی، ۱۳۸۳ش: ۴۹)؛ اما آیا الگوی بینامتنیت، در تفسیر متنی الهی همچون قرآن هم به کار می‌آید؟ به این پرسش می‌توان دو گونه پاسخ داد: نخست، پاسخ استقرایی؛ یعنی پژوهش‌هایی را برشمردیم که از منظر نشانه‌شناختی و بینامتنی، به قرآن پرداخته‌اند و بدین صورت، پیشینه‌داری این روش را نشان دهیم؛ دوم پاسخ قیاسی؛ یعنی پایه استدلالی‌ای جداگانه را برای آن به دست دهیم. پاسخ‌های گونه نخست را نزد ساسانی و پاسخ‌های گونه دوم را نزد قائمی‌نیا می‌توان بازجست. ساسانی پیشینه‌ای بس طولانی را برای ره‌یافت تفسیری بینامتنی در سنت پژوهش‌های اسلامی، به‌ویژه دانش تفسیر و حدیث به دست داده و دانش‌هایی همچون شأن‌نزول، اقتصاص و مناسبت آیات قرآن را از جمله نخستین تلاش‌های انجام‌شده در سنت پژوهش‌های اسلامی با روی کرد بینامتنی دانسته است (ساسانی، ۱۳۸۳ش: ۱۷۳ تا ۱۷۶). در این نوشتار، پاسخ‌های گونه دوم را استوارتر و خردورزانه‌تر دانسته و چرایی و چگونگی بهره‌گیری از ره‌یافت بینامتنی را در تفسیر قرآن، به‌صورتی مختص واکاوی کرده‌ایم.

اکنون، ذکر چند نکته بدین شرح، ضروری است:

الف) قوانین فهم معنای متن الهی و دیگر متن‌ها یکی است؛ به دیگر سخن، جداپنداشتن روش‌های فهم معنای متن‌های الهی و بشری، بر شالوده‌ای درست، استوار نیست؛ بدین ترتیب، آسمانی‌بودن قرآن، هرگز بدان معنا نیست که نباید یا نمی‌توانیم الگویی شناختی مانند بینامتنیت را برای دریافت آن به کار بریم (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۵۸ و ۴۵۹). از نگاه قائمی‌نیا، ویژگی بینامتنی‌بودن، متن‌های دینی را نیز دربر می‌گیرد. این متن‌ها در مقایسه با متن‌های تخصصی و علمی، به زبان خودکار و دستگاه نشانگان همگانی جامعه، نزدیک‌ترند؛ بنابراین، از ویژگی دایره‌المعارفی‌بودن هم به‌میزانی بیشتر برخوردارند:

نورتروپ فرای^۱ درباره برخی از متون، تعبیر دایره‌المعارف را به کار برد. این گونه متون، اطلاعات مرتبط بسیاری راجع به جامعه، تاریخ و غیره به دست می‌دهند. او کتاب مقدس را مثال می‌زند که در آن، [آگاهی‌های فراوانی] راجع به انبیای گذشته و نقل حوادث تاریخی و

ضرب‌المثل‌های گوناگون و غیره مشاهده می‌شود؛ اما هر بخش کتاب مقدس از لحاظ کارکرد، متمرکز است و موضوع خاصی دارد. از این گذشته، کل کتاب مقدس، از رابطه موجودات با خدا و سرگذشت بشر و خلقت سخن می‌گوید (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۶۸ و ۴۶۹).

ب) معنای آیات قرآن، هرگز با جمع جبری معنای آیات، و ساختار و سیاق آن‌ها برابر نیست و مفسر برای دریافت معنای متن، به آگاهی‌هایی فراتر از آگاهی‌های زبانی، نیازمند است. این سخن، به معنای پذیرش ره‌یافت تفسیری بینامتنی برای فهم قرآن است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۱۳ و ۴۱۴)؛ بدین ترتیب، منظور از ره‌یافت تفسیری بینامتنی در قرآن، «توجه به روابط نشانه‌شناختی و معناشناختی است که متون دیگر می‌توانند با قرآن داشته باشند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۴۴). قائمی‌نیا چنین ره‌یافتی را «زیست‌شناسی نشانه‌های قرآن» نامیده است: «بیولوژی نص، بررسی نحوه حیات معانی نص در فضاها و محیط‌های گوناگون و به‌طور کلی، در نظام‌های نشانه‌ای، مختلف است» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۶۲). مفسر قرآن افزون‌بر آگاهی‌های سنتی، باید از آگاهی‌های بینامتنی متناسب با متن قرآنی هم برخوردار باشد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۵۰). حال، این سؤال‌ها مطرح می‌شود که کدام دسته از آگاهی‌های بینامتنی را می‌توان برخوردار از این تناسب و شایستگی دانست؛ مرز تفسیر بینامتنی کجاست؛ تفسیر ناقص^۱ و تفسیر اضافی^۲ را چگونه می‌توان از هم جدا کرد. پاسخ این پرسش‌ها، بیش از هر چیز، در گرو پیش‌پندارهای ما درباره متن قرآنی، و اندازه آگاهی‌های بینامتنی ما است؛ مثلاً مفسران مسلمان تاکنون، متن‌های حدیثی و فلسفی فراوانی را برای تفسیر قرآن به کار برده‌اند و در سده‌های اخیر نیز با گسترش دانش تجربی، گرایش آشکار در میان آن‌ها برای بهره‌گیری از دستاوردهای این بخش از آموخته‌های بشری به منظور تفسیر قرآن دیده می‌شود.

ج) یکی از ویژگی‌های برجسته زبان داستان‌های قرآن، گزیده‌گویی و پرهیز از تفصیل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲/۳۰۸، ۱۳/۲۹۱؛ ذهبی، ۱۳۸۱ق: ۱/۴۳ و ۱۱۴؛ معرفت، ۱۴۲۳ق: ۴۲۰، ۴۲۱ و ۵۳۱؛ محمدقاسمی، ۱۳۸۰ش: ۱۸۸ و ۴۸۳ تا ۴۸۹؛ خدایار محبی، ۱۳۷۸ش: ۳۲۵). در قرآن

1. Underinterpretation

2. Overinterpretation

می‌توان تفسیر ناقص را عبارت از گونه‌ای تفسیر دانست که در آن، مفسر عناصر یک متن را به اندازه کافی تفسیر نمی‌کند. در برابر این گونه، تفسیر اضافی قرار دارد که در آن، مفسر، معانی پنهان و دور از ساختار کلی متن را نیز درمی‌یابد.

کریم، در آیه ۷۸ سوره غافر و آیه ۱۶۴ سوره نساء تصریح شده است که داستان‌های همه فرستادگان الهی بازگو نشده است.^۱ از سوی دیگر، در این کتاب آسمانی، سه بار^۲ درباره برخی داستان‌ها، تعبیر «مِن أَنْبَاءِ الْغَيْبِ» به کار رفته است تا یادآوری شود این داستان‌ها پیش از این در هیچ کتابی و به ویژه در عهدین نیامده‌اند و اگر در قرآن بازگو نمی‌شدند، هرگز کسی از آن‌ها آگاه نمی‌شد. حتی برخی معتقدند یکی از علت‌های گزیده‌گویی در قرآن، این است که این داستان‌ها پیشتر، در عهدین بازگو شده‌اند؛ مثلاً رینولدز^۳ پس از ذکر برخی داستان‌های مشترک میان قرآن و عهدین گفته است:

در چنین نمونه‌هایی به نظر می‌رسد که قرآن روی آگاهی مخاطبان خود از مندرجات کتاب مقدس، حساب ویژه‌ای باز می‌کند. به راستی، با اندکی تسامح درباره برخی داستان‌های قرآن، به نظر می‌رسد قرآن از چنین آگاهی‌ای کاملاً اطمینان دارد. گویی خواننده در یک دست خود، قرآن و در دست دیگر خود، کتاب مقدس را دارد (رینولدز، ۲۰۰۹: ۱۹).^۴

یکی از برجسته‌ترین دستاوردهای ره‌یافت بینامتنی در تفسیر قرآن، فهم بهتر ساختارهای روایی و داستانی است. ره‌یافت بینامتنی به مفسر کمک می‌کند با تمرکززدایی و پرکردن جاهای خالی داستان بتواند آن را بازسازی کند. مفسر با تلاش برای تمرکززدایی از بافت متنی فشرده قرآن و پرکردن جاهای خالی داستان^۵ می‌تواند آن را بازسازی کند و به فهم بهتر چرایی و چگونگی تمرکز بر بخشی ویژه از آن برسد.^۱

۱. علامه طباطبایی تنها آیه ۱۶۴ سوره نساء را دارای چنین معنایی دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۷/ ۳۵۴ و ۳۵۵). صادقی تهرانی معتقد است پیامبرانی که در قرآن، از آن‌ها یاد نشده، بسیار بیشتر از آنانی هستند که در قرآن، از آن‌ها سخن گفته شده است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۱۰۴ و ۴۷۶؛ ۱۳۶۵: ۲۵/ ۴۹۰).
۲. قرآن، آل عمران: ۴۴، هود: ۴۹، یوسف: ۱۰۲،

3. G. S. Reynolds

4.

In such cases, the Qur'an seems to count on its audience's knowledge of the Bible. Indeed, by taking a liberty with the order of the story, the Qur'an seems utterly confident in that knowledge. It expects that the reader has the Qur'an in one hand and the Bible in the other.

۵. این‌گونه خلأها اهمیت فراوان دارند و گاه نیز اختلاف‌برانگیز می‌شوند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۰۵ و ۴۰۶). به گفته قائمی‌نیا،

۵. عهدین و دادوستد بینامتنی با قرآن

در این بخش، این پرسش مطرح می‌شود که آیا کتاب مقدس می‌تواند در دادوستد بینامتنی با قرآن، جایگاهی درخور توجه داشته باشد. پاسخ این پرسش، به چگونگی پیش‌فرض‌های ما درباره جایگاه عهدین، و چستی و مرزهای تفسیر قرآن بستگی دارد. در اینجا، بی‌آنکه بخواهیم این گزاره‌ها و پیش‌فرض‌های بنیادین آن‌ها را ارزیابی کنیم، تنها با در نظر گرفتن تعریف دقیق بینامتنیت و یادآوری دوباره این مسئله که پذیرش جایگاه بینامتنی برای عهدین در تفسیر قرآن، به معنی تأیید وثاقت سندی یا محتوایی عهدین، گردن نهادن بر نظام ارزشی حاکم بر آن‌ها^۱ و تأثیرپذیرداندستن

متن داستانی، پر از فضاهای خالی است که خواننده باید پر کند، و مملو از حذف‌هایی است که باید آن‌ها را بیابد و اصلاح کند... متن، وجود مخاطب را فرض می‌گیرد؛ نه تنها به این خاطر که وجود مخاطب، شرط امکان ارتباط است؛ بلکه به این خاطر که در توانایی دلالت‌کردنش نیز به او نیاز دارد... هر متنی، پاره‌ای از سخنان خود را می‌گوید و پاره‌ای دیگر را ناکفته رها می‌کند و فهم آن‌ها را به عهده مخاطب و یا خواننده می‌گذارد تا براساس دانسته‌ها و اطلاعاتش، آن‌ها را بیابد. از این نظر، هر متنی، مکانیسمی صرفه‌جویانه است؛ بدین معنا که نویسنده همه مطالب را در سطح ظاهری متن نشان نمی‌دهد و بخش وسیعی را با تکیه بر اطلاعات خواننده پنهان می‌دارد تا او براساس اطلاعات و دانسته‌هایش آن را بیابد. خداوند هم براساس همین اصل، متنی را به وجود آورده است. قرآن، مکانیسمی صرفه‌جویانه است. خداوند هر آنچه را که نیاز بوده، اظهار کرده و پی‌بردن به بخش‌های دیگر را به عهده مخاطبان گذاشته است... هیچ متنی در طول تاریخ، به اندازه قرآن، مشارکت مخاطبان را نطلبیده است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۱۷۲ تا ۱۷۶).

۱. مثلاً قائمی‌نیا با اشاره به داستان حضرت یونس (ع) در قرآن گفته است:

مجموعه اطلاعاتی که قرآن درباره ماجرای حضرت یونس (ع) ارائه می‌دهد، نشانگر این واقعیت است که قرآن به‌خاطر هدف خاصی که دنبال می‌کند، تنها بر بخشی از ماجرا تمرکز کرده است. بازسازی این ماجرا در دو بخش می‌تواند صورت بگیرد: یکی در بیرون از محدوده تمرکز و دیگر در درون آن... مفسران تلاش می‌کنند تا پرسش‌های مربوط به بیرون از محدوده تمرکز را با رجوع به متون دیگر، مانند متون تاریخ، روایات و غیره پاسخ دهند؛ اما در مورد پرسش‌های مربوط به محدوده تمرکز، علاوه بر متون دیگر، نقش روابط معناشناختی در قرآن هم برجسته می‌شود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۲۰۷ تا ۲۰۹).

۲. نسبت میان قرآن و عهدین، در چهارچوب «نفی بخشی» از منظر کریستوا جای می‌گیرد. برای آگاهی بیشتر درباره «نفی بخشی» نگاه کنید به نامور مطلق، ۱۳۹۰ش: ۱۶۰.

قرآن از عهدین و... نیست^۱، می‌توانیم بگوییم دست کم، بخش‌هایی از عهدین^۲، یارای پژوهش بینامتنی با قرآن را دارند. بی‌گمان، یکی از برجسته‌ترین این نشانه‌ها، پیامبران و داستان‌های ایشان است (ذهبی، ۱۳۸۱ق: ۱/ ص ۴۳ و ۱۱۴؛ محمدقاسمی، ۱۳۸۰ش: ۱۸۷؛ دیاری، ۱۳۸۳ش: ۶۴ تا ۶۶)؛ بنابراین، حتی اگر نخواهیم روی کردی حداکثری را در پیش گیریم و بیشتر موضوع‌های قرآن و عهدین را مشترک بدانیم^۳، دست کم می‌توانیم با روی کردی حداقلی، پیامبران الهی را نشانه‌هایی مشترک میان این متن‌ها، و داستان‌های درباره‌ی ایشان را سرآغازی بر ره‌یافتی حداقلی در بینامتنیت میان قرآن و عهدین به‌شمار آوریم.

۶. بازایی پیشینه‌ی ره‌یافت تفسیری بینامتنی میان قرآن و عهدین

تازگی الگوی نشانه‌شناختی، به‌معنای بی‌پیشینگی چنین ره‌یافتی نیست. این بخش، دربردارنده‌ی گزارشی از پیشینه‌ی چنین ره‌یافتی در قرآن، سنت، و بررسی‌های تفسیری مسلمانان بدین شرح است:

۱. یک اشکال احتمالی، این است که با در نظر گرفتن خاستگاه الهی قرآن، مقایسه‌ی آن با عهدین، قیاسی مع‌الفارق است. این اشکال بر پایه‌ی پیش‌فرضی درست استوار است؛ اما از آنجا که در نگاه مؤلف محور ریشه دارد، با ره‌یافت بینامتنی میان قرآن و عهدین تفاوت دارد؛ زیرا ره‌یافت بینامتنی، بر پایه‌ی نگاه متن‌محور به قرآن، استوار است.

۲. مثلاً کمیجانی، اسفار تنبیه، خروج، اعداد، اناجیل اربعه و بخش‌هایی از سفر پیدایش و کتاب‌های انبیا را هم‌ارز با کتاب‌های سیره و تاریخ در سنت اسلامی، مزامیر داوود و امثال سلیمان، و بخش‌هایی دیگر از کتاب‌های انبیا را هم‌ارز با کتاب‌های ادعیه و حدیث، و تنها بخش‌هایی از اسفار پیدایش، لاویان، و فقره‌هایی اندک از کتاب‌های انبیا را هم‌ارز با قرآن دانسته است (کمیجانی، ۱۳۸۵ش: ۶۷ تا ۷۸). وی تصریح کرده است کتاب‌های جامعه و غزل‌غزل‌ها هرگز نمی‌توانند هم‌ارز قرآن یا هیچ منبع اسلامی دیگر قرار گیرند و حتی کتاب جامعه، در سراسر آموزه‌های دینی ادیان ابراهیمی، هیچ هم‌ارزی ندارد (کمیجانی، ۱۳۸۵ش: ۷۱ و ۷۲؛ ۱۳۸۴ش: ۱۱۸).

۳. نگاهی گذرا بر نمایه‌ی پژوهش‌های تطبیقی و مقایسه‌ای انجام‌شده میان قرآن و عهدین نشان می‌دهد که دامنه‌ی موضوع‌های مشترک میان این دو متن، بسیار گسترده است و پژوهش‌های زیادی در حوزه‌های اصول دین، کلام، فقه، اخلاق، دانش تجربی، تاریخ و... انجام شده است. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: اکبری دستک، ۱۳۸۴ش.

الف) در قرآن، دست کم^۱ هجده بار از تورات^۲، دوازده بار از انجیل^۳، سه بار از زبور^۴ و دست کم^۵، یک بار از دست نوشته‌های حضرت ابراهیم (ع) و حضرت موسی (ع)^۶ یاد شده است.^۷ از این میان، تورات و انجیل دست کم پانزده بار تصدیق شده‌اند^۸ و یک بار، نام آن‌ها پیش از قرآن و هم‌ردیف آن آمده است^۹ و حتی در آیه‌ای، قرآن، نگاهبان آن‌ها دانسته شده است^{۱۰}؛ همچنین ایمان به همه کتاب‌های الهی، حتی بخش‌هایی را که پیامبران از سوی خدا آورده‌اند، یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های پیامبر (ص) و گروندگان به وی دانسته شده است^{۱۱}؛ افزون بر این‌ها، یک

۱. مثلاً برخی مفسران (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۲/۱۹۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳/۲۸۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۴/۴۶۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۱۳۱) منظور از واژه «الذکر» را در آیه ۱۰۵ سوره انبیا نیز تورات دانسته‌اند؛ همچنین نگاه کنید به: McAuliff, 2001-2006: 5/ 301.

۲. قرآن، آل عمران: ۳، ۴۸، ۵۰، ۶۵ و ۹۳، مائده: ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۶۶، ۶۸ و ۱۱۰، اعراف: ۱۵۷، توبه: ۱۱۱، فتح: ۲۹، صف: ۶، جمعه: ۵.

۳. قرآن، آل عمران: ۳، ۴۸ و ۶۵، مائده: ۴۶، ۴۷، ۶۶، ۶۸ و ۱۱۰، اعراف: ۱۵۷، توبه: ۱۱۱، فتح: ۲۹، حدید: ۲۷.

۴. قرآن، نساء: ۱۶۳، اسراء: ۵۵، انبیا: ۱۰۵.

۵. می‌توان آیه‌های ۳۵ و ۳۶ سوره نجم را نیز بدین صورت دانست. نگاه کنید به: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۹/۴۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۹/۲۷۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۸/۱۸۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۵۲۷.

۶. قرآن، اعلی: ۱۸ و ۱۹.

۷. برای آگاهی از آیه‌هایی که در آن‌ها، تورات، مایه راهنمایی و روشنگری دانسته شده، بنگرید به: قرآن، قصص: ۴۳، سجده: ۲۳، صافات: ۱۱۷، غافر: ۵۳ و ۵۴.

۸. قرآن، بقره: ۴۱، ۹۱ و ۹۷، آل عمران: ۳، نساء: ۴۷، مائده: ۴۸، انعام: ۹۲، یونس: ۳۷، یوسف: ۱۱۱، فاطر: ۳۱، احقاف: ۱۲ و ۳۰، اعلی: ۱۹، بینه: ۲ و ۳.

۹. قرآن، توبه: ۱۱۱.

۱۰. قرآن، مائده: ۴۸. برای آگاهی از برخی نمونه‌هایی که در آن‌ها، «مُهْمِنًا» به معنی «نگاهبان» دانسته شده است، بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵/۳۴۸؛ ابوالفتوح رازی، ۶/۴۰۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۲/۲۷۱ و ۲۷۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۶.

۱۱. قرآن، بقره: ۱۳۶ و ۲۸۵، آل عمران: ۸۴ و ۱۱۹.

بار، خود پیامبر (ص) و همه خوانندگان، برای اطمینان قلبی از اصالت و حیانی این کتاب آسمانی^۱ و دست کم، سه بار یهودیان و مسیحیان برای داوری^۲، به کتاب مقدس ارجاع داده شده است.^۳

در بافت موقعیتی^۴ رویارویی با کافران، تأکید بر نزدیکی قرآن و عهدین، بیشتر دیده می‌شود. در قرآن تأکید شده است که پیش از این، حضرت داوود (ع) و حضرت عیسی (ع) نیز نفرین کافران را بر زبان آورده‌اند^۵ و برای دل‌داری پیامبر (ص)، از سویی، به وی یادآوری شده است آنان آنان به پیامبران گذشته و کتاب‌های روشن و آشکار ایشان نیز دروغ می‌بستند و با نشانه‌های راستین خدا به ستیزه برمی‌خاستند و از سوی دیگر، به کافران هشدار داده است فرجام این رفتار، کیفی سخت خواهد بود؛ همچنین تورات در راهنمایی و روشننگری، هم‌ارز قرآن دانسته شده و از کافران خواسته شده است که اگر راست می‌گویند، کتابی بهتر از این دو بیاورند.^۶

در کاربرد فقهی، افزون بر اشاره‌هایی به ده فرمان^۷، یک بار، آشکارا از اهل کتاب خواسته شده شده است تورات نزد خود را بیاورند و بخوانند تا به درستی سخن قرآن درباره حلال بودن همه

۱. قرآن، یونس: ۹۴. علامه طباطبایی آن بخش از داستان‌های پیامبران را که به صورت مختصر در قرآن آمده‌اند، از بهترین مصداق‌های این آیه دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰/۱۲۲).

۲. قرآن، بقره: ۱۱۳، مانده: ۴۷ و ۶۸.

۳. برای آگاهی از برخی نمونه‌هایی که در آن‌ها، منظور از واژه «الکتاب» در آیه‌های ۴۴ و ۱۱۳ سوره بقره، تورات یا انجیل یا هردوی آن‌ها دانسته شده است، بنگرید به: ابوالفتح رازی، ۱/۲۳۶ و ۲۵۱، ۲/۱۱۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۳/۴۸۸، ۴/۹ و ۱۰؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق: ۱/۹۰ و ۱۱۸.

۴. برای آگاهی بیشتر درباره بافت موقعیتی (Context of Situation) بنگرید به: صفوی، ۱۳۸۷ش: ۱۶۶ و ۱۶۷.

۵. «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ» (قرآن، مانده: ۷۸).

۶. قرآن، فاطر: ۲۵ و ۲۶، غافر: ۶۹ تا ۷۲.

۷. قرآن، قصص: ۴۷ تا ۵۱.

۸. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: افشار و قلی‌پور، ۱۳۹۰ش.

خوردنی‌ها پیش از فرود آمدن تورات و در نتیجه، درستی سخن پیامبر (ص) پی برند^۱ و یک بار نیز همانندی حکم قصاص در قرآن و تورات خاطر نشان شده است.^۲

با این همه، شاید بتوان برجسته‌ترین نمونه کاربرد قرآنی ره یافت بینامتنی میان قرآن و عهدین^۳ را آیه ۲۹ سوره فتح دانست.^۴ در این آیه، اوصاف پیامبر (ص) و یارانش بر شمرده شده و تصریح شده است که همین اوصاف در تورات و انجیل نیز آمده‌اند.^۵

امروزه، هرچه گستره آگاهی توأمان از لایه‌های معنایی گوناگون قرآن و عهدین بیشتر می‌شود، نمونه‌هایی دیگر از این گونه می‌توان یافت که البته شاید به اندازه نمونه یاد شده آشکار نباشند؛ اما در پی رمزگشایی بینامتنی، بسیار روشن و پذیرفتنی می‌نمایند؛ مثلاً رینولدز در ره‌یافتی بینامتنی، برای توضیح دادن معنای واژه «غلف» در آیه ۱۵۵ سوره نساء، از استعاره مشهور ارمیا^۱

۱. «كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (قرآن، آل عمران: ۹۳). برای آگاهی بیشتر بنگرید به: فخرالدین رازی، ۱/ ۲۹۰ تا ۲۹۴؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق: ۱/ ۳۱۱ تا ۳۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳/ ۳۴۶ تا ۳۴۹؛ دیاری، ۱۳۸۳ش: ۵۴ و ۵۵.

۲. «وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (قرآن، مائده: ۴۵).

۳. برای دیدن نمونه‌ای که در آن، منظور از تورات، مطلق کتاب مقدس دانسته شده، بنگرید به: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش: ۲۷/ پاورقی ۲۱۵. گریفیث (S. Griffith) معتقد است این گونه تلقی از سوی مسلمانان درباره انجیل هم وجود داشته و اتفاقاً دارای پیشینه‌ای طولانی است (McAuliff, 2001-2006: 2/ 343).

۴. آدانگ (C. Adang) آیه ۴۵ سوره مائده را نیز نمونه‌ای از این گونه دانسته است (McAuliff, 2001-2006: 5/ 307). خزانلی همانندی تمثیل سخنان نیک و بد به درخت نیک و بد را که در آیه‌های ۲۴ تا ۲۶ سوره ابراهیم آمده، با آیه‌های سوم و چهارم از باب یک مزامیر نیز نمونه‌ای دیگر از این مسئله دانسته است (خزانلی، ۱۳۸۹ش: ۲۶۴).

۵. محمد رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُحَمًا سِجْدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مَنْ أَثَرَ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْنَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْرًا عَظِيمًا.

برای آگاهی بیشتر بنگرید به: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش: ۲۷/ ۲۱۵ تا ۲۱۷؛ ۱۴۱۹ق: ۵۱۵.

۶. می‌توان به سخن وی، آیه ۸۸ سوره بقره را نیز افزود.

بهره گرفته و تأکید کرده است ناآگاهی بسیاری از مفسران مسلمان از این استعاره باعث شده است آن‌ها نتوانند به برخی لایه‌های معنایی این آیه، چنان‌که باید و شاید، پی ببرند (رینولدز، ۲۰۰۹: ۱۷ و ۱۸). در نمونه‌ای دیگر، ماسون^۲ نخست، پذیرفته‌نشدن چنین روشی را در سنت بررسی‌های مسلمانان یادآوری کرده و سپس خود از پیوند سه آیه از قرآن با آیه‌هایی از انجیل‌های هم‌نوا سخن گفته است (ماسون، ۱۳۸۵ش: ۱/ ۳۴۹ و ۳۵۰).

بدین ترتیب، شاید گزافه نباشد اگر بگوییم از دیدگاه قرآن، بهره‌برداری از همین کتاب مقدس که نزد یهودیان و مسیحیان آن روزگار نیز موجود بوده، امکان‌پذیر است. در همین راستا، علامه طباطبایی درباره آیه ۴۳ از سوره مائده نوشته است:

در این آیه، حکم توراتی که در آن روزگار، در دست یهودیان بوده، تصدیق شده و آن، توراتی بوده که بعد از فتح بابل، عزراء با اجازه کوروش، پادشاه ایران گرد آورده... و همین تورات در زمان رسول خدا (ص) و تا به امروز، در دست یهود است؛ پس قرآن تصدیق می‌کند که در تورات موجود، حکم خدا وجود دارد؛ همچنان‌که می‌فرماید در آن تحریف‌هایی هم هست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵/ ۳۴۲)^۳.

۱. سخن ارمیای نبی آلودگی و بی‌ایمانی دل‌های مردان یهودا و ساکنان اورشلیم را به ناپاکی غلفه، و ایمان را به ختان که موجب پاکیزگی آن می‌شود، تشبیه کرده و به آیه ۴۱ از باب ۲۶ کتاب لاویان، و آیه‌های ششم از باب سی و شانزدهم از باب ده کتاب تثبیه اشاره کرده است. بنگرید به: ارمیا، باب ۴/ آیه ۴ و باب ۹/ آیه ۲۶. استیفان و پولس نیز این تشبیه را آورده‌اند (اعمال رسولان، باب ۷/ آیه ۵۱؛ نامه پولس به رومیان، باب ۲/ آیه‌های ۲۸ و ۲۹). برای آگاهی بیشتر بنگرید به: قرایی (۰). «دل‌های ناپاک: تحقیقی درباره عبارت قلوبنا غلف». *مجله ترجمان وحی*. س. پنجم، ش. اول. صص. ۴ تا ۳۱.

2. D. Masson

و فی الآیة تصدیق ما للتوراة التي عند اليهود اليوم، و هی التي جمعها لهم عزراء بإذن كورش ملك إيران بعد ما فتح بابل، و أطلق بنی إسرائيل من أسر البابليين و أذن لهم فی الرجوع إلى فلسطين و تعمیر الهيكل، و هی التي كانت بيدهم فی زمن النبي (ص) و هی التي بيدهم اليوم، فالقرآن يصدق أن فيها حكم الله، و هو أيضاً يذكر أن فيها تحريفاً و تغييراً.

وی همچنین معتقد است نکته‌هایی ظریف در قرآن دیده می‌شود که نشان می‌دهد منظور قرآن از تورات و انجیل، همان تورات و انجیل موجود نزد اعراب هم‌روزگار پیامبر (ص) است.^۱ آیت‌الله خوئی نیز پس از ذکر آیه ۱۵۷ سوره اعراف و آیه ششم سوره صف، ایمان آوردن بسیاری از یهودیان و مسیحیان هم‌روزگار پیامبر (ص) و گرایش آنان به اسلام را نشانه‌ای قطعی بر بودن این بشارت در کتاب مقدسی که آن هنگام در دست‌رس آنان بوده، دانسته و گفته است:

و اگر چنین مژده‌ای در آن دو کتاب نبود، همین دلیلی کافی بود برای یهودیان و مسیحیان تا دعوت قرآن و پیامبر (ص) را تکذیب نمایند و او را به‌شدیدترین گونه منکر شوند؛ همچنین اسلام آوردن بسیاری از ایشان در روزگار پیامبر (ص) و پس از آن و تصدیق دعوت او، دلیلی قطعی است بر اینکه چنین مژده‌ای در آن روزگار، در کتاب مقدس ایشان وجود داشته است^۲ (خوئی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۹).

ب) با نگاهی به سنت پیامبر (ص) و سیره پیشوایان دین (ع) نیز می‌توان نمونه‌هایی از ره‌یافت بینامتنی را میان قرآن و عهدین بازشناخت. روشن‌ترین نمونه چنین ره‌یافتی، در مسئله اثبات پیامبری حضرت محمد (ص) دیده می‌شود. برپایه برخی گزارش‌های تاریخی، آغازگر این ره‌یافت، خود پیامبر (ص) بوده است. گزارش طبرسی از گفتگوی پیامبر (ص) با یهودیان مدینه، بیانگر آن است که آن حضرت برای اثبات پیامبری خود، از وجود نام خویش در تورات سخن گفته است

۱. از جمله: یادکردن از داستان‌های هود (ع) و صالح (ع) در سوره یونس. بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰/۱۲۳.

۲.

و لو لم تکن هذه البشارة مذکوره فیهما، لکان ذلك دلیلاً کافياً لليهود و النصارى علی تکذیب القرآن فی دعواه و تکذیب النبی فی دعوته و لأنکروا علیه أشدّ الإنکار. فیکون إسلام الکثیر منهم فی عصر النبی و بعد مماته و تصدیقهم دعوته، دلیلاً قطعياً علی وجود هذه البشارة فی ذلك العصر.

۳. مترجم کتاب *البیان فی تفسیر القرآن*، نکته‌ای را در پاورقی ترجمه خود بر سخن آیت‌الله خوئی افزوده و متأسفانه، برخلاف روش معروف مترجمان، درباره افزودن این نکته از سوی خود سخن نگفته است. وی در پاورقی، به سخن یادشده از آیت‌الله خوئی، چنین افزوده است: «ولی سپس آن را تحریف و حذف کردند» (خوئی، ۱۳۸۳ش: ۱۷۴ و ۱۷۵). این لغزش مترجم، افزون بر نادیده گرفتن وظیفه اخلاقی وی، از بنیاد، پنداری نادرست است؛ زیرا در تورات، از سده یکم پیش از میلاد تاکنون، هیچ‌گونه حذف یا دگرگونی‌ای روی نداده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق: ۱/۳۱۱ جعفری،

۱۳۸۵ش: ۱۰ و ۲۹؛ کمیحانی، ۱۳۸۴ش: ۲۱۶؛ کرمانی، ۱۳۵۳ق: ۵۸؛ Masood, 2001: 42-44 and 208

(طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۶۹). مناظره امام رضا (ع) با جاثلیق و رأس الجالوت روزگار خود، به‌ویژه درباره بعثت پیامبر (ص)^۱، دلایل پذیرش اخبار معجزه‌های حضرت موسی (ع) و حضرت عیسی (ع)^۲، شخصیت بشری حضرت عیسی (ع) و چالش با آموزه تثلیث^۳ را نیز چنان‌که شیخ صدوق گزارش داده است^۴، می‌توان نمونه‌هایی دیگر از ره‌یافت بینامتنی میان قرآن و عهدین دانست. آیت‌الله معرفت نیز درباره بهره‌گیری امام رضا (ع) از کتاب مقدس در مناظره‌های خود سخن گفته است (معرفت، ۱۳۸۷ش: ۲ / ۶۳۸). به گزارش اسدی، بخش‌هایی فراوان از سخنان امام

۱. بخش‌هایی از عهدین که امام رضا (ع) درباره این مسئله، از آن‌ها سخن گفته، عبارت‌اند از: کتاب پیدایش، باب ۲۱: آیات ۱۸ تا ۲۱؛ کتاب تثنیه، باب ۱۸، آیات ۱۵، ۱۸ و ۱۹، باب ۳۳، آیات ۱ و ۲؛ انجیل یوحنا، باب ۱: آیات ۱۹ تا ۲۱، باب ۶: آیه ۱۴ و باب ۷: آیات ۴۰ تا ۴۳؛ اعمال رسولان، باب ۳: آیه ۲۲، باب ۷: آیه ۳۷. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: اسدی، ۱۳۸۷ش: ۸۹ تا ۹۲، ۹۵ و ۹۶.

۲. بخش‌هایی از عهدین که امام رضا (ع) درباره این مسئله، از آن‌ها سخن گفته، عبارت‌اند از: کتاب خروج، باب ۴: آیات ۱ تا ۹ و باب ۷: آیات ۸ تا ۱۲، ۱۴ و ۱۵ و باب، ۱۴: آیات ۱ تا ۳۱ و باب ۱۷: آیات ۱ تا ۷؛ کتاب اعداد، باب ۲۰: آیات ۷ تا ۱۱ (اسدی، ۱۳۸۷ش: ۹۳).

۳. بخش‌هایی از عهدین که امام رضا (ع) درباره پرستش خداوند متعال از سوی حضرت عیسی (ع)، از آن‌ها سخن گفته، عبارت‌اند از: انجیل متی، باب ۴: آیات ۱ و ۲، باب ۱۷: آیه ۴۶؛ انجیل مرقس، باب ۱: آیه ۳۵، باب ۱۵: آیه ۳۴ (اسدی، ۱۳۸۷ش: ۹۵).

۴. برای آگاهی بیشتر از گزارش این مناظره‌ها بنگرید به: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۱۷ تا ۴۳۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ۱ / ۱۵۴ تا ۱۶۷. این حدیث در هردو منبع، با یک سند آمده است و درباره سند آن، این مطالب، درخور ذکر است:

الف) نجاشی، نخستین راوی آن، حسن بن محمد نوفلی را ضعیف خوانده است. بنگرید به: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷، شماره

۷۵.

ب) کسی که از حسن بن محمد نوفلی روایت کرده، مشخص نیست و با تعبیر «مَنْ سَمِعَ» از وی یاد شده است

ج) محمد بن عمر بن عبدالعزیز الانصاری الکحّی (الکثّی) را نجاشی و طوسی ستوده و توثیق کرده‌اند. بنگرید به: نجاشی،

۱۴۰۷ق: ۳۷۲، شماره ۱۰۱۸؛ طوسی، بی‌تا: ۴۰۳، شماره ۶۱۵؛ طوسی، ۱۳۸۱ق: ۴۴۰، شماره ۶۲۸۸-۳۸.

د) از حسن بن محمد بن علی بن صدقه القمی در کتاب‌های رجال، سخن گفته نشده است.

ه) جعفر بن علی بن احمد را ابن‌داوود در رجال خود آورده و توثیق کرده است. بنگرید به: حلی، ۱۳۸۳ق: ۸۶، شماره ۳۱۲.

در مجموع، سند این حدیث، ضعیف است؛ گرچه بدین ترتیب، انتساب این حدیث به امام رضا (ع)، محل تردید است؛ اما دست‌کم می‌توان بودن چنین گزارشی دقیق را در سنت پژوهش‌های اسلامی و به‌ویژه شیعی، نشانگر وجود ره‌یافت بینامتنی میان

قرآن و عهدین، از پیشینه‌ای پذیرفته‌شده به‌شمار آورد.

رضا (ع)، در عهدینی که امروز، در دست ماست، وجود دارد (اسدی، ۱۳۸۷ش: ۸۵، ۸۸، ۹۳ و ۹۷).

ج) در این بخش، نگاه مفسران را به ره یافت تفسیری بینامتنی میان قرآن و عهدین، به صورت مختصر بررسی می کنیم. نخست، با نگاهی کلی، این رفتارها را دسته بندی می کنیم و سپس از این ره گذر، نمونه هایی را که نماینده گویای پذیرش عملی بینامتنیت قرآن و عهدین از سوی مفسران مسلمان هستند، برمی شمیریم.

به گفته ذهبی، با وجود همه تأکیدهای مفسران در تبیین روش شناسی تفسیرهایشان بر لزوم پرهیز از ذکر اسرائیلیات، آنان نتوانسته اند کاملاً به وعده خود عمل کنند (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ۱۱۹)؛ با این همه، دیگر پژوهشگران در تلاش برای دسته بندی روی کردهای مفسران به بهره گیری از اسرائیلیات، چهار گونه روی کرد را بدین شرح برشمرده اند:

الف) روی کرد اثباتی حداکثری:

این روی کرد، در تفسیرهایی مهم یافت می شود که معمولاً دارای روشی روایی هستند. نمونه های برجسته این روی کرد عبارت اند از: جامع البیان طبری (معرفت، ۱۳۸۷ش: ۲/ ۶۴۴، ۶۴۵ و ۷۳۸؛ محمدقاسمی، ۱۳۸۰ش: ۲۱۰ و ۲۱۱)؛ الدر المنثور سیوطی (معرفت، ۱۳۸۷ش: ۲/ ۶۴۵ و ۷۷۹؛ محمدقاسمی، ۱۳۸۰ش: ۲۱۸)؛ صافی فیض کاشانی (معرفت، ۱۳۸۷ش: ۲/ ۷۸۳)؛ نورالثقلین حویزی (معرفت، ۱۳۸۷ش: ۷۸۷ و ۷۸۸).

ب) روی کرد نفی:

نمونه برجسته از این روی کرد، مکتب تفسیری شیخ محمد عبده است. به عقیده عبده، اگر دانستن جزئیات داستان های قرآن، برای فهم آن، لازم بود، خداوند متعال یا پیامبر (ص) از بازگویی آن ها فروگذار نمی کردند؛ از این روی، وی هر کوششی را در این راه، بیهوده، و پیامد آن را افتادن به ورطه افسانه پردازی دانسته است (ذهبی، ۱۳۸۱ش: ۳/ ۲۲۶؛ معماری، ۱۳۷۴ش: ۱۶۶ و ۱۶۷). شاگرد وی، مراغی نیز چنین روی کردی دارد (ذهبی، ۱۳۸۱ش: ۳/ ۳۶۱).

ج) روی کرد اثباتی حداقلی:

نمونه برجسته این روی کرد را می‌توان مکتب تفسیری علامه طباطبایی دانست. وی معتقد است اگر متنی با نصوص قطعی قرآن، مخالفت نداشته باشد، قابل اعتنا و استناد است (الاوسی، ۱۳۷۰ش: ۲۴۰ و ۲۴۱). او در مواردی بسیار، بخش‌هایی را از عهدین نقل کرده و آن‌ها را بررسی و ارزیابی کرده و نیز با قرآن مقایسه کرده است (محمدقاسمی، ۱۳۸۰ش: ۲۲۹). شاگرد وی، آیت‌الله معرفت نیز در جمع‌بندی پایانی خود بر مبحث اسرائیلیات، مراجعه به کتاب‌های دینی گذشته را برای بررسی و به‌ویژه ابهام‌زدایی از برخی داستان‌های مشترک میان قرآن و عهدین را ضرورتی فرهنگی دانسته است (معرفت، ۱۳۸۷ش: ۲ / ۶۰۷، ۶۴۱، ۶۴۲). وی آموزه‌های عهدین را در مقایسه با قرآن، بر سه دسته تقسیم کرده است: آموزه‌های ناسازگار؛ آموزه‌های سازگار؛ آموزه‌های خاموش؛ آن‌گاه بهره‌گیری از دو دسته اخیر را مجاز دانسته است (معرفت، ۱۳۸۷ش: ۲ / ۶۳۸ و ۶۴۲). شاگرد دیگر علامه طباطبایی، یعنی آیت‌الله صادقی‌تهرانی هم در دو کتاب به‌نام‌های *تورات، قرآن، انجیل و خاتم پیامبران و بشارات عهدین*، در عمل، چنین ره‌یافتی را به کار گرفته است.

د) روی کرد دوگانه:

نمونه این‌گونه روی کرد را می‌توان در آثار شیخ رشیدرضا و به‌ویژه *تفسیر المنار* یافت. شیخ ازسویی، به‌واسطه پیوند با مکتب تفسیری عبده، از تأثیرپذیری مفسران از اسرائیلیات انتقاد کرده^۱ و از سوی دیگر، در بسیاری از موارد، برای شرح ابهام‌های قرآن، از *تورات* و *انجیل* کمک گرفته است (ذهبی، ۱۳۸۱ق: ۳ / ۲۵۴؛ محمدقاسمی، ۱۳۸۰ش: ۲۲۱؛ معماری، ۱۳۷۴ش: ۱۶۷). در اینجا، نکته مهم، آن است که در آثار مفسران مسلمان، حتی آنان که هرگز به اسرائیلیات روی خوش نشان نداده‌اند، نیز می‌توان رد پای ره‌یافت بینامتنیت میان قرآن و عهدین را به‌خوبی بازشناسی کرد؛ مثلاً فخر رازی که از نظر برخی پژوهشگران، از جمله مفسرانی است که از اسرائیلیات اثر نپذیرفته است (ایروانی، ۱۳۸۶ش: ۲۱۸ و ۲۱۹؛ محمدقاسمی، ۱۳۸۰ش: ۲۱۳ تا ۲۱۵ و ۲۲۴ و ۲۲۵)، درباره آیه ششم سوره صف، هنگام بحث از فارقلیط، از ره‌یافتی بینامتنی میان قرآن

۱. تا آنجا که آیت‌الله معرفت، تفسیر وی را برکنار از آلودگی به اسرائیلیات دانسته است (معرفت، ۱۳۸۷ش: ۲ / ۱۰۱۲).

و عهدین بهره برده است (فخرالدین رازی، : ۲۹ / ۵۲۸ و ۵۲۹)؛ همچنین علامه طباطبایی که پژوهشگران، او را از مفسرانی دانسته‌اند که هرگز از اسرائیلیات تأثیر نپذیرفته است، درباره آیه‌های ۸۳ تا ۹۸ سوره کهف، هنگام سخن گفتن از دو تیره یاجوج و ماجوج (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳ / ۳۷۹ و ۳۸۰) و نیز بررسی گسترده ذوالقرنین (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۳، ص ۳۸۱ تا ۳۹۸)، پس از مروری گذرا بر هفت دیدگاه گوناگون درباره این مسئله، سراغ عهدین رفته و برپایه گواهی بخش‌هایی از آن^۱، ذوالقرنین را کوروش، و یاجوج و ماجوج را قوم مغول دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳ / ۳۹۱ تا ۳۹۶)؛ درحالی که او بسیاری از روایت‌های موجود درباره همین موضوع را نیز آورده و آن‌ها را از جمله اسرائیلیات خوانده و مردود دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳ / ۱۶۹، ۳۷۴، ۳۹۰ و ۳۹۱).

در پایان این بخش، بد نیست برای نزدیک‌تر شدن به منظور خود از ره‌یافت بینامتنی میان قرآن و عهدین، و تأکید بر تفاوت ماهوی آن با بحث از خاستگاه و سند قرآن و عهدین، از سخن نگارنده تفسیر کوثر درباره این مسئله یاد کنیم که بسیار روشن و بی‌نیاز از هرگونه توضیح است:

مؤلف کتاب ذوالقرنین کیست؟ به ابوالکلام آزاد اشکالاتی کرده که به نظر ما وارد نیست. مهم‌ترین اشکال او تردید در اصالت کتاب‌های عهد عتیق و از جمله سفر دانیال و اشعای نبی است. او اصرار دارد که این کتاب‌ها ساختگی است و نمی‌توان به آن‌ها استناد کرد. در پاسخ این اشکال می‌گوییم: اصلی بودن یا ساختگی بودن این کتاب‌ها تأثیری در اصل مطلب ندارد؛ زیرا استدلال ابوالکلام آزاد، بر این مبنی است که در فرهنگ یهود عصر پیامبر، کوروش چنین مشخصاتی داشته است و بدون شک، این کتاب‌ها مورد مراجعه یهود آن زمان بوده است و آنان با ذهنیتی که از مطالب این کتاب‌ها داشتند، سؤال از ذوالقرنین را مطرح نمودند. حال، آن کتاب‌ها در چه زمانی نوشته شده‌اند و چه کسانی آن‌ها را ساخته است، ربطی به اصل قضیه ندارد و حتی با قبول ساختگی بودن آن اسفار، باز مطلب به قوت خود باقی است (جعفری، ۱۳۷۶ش: ۶ / ۴۶۴).

۱. آنچه از عهدین که علامه طباطبایی در این بررسی، از آن سخن گفته، عبارت است از: کتاب پیدایش، باب ۱۰: آیه ۲؛ کتاب نخست تواریخ ایام، باب ۱: آیه ۷ و باب ۵: آیه ۴؛ اشعای، باب ۴۵؛ حزقیال، باب‌های ۳۸ و ۳۹؛ عزرا، باب ۱؛ دانیال، باب‌های ۶: ۱۰ و ۱۰؛ مکاشفه یوحنا، باب ۲۰: آیه ۸ (۱۳ / ۳۷۹، ۳۸۰ و ۳۹۱ تا ۳۹۳).

۷. ره‌یافت تفسیری بینامتنی میان قرآن و عهدین، مشکلی به‌نام اسرائیلیات

شاید یکی از چالش‌های احتمالی با این ره‌یافت تفسیری، نزد کسانی یافت شود که عهدین را مصداقی شایسته برای ره‌یافت بینامتنی، حتی با روی‌کرد حداقلی آن نمی‌دانند؛ از آن روی که این روش را سرآغازی بر راه‌یابی اسرائیلیات به تفسیر قرآن می‌پندارند. به‌راستی، آیا دستاورد ره‌یافت بینامتنی میان قرآن و عهدین، پذیرش اسرائیلیات است؟ پاسخ‌دادن به این پرسش، در‌گرو بررسی مبانی منطقی و به‌ویژه تعریف‌های درست و دقیق از بینامتنیت و اسرائیلیات است.

الف) هستهٔ مرکزی سخن را باید در تعریف درست ره‌یافت تفسیری بینامتنی یافت. چنان‌که گفتیم، بینامتنیت، نظامی ارزش‌گذارانه نیست؛ بلکه تنها به‌دنبال آشناکردن مفسر با محیط زیست نشانه‌هاست. او می‌تواند پس از مرور نشانه‌های قرآن، با توانایی‌های بینامتنی خود، همان نشانه‌ها را در عهدین پی‌گیری کند و بدین صورت، نسبت میان این دو متن و نیز سوگیری متن پسین (قرآن) را دربارهٔ متن پیشین (عهدین) را دریابد؛ اما در مفهوم اسرائیلیات، عنصری از پذیرش بی‌چون‌وچرا نهفته است (معرفت، ۱۳۸۷ش: ۲ / ۶۰۱؛ محمدقاسمی، ۱۳۸۰ش: ۲۸ تا ۴۶ و ۱۹۰؛ معماری، ۱۳۷۴ش: ۱۶۲ و ۱۶۳؛ ایروانی، ۱۳۸۶ش: ۲۱۰).

ب) باید از اسرائیلیات هم تعریفی دقیق به‌دست دهیم؛ مثلاً نمی‌توان تعریف کسانی همچون ذهبی را دقیق دانست؛ زیرا وی هرچه را رنگ‌وبوی فرهنگ یهودی یا مسیحی دارد، اسرائیلیات نامیده است (ذهبی، ۱۳۸۱ق: ۱ / ۱۱۳)؛ درحالی که خودش در جایی دیگر تأکید کرده است که ریشهٔ بسیاری از پنداره‌های یهودیان و مسیحیان، نه در عهدین، بلکه در دیگر آموزه‌هایی است که با روش‌های گوناگون^۱، به فرهنگ دینی ایشان وارد شده است (ذهبی، ۱۳۸۱ق: ۱ / ۱۱۴). اشکال دیگر این تعریف، آنجا هویدا می‌شود که وی برپایهٔ پیش‌فرض عدالت جملهٔ صحابیان، سخنان عبدالله بن سلام، وهب بن منبه و کعب‌الاحبار را حتی اگر به‌جای عهدین، در فرهنگ یهودی ریشه

۱. برای آگاهی از برخی منابع فرهنگی دیگر که بر یهودیان، اثرگذار بوده است، بنگرید به: دیاری، ۱۳۸۳ش: ۱۱۱ تا ۱۱۳.

داشته باشند، پذیرفته و بدینی به سخنان ایشان را روا ندانسته است (ذهبی، ۱۳۸۱ق: ۱/ ۱۲۷ تا ۱۳۴)!

ج) به نظر می‌رسد در چنین تعریف‌هایی، خلطی آشکار میان مندرجات کتاب‌های مقدس با مجموعه پندارهای یهودیان و مسیحیان - که طبیعتاً از منابعی گوناگون پدید آمده است - دیده می‌شود. متأسفانه، خلط میان آموزه‌های عهدین و پندارهای یهودیان و مسیحیان، پیشینه‌ای طولانی دارد و برطرف شدن آن، تنها هنگامی آغاز می‌شود که برخی دانشمندان مسلمان مانند جاحظ و ابن‌قتیبه در این زمینه، پالایشی آشکار را آغاز کرده و آشکارا مندرجات کتاب مقدس را از احادیث موقوف حاوی اسرائیلیات، جدا کرده‌اند (موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۷۴ش: ۸/ ۲۹۰)؛ بدین ترتیب، در سده چهارم هجری و در پی شناخت مستند و مستقیم دانشمندان مسلمان همچون حمزه اصفهانی، مقدسی، ابن‌ندیم و مسعودی از عهدین و دیگر متن‌های دینی یهودیت و مسیحیت، روند جدایی اسرائیلیات از مندرجات عهدین هم در مقام تعریف و هم در مقام عمل، محقق می‌شود (موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۷۴ش: ۸/ ۲۹۲ و ۲۹۳). آسیب خلط میان این دو، هنگامی بیشتر روشن می‌شود که بدانیم از سویی نوشته‌های برجای‌مانده از دانشمندان یهودی تبار برجسته همچون ابو عبیده معمر مثنیٰ از هرگونه اسرائیلیات تهی است (جوینی، ۱۳۸۷ش: ۸۹). از سوی دیگر، به‌باور کسانی همچون ابن‌خلدون، یهودیان و مسیحیانی که مرجع اعراب بودند، خود نیز از آگاهی درست درباره یهودیت و مسیحیت، بی‌بهره بوده‌اند (جوینی، ۱۳۸۷ش: ۲/ ۸۹۱ و ۸۹۲). جواد علی تأکید کرده است که آنان حتی از مندرجات تورات نیز آگاهی‌ای درست نداشتند (جوینی، ۱۳۸۷ش: ۶/ ۵۵۸ تا ۵۶۰)^۲. بسیاری از باورهای بنیادین ایشان، در کتاب مقدس

۱. تنها صحابی‌ای که ذهبی در کمال احتیاط، پرهیز مفسر از نقل روایت‌های او را بهتر دانسته، عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج است (۱۳۸۱، ۱/ ۱۳۴).

۲. در آیه ۱۱۱ سوره آل‌عمران، چنین دیدگاهی تأیید شده و افزون بر آن، علی نیز تأکید کرده است؛ مثلاً عبدالله بن سلام که بسیاری از مسلمانان صدر اسلام از روی سادگی، او را دانشمند یهودی (حبر) می‌دانستند، اساساً از آیین یهود و به‌ویژه تورات، آگاهی درستی نداشته است (۶/ ۵۶۲ و ۵۶۳).

ریشه ندارد^۱ و حتی خود اهل کتاب نیز آن‌ها را نپذیرفته‌اند^۲؛ افزون بر این‌ها، در نمونه‌هایی^۳ چنین افرادی متهم‌اند؛ با آنکه از برخی مندرجات عهدین، آگاهی داشته‌اند؛ اما انگیزه‌هایی همچون دل‌بستگی‌های نژادی و تباری، ایشان را از بازگو کردن آن حقایق بازداشته است (جعفری، ۱۳۸۵ش: ۲۲ و ۲۳). بر این سیاهه می‌توان چنین افزود که برخی باورهای آن‌ها به‌ویژه درباره فرشتگان الهی، نه در عهدین، بلکه در دیگر متون دیگر دینی ایشان همچون تلمود (موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۷۴ش: ۸ / ۲۹۳؛ محمدقاسمی، ۱۳۸۰ش: ۱۴)^۴ و متون آپوکریفایی (موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۷۴ش: ۸ / ۲۹۳) ریشه دارد. در روزگار ما نیز آیت‌الله معرفت بر جدایی مندرجات عهدین از منقولات شفاهی کسانی همچون کعب‌الاحبار و ابن‌منبّه تأکید کرده است (معرفت، ۱۳۸۷ش: ۲ / ۶۳۸ و ۶۴۰)؛ از این روی، پندار این‌همانی و هم‌ارزی مندرجات عهدین و اسراییلیات، نادرست می‌نماید.

۱. مثلاً داستان ربوده شدن انگشتی سلیمان (ع) از سوی که در تفسیرهایی همچون علی بن ابراهیم قمی، طبری و الدر المنثور، ذیل آیه‌های ۳۴ و ۳۵ سوره ص آمده است، نه در عهد قدیم، بلکه در تلمود بابلی (گیطین، ۸ ب) ریشه دارد. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: پیشوایی، ۱۳۸۴ش: ۸۳ تا ۱۱۱. برای آگاهی از نمونه‌هایی که دانشمندانی با ذکر سند تصریح کرده‌اند سخنی را در تورات دیده‌اند؛ اما اکنون، برای ما روشن است که آن سخن نه در تورات، بلکه در تلمود آمده است، بنگرید به: موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۷۴ش: ۱۶ / ۳۴۱. در بهترین حالت، شاید بتوان این نمونه‌ها را بیانگر چندمعنایی واژه «تورات» و کاربرد آمیخته به تسامح آن نزد دانشمندان دانست؛ اما درباره پندارهای همگانی مردم، شاید نتوان این‌گونه داوری کرد. محمدقاسمی معتقد است ساده‌لوحی تازه‌مسلمانان موجب شد یهودیان و مسیحیان، داستان‌هایی خرافی و بی‌پایه را که حتی در برخی موارد، در تخیل‌های شخصی‌شان ریشه داشت نیز در میان آنان رواج دهند (۲۸، ۹۰ و ۴۹۵ تا ۵۰۶).

۲. مانند آیه سیم سوره توبه که باور یهودیان هم‌روزگار پیامبر (ص) درباره عزراء/ عزیز را بازگو می‌کند؛ البته این باور در هیچ‌یک از آموزه‌های آیین یهود، پیشینه‌ای ندارد و پذیرفتن آن نزد یهودیان، همگانی نیست (فخرالدین رازی، ۱۶ / ۲۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۹ / ۴۴۴؛ معرفت، ۱۴۲۳ق: ۳۶۳؛ صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵ش: ۱۳ / ۲۸؛ موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۷۴ش: ۱۴ / ۶۲۲؛ خدایار مجبی، ۱۳۷۸ش: ۲۹۲؛ EI2, X, p 960)؛ همچنین خداپنداشتن حضرت مریم (س) که در آیه ۱۱۶ سوره مائده آمده است، احتمالاً باور برخی نصرانیان آن روزگار بوده است؛ زیرا در عهد جدید، چنین آموزه‌ای دیده نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۶ / ۲۴۳ تا ۲۴۵؛ موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۷۴ش: ۱۴ / ۶۲۲).

۳. مانند خودداری کسانی چون کعب‌الاحبار و وهب بن منبّه از معرفی مصداق ذوالقرنین.

۴. به‌ویژه «هگادا» به‌معنی افسانه و داستان؛ یکی از دو بخش اصلی تلمود که چندان در قیدوبند احکام تورات نیست.

بدین ترتیب می‌توان گفت در گفتمان مسلط بر سنت دانش کلام تطبیقی، گرایش آشکار به تبدیل کردن قرآن (درمیان مسلمانان) و عهدین (درمیان یهودیان و مسیحیان)، به گونه‌ای مدلول استعلایی^۱ (دریاد، ۱۹۷۸: ۱۹ و ۲۰) دیده می‌شود. در این گفتمان، که برخی نمونه‌های آن در بخش گذشته یاد شد (روی کرد نفی)، حتی آن دسته از گزاره‌های دیگر متن‌ها که دلیلی برای مردود خواندن آن‌ها در دست نیست نیز کنار گذاشته می‌شوند. دستاورد چنین گفتمانی، جدا کردن متن‌های ادیان ابراهیمی از یک بافت بیرونی^۲ و بستن راه بر هر گونه رهیافت تفسیری بینامتنی میان آن بخش از متن‌های ادیان ابراهیمی است که شایستگی چنین دادوستدی را دارند.

۸. رهیافت تفسیری بینامتنی میان قرآن و عهدین، مشکلی به نام تحریف

چنان‌که در بخش گذشته یاد شد، سخن گفتن از رهیافت تفسیری بینامتنی میان قرآن و عهدین که اساساً روشی متن‌محور (در برابر نوع مؤلف‌محور) است، هرگز به معنای پذیرش سندی یا خاستگاه الهی عهدین نیست؛ با این حال، از آنجا که شاید باور به تحریف واژگانی^۳ عهدین، ایستادگی ناخودآگاه خواننده در برابر این رهیافت را در پی داشته باشد، در بخش پایانی این نوشتار، به صورتی مختصر، به این موضوع خواهیم پرداخت.

در چهار آیه قرآن، و در بافت متنی مربوط به یهودیان، از تلاش برخی از آنان^۴ برای تحریف تورات سخن گفته شده است: آیه ۷۵ از سوره بقره^۱؛ آیه ۴۶ از سوره نساء^۲؛ آیه‌های ۱۳^۳ و ۴۱^۴ از

1. Transcendental Signified

۲. ونزبرو (J. Wansbrough) درباره این مسئله، تعبیر Judeo-Christian Context را به کار برده است (رینولدز، ۲۰۰۹: ۱۸).

۳. بی‌گمان، بحث درباره تحریف معنوی عهدین از سوی یهودیان و مسیحیان که حتی در بخش‌هایی از خود عهدین مانند ارمیا، باب ۲۳: آیه‌های ۳۳ تا ۳۶ و حزقیال، باب ۱۳: آیه‌های ۶ و ۷ نیز از آن سخن گفته شده است، از بحث درباره بررسی رهیافت بینامتنی میان قرآن و عهدین که بحثی در حوزه متن‌پژوهی و رها از چگونگی رفتارهای دین‌داران به شمار می‌رود، به کلی بیرون است.

۴. تعبیرهایی همچون: «فریق منهم»، «من الذین هادوا» و «من الذین قالوا» نشانگر گسترش نیافتن این سخن در میان همه یهودیان است.

از سوره مائده. در سنت بررسی‌های مسلمانان^۵، همواره این آیه‌ها به معنای تحریف لفظی تورات دانسته شده‌اند؛ با این حال، در برخی پژوهش‌های نو، گرایشی آشکار به چالش با این دیدگاه وجود دارد؛ مانند دو نوشتار بهرامی و فاریاب که برپایه نگاه متفاوت به سیاق این آیه‌ها استوارند.^۶ از نگاه فاریاب، شاید تنها از آیه ۴۱ سوره مائده بتوان تحریف لفظی تورات را برداشت کرد (فاریاب، ۱۳۸۸ش: ۱۴۶ تا ۱۴۸)؛^۷ افزون‌بر این، وی یادآوری کرده است در قرآن، آیه‌ای که نشانگر

۱. به گفته بهرامی، واژه «یَسْمَعُونَ» نشان می‌دهد که در این آیه، از تحریف لفظی تورات مکتوب سخن گفته نمی‌شود؛ همچنین برپایه بررسی فاریاب، گزارش‌های قرآنی از دو میقات حضرت موسی (ع) سخن می‌گویند. در نخستین میقات که خداوند تعال تورات را به وی می‌دهد، هفتاد تن از بزرگان یهود او را همراهی نمی‌کنند تا بتوانند آن را تحریف کنند؛ همچنین وی تأکید کرده که هر چه هست، در این آیه، سخنی از تحریف/انجیل به میان نمی‌آید (بهرامی، ۸۳ و ۸۴؛ فاریاب، ۱۳۸۸ش: ۱۴۰ تا ۱۴۲).
۲. به گفته فاریاب، از متن آیه چنین برمی‌آید که دسته‌ای از یهودیان، از راه دگرگونی آوایی و معنایی واژگان مشترک یا نزدیک به هم در زبان‌های عربی و عبری، پیامبر (ص) را مسخره می‌کردند؛ بدین ترتیب، در این آیه، از تحریف لفظی تورات مکتوب سخن گفته نشده است. بهرامی نیز چنین برداشتی را با ظاهر آیه، هماهنگ دانسته است (بهرامی، ۸۵ و ۸۶؛ فاریاب، ۱۳۸۸ش: ۱۴۴ و ۱۴۵)؛ همچنین در این آیه، از تحریف/انجیل سخنی گفته نشده است.

۳. نشانه‌ای برای برگرداندن واژه «الکَلِمَ» به تورات مکتوب، در دست نیست و از این آیه، چنین بر نمی‌آید که یهودیان توانسته باشند واژگان تورات را دگرگون کنند (بهرامی، ۸۶ و ۸۷؛ فاریاب، ۱۳۸۸ش: ص ۱۴۵ و ۱۴۶)؛ همچنین در این آیه، از تحریف انجیل سخنی گفته نشده است.

۴. به گفته بهرامی، در این آیه، از تحریف لفظی تورات مکتوب سخن گفته نشده و تنها برخی روایت‌های تفسیری، منظور از آن را تغییر دادن حکم توراتی کيفر زناکار از رجم به جلد دانسته‌اند. بی‌گمان، چنین تغییری به تحریف واژگانی همه تورات نمی‌انجامد (بهرامی، ۸۳ و ۸۴)؛ همچنین در این آیه نیز از تحریف/انجیل سخنی گفته نشده است.

۵. مثلاً بنگرید به: موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۷۴ش: ۱۶/۳۳۷ تا ۳۳۹ که در آن، گزارشی نسبتاً کامل از جداسازی تورات، به دو گونه محرف و منزل آمده است.

۶. برای آگاهی از گونه‌ای دیگر از این گرایش که برپایه روش موضوعی و نگریستن به همه آیه‌های قرآن، استوار است، بنگرید به: Masood, 2001: 69-81.

۷. او برای این آیه، دو سبب نزول آورده و برپایه یکی از آن‌ها، با لحنی محتاطانه گفته است: می‌توان از آن، تحریف لفظی تورات را برداشت کرد. بنگرید به: فاریاب، ۱۳۸۸ش: ۱۴۷ و ۱۴۸؛ اما منابع روایت ملتنظر وی که در پی‌نوشت شماره ۴۴ نوشتار، از آن‌ها یاد کرده است، عبارت‌اند از: تفسیرهای مقاتل بن سلیمان، کنزاللتقایق، کشف‌الأسرار و المیزان. مراجعه مستقیم به این کتاب‌ها نشان می‌دهد که مؤلفان تفسیرهای مقاتل بن سلیمان و کشف‌الأسرار، سند روایت را نیاورده‌اند و در تفسیرهای کنزاللتقایق و المیزان هم به مجمع‌البیان ارجاع داده شده است. مؤلف مجمع‌البیان هم سندی برای آن نیاورده است. در تفسیرهای التبیان و جوامع‌الجامع نیز که پیوندی تنگاتنگ با مجمع‌البیان دارند، سندی برای این روایت دیده نمی‌شود. بررسی مجامع روایی

تحریف *انجیل* باشد، دیده نمی‌شود (فاریاب، ۱۳۸۸ش: ۱۴۸)^۱. در نمونه‌ای دیگر، بهرامی در نوشتار خود معتقد است هیچ‌یک از این آیه‌ها نشانگر تحریف لفظی کلی *تورات* نیستند (بهرامی، ۸۰ تا ۹۱)؛ همچنین در آیه ۷۸ از سوره آل عمران، درباره تلاش برخی یهودیان هم‌روزگار پیامبر (ص) برای واژگونگی آوایی واژگان *تورات* هنگام خواندن آن^۲ و نیز در آیه ۷۹ سوره بقره^۳ از تألیف کتاب و نسبت دادن آن به خداوند متعال از سوی یهودیان هم‌روزگار پیامبر (ص) سخن گفته شده است. بی‌گمان، این دو آیه نیز به لحاظ موضوعی، از بحث تحریف لفظی *تورات*، بیرون هستند؛ افزون بر این‌ها، تصور این مسئله که تلاش برخی یهودیان ساکن عربستان توانسته باشد به تحریف لفظی همه *تورات* در سراسر جهان بینجامد، بسیار دشوار است؛^۴ با این‌همه، باز هم باور به تحریف لفظی عهدین، به معنای نپذیرفتن ره‌یافت تفسیری بینامتنی میان این دو کتاب نیست.

در پایان، برای نزدیک‌تر شدن ذهن و به‌شیوه جدلی می‌توان مشکل تحریف برای عهدین را همانند و هم‌ارز مشکل جعل و ضعف در احادیث دانست؛ البته وجود این مشکل، هرگز به جایگاه

شیعه نشان می‌دهد که کافی نیز از این روایت یاد نکرده و در *بحارالانوار* نیز در باب «احتجاج الله تعالی علی ارباب الملل المختلفة فی القرآن الکریم»، بدون آوردن سند و تنها با تعبیر «فقد رُوی عن ابن عباس»، این روایت آمده است. بنگرید به: مجلسی، بی‌تا: ۶۶/۹ تا ۷۰. تنها واحدی در *اسباب‌النزول*، در شماره ۳۹۰، حدیثی را آورده و افزوده است که چنین مضمونی، البته با سندی دیگر، در صحیح مسلم نیز دیده می‌شود. بنگرید به: واحدی، ۱۴۱۱ق: ۱۹۷ و ۱۹۸؛ بنابراین، صحت سندی این حدیث و به‌ویژه انتساب آن به پیشوایان شیعه، محل تردید است. از آنجا که این سبب‌نزول، معارضی جدی نیز دارد که فاریاب از آن سخن گفته است (فاریاب، ۱۳۸۸ش: ۱۴۷)، دست کم، از نگاه دانش حدیث شیعه نمی‌توان دلالت آن را پذیرفت. برای آگاهی بیشتر درباره این مسئله بنگرید به: پیروفر، ۴۸ تا ۷۳.

۱. علامه طباطبایی درباره آیه ۴۶ سوره مائده تصریح کرده است که قرآن به چگونگی فرود آمدن *انجیل* نپرداخته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵/۳۴۶).

۲. برای آگاهی از دلایلی که نشان می‌دهند نمی‌توان از این آیه، تحریف لفظی *تورات* را نتیجه گرفت، بنگرید به: بهرامی، ۸۷؛ فاریاب، ۱۳۸۸ش: ۱۴۳ و ۱۴۴.

۳. برای آگاهی از دلایلی که نشان می‌دهند نمی‌توان از این آیه، تحریف لفظی *تورات* را نتیجه گرفت، بنگرید به: بهرامی، ۸۴ و ۸۵؛ فاریاب، ۱۳۸۸ش: ۱۴۲ و ۱۴۳.

۴. برخی همچون کرمانی معتقدند چنین تحریفی را دانشمندان یهود، نه یک‌باره، بلکه آرام آرام انجام داده‌اند «و اگر هم تحریفات ایشان باقی مانده، به‌مرور دهور، شایع شده؛ نه همان زمان. هیچ عاقلی نمی‌گوید که به محضی که یهود مدینه، *تورات* را تحریف کردند، جمیع *تورات*‌های عالم تحریف شد» (کرمانی، ۱۳۵۳ق: ۷۶).

حدیث در تفسیر قرآن آسیب نمی‌زند؛ زیرا برای گشودن این گره، روش‌هایی خردمندانه در دانش حدیث فراهم شده است. داستان بینامتنیت میان قرآن و عهدین نیز چیزی همانند این است؛ با این تفاوت که برخلاف دانش حدیث، هنوز در این حوزه، چنین روش‌های خردمندانه‌ای به‌خوبی شناخته و استفاده نشده است.

۹. نتیجه‌گیری

در این مقاله، جایگاه عهدین را در تفسیر قرآن بررسی کرده و بدین منظور، نخست، نظریه بینامتنیت را به‌عنوان یک الگوی نشانه‌شناختی مناسب برای تبیین مسئله معرفی و سپس کاربرد عمومی آن در تفسیر قرآن تحلیل کرده‌ایم. این الگو می‌تواند برای هر منبع معرفتی‌ای که شایستگی بهره‌گیری از آن برای تفسیر قرآن نشان داده شود، به‌کار آید. در ادامه کوشیده‌ایم شایستگی عهدین را برای جای‌گیری در میان دیگر منابع معرفتی لازم برای تفسیر قرآن نشان دهیم؛ همچنین نمونه‌هایی از ره‌یافت تفسیری بینامتنی را میان قرآن و عهدین، در قرآن و سنت پیامبر (ص) و پیشوایان شیعه (ع) بازگو کرده و دیدگاه‌های مفسران مسلمان را مرور کرده‌ایم تا ضمن نشان دادن پیشینه این ره‌یافت، نمونه‌هایی را از کاربرد درست آن به‌دست دهیم؛ سپس کوشیده‌ایم تا نشان دهیم ره‌یافت تفسیری بینامتنی میان قرآن و عهدین، به‌معنای پذیرش اسرائیلیات نیست و تحریف عهدین نیز نمی‌تواند به‌معنای نفی کلی جایگاه آن در تفسیر قرآن باشد. برآیند بررسی‌های این مقاله، پذیرش جایگاه عهدین به‌عنوان منبعی معرفتی برای تفسیر قرآن در کنار دیگر منابع است.

منابع

- قرآن کریم.

- کتاب مقدس.

- آلن، گراهام (۱۳۸۵ش). *بینامتنیت*. ترجمه پیام یزدان‌جو. تهران: نشر مرکز.

- ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا*. تهران: جهان.

----- (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیّه قم.

- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (۱۳۸۲ش). *مقدمه ابن خلدون*. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۵ش). *یهودیت: بررسی تاریخی*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- اسدی، علی (۱۳۸۷ش). «کتاب مقدس و جایگاه آن در مناظرات امام رضا (ع)». *مجله معرفت*. س. ۱۷. ش. ۱۲۹.
- افشار، بهروز و حسن قلی‌پور (۱۳۹۰ش). «نقد و نظر دانشمندان مسلمان درباره موازنه ده فرمان تورات و قرآن کریم». *فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی-کلامی*. س. اول. ش. دوم.
- اکبری دستک، فیض‌الله (۱۳۸۴ش). *بررسی تطبیقی موضوعات مشترک قرآن کریم و اناجیل اربعه*. رساله دکتری رشته علوم قرآن و حدیث. دانشکده الهیات و فلسفه. دانشگاه آزاد اسلامی.
- الاوسی، علی (۱۳۷۰ش). *روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان*. ترجمه سید حسین میرجلیلی. سازمان تبلیغات اسلامی.
- الیاده، میرچا (ویراستار) (۱۳۷۵ش). *دین پژوهی*. ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ایروانی، جواد (۱۳۸۶ش). «نقد اسرائیلیات ازدیدگاه آیت‌الله معرفت». *مجله تخصصی الهیات و حقوق*. ش. ۲۶.
- بلاغی نجفی، محمدجواد (۱۴۲۰ق). *آلاءالرحمان فی تفسیر القرآن*. قم: بعثت.
- بهرامی، محمد (.) «نقد مستندات قرآنی نظریه تحریف کتاب مقدس». *مجله پژوهش‌های قرآنی*. ش. ۳۳.
- پیروزفر، سهیلا (.) «حکم روایت صحابه از اسباب نزول». *مجله علوم حدیث*. س. دهم. ش. سوم و چهارم. صص. ۴۸ تا ۷۳.
- پیشوایی، مهدی (۱۳۷۶ش). «راه‌های نفوذ اسرائیلیات در تفسیر قرآن: قسمت اول». *مجله پیام حوزه*. ش. ۱۵.

- (۱۳۷۷ش). «راه‌های نفوذ اسرائیلیات در تفسیر قرآن: قسمت دوم». *مجله پیام حوزه*.
ش. ۱۷.
- (۱۳۸۴ش). «خاتم سلیمان نبی (ع)، افسانه یا واقعیت؟». *مجله تاریخ در آینه پژوهش*.
س. دوم. ش. سوم. صص. ۸۳ تا ۱۱۱.
- (۱۳۷۶ش). *تفسیر کوثر*. قم: هجرت.
- (۱۳۸۵ش). «ذوالقرنین در قرآن و عهد عتیق: نشست علمی باحضور محمد دشتی». *مجله تاریخ در آینه پژوهش*. س. ۳. ش. ۱.
- جوینی، مصطفی الصاوی (۱۳۸۷ش). *شیوه‌های تفسیری قرآن کریم*. ترجمه موسی دانش و حبیب روحانی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- حلّی، ابن داوود (۱۳۸۳ق). *کتاب الرجال*. تهران: دانشگاه تهران.
- خدایار محبی، منوچهر (۱۳۷۸ش). *اسلام‌شناسی و دین تطبیقی*. تهران: توس.
- خزائی، محمد (۱۳۸۹ش). *اعلام قرآن*. تهران: امیرکبیر.
- خوبی، ابوالقاسم (۱۳۸۳ش). *البيان فی تفسیر القرآن*. ترجمه جعفر حسینی. قم: دارالثقلین.
- (۱۴۱۹ق). *البيان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه الامام الحسین (ع).
- دیاری، محمدتقی (۱۳۸۳ش). *پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن*. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ذهبی، محمدحسین (۱۳۸۱ق). *التفسیر و المفسرون*. قاهره: دار الکتب الحدیثه.
- (۱۴۰۵ق). *الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث*. دمشق: دارالایمان.
- ساسانی، فرهاد (۱۳۸۳ش). «بینامتنیت: پیشینه و پسینه نقد بینامتنی». *مجله بیناب*. ش. ۵ و ۶.
- سجودی، فرزاد (۱۳۸۳ش). *نشانه‌شناسی کاربردی*. تهران: قصه.
- (۱۳۸۸ش). *نشانه‌شناسی: نظریه و عمل*. مجموعه مقالات. تهران: علم.
- صادقی‌تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*. قم: فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۸۲ش). *بشارات عهدین*. تهران: راه دانش.
- (۱۴۱۹ق). *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*. قم: مؤلف.
- صفوی، کوروش (۱۳۸۲ش). *معنی‌شناسی کاربردی*. تهران: همشهری.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق). *اعلام الوری باعلام الهدی*. تهران: اسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن بن علی (۱۳۸۱ق). *کتاب الرجال*. نجف: حیدریه.
- (بی تا). *الفهرست*. نجف: المکتبه المرتضویه.
- علوی مقدم، بهنام (۱۳۸۴ش). «مکاتب زبان شناسی مسلط». *مجله آموزش زبان و ادب فارسی*.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۷ش). *نظریه های نقد ادبی معاصر*. تهران: سمت.
- علی، جواد (۱۳۸۰ش). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*. بغداد: الشریف الرضی.
- فاریاب، محمدحسین (۱۳۸۸ش). «تحریف تورات و انجیل از دیدگاه قرآن». *مجله معرفت*. س. ۱۸. ش. ۱۴۳.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قائمی نیا، علی رضا (۱۳۸۹ش). *بیولوژی نص: نشانه شناسی و تفسیر قرآن*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کرمانی، محمد (۱۳۵۳ق). *حسام الدین در اثبات تحریف تورات و انجیل*. کرمان: مدرسه مبارکه ابراهیمیه.
- کیمیجانی، داوود (۱۳۸۴ش). *پژوهشی توصیفی در کتب مقدس*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- (۱۳۸۵ش). *قرآن شناسی تطبیقی*. تهران: الهدی.
- کنگرانی، منیژه و بهمن نامور مطلق (۱۳۸۸ش). «از تحلیل بینامتنی تا تحلیل بیناگفتمانی». *پژوهشنامه فرهنگستان هنر*. ش. ۱۲.
- ماسون، دنیز (۱۳۸۵ش). *قرآن و کتاب مقدس: درون مایه های مشترک*. ترجمه فاطمه سادات تهامی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا). *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار*. تهران: اسلامیه.
- محمدقاسمی، حمید (۱۳۸۰ش). *اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان های انبیا در تفاسیر قرآن*. تهران: سروش.

- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۷ش). *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب*. مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.

----- (۱۴۲۳ق). *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*. قم: مؤسسه التمهید.

- معماری، داوود (۱۳۷۴ش). «اسرائیلیات: پیرایه‌ای بر تفسیر». *مجله صحیفه مبین*. ش. ۱.

- موسوی بجنوردی، کاظم و دیگران (۱۳۷۴ش). *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

- نامور مطلق، بهمن (۱۳۸۶/۷/۲۲). «تأملی بر نظریه بینامتنیت رولان بارت». *روزنامه ایران*. ش. ۳۷۶۰.

----- (۱۳۹۰ش). *درآمدی بر بینامتنیت: نظریه‌ها و کاربردها*. شماره ۱ از مجموعه *نظریه‌ها و تقدهای ادبی و هنری*. تهران: سخن.

- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق). *رجال النجاشی*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق). *أسباب نزول القرآن*. تحقیق کمال بسیونی زغلول. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- Derrida, Jacques (1978). *Positions*. Alan Bass (Trans.). London: Athlone Press.
- Masood, Steven (2001). *The Bible and the Qur'an: A Question of Integrity*. Carlisle: OM Publishing.
- McAuliff, Jane Dammen (General Editor) (2001-2006). *The Encyclopedia of The Qur'an*. Leiden-Boston: Brill.
- *The Encyclopedia of Islam* (1960-2004). 2nd Edition. (EI²). Leiden: Brill.
- Reynolds, Gabriel Said (2009). "Reading the Qur'an Through the Bible". In *First Things Journal*.