دوفصلنامهٔ عقــل و دیــن، مؤسسه دین‌پژوهی علوی،
سال هفدهم، شماره سی و دوم (بهار و تابستان ۱۴۰۴)

A Critical Analysis of Otto's Theory Based on the Interpretation of the Verses of Surah an-Najm

Khadijeh Amiri[1] \ Seyed Reza Moaddab[2]

Abstract

This study adopts an analytical-descriptive and phenomenological approach to critically examine the capacities and limitations of Rudolf Otto's theory of the "numinous experience" in accounting for the phenomenon of prophetic revelation. The core problem is that while Otto's framework successfully elucidates the affective and emotive dimensions of the encounter with the sacred, it falls short of capturing the multidimensional, ontological realities of Qur'anic revelation. Focusing on an exegesis of the opening verses of Surah an-Najm, this research seeks to evaluate and refine this theoretical model in light of scriptural data .The findings demonstrate that although the core components of the numinous experience align closely with the Qur'anic descriptions of the Prophet's (PBUH) states during the descent of revelation, Otto's model remains inherently reductive and one-dimensional. Consequently, it proves inadequate for explaining the existential hierarchies of revelation, the guidance-oriented function of its language, and its legislative dimensions. By identifying critical gaps-namely the existential gradations of revelation, the challenge of linguistic reductionism, and the absence of a comprehensive legislative framework- this study establishes the necessity of revising and expanding Otto's paradigm to better reflect the multilayered nature of Qur'anic revelation.

Keywords: Prophetic revelation, religious experience, Rudolf Otto, Surah an-Najm, hierarchies of revelation, language of revelation, challenge, extraordinary nature.

[1] - PhD Candidate in Comparative Exegesis, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Qom, Iran, (Corresponding Author),
kh.amiri65@gmail.com
[2] - Professor, Department of Quran and Hadith, University of Qom, Iran,
Moadab@Maaref.ac.ir

نقد و بررسی نظریه اتو براساس تفسیر آیات سوره نجم

خدیجه امیری[1] / سید رضا مودب[2]

چکیده

پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی تحلیلی-توصیفی و پدیدارشناسانه، به بررسی دقیق ظرفیت‌ها و کاستی‌های نظریه «تجربه نومینوس» رودولف اتو در تبیین پدیده وحی نبوی می‌پردازد. مسئله اصلی این است که نظریه اتو، علی‌رغم تبیین موفقِ بُعد احساسی و هیجان‌انگیزِ مواجهه با امر قدسی، در تبیین ابعاد چندگانه وحی قرآنی دچار محدودیت است. براین‌اساس، پژوهش حاضر با تمرکز بر بررسی تفسیری آیات آغازین سوره نجم، درصدد ارزیابی و تکمیل این چارچوب نظری برپایه داده‌های وحیانی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه مؤلفه‌های نظریه «تجربه نومینوس» با توصیفات قرآنی از حالات پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) در لحظات نزول وحی هم‌خوانی‌هایی دارد، اما این نظریه به دلیل ساختار تک‌بعدی و فروکاسته‌شده خود، در تبیین سلسله‌مراتب وجودی وحی، کارکرد هدایتی زبان و ابعاد تشریعی ناتمام می‌ماند. درنتیجه، این مطالعه با شناسایی کاستی‌هایی نظیر مسئله «مراتب وجودی وحی»، چالش «فرازبان‌انگاری» و غیبتِ بُعد «هدایتی-تشریعی»، ضرورت بازنگری و توسعه مدل اتو را برای انطباق با ماهیت چندلایه وحی قرآنی اثبات می‌کند.

کلیدواژگان: وحی نبوی، تجربه دینی، رودولف اتو، سوره نجم، مراتب وحی، زبان وحی.

---

۱ - دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه قم، (نویسنده مسئول)، mailto:kh.amiri65@gmail.com

۲ - استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، mailto:Moadab@Maaref.ac.ir

۱ـ مقدمه

وحی، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در فلسفه‌ی دین، همواره کانونِ مناقشاتِ معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و هستی‌شناختی بوده است. در الهیاتِ غربی، وحی اغلب به‌عنوان «گسستی مطلق» یا «انکشافی یک‌سویه» تلقی می‌شود؛ درحالی‌که در سنتِ تفسیریِ اسلامی، با وجودِ تأکید بر ابعادِ محتوایی و فرشته‌شناختی، تحلیلِ پدیدارشناختیِ «حالاتِ وجودیِ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)» در فرآیندِ دریافتِ وحی، کمتر موردِ توجه قرار گرفته است.دراین‌میان، نظریه‌ی «تجربه‌ی نومینوس» رودولف اتو، چارچوبی کارآمد برای تبیینِ جنبه‌هایِ احساسی و غیرعقلانیِ مواجهه با امرِ قدسی ارائه می‌دهد و به‌نظر می‌رسد که با توصیفاتِ قرآنی از حالاتِ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در لحظاتِ نزول (به‌ویژه در آیات ۱ تا ۱۸ سوره‌ی نجم) هم‌خوانیِ قابل‌توجهی دارد. بااین‌حال، تأمل در ماهیتِ وحیِ قرآنی نشان می‌دهد که نظریه‌ی اتو با دو چالش بنیادین روبروست: نخست، «بن‌بست بیانی»؛ اتو مواجهه با امر قدسی را امری غیرقابل‌بیان (inexpressible) می‌پندارد، درحالی‌که قرآن با تبدیل تجربه به «متن»، ماهیت بیان‌پذیری و زبان‌محورِ وحی را اثبات می‌کند. دوم، «تک‌بعدی بودنِ هستی‌شناختی»؛ نظریه‌ی اتو فاقد تبیینِ نظام‌مند برای «مراتبِ وجودیِ» مواجهه است، در حالی که در نگاه اسلامی، کیفیتِ دریافتِ وحی (از اتصال مستقیم به خداوند تا الهام و رؤیای صادقه) مستند به مراتبِ وجودی و ظرفیت‌هایِ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است.

درهمین‌راستا، درحالی‌که نظریه‌ی تجربه‌ی نومینوس رودولف اتو مواجهه با امر قدسی را امری غیرقابل‌بیان می‌پندارد، الگوی اسلامیِ وحی با تأکید بر مراتب وجودیِ دریافت‌کننده و زبان‌محور بودن متن قرآنی نشان می‌دهد که تجربه‌ی دینی نه در بن‌بست بیان، بلکه در گذار از امر قدسی به امر بیانی و در پرتو همدلی و ارتباط وجودی با مؤلف متن، به فهمی جامع و قابل‌انتقال دست می‌یابد (سلطانی رنانی و همکاران، ۱۴۰۲). بنابراین، مسئله‌ی اصلی این پژوهش، نقدِ صرفِ نظریه‌ی اتو نیست، بلکه «تکمیلِ این نظریه» با بهره‌گیری از رویکردِ «تحلیلِ پدیدارشناسانه–تطبیقی» است. این پژوهش با تطبیقِ نظریه‌ی اتو با آیاتِ نخستین سوره‌ی نجم، در پی آن است که با شناساییِ نقاطِ قوتِ نظریه‌ی اتو در تبیینِ جنبه‌هایِ احساسی، کاستی‌هایِ آن را در دو محورِ «مراتبِ وجودیِ دریافت» و «بیان‌پذیریِ تجربه‌ی نبوی» پوشش دهد. هدف نهایی، دستیابی به الگویی جامع‌تر است که علاوه بر تبیینِ جنبه‌هایِ نومینوس (امر قدسی)، بتواند کارکردِ زبان و نظامِ مراتبِ وجودیِ وحی را نیز در چارچوبِ پدیدارشناختی بازسازی کند. درواقع در اینجا به دنبال آن هستیم که «چگونه می‌توان با بهره‌گیری از تجرییاتِ توصیف‌شده در آیات ۱ تا ۱۸ سوره‌ی نجم، نظریه‌ی "تجربه‌ی نومینوس" رودولف اتو را در دو محورِ "مراتبِ وجودیِ دریافت" و "بیان‌پذیریِ تجربه" تکمیل کرد تا به الگویی جامع‌تر برای

تحلیلِ پدیدارشناختیِ وحی دست یافت؟»

رویکردهایِ غالب در وحی‌شناسیِ اسلامی، عمدتاً معطوف به اعتبارسنجیِ محتوایِ وحی یا استنباطِ اصولِ فقهی از آن بوده و از روشِ پدیدارشناختی برای تحلیلِ کیفیّتِ تجربه‌ی زیسته‌ی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به‌ویژه در گذار از امرِ قدسی به امرِ بیانی (متن) غافل مانده‌است. موضوع «نظریه‌های تجربه‌ی دینی» و نسبت آن با «وحی قرآنی» در فلسفه‌ی دینِ معاصر، به‌ویژه پس از آثارِ شلایرماخر، اتو و جیمز، به‌عنوان یکی از محورهای اساسی دین‌پژوهی مطرح شده است. پژوهشگران از ابعاد متعددی به این امر پرداخته‌اند، اما تاکنون پژوهشی که به بررسیِ نظریه‌ی تجربه دینی«امر قدسی» اتو در تطبیق با آیات قرآن سامان یافته باشد، به چشم نمی‌خورد. با این حال، آثاری که به‌گونه‌ای غیرمستقیم به این حوزه مربوط می‌شوند. نصر حامد ابوزید در کتابِ «مفهوم النص» (۲۰۰۰) با رویکردی زبان‌شناختی، به تحلیلِ نسبتِ زبان و وحی پرداخته و نشان داده است که قرآن، به‌عنوانِ «نصّی» زبانی، در بسترِ فرهنگِ عصرِ نزول شکل گرفته است؛ هرچند او به‌صراحت به نظریه‌ی اتو نپرداخته است. عبدالکریم سروش در مجموعه‌آثارِ خود (به‌ویژه «بسط تجربه‌ی نبوی»، ۱۳۷۹) با تأکید بر رویکردِ تجربه‌گرایانه به وحی، نظریه‌ای ارائه داده که در برخی جنبه‌ها با نظریه‌ی اتو قابلِ‌مقایسه است، اما او نیز به‌طورِنظام‌مند به تطبیقِ اتو با وحیِ قرآنی نپرداخته است. محمد مجتهد شبستری در کتابِ «هرمنوتیک، کتاب و سنت» (۱۳۷۵) با رویکردی هرمنوتیکی، به نقدِ رویکردهایِ سنتیِ وحی‌شناسی پرداخته و بر نقشِ تجربه‌ی دینی در فهمِ متنِ مقدس تأکید کرده است؛ اما او نیز مستقیماً به نظریه‌ی اتو ارجاع نداده است. مقاله فیض‌الله عابدی و پروین نبیان با عنوان «بررسی عینیت و فراعقلانی بودن امر مینوی و نسبت آن با وحی در ادیان ابراهیمی ازنظرِ رودولف اتو»با رویکردی توصیفی–همدلانه در صدد دفاع از عینیت و فراعقلانیت «امر مینوی» و تطبیق آن با وحی در ادیان ابراهیمی برآمده است. هدف اصلی مقاله عابدی و همکارانش، بررسی معرفت‌شناختی تجربه دینی از دیدگاه رودولف اتو با تأکید بر دو مؤلفه «عینیت» و «فراعقلانی بودن» امر مینوی و نسبت آن با آموزه وحی در ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) است. نتیجه مقاله آن است که امر قدسی از نظر اتو عینی و فراعقلانی است. عناصر سه‌گانه (مخلوقیت، هیبت، شوق) متوجه متعلق عینی‌اند. وحی تجلّی خدا بر پیامبران است و تبعیت از آنان به شهود الهی می‌رسد و ایمان، استعداد معرفتی پیشین را شکوفا می‌کند.

۲ـ مفهوم شناسی وحی

۲ـ۱ـ معنای لغوی وحی

مفهوم وحی، سنگ بنای درک ادیان ابراهیمی، به‌ویژه اسلام، را تشکیل می‌دهد. فهم دقیق چیستی، چگونگی و کارکرد وحی، برای شناخت منابع اصلی دین (قرآن و سنت) و مبانی الهیاتی ضروری است. واژه «وحی» در زبان عربی دارای طیف معنایی گسترده‌ای است: اشارهٔ سریع، کتابت، القای محرمانه و بی‌واسطه، کلام سری، سرعت و عجله (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۵۸، فیروزآبادی، بی‌تا: ج ۴، ۴۶۱-۴۶۲). دروزه چنین می‌گوید: وحی در اصل به مفهوم سرعت و لحظه‌ی ربودن و دریافت چیزی است از راه الهام و یا در قلب انداختن. درواقع وحی یعنی شعور ذاتی و قلبی که در قلب گیرنده وحی انداخته می‌شود که شامل افکار و جرقه‌های که نفس دریافت کننده وحی را منوّر می‌کند و الهام ربانی و بلند مرتبه‌ای در قالب کلام است(دروزه، ۱۴۲۱: ج ۴، ۴۸۶-۴۸۲). رشید رضا، وحی را «رساندنِ پنهانی و سریعِ پیام به‌گونه‌ای که مخصوص همان فردِ مخاطب باشد و از دیگران پوشیده بماند» تعریف می‌کند (رشید رضا، ۱۴۲۶: ۲۵). مصطفوی نیز ریشهٔ وحی را «القای چیزی در باطن دیگری» تعریف کرده و آن را اعم از آفرینش یا ورود به قلب می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۱۳، ۵۹). ایزوتسو با استناد به آیه ۵۱ سوره شوری، سه شرط اساسی برای درک وحی برمی‌شمارد: ارتباط میان دو «شخص» (فرستنده و گیرنده)، غیرشفاهی بودن علائم و رمز و راز محرمانه بودن این ارتباط (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۱۲). بنابراین، وحی در معنای لغوی به فرآیندی از «ارتباط پنهانی و سریع» اشاره دارد که طی آن، پیام یا حقیقتی به‌شکلی‌باطنی، رمزی و غیرمستقیم (یا گاه مستقیم) از منبعی الهی به گیرنده القا می‌گردد.

۲-۲- مفهوم اصطلاحی وحی (قرآنی)

علامه طباطبایی وحی نبوی را «شعور مرموز» توصیف می‌کند که پیامبر آن را ازطریقِ معجزه اثبات کرده و مردم با حکم عقل، دین و شریعت او را می‌پذیرند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ج ۲، ۲۳۱). نصر حامد ابوزید معتقد است «مفهوم وحی (الهام/نزول) مفهوم مرکزی خودِ متن قرآن است» و نام «وحی» می‌تواند همه نام‌های دیگر (قرآن، ذکر، کتاب) را در بر گیرد (ابوزید، ۲۰۰۰: ۳۱). محمد عبده وحی را در اصطلاح شرع، «اعلام و رساندنِ پیام خداوند به یکی از پیامبرانش، با یک حکم شرعی و مانند آن» تعریف می‌کند (عبده، ۱۴۲۱: ۱۶۲). رشید رضا، وحی را «شناختی می‌داند که فرد از درون خود آن را تجربه می‌کند، همراه با یقین به اینکه از جانب خداوند است، خواه باواسطه دریافت شود یا بدون واسطه» (رشید رضا، ۱۴۲۶: ۲۶). در آیات قرآن کریم تعریف خاصی از "وحی" ارائه نشده است. اما به اجمال می‌توان گفت "وحی" رابطه‌ای است میان دو وجود با مراتب

وجودی مختلف که به واسطه آن خداوند با تمام جانداران ارتباط برقرار می‌کند و نوع خاص آن مختص پیامبران است. بنابراین، فهم جامع وحی، مستلزم توجه به هر دو جنبه لغوی و اصطلاحی است. ماهیت تجربی، باطنی، رمزی و ابلاغی وحی، آن را از سایر ارتباطات متمایز کرده و جایگاهی بنیادین در نظام معرفتی اسلام به آن می‌بخشد.

۳- تجربه دینی

پیشینه وحی و نبوت همزاد تمدن بشری است. از زمان نوح تا عهد پیامبر اسلام، پیامبران بسیاری وحی دریافت کرده‌اند که خطوط کلی آن یکی بوده است (رامیار، ۱۳۸۰: ۷۹). حقیقت وحی، فراانسانی و دست‌نیافتنی است، اما برداشت‌های بشری از آن متنوع بوده است. نواندیشان معاصر، وحی را با «تجربه دینی» پیوند زده و با تأسی از اندیشمندانی چون شلایرماخر، اتو و جیمز، تلاش می‌کنند فهم آن را از قالب نص‌محور به ساحت زیست و تجربه شخصی انسان دیندار منتقل کنند. «تجربه» واقعه‌ای است که شخص از سر می‌گذراند و نسبت به آن آگاه است. «تجربه دینی» از تجربیات متعارف متمایز می‌شود؛ زیرا شخص، متعلق این تجربه را موجود یا حضوری مافوق طبیعی (مانند خداوند یا تجلی او)، یا حقیقتی غایی و وصف‌ناپذیر می‌داند. درواقع، تجربه دینی مستلزم مواجهه با خداوند یا حقیقت غایی است (پترسون و دیگران، ۱۴۰۳: ۳۸). فریدریش شلایرماخر را می‌توان اولین کسی دانست که مفهوم «تجربه دینی» را به‌طورجدی در کانون دین‌پژوهی قرار داد (شلایرماخر، ۱۴۰۰: ۱۰-۱۶). این رویکرد پس از وی، توسط رودلف اتو، ویلیام جیمز و دیگران ادامه یافت.

نویسنده‌ی کتاب «عقل و اعتقاد دینی»، دیدگاه‌های مختلف درباره تجربه دینی را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. تجربه دینی به‌مثابه احساس: شلایرماخر و اتو، تجربه دینی را احساسی مستقیم، غیرعقلی و بیان‌ناپذیر از اتکا به امر قدسی می‌دانند. ۲. تجربه دینی به‌مثابه ادراک حسی: تجربه دینی گونه‌ای ادراک حسی تلقی می‌شود که در آن شخص، خداوند و تجلی او را درک می‌کند. ۳. تجربه دینی به‌مثابه تبیین مافوق طبیعی: فرد تجربه‌ی خود را «دینی» تلقی می‌کند، چون باور دارد تبیین آن صرفاً با امور طبیعی کافی نیست و تنها براساسِ آموزه‌های دینی قابلِ‌توضیح است (پترسون و دیگران، ۱۴۰۳: ۳۸). از مطالب فوق چنین برداشت می‌شود که تجربه دینی، رویارویی فرد با حقیقتی مافوق طبیعی است که در آن، شخص، متعلق این تجربه را موجودی مقدس یا حضوری الهی می‌انگارد. این تجربه، فراتر از ادراک حسی صرف یا احساسات عادی، گونه‌ای مواجهه با امر قدسی است که تفسیر آن به شدت به نظام اعتقادی و چارچوب معرفتی فرد وابسته است. بنابراین، وحی به‌مثابه نوعی «تجربه‌ی دینی» تحلیل می‌شود؛ تجربه‌ای که به ادراک مستقیم و بی‌واسطه‌ی الهی (خداوند) از طریق حضور یا آشکارگی او برای فاعل شناسایی (انسان) می‌انجامد. این برداشت از تجربه‌ی

دینی با تعریفی که سوئینبرن از شناخت دینی ارائه می‌دهد هم‌راستا است؛ مبنی بر اینکه شناخت دینی نوعی شناخت است که نظیر ادراک حسی، از طریق تجربه‌ی مستقیم و بدون واسطه به دست می‌آید.

۴- شباهت ها و تفاوت های وحی و تجربه دینی

مفهوم «وحی» و «تجربه دینی»، با تأکیدات متفاوت، به نوعی «مواجهه با امری متعالی یا قدسی» اشاره دارند که فراتر از درک عادی و عقلانی روزمره انسان است. در هر دو، جنبه‌ای از «شهود درونی»، «شناخت مرموز» یا «ارتباط غیرعادی» مطرح است که فرد در آن خود را در معرض امری غیرمتعارف و ماورایی می‌یابد. این مواجهه، چه در قالب دریافت وحی و چه در تجربهٔ عرفانی و دینی، شامل حالاتی درونی و غیرمادی است که فرد را از وضعیت عادی خود متمایز می‌سازد.

بزرگترین تفاوت میان «وحی» و «تجربه دینی» در ماهیت و کارکرد آن‌هاست. وحی، به‌ویژه در معنای نبوی و قرآنی، ارتباطی الهی، هدفمند و تشریعی است که خداوند برای هدایت بشر نازل می‌کند و پیامبران مبلغان آن هستند. این نوع ارتباط، جنبهٔ کلام الهی و دستورالعمل اجتماعی دارد. درمقابل، تجربه دینی طیف وسیع‌تری از حالات درونی و معنوی فرد را در بر می‌گیرد که ممکن است شامل احساس حضور امر قدسی باشد، اما لزوماً به ابلاغ پیام یا تشریع حکم برای عموم منجر نمی‌شود و بیشتر جنبهٔ شخصی، درونی و عرفانی دارد. برخی تعاریف وحی بر «تفهیم» و «علم» تأکید دارند، درحالی‌که برخی دیدگاه‌ها در مورد تجربه دینی بیشتر بر «احساس» و «اتکا» تمرکز می‌کنند. وحی نوع خاص و معتبری از ارتباط پنهانی و الهی با هدف هدایت بشریت است، درحالی‌که تجربه دینی، مواجهات شخصی با امر متعالی را در بر می‌گیرد که ممکن است بخشی از آن مصداق وحی یا الهام باشد، اما همه تجارب دینی، وحی نبوی نیستند.

۵- نظریهٔ امر نومینوس رودلف اتو

رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) با طرح نظریهٔ «امر نومینوس» در کتاب مفهوم امر قدسی (۱۹۱۷) یکی از بنیادین‌ترین چارچوب‌ها را برای تبیین تجربهٔ دینی عرضه کرد. او «امر قدسی» را به‌عنوان حقیقتی معرفی می‌کند که از سنخ هستی و تجربه عادی بشر خارج بوده و آن را «کاملاً دیگر» (Wholly Other) می‌نامد. به باور اتو، تجربهٔ نومینوس مجموعه‌ای از مؤلفه‌های احساسی متمایز را دربر می‌گیرد که هیچ‌یک قابلِ‌تقلیل به عواطف طبیعی یا روان‌شناختی نیستند (Otto, 1917: 9-32). ویژگی‌های اصلی این تجربه بدین شرح‌اند: نخست) احساس مخلوق‌بودن: آگاهی از فقر وجودی و نیستی خویش در برابر عظمت متعالی، که ژرف‌ترین بعد تجربه نومینوس است. دوم) ترکیب شگفت وخوفناک: هم‌زمانیِ ترس مقدس و شگفتی اسرارآمیز، در برابر

امری که عقل توان احاطه بر آن را ندارد. سوم) جاذبه و شکوه: کشش فرح‌بخش و جذب‌کنندگی امر قدسی که در عین خوف، انسان را به‌سوی خود می‌کشاند. چهارم) کاملاً دیگر : تأکید بر گسست مطلق میان امر قدسی و جهان عادی و ناتوانی عقل از درک آن (Otto, 1917: 74)

رودلف اتو دو روش مستقیم و غیرمستقیم را برای درک و انتقال تجربهٔ نومینوس (امر قدسی) معرفی می‌کند: الف) روش‌های مستقیم : این روش بر تجربهٔ بی‌واسطه و درونی امر قدسی در ژرفای روح تأکید دارد که قابلِ‌آموزش لفظی نیست، بلکه تنها «برانگیخته» می‌شود. مصداق‌های عینی امر مقدس و هم‌دلی تخیلی در این فرایند نقش دارند(Otto, 1917: 51) ب: روش‌های غیرمستقیم : این روش از نمادها، قیاس‌ها و احساسات طبیعی مشابه برای نزدیک کردن ذهن به تجربهٔ نومینوس استفاده می‌کند. اتو این‌ها را «قیاس‌های طبیعی» می‌نامد؛ به‌این‌معنا که احساسات معمول انسانی (مانند ترس یا شگفتی) به سطحی والاتر ارتقا یافته و تصویری تمثیلی از تجربهٔ قدسی ارائه می‌دهند. این روش ازطریقِ نمادها، آیات طبیعی و احساسات برانگیخته از مشاهدهٔ جهان، به تجربهٔ دینی کمک می‌کند (Otto, 1917 : 51-53). چهار مؤلفه، تجربهٔ نومینوس را به‌عنوان امری وجودی، غیرعقلانی و شورانگیز معرفی می‌کنند. این مؤلفه‌ها محتوای درونی تجربه را بیان کرده، درحالی‌که روش‌های مستقیم (بی‌واسطه) و غیرمستقیم (نمادین/زبانی) به ادراک و بیان آن می‌پردازند و چارچوب پدیدارشناختی اتو، تجربه وحی نبوی را تبیین می‌کند.

۶- مقایسه تبیین و حی در سوره نجم با امر قدسی اوتو

۶-۱- پدیدارشناسی حالات پیامبر هنگام دریافت وحی

پدیدارشناسیِ وحی، با تعلیقِ قضاوت درباره‌ی واقعیتِ عینیِ معراج و بسنده کردن به توصیفِ «چگونگیِ ظهور» این تجربه در آگاهیِ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، تصویری دقیق از حالاتِ وجودیِ ایشان در فرآیندِ دریافتِ وحی ارائه می‌دهد. قرآن کریم در آیاتِ آغازینِ سوره‌ی نجم (۱۸-۱)، این مواجهه را در هفت مرحله‌ی تشکیکی ترسیم می‌کند که از طهارتِ نفس آغاز شده، به اوجِ قرب و دریافتِ بی‌واسطه می‌رسد و با ثباتِ بصری و فروتنیِ کامل پایان می‌یابد. این توصیف، ازسویی با مؤلفه‌های ظاهری تجربه‌ی نومینوس در نظریه‌ی رودولف اتو (هیبت، جذبه، وصف‌ناپذیری و مواجهه با امری فراتر از عقل) (Otto, 1917: 9-32) قابلِ‌مقایسه است؛ اما تأملِ دقیق‌تر نشان می‌دهد که این هم‌خوانی، سطحی و ناقص است و نظریه‌ی اتو از تبیینِ ابعادِ عمیق‌ترِ وحی (مراتبِ وحی، زبان قرآن و هدایت) ناتوان است. ازهمین‌رو، در ادامه پس از توصیفِ پدیدارشناختی مراحلِ وحی، به تحلیل تطبیقی و نقدِ نظام‌مندِ نظریه‌ی اتو می‌پرازیم.

مرحله‌ی نخست) طهارتِ نفس و خلو از هوی‌های بشری: قرآن با سوگند به «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ»

(نجم/۱)، فضایی از جدّیت و اهمیتِ خبری را می‌آفریند که در شأنِ نزولِ وحی است. سپس با تأکید بر «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ (۲) وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (۳) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (۴)» (نجم/۲-۴)، سه ویژگیِ اساسی را برای دریافت‌کننده‌ی وحی ترسیم می‌کند: «عدمِ انحراف» از صراطِ حق، «عدمِ طغیان» و پیروی از هوایِ نفس، و «نطقِ وحیانی» که از سرچشمه‌ی الهی صادر می‌شود. در این مرحله، نفسِ نبوی به‌حدی صیقل یافته است که هیچ‌گونه تأثیرِ هوایِ نفسانی بر دریافتِ وحی سایه نمی‌افکند و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به‌مثابه‌ی آیینه‌ای شفاف، صرفاً منعکس‌کننده‌ی نورِ وحی است.

مرحله‌ی دوم) ظهورِ جبرئیل در «افقِ اعلی» با شکوه و هیبت: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (۵) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (۶) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (۷)» .در این مرحله، جبرئیل (علیه‌السلام) با صفتِ «شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (دارای نیرویِ عظیم) و «ذُو مِرَّةٍ» (دارای هیبت و شکوه) در «افقِ اعلی» ظاهر می‌شود. «افق اعلی» اشاره به فراترین مرزِ ممکن برای ادراکِ بشری دارد و نشان می‌دهد که این تجربه، در بالاترین ساحتِ وجودیِ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) رخ می‌دهد. «استواء» بیانگرِ استقرار و ظهورِ کاملِ این حقیقت در آگاهیِ پیامبر است.

مرحله‌ی سوم) قربِ وجودی و نزدیک‌شدنِ تدریجی: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (۸) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (۹)» (نجم/۸-۹). این آیات، اوجِ تجربه‌ی وحیانی را ترسیم می‌کنند. «دنا فتدلی» بیانگرِ حرکتِ وجودیِ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به‌سوی امرِ قدسی است؛ حرکتی که نه در بُعدِ مکانی، بلکه در بُعدِ وجودی و معرفتی رخ می‌دهد.«قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (به‌اندازه‌ی دو کمان یا نزدیک‌تر) نشان‌دهنده‌ی نهایتِ قربِ وجودی است؛ قربی که در آن، تمامِ حجاب‌ها کنار می‌روند و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به مرتبه‌ای می‌رسد که هیچ‌گونه فاصله‌ای بین او و مبدأِ وحی باقی نمی‌ماند.

مرحله‌ی چهارم) دریافتِ بی‌واسطه‌ی وحی: «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (۱۰)» . در این مرحله، وحی در نهایتِ قرب و نزدیکی رخ می‌دهد. عبارت «عَبْدِهِ» (بنده‌ی او) نشان‌دهنده‌ی مرتبه‌ی عبودیّتِ محضِ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در این لحظه است؛ مقامی که در آن، اراده و خواستِ انسانی به‌کلی محو می‌شود و تنها «اراده‌ی الهی» بر آگاهیِ پیامبر جاری می‌شود. فعلِ «أَوْحَىٰ» در این آیه، بدونِ ذکرِ مفعول، نشان‌دهنده‌ی عظمت و ناتوانیِ زبان از بیانِ محتوایِ وحی است.

مرحله‌ی پنجم) تصدیقِ قلبی و بصریِ تجربه: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (۱۱) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ (۱۲)» . این آیات بر خطاناپذیریِ ادراکِ قلبی و بصریِ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) تأکید می‌ورزند. «فُؤَاد» در زبانِ عربی به قلبِ مدرِک و آگاه اشاره دارد و نه قلبِ صرفاً عاطفی. در این مرحله، پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به‌درستی آنچه را دیده و درک کرده، تصدیق می‌کند و هیچ‌گونه شک یا تردیدی در او راه نمی‌یابد.

مرحله‌ی ششم) تجربه‌ی دوم و رؤیتِ جبرئیل در صورتِ حقیقی: «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (۱۳) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ (۱۴) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ (۱۵)» در این مرحله، پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) جبرئیل را در «نزلة اخری» (بار دیگر) و در «سدرة المنتهی» (درختِ سدر در نهایتِ آسمان) مشاهده می‌کند که با «جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ» (بهشتِ جایگاه) همراه است. این توصیف، نشان‌دهنده‌ی مرتبه‌ای دیگر از وحی است که با رؤیتِ جبرئیل در صورتِ حقیقی و در جایگاهی فراتر از درکِ عادی همراه است.

مرحله‌ی هفتم) ثبات و فروتنیِ بصری: «إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ (۱۶) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ (۱۷) لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (۱۸)» (نجم/۱۶-۱۸). در این مرحله، «غشیان» (پوشیدگیِ سدرة المنتهی به امری که توصیف‌ناپذیر است) بر عظمت و هیبتِ صحنه می‌افزاید، اما چشمِ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) «مَا زَاغَ» (منحرف نشد) و «مَا طَغَىٰ» (طغیان نکرد)؛ یعنی در عین مشاهده‌ی بزرگ‌ترین آیاتِ خداوند، از حدِّ خود خارج نشد و دچار سرگیجه یا انحراف نگردید. این ویژگی‌ها، نشان‌دهنده‌ی کمالِ وجودیِ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است که قادر است بزرگ‌ترین تجلیاتِ الهی را بدونِ آنکه دچار غرور یا انحراف شود، مشاهده کند.

پدیدارشناسی وحی در سوره‌ی نجم، تجربه‌ای وجودی، تدریجی و دارای مراتب تشکیکی را ترسیم می‌کند که در هفت مرحله از طهارت نفس پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) آغاز می‌شود، با مواجهه با هیبت جبرئیل در افق اعلی و رسیدن به نهایت قرب در قاب قوسین ادامه می‌یابد، به دریافت بی‌واسطه‌ی وحی و تصدیق آن با قلب و بصر می‌رسد، سپس مشاهده‌ی جبرئیل در صورت حقیقی و در نهایت درک بزرگ‌ترین آیات الهی با بصری ثابت و فروتنانه خاتمه می‌یابد.

۶-۲- نقدِ نظام‌مندِ نظریه‌ی اتو در دو محورِ اساسی

نظریه امر قدسیِ اتو، تجربه‌ی دینی را در سطحی همگن و یکپارچه متوقف می‌کند؛ درحالی‌که حقیقتِ وحی دارای مراتبی تشکیکی است؛ یعنی تجلیات قدسی، اگرچه همگی از یک منبع‌اند، اما از نظر شدت، کیفیت و نزدیکی یا دوری از ادراک بشری، دارای مراتب و تفاوت‌های هستی‌شناختی هستند که نظریه اتو قادر به بازشناسی آن‌ها نیست. در ادامه به نقد و بررسی مراتب و فرازبان بود وحی پرداخته می‌شود.

۶-۳- عدم تفکیک «مراتب وحی»

نظریه‌ی اتو، با تمرکز بر جنبه‌هایِ کلی «امر نومینوس»، فاقدِ ابزارِ لازم برای تفکیک میان سطوح و مراتبِ گوناگونِ وحیِ قرآنی است. این نظریه، اگرچه ممکن است قادر به تبیینِ کلیِ تجربه‌ی قدسی باشد، اما نمی‌تواند تمایز میان سطوحِ مختلفِ وحی را آن‌گونه که در قرآن مشهود است، آشکار سازد. این ناتوانی، نشان می‌دهد که نظریه‌ی اتو، به‌دلیلِ ساختارِ «تک‌بعدی» و «مسطح» خود، برای تبیینِ وحیِ قرآنی که دارای ساختاری تشکیکی و چندلایه است، نیازمندِ تکمیل است. دریافت وحی از عالم غیب، به دلیل تفاوت در مقامات انبیاء «تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَی بَعْضٍ» (بقره/ ۲۵۳)، و حتی مراتب ادراکی و وجودی نفس نبی در مواجهه با حقیقت وحی، دارای سطوح گوناگونی از ادنی تا اعلی است. این تفاوت در کیفیت دریافت وحی، ریشه در مراتب وجودی پیامبران دارد و هر نبی متناسب با مقام خود، وحی را دریافت می‌کند. دراندیشه ملاصدار مقام و مرتبه انبیا نه تنها یکی نیست، بلکه نبیّ در آن واحد در مقامات و مراتب مختلف قرار دارد؛ به همین خاطر است که در نگاه ملاصدرا، وحی نیز دارای مراتب متعددی است (صدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ۷۵-۷۶ و ۲۹۹-۳۰۱) و گاه بی‌واسطه، گاه با واسطه حجاب و گاه از طریق فرشته وحی دریافت می‌شود. این تفاوت‌ها به مرتبه ادراکی مخاطب مربوط است، نه به سرچشمه وحی. علامه طباطبایی نیز اقسام سه‌گانه وحی در آیه ۵۱ سوره شورا را با توجه به میزان توجه مخاطب، قابل‌جمع می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ج ۱۴، ۱۳۸).

ملاصدرا معتقد است وحیِ قرآن، هم به صورتِ شنیداری (صوتِ الفاظ در عوالمِ غایب) و هم به صورتِ قلبی (معانیِ عقلی در عالمِ ارواحِ قدسیه) نازل شده است. دریافتِ وحی برای نبی، حصولِ حقیقتِ الفاظ و معانی در نفسِ اوست. وی براساسِ این دیدگاه و با توجه به سوره‌ی نجم، مراتبِ متعددی برای دریافتِ وحیِ نبوی قائل است (صدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۹۴). این مراتب، که در ادامه به‌اختصار تبیین می‌شوند، به‌وضوح نشان می‌دهند که نظریه‌ی اتو، با ساختارِ تک‌بعدیِ خود، از تبیینِ این سطوحِ دقیق و متنوع ناتوان است.

مرتبه اول: وحی به صورت «**صلصلة الجرس**» شدیدترین نوع دریافتِ وحی برای پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است. در این حالت، نفسِ نبوی بدونِ وساطتِ صورِ مثالی، مستقیماً با «عالم امر» ارتباط برقرار می‌کند. ملاصدرا این مرتبه را ناشی از اوجِ صیقل‌یافتگی و تجرّدِ نفسِ نبوی می‌داند. این عالی‌ترین سطحِ دریافتِ وحی و بازتابِ غلبه‌ی روح بر ماده است. **مرتبه دوم:** وحی به تمثّلِ ملک به صورتِ بشری، از طریقِ تمثّلِ جبرئیل به صورتِ مردی بر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نازل می‌شود. ملاصدرا این را مرتبه‌ای پایین‌تر از وحیِ «صلصلة الجرس» می‌داند، چرا که واسطه‌ی تمثّلی وجود دارد. **مرتبه سوم:** وحیِ عقلیِ قدسی (اتصال به روح‌القدس) که در آن نفسِ نبوی به کمالِ تجرّد می‌رسد و با «بصر ذات‌العاقله» خود، معلمِ قدسی را مشاهده

می‌کند (اشاره به نجم/۵-۷). **مرتبه چهارم**: رؤیتِ جبرئیل (علیه‌السلام) در صورتِ حقیقی؛ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) دو بار جبرئیل را در صورتِ حقیقی دیده است (اشاره به نجم/۱۳). **مرتبه پنجم:** شنیدنِ کلامِ خداوند بدونِ واسطه؛ بالاترین مرتبه‌ی دریافتِ وحی که در آن واسطه‌ای بینِ پیامبر و مبدأِ اول وجود ندارد (اشاره به نجم/۸-۱۰). امام صادق (علیه‌السلام) فرمود: آن حالتِ غشوه وقتی بود که هیچ‌کس بین او و خدا نبود(صدوق، ۱۳۸۷: ۱۵؛ صدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ۳۰۰). **مرتبه ششم:** رؤیای صادقه، متعلق به عرفا و صالحین است و به درجه‌ی نبوت نمی‌رسد. **مرتبه هفتم**: ادراکات «مُحَدَّثین» (شنیدنِ صدا در بیداری بدونِ تمثّلِ بصری) که بالاترین مرتبه‌ی رؤیا اما همچنان پایین‌تر از نبوت است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۹۹-۳۰۱).

این ساختارِ تشکیکی، تفاوتِ تجاربِ وحیانی و جایگاهِ پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را به‌خوبی تبیین می‌کند و به‌وضوح نشان می‌دهد ملاصدرا وحی را فرآیندی پیچیده و دارای مراتبِ تشکیکی می‌داند که از رؤیا آغاز و تا اتصالِ بی‌واسطه به مبدأِ اول ادامه می‌یابد.این مراتب، متناسب با تجرّد و قوتِ نفس، از ادراکاتِ مثالی و تمثّلی تا دریافتِ مستقیمِ کلامِ الهی را شامل می‌شوند. این ناتوانی نشان می‌دهد نظریه‌ی اتو «فاقدِ هرگونه ابزاری برای تحلیلِ این مراتبِ دقیق و متنوع» است. نظریه‌ی اتو، با فروکاستنِ وحی به یک احساسِ واحدِ نومینوس، از تبیینِ سلسله‌مراتبِ تشکیکیِ وحی در قرآن ناتوان است. در سوره‌ی نجم، هفت مرحله ترسیم شده که از طهارتِ نفس آغاز و تا اتصالِ بی‌واسطه به مبدأِ اول ادامه می‌یابد(صدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۹۴-۳۰۱).اتو هیبت و جذبه را به «احساساتِ روان‌شناختی» تقلیل می‌دهد، در حالی که در قرآن این دو، به‌ترتیب در بسترِ «تجرّدِ نفس» و «قربِ وجودی» معنا می‌یابند. بنابراین، نظریه‌ی اتو فاقدِ هرگونه ابزاری برای تحلیلِ این مراتبِ وجودی است.

۶-۴- تمایز در کارکرد «زبان وحی»

زبان، ابزار بنیادین ارتباط و انتقال پیام، فراتر از گفتار، جنبه‌ای اسرارآمیز و درونی از وجود انسان است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۱۲). زبان مجموعه‌ای از قواعد نظام‌مند از نشانه‌ها یا نمادهاست که به‌منزله ابزاری برای ارتباط مؤثر گفتاری یا نوشتاری میان آدمیان به کار می‌رود (ساجدی، ۱۳۹۲: ۷).بنابراین، منظور از زبان شیوه‌های مختلف انتقال معنا نظیر زبان رمز، زبان سمبلیك، زبان علم، زبان ادبی و زبان عرف است (شاکر، ۱۳۸۲: ۱۱۵). یکی از مهم‌ترین مبانی فهم قرآن کریم، مربوط به «زبان قرآن «است، گرچه این مباحث درگذشته نیز کم‌وبیش در قالب‌های دیگری مانند علم‌القرائة، علوم ادبی اسلامی، کلام و فلسفهٔ اسلامی، تصوّف و عرفان و اصول فقه مطرح گردید (نیل‌ساز و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۴۴). سخن گفتن در باب زبان دین

و زبان وحی از دیرباز میان اندیشمندان مسلمان مطرح بوده است، چنان‌که آیه «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (ابراهیم/ ۴) بر این حقیقت تأکید دارد. دین دارای محتوایی است که از طریق ابزار زبان انتقال یافته است. تلاش برای قرائت و تلفظ درست متون دینی، جستجو در مدلول کلمات و یافتن معانی نصوص، زمینه‌های آغازین ارتباط زبان با دین است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۵). زبان قرآن، فراتر از وحی‌شناسی، چالش‌های تفسیری معاصر را حل می‌کند و ابعاد گزاره‌های قرآنی را می‌کاود (ساجدی، ۱۳۹۲: ۳). زبان وحی قرآنی نه صرفاً قالبی بشری و تاریخمند برای معانی الهی، بلکه خود مرتبه‌ای ضعیف از مراتب کلام الهی است که معانی مجردِ عوالم اعیان ثابته، عقول و ملکوت را در ظرف الفاظ، ظهور و بروز می‌بخشد؛ ازاین‌رو نقدِ انگاره‌ی غیرزبانی دانستن وحی بر آن است که الفاظ قرآن حامل معنا و واقع نما هستند و حجیت ظواهر آنها مبنا دارد (خدائی و همکاران، ۱۴۰۳: ۲۹۴).

رابطه زبان دین، زبان قرآن و توصیف امر قدسی در نظریه‌پردازی معاصر، موضوعی چالش‌برانگیز است. رودلف اتو، زبان را در برابر «امر قدسی» ناتوان می‌داند و آن را تجربه‌ای فرازبانی قلمداد می‌کند. درمقابل، علامه طباطبایی به‌صورت غیرمستقیم به بیان عرفی زبان قرآن می‌پردازد. علامه طباطبایی در ذیل آیه ۳۴ سوره بقره، به صراحت به عرفی بودن زبان قرآن اشاره می‌کند؛ آنجا که مسئله «کتمان» به همه فرشتگان نسبت داده شده، درحالی‌که عامل آن تنها ابلیس بود، می‌فرماید: نسبت دادن کتمان به فرشتگان درحالی‌که این فعل از ابلیس صادر شده، براساسِ روش عرفی سخن گفتن عرب است که فعل یک فرد را به جمع نسبت می‌دهند، چون با آنها اختلاط داشته و از آنها متمایز نبوده است (طباطبایی، ۱۳۵۲: ج ۱، ۱۲۲). معتقد است قرآن از اسلوب‌های کلامی رایج میان عرب‌ها بهره گرفته است. ایشان تأکید دارد که نحوه بیان و شیوه ارائه معنا توسط پیام‌آوران الهی در میان مردم هم‌عصر و تمام مخاطبانشان فهم پذیر بوده و آنها هرگز از زبانی ویژه و نامأنوس برای عموم مخاطبان استفاده نکرده‌اند (امین‌تاجی و غلام‌پور، ۱۳۹۶: ۹). بااین‌حال، قرآن در معنای واژگان، بسط و تضییق ایجاد کرده و عرف خاص خود را بنیان نهاده است؛ به‌گونه‌ای‌که واژگانی مانند «آب»، «صلاة»، «هدایت» و «ضلالت» دارای معانی جدید و فراتر از کاربرد عرفی خود هستند (نیل‌ساز و همکاران، ۱۳۹۴). بنابراین، زبان قرآن در اندیشه علامه طباطبایی شامل دو سطح «عرف عام» و «عرف خاص» است. در ادامه به اختصار به برخی ویژگی‌های هر یک پرداخته می‌شود.

عام بودن زبانِ عرفی قرآن، یعنی شیوهٔ انتقال مفاهیم براساسِ مفاهمهٔ عرفیِ معقول صورت می‌پذیرد و اسلوب آن، تفهیم و تفاهم عرف عموم مردم است. براساسِ این نظریّه، خداوند در ارائهٔ مفاهیم خود، از نظام و ساختار زبان موجود و متعارف بین مردم عرب‌زبان استفاده کرده است و مقاصد خود را به کمک آن رسانده و

شیوهٔ جدیدی را ابداع نکرده است (مؤدّب، ۱۳۸۸: ۱۹۹ و اسعدی و همکاران، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۲-۳۳).هدف در زبان عرف عام، تنها تفهیم معنی به عموم مردم است و از ویژگی‌های اساسی آن می‌توان به قابلِ‌فهم بودن برای عموم، همگانی بودن خطاب‌های آن و خالی بودن از اصطلاحات تخصّصی اشاره کرد (مؤدّب، ۱۳۸۸: ۱۹۹). علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۴۶ بقره «اَلَّذِینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ یَعْرِفُونَهُ کَما یَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ»، باتکیه بر اصول عرفی محاوره عرب، ضمیر را به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بازمی‌گرداند و نشان می‌دهد که فهم قرآن مبتنی بر قواعد عرفی زبان عربی است؛ چنانکه تشبیه معرفت به شناخت فرزند و توجه به سیاق کلام، هر دو از اصول عرفی فهم متن به‌شمار می‌روند. درعین‌حال، علامه با تحلیل التفات (تغییر لحن از خطاب مستقیم به غایب) به کاربرد ظرایف بلاغی در قرآن اشاره می‌کند که برای تأکید بر آشکار بودن نبوت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نزد اهل کتاب به کار رفته است. این تحلیل نشان می‌دهد قرآن ضمن بهره‌گیری از اسلوب‌های عرفی و رایج، از شگردهای بلاغی نیز برای تفهیم عمیق‌تر معانی و تأکید بر مقاصد هدایتی خود استفاده کرده است؛ ازاین‌رو زبان قرآن درعینِ برخورداری از ساختار عرفی و قابلِ‌فهم برای همگان، سرشار از لایه‌های بلاغی و ظرایف معنوی است که مفسر را به فراتر از ظواهر عرفی و دستیابی به معانی دقیق‌تر آیات رهنمون می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۵۲: ج ۱، ۳۲۶). علامه برای فهم آیه ۲۱ سوره یونس «وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ...»، ابتدا به سیاق کلام توجه می‌کند و نشان می‌دهد که آیه با وجود عمومیت لفظی «الناس» در مقام تعریض به مشرکان خاصی نازل شده است که در آیات الهی مکر می‌کردند. ایشان با استناد به ادامه آیه «قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَکْراً» ثابت می‌کند که «مکر» مربوط به طائفه‌ای خاص است. این روش، توجه به قواعد عرفی فهم متن (سیاق، مخاطب‌شناسی) را نشان می‌دهد که زبان قرآن را براساسِ اسلوب‌های کلامی رایج عرب تفسیر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۲: ج ۱۰، ۳۶). عرف خاص در برابر عرف عام دو معنی دارد: یکی زبان گروه خاصّی است که هویّت مستقلّی دارد و مخاطبان آن خاص هستند و اغلب زبان علمی و تخصّصی است، گرچه کلمات و عبارات از ساختار متفاهم عرفی اخذ شده است، ولی معانی فراتر از آنها اراده شده است و با تحوّل زبان و ساختار آنها مرادهای خاصّی اراده می‌شود. دوم، زبان ویژگی خاصّ و متمایز از دیگران دارد، گرچه برای مخاطبان خاص هم نباشد (مؤدّب، ۱۳۸۸: ۲۰۱). عرف خاص درباره قرآن کریم به این معناست که قرآن اصطلاحات ویژهٔ خود را دارد؛ یعنی همان‌گونه‌که اگر کسی بخواهد متون پزشکی را بفهمد، به‌ناچار باید با فرهنگ اصطلاحات پزشکی آشنا باشد، برای فهمیدن قرآن نیز باید با فرهنگ دین و اصطلاحات آن، به‌ویژه دین اسلام، آشنا باشد (نیل‌ساز و همکاران، ۱۳۹۴). پذیرش عرف خاص در باب قرآن، مبتنی بر آن است که مخاطبان آن، افراد خاص باشند، همچون معصومین (علیهم‌السلام) یا متخصّصان کلام، عرفان و دیگر

عالمان. با وجود این، حتّی اگر برخی از مخاطبان قرآن خاص باشند و مراحلی از فهم و دریافت برای معصومین (علیهم‌السلام) یا ادیبان و متکلّمان و... امکان‌پذیر باشد، ولی قرآن برای عموم بشر آمده است و هدف آن، هدایت تمام انسان‌ها در تمام دوره‌هاست (مؤدّب، ۱۳۸۸: ۲۰۳).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه إحیاء (مائده/ ۳۲)، با استناد به روایت امام باقر (علیه‌السلام) که «إحیاء» را علاوه بر نجات جسمی، به «اخراج از ضلالت به هدایت» تفسیر کرده و آن را «تأویل أعظم» نامیده است، نشان می‌دهد که واژگان قرآن دارای دلالت گسترده بر مصادیق متعدد هستند و «تأویل» در صدر اسلام به معنای «تفسیر دقیق‌تر» بوده است، نه خروج از ظاهر لفظ. این دیدگاه بیانگر آن است که زبان قرآن با حفظ ساختار عرفی و لغوی خود، ظرفیت بالایی برای معانی گسترده و لایه‌های عمیق هدایتی دارد و تشخیص مصادیق برتر آن، نیازمند مراجعه به سنت معصومان (علیهم‌السلام) است (طباطبایی، ۱۳۵۲: ج ۵، ۳۲۲).

جوادی آملی زبان قرآن را «زبان جهانی فطرت» معرفی می‌کند. ایشان معتقد است قرآن کریم با همه انسان‌ها در تمام اعصار و امصار، از طریق «فرهنگ مشترک فطری» سخن می‌گوید که ریشه در سرشت الهی بشر دارد و هرگز دستخوش تغییر و تحول تاریخی نمی‌شود. این زبان، نه لغت و ادبیات عربی است و نه فرهنگ قومی یا اقلیمی خاص؛ بلکه مخاطب قرآن، فطرت انسان‌هاست و رسالت آن، شکوفا ساختن همان فطرت خدادادی است. ازاین‌رو، قرآن برای همگان آشنا و فهم آن برای عموم بشر میسور است(جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۲). او برای اثبات این مدعا، به آیاتی استناد می‌کند که قرآن را «نور مبین»، «کتاب مبین»، «برهان» و «تبیاناً لکل شیء» معرفی کرده‌اند. نور بودن قرآن به این معناست که هم ذاتاً روشن است و هم روشنگر دیگر چیزها؛ ازاین‌رو، نیازی به روشنگر بیرونی ندارد و هیچ نقطهٔ مبهم و تاریکی در آن یافت نمی‌شود. همچنین دعوت همگانی قرآن به تدبر، تحدّی جهانی با قرآن و حضور شخصیت‌هایی با فرهنگ‌های گوناگون مانند سلمان فارسی، صهیب رومی و بلال حبشی در کنار پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، همگی گواه بر جهان‌شمولی زبان قرآن هستند(جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۴-۳۵). بااین‌حال، جوادی آملی تأکید می‌کند که عمومیت فهم قرآن به‌معنای یکسان بودن بهره همگان از آن نیست. قرآن دارای «مراتب چهارگانهٔ عبارت، اشارت، لطائف و حقائق» است که هر مرتبه به گروهی خاص تعلق دارد؛ عبارت برای عوام، اشارت برای خواص، لطائف برای اولیا و حقائق برای انبیا. قرآن اگرچه کتابی جهانی و جاودانه است، اما گناه، تبهکاری و پیروی کورکورانه از گذشتگان، قفل دل انسان می‌شود و او را از تدبر در معارف قرآن بازمی‌دارد. ازاین‌رو، تنها کسانی که فطرت خود را با گناه نیالوده‌اند، می‌توانند از هدایت قرآن بهره‌مند شوند (همان، ج ۱، ۳۶). ایشان در پایان، هرگونه انحصارگرایی افراطی یا تفریطی درباره زبان قرآن را نادرست می‌داند؛ قرآن نه آن‌طور که اخباری‌ها معرفی

می‌کنند، ابکم است که صرفاً مجموعه‌ای از معماهای غیرقابلِ‌فهم باشد، نه زبان رمزگرایان‌های که جز برای اوحدی از مرتاضان قابلِ‌دسترس نیست و نه زبانی مبتذل که صرف دانستن عربی را برای فهم آن کافی بداند. قرآن با فرهنگ فطری و جهان شمول خود، درعین‌حال که برای همگان قابلِ‌فهم است، بهرهٔ هرکس را به اندازهٔ استعداد و صفای باطنش مقدر ساخته است (همان، ۳۸).

نصر حامد ابوزید قرآن را «نص‌محور» در فرهنگ عربی-اسلامی می‌داند و این تمدن را «نص‌محور» می‌نامد، زیرا نص در تعامل با واقعیت، تمدن‌ساز بوده است. قرآن به‌عنوان نص فرهنگی، ماهیت علوم و ویژگی‌های این تمدن را تعریف کرده است (ابوزید، ۲۰۰۰: ۹). او زبان را فقط ابزار فهم نمی‌داند، بلکه کدبندی‌کننده افکار و واقعیت می‌شمارد. با الهام از یاکوبسن، کارکرد ارتباطی-تبلیغی زبان را برجسته می‌کند و برای فهم قرآن، تحلیل زبانی را ضروری می‌داند، چون قرآن طی بیست سال در پیوند با واقعیت و فرهنگ زمانه شکل گرفته است (ابوزید، ۲۰۰۰: ۲۵). زبان، بستر اصلی فهم، اندیشه و کنش تمدنی است و نه مانع، بلکه بسترساز فهم وحی و هویت فرهنگی است (ابوزید، ۲۰۰۰: ۱۳و ۳۵). قرآن به‌عنوان پیام، با زبان و معیارهای معناداری زبان درک می‌شود (ابوزید، ۲۰۰۰: ۲۷).

در تقابل با دیدگاه اتو که امر قدسی را فرازبانی می‌داند، قرآن نشان می‌دهد که امر قدسی برای هدایت، ناگزیر از تجلی در قالب زبان است. زبان، بستر ضروری فهم امر قدسی در وحی الهی است که آن را «تبیانی برای هر چیز» ساخته و تمدنی «نص‌محور» را پدید آورده است. تجربه دینی قرآن، برخلاف اتو، امر قدسی را در ساحت زبان و متن برای انسان قابلِ‌فهم و تأثیرگذار می‌سازد. قرآن با وجود ناتوانی زبان بشری در بیان کامل امر قدسی (دیدگاه اتو)، وحی را به «کلام نازل‌شده» تبدیل می‌کند و ماهیت زبان‌محور آن را اثبات می‌نماید. این زبان در عین بهره‌گیری از قواعد عرفی عرب عصر نزول، با بسط و تضییق معنایی و عرف خاص خود، هم برای همگان قابل‌فهم است و هم دارای لایه‌های عمیق معنایی؛ بر فطرت مشترک انسانی استوار است و با همه انسان‌ها در همه اعصار سخن می‌گوید. نه شخصی و غیرقابل‌انتقال است، نه رمزآلود و ویژه گروهی خاص، و نه مبتذل که دانستن عربی برای فهمش کافی باشد. قرآن با تأکید بر وصف‌ناپذیری محتوای وحی، از همین زبان برای هدایت استفاده کرده و آن را «تبیانی برای هر چیز» می‌نامد؛ تصدیق قلبی و رؤیت عینی جبرئیل نیز نشان می‌دهد وحی محتوایی معرفتی و قابلِ‌انتقال دارد که در نظریه فرازبانی اتو غایب است. این ویژگی‌ها قرآن را به کتابی جهانی، جاودانه و رسالت‌آفرین تبدیل می‌کند.

۶-۵- نادیده گرفتن بُعد هدایتی و معرفتی وحی

نظریه‌ی اتو، با تمرکزِ صرف بر جنبه‌هایِ فراعقلانی و هیجانی، بُعدِ اساسیِ هدایتی و تشریعیِ وحی را نادیده می‌گیرد. درحالی‌که هدفِ اصلی از نزولِ قرآن، هدایتِ بشر، بیانِ معارفِ الهی و تشریعِ احکام است. قرآن کریم خود را «کتابِ هدایت»، «رحمت» و «نور» معرفی می‌کند، مانند آیات «هُدًى لِّلنَّاسِ» و «رَحْمَةٌ وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ». این جنبه‌ی هدایتی، نقطه‌ی قوتِ برجسته‌ی تجربه‌ی دینیِ پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است که در نظریه‌ی اتو موردِ غفلت واقع شده است. این غفلت، نشان می‌دهد که نظریه‌ی اتو برای تبیینِ کارکردِ اصلیِ وحی (که هدایتِ بشر و تشریعِ احکام است) «**ناقص**» **است و برای دستیابی به فهمی جامع، باید با تکیه بر منابعِ اسلامی** «**تکمیل**» **شود** (طباطبایی، ۱۳۵۲: ج ۱۹، ۴۹؛ سید قطب، ۱۴۰۸: ج ۶، ۳۴۰۷). قرآن کریم با عباراتی چون «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم/ ۱) و «هُدًى لِلْمُتَّقِينَ» (بقره/ ۲)، بر نقشِ هدایتیِ خود تأکید می‌ورزد و نشان می‌دهد که وحی، صرفاً یک «تجربه‌ی درونی» نیست، بلکه «برنامه‌ای جامع برای زندگیِ فردی و اجتماعی» بشر است. این بُعدِ تشریعی و عملی، در نظریه‌ی اتو که وحی را به یک «مواجهه‌ی احساسی» تقلیل می‌دهد، به‌کلی غایب است (فضل‌الله، ۱۴۳۹: ج ۱۸، ۳۱؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۱۴، ۱۵۳-۱۶۰). از سوی دیگر، قرآن کریم خود را «تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل/ ۸۹) معرفی می‌کند و بر جامعیتِ خود در ارائه‌ی معارفِ الهی، احکام و اخلاق تأکید می‌ورزد. این ویژگی، وحیِ قرآنی را از صرفِ یک «تجربه‌ی دینیِ شخصی» که در نظریه‌ی اتو مطرح است، فراتر می‌برد و آن را به «منبعی معرفتی و هنجاری» برای جامعه تبدیل می‌کند. این تفاوتِ بنیادین، نشان می‌دهد که اتو، به‌دلیلِ تمرکز بر جنبه‌هایِ پدیدارشناختیِ صرف، از تبیینِ کارکردِ اصلیِ وحی (هدایت و تشریع) ناتوان است و نظریه‌اش برای تحلیلِ وحیِ قرآنی، نیازمندِ «تکمیلِ مبتنی بر منابعِ اسلامی» است (طباطبایی، ۱۳۵۲: ج ۱۹، ۴۹؛ مغنیه، ۱۳۸۶: ج ۷، ۲۸۷-۲۹۱).

اتو با تمرکز بر جنبه‌هایِ هیجانی، از بُعدِ هدایتی و تشریعیِ وحی غافل است. قرآن، اما خود را «کتابِ هدایت»، «رحمت» و «نور» معرفی می‌کند و هدفِ اصلیِ نزول را خروجِ بشر از ظلمات به نور می‌داند (ابراهیم/ ۱). همچنین، «ثباتِ بصری» پیامبر (مَا زَاغَ وَمَا طَغَىٰ) نشان‌دهنده‌ی تسلّطِ وجودیِ او بر شهودِ خویش است؛ درحالی‌که در نظریه‌ی اتو، مواجهه با امرِ نومینوس با سرگیجه و ازخودبیگانگی همراه است. این تفاوت، گواهِ ناتوانیِ اتو در تبیینِ ماهیتِ هدایتیِ وحی است.

جدول تطبیق مراحل وحی در اندیشه ملاصدرا با نظریه امر قدسی اتو

کارکرد در مدل تلفیقی	آیهٔ مرتبط (سوره نجم)	مرتبهٔ وجودی وحی (ملاصدرا)	مؤلفهٔ اتو
تبیین شدت و ناگهانیِ مواجهه در بالاترین مرتبهٔ تجرد نفس	آیات ۵-۷ (ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ)	وحی به صورت «صلصلة الجرس» (مرتبهٔ اول)	هیبت (Mysterium Tremendum)
تبیین کشش عشق‌آمیز و فناپذیریِ نفس در برابر مبدأ وحی	آیات ۸-۹ (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ)	قرب وجودیِ «قاب قوسین» (مرتبهٔ پنجم)	جذبه (Fascinans)
تبیین آگاهیِ پیامبر به فقر وجودی خود دربرابرِ ملکوت اعلی	آیات ۱۳-۱۵ (عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ)	مشاهدهٔ جبرئیل در صورت حقیقی (مرتبهٔ چهارم)	مخلوقیت (Creature-consciousness)
اشاره به گسست معرفتی و عدم امکان توصیف کامل از جانب بشری	آیه ۱۰ (فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ)	شنیدنِ کلام بدون واسطه (مرتبهٔ پنجم)	کاملاً دیگر (Wholly Other)
تبیین کارکرد زبان و انتقال پیام برای هدایت جامعه	آیات ۳-۴ (إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ)	نزول کلام به‌صورت الفاظ و معانی (همهٔ مراتب)	مؤلفهٔ پنجم (اضافه‌شده): هدایت و تشریع

۷- نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با به‌کارگیری روش پدیدارشناسی-تطبیقی، ضمن تأیید نسبی نظریه‌ی «امر نومینوس» رودولف اتو در تبیین جنبه‌های هیبتی و جذبه‌آمیزِ مواجهه‌ی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) با امر قدسی، به نتایج و یافته‌های زیر دست یافت:

۱- شناسایی کاستی‌های ساختاری نظریه‌ی اتو: پژوهش نشان داد که نظریه‌ی اتو به دلیل رویکرد «تک‌گوهری» و فرض بر «نابیانی بودنِ امر قدسی»، در تبیین جامع وحی با سه خلأ بنیادین روبروست: غفلت از مراتب وجودی، ناتوانی در تبیین نقش زبان، و نادیده گرفتن غایتِ تشریعی.

۲- تبیین مراتب تشکیکی دریافت وحی: یافته‌ها نشان داد که برخلاف نگاه مسطح در نظریه‌ی اتو، وحی دارای مراتب تشکیکی وجودی است که به مقاماتِ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و نوعِ اتصال (از رؤیت قلبی تا شنیدن کلام) بستگی دارد؛ لذا تحلیل پدیدارشناختی وحی مستلزم توجه به این تمایزات هستی‌شناختی است.

۳- بازشناسی نقش زبان در تجلی امر قدسی: برخلافِ ادعای اتو مبنی بر فراتر بودن امر قدسی از زبان، این تحقیق اثبات کرد که وحی برای تحققِ هدفِ «ابلاغ» و «هدایت»، ناگزیر از تجلی در قالب زبان بشری است. درواقع، زبان نه یک مانع، بلکه بستری برای انتقالِ حقیقتِ قدسی است.

۴- گذار از تجربه هیجانی به تجربه کلامی-هدایتی: پژوهش نشان داد که نباید وحی را صرفاً در سطح یک تجربه‌ی احساسی و هیجانی (ترس و جذبه) تحلیل کرد؛ بلکه باید ازطریقِ نقش «کلامِ نازل‌شده»، پیوند میان تجربه‌ی وجودی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و کارکرد اجتماعی و تشریعیِ آن برای هدایت بشریت را تبیین نمود.

منابع

قرآن کریم

۱. ابوزید، نصر حامد، (۲۰۰۰م)، ***مفهوم النص***، بیروت - لبنان، المركز الثقافي العربي.

۲. اسعدی، محمّد و همکاران، (۱۳۹۰)، ***آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری***، قم، حوزه و دانشگاه.

۳. امین‌تاجی، محمد و غلام‌پور، سمیه، (۱۳۹۶)، «مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و محمدعابدالجابری»، ***نشریه تفسیرپژوهی***، سال ۴، شماره ۸، صص ۱۴۲-۱۱۱.

۴. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۱)، ***خدا و انسان در قرآن***، ترجمه: احمد آرام، چاپ اول، تهران، نشر شرکت سهامی انتشار.

۵. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۴۰۳)، ***عقل و اعتقاد دینی***، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو.

۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳)، ***تفسیر تسنیم***، قم، مرکز نشر اسراء.

۷. خدائی، محمدرضا؛ زمانی، محمدحسن؛ رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ پناهی آزاد، حسن، (۱۴۰۳)، «هرمنوتیک کتاب و سنت در بوته تحلیل و ارزیابی حجیت ظواهر»، ***عقل و دین***، سال ۱۶، شماره ۳۰، (بهار و تابستان)، صص ۵۳-۷۰.

۸. دروزه، محمد عزه، (۱۴۲۱)، ***التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول***، چاپ دوم، لبنان- بیروت، دارالغرب الإسلامي.

۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، ***مفردات ألفاظ القرآن***، بیروت، دار العلم.

۱۰. رامیار، محمود، (۱۳۸۰)، ***تاریخ قرآن***، تهران، انتشارات امیر کبیر.

۱۱. رشید رضا، محمد، (۱۴۲۶ق)، ***الوحي المحمدي***، بیروت - لبنان، دار الکتب العلمیة.

۱۲. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۹۲)، ***زبان قرآن - با نگاهی به چالش‌های کلامی و تفسیری***، چاپ اول، تهران، سمت.

۱۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، ***بسط تجربه نبوی***، چاپ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

۱۴. سعیدی روشن، محمدباقر، (۱۳۸۳)، ***تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن***، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
۱۵. سلطانی رنانی، سید مهدی؛ ادیب آل علی، سید محمد؛ نوروزی، اپوز، (۱۴۰۲)، «بررسی تحلیلی کاربرد هرمنوتیک شالایرماخر در فهم قرآن مبتنی بر دیدگاه تفسیری آیت‌الله جوادی آملی»، ***عقل و دین***، سال ۱۵، شماره ۲۸ (بهار و تابستان)، صص ۱۵-۲۰.
۱۶. سید قطب، (۱۴۰۸)، ***في ظلال القرآن***، بیروت-قاهره، دار الشروق.
۱۷. شاکر، محمدکاظم، (۱۳۸۲)، ***مبانی و روش‌های تفسیری***، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۸. شلایرماخر، فریدریش، (۱۴۰۰)، ***درباره دین: سخنانی با تحقیرکنندگان فرهیخته‌اش***، ترجمه: محمد ابراهیم باسط، تهران، نشر نی.
۱۹. صدرا، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۶)، ***تفسیر القرآن الکریم***، قم، انتشارات بیدار.
۲۰. صدوق، محمد بن بابویه قمی، (۱۳۸۷)، ***التوحید***، قم، مکتبه الصدوق.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۵۲ه ش)، ***المیزان في تفسیر القرآن***، بیروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
۲۲. ـــــــــــــــ، (۱۳۷۸ه ش)، ***تفسیر المیزان***، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. عبده، محمد، (۱۴۲۱ق)، ***رسالة التوحید***، تحقیق محمد رشید رضا، لیماسول - قبرس، الجفان و الجابی للطباعة و النشر.
۲۴. فضل‌الله، محمدحسین، (۱۴۳۹)، ***تفسیر من وحي القرآن***، بیروت، دار الملاک للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (بی‌تا)، ***القاموس المحیط***، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۶. مؤدّب، سیّدرضا، (۱۳۸۸)، ***مبانی تفسیر قرآن***، قم، دانشگاه قم.
۲۷. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۵)، ***هرمونتیک، کتاب و سنت***، تهران، طرح نو.
۲۸. مدرسی، سید محمدتقی، (۱۴۱۹)، ***من هدی القرآن***، قم، دار محبی الحسین.
۲۹. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، ***التحقیق في کلمات القرآن الکریم***، چاپ اول، تهران.

۳۰. مغنیه، محمدجواد، (۱۳۸۶)، ***تفسیر کاشف***، قم، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۳۱. نیل‌ساز، نصرت، حاجی‌خانی، علی و جلیلیان، سعید، (۱۳۹۴)، «معناشناسی زبان قرآن از دیدگاه علاّمه طباطبائی(ره) در تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن»، ***نشریه پژوهشنامه معارف قرآنی***، دوره ۶، شماره ۲۱، صص ۱۴۳-۱۶۱.
32. Otto, Rudolf, (1917), ***The Idea of the Holy***, Oxford, Oxford University Press.