

انگاره‌شناسی قرآن و نقش آن در تبیین جامعیت قرآن

محمد تقی دیاری بیدگلی*

استاد قرآن و حدیث دانشگاه قم، قم، ایران

سید محمد تقی موسوی کراماتی**

دانشجوی دکتری قرآن و حدیث دانشگاه قم، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۱۷)

چکیده

نوشتار حاضر به نقش انگاره‌های زبان‌شناختی قرآن در تکوین رهیافت‌های سه‌گانه فراحداکثری، حداقلی و حداکثری جامعیت قرآن پرداخته است. در این پژوهش، روشن می‌شود که چگونه انتخاب هر یک از آرائی که در این عرصه است، ساختاری متفاوت از موضوع جامعیت قرآن می‌آفریند. در ارزیابی‌هایی که میان انگاره‌های مختلف زبان‌شناختی همچون زبان رمزی، عرفی، ترکیبی و فطری انجام پذیرفت، سرانجام این نتیجه به دست آمد که رهیافت حداکثری با وجود اختلاف نظر در ارائه انگاره‌ای واحد از زبان قرآن، نگرشی واقع‌بینانه و پذیرفتنی از زبان قرآن به دست داده است. اما آنچه می‌تواند شکل کامل تری از این انگاره بیافریند، آن است که بنای جامعیت قرآن جز بر پایه نظریه‌ای که تلفیقی از زبان فطری و زبان ترکیبی باشد، استوار نخواهد آمد. زبان فطری فرازمانی بودن جامعیت قرآن را تأمین می‌نماید و زبان ترکیبی، همگانی بودن آن را محقق می‌سازد.

واژگان کلیدی: جامعیت قرآن، زبان قرآن، زبان نمادین، زبان عرفی، زبان ترکیبی، زبان

فطری.

* E-mail: mt_diari@yahoo.com

** E-mail: musavi.keramati@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

جامعیت قرآن، تفسیری وجودی و کلی از ماهیت قرآن است و موضوع آن، کشف ماهیت کتاب الهی از نظر زمانی (جاودانگی) و مکانی (جهانی) و یافتن قلمرو قرآن در گستره حیات انسانی است. همین امر باعث شده است تا موضوع جامعیت قرآن جایگاه حساس و بی‌مانندی در حیطه مسائل قرآن‌شناسی داشته باشد، چون کوچک‌ترین اشتباه به ایجاد روندی نادرست در نوع تعامل با قرآن می‌انجامد و قرآن را از منصب و جایگاه واقعی خود تنزل می‌دهد و در نتیجه، کارآمدی قرآن به مخاطره خواهد افتاد. آنچه اهمیت جامعیت قرآن را دوچندان ساخته، تأثیر عملی نوع معرفتی است که از گزاره جامعیت قرآن به دست می‌آید، چون به موازات هر نوع تعریفی که حد قلمرو قرآن را در جامعیت آن تعیین نماید، عمل به آن نیز قبض و بسط می‌یابد.

۱. جایگاه جامعیت قرآن در قرآن‌شناسی

جامعیت قرآن در نظام معرفت‌شناسی آن در حوزه مبانی تفسیر قرآن جای می‌گیرد. مبانی قرآن به آن دسته از پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی مفسر گفته می‌شود که مفسر بر اساس آن ساختار و جهت تفسیر خود را صورت‌بندی می‌نماید (ر.ک؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰). بر این اساس، جامعیت قرآن به عنوان یکی از پیش‌فرض‌های بنیادین در حوزه تفسیر شناخته می‌شود (ر.ک؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۷۲).

۲. پیشینه بحث درباره جامعیت قرآن

سابقه بحث در این موضوع به دیدگاه ابن مسعود بازمی‌گردد. وی با مستمسک قرار دادن آیه ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، نخستین گام را به سوی دیدگاه فراحداکثری برداشت و در تفسیر آیه یادشده چنین اظهار نظر نمود: «أنزل فی هذا القرآن کلّ علم و کلّ شیء قد بین لنا فی القرآن» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴: ۱۰۸). اما در مرحله بعد، غزالی به دیدگاه ابن مسعود صورت علمی و نظری داد (ر.ک؛ غزالی، ۱۴۱۱ق، ج

۱: (۳۴۱) و موفق شد دیدگاه خود را تا سال‌ها در صدر اندیشه‌های پیرامون موضوع جامعیت قرآن جای دهد، به گونه‌ای که بزرگ‌ترین آثار تفسیری و علوم قرآنی با خوشامدگویی به نظریه غزالی، آن را به صورت رسمی پذیرفتند؛ به عنوان نمونه، در قرن هشتم بدرالدین زرکشی در کتاب جامع علوم قرآنی خود، بابتی مستقل را با عنوان «فی القرآن علم الأولین و الآخِرین» می‌گشاید (ر.ک؛ زرکشی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲: ۱۹۸). اما همواره در کنار نگرش فراحداکثری، انگاره حداکثری به صورت اقلیت با این تفکر رقابت نموده است که بزرگانی مانند طبرسی (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۹۵ ق، ج ۱۴: ۱۰۸) و شیخ ابوالفتوح رازی (ر.ک؛ رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۲: ۸۱). در این جبهه قرار دارند. با نقدهای عالمانه‌ای که قرآن‌پژوهان عصر حاضر بر این اندیشه وارد ساختند، نگاه غزالی‌گرایانه به جامعیت قرآن منسوخ شد و در حال حاضر، نزاع بر سر تعریف و مشخص ساختن حدود و ثغور جامعیت قرآن میان دو طرز تفکر حداقلی و حداکثری است. در ادامه، به چگونگی تعریف حداقلی و حداکثری خواهیم پرداخت.

۳. تعریف حداقلی

جامعیت قرآن در نگرش حداقلی بر اساس پیش‌فرض‌های آمیخته با تفکرات غربی در یک چهارچوب حداقلی تعریف می‌شود (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۹۷). بر این اساس، دنیا غایب بزرگ در تعریف جامعیت قرآن از سوی اندیشه حداقلی به شمار می‌آید. این گروه در تعریف خود آورده‌اند: «قرآن که ثمره و خلاصه دعوت و زبان رسالت است، نه تنها سفارش و دستوری برای دنیا به ما نمی‌دهد، بلکه ما را ملامت می‌کند که چرا این اندازه به دنیا می‌پردازید و آخرت را که بهتر و ماندگارتر است، فراموش و رها می‌کنید» (ر.ک؛ بازرگان، ۱۳۷۴: ۶۰).

۴. تعریف حداکثری

نگرش حداکثری تعریف خود را از جامعیت قرآن بر اساس وفاداری به متن و با توجه به غایتی که قرآن دنبال می‌کند، به دست می‌دهد. تعریف جامعیت قرآن از منظر حداکثری را می‌توان ذیل تفسیر آیه ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل / ۸۹) به دست آورد. در این زمینه آورده‌اند:

«با توجه به این نکته که قرآن یک کتاب تربیت و انسان‌سازی است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه‌های معنوی و مادی نازل شده‌است، روشن می‌شود که منظور از همه چیز، تمام اموری است که برای پیمودن این راه لازم است، نه اینکه قرآن یک دائرةالمعارف بزرگ است که تمام جزئیات علوم ریاضی، جغرافیایی، شیمی، فیزیک، گیاه‌شناسی و مانند آن در آن آمده‌است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۳۶۱).

۵. نسبت جامعیت قرآن با زبان قرآن

با بررسی رویکردهای متنوعی که در حوزه جامعیت قرآن وجود دارد، می‌توان تأثیر انگاره زبان قرآن را در تنوع و تکثر نگرش‌ها و رویکردهای مختلف در جامعیت قرآن مشاهده کرد. در واقع، یکی از دلایل چندگانگی رویکردها در حوزه فهم جامعیت قرآن، فقدان یک تعریف واحد از زبان قرآن است. با این بیان روشن می‌شود که یکی از مبادی که با دستیابی صحیح به حقیقت آن می‌توان به معرفت واقعی از جامعیت قرآن رسید، زبان قرآن است.

نسبت جامعیت قرآن با زبان قرآن را باید با سه مؤلفه وجودی جامعیت قرآن، یعنی جهت زمانی و مکانی و نیز قلمرو قرآن در حیات انسانی سنجید. در این نوشتار، جامعیت قرآن به عنوان یک اصل و جوهر و زیربنا شناخته می‌گردد و زبان قرآن به عنوان یک فرع و روینا باید خود را با جامعیت قرآن تعریف نماید. در ادامه، روشن خواهد شد که مبدأ حرکت نگرش‌های مختلف در یافتن تعریف صحیح جامعیت قرآن اشتباه، و معمولاً

تعریف جامعیت قرآن از سوی این گروه‌ها تابعی از مسائل دیگر است. در حالی که روش صحیح بحث حکم می‌کند که اصل با جامعیت قرآن باشد؛ زیرا چنان که گفته شد، جامعیت قرآن وجودی پیشینی از زبان قرآن دارد. بنابراین، تا تعریف جامعیت قرآن روشن نگردد، با زبان قرآن نمی‌توان به حقیقت جامعیت قرآن پی‌برد، چون باید سه مؤلفه زمان، مکان و حیات انسانی در همه ساحت‌های قرآنی در نظر گرفت. در غیر این صورت، تمامیت قرآن سازواری و هماهنگی لازم را نخواهد داشت.

۶. مفهوم‌شناسی زبان قرآن

موضوع زبان قرآن از بحث‌هایی است که همواره میان پژوهشگران و اندیشمندان اسلامی رایج بوده است که در مقاطع مختلف تاریخی در قالب‌های متفاوتی ظهور و بروز نموده است و رهیافت‌های متفاوتی را از سوی مکاتب مختلف فکری، مانند ظاهرگرایی (اهل حدیث)، عرفان‌گرایی، اصولی و... به خود دیده است (ر.ک؛ مؤدب، ۱۳۸۸: ۱۹۱).

آنچه لازم است در مفهوم‌شناسی زبان قرآن به آن توجه شود، تفکیک میان زبان قرآن با لغت قرآن است. زبان قرآن به چگونگی فرایند انتقال معنایی کلام از سوی گوینده به مخاطب گفته می‌شود که لغت نیز جزئی از این سیر و صیوروت را تشکیل می‌دهد. در ادامه به اختصار به تعریف‌هایی می‌پردازیم که از زبان قرآن ارائه شده است. در یکی از این تعریف‌ها آمده است: «منظور از زبان، آن سطح و گرایشی است که به وسیله آن اندیشه و پیام بازگو می‌شود؛ به عبارت دیگر، وقتی سخن از زبان به میان می‌آید، از چگونگی ارتباط تنگاتنگ کلام خدا با الفاظ بشری صحبت می‌شود» (ایازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۵۱). در تعریف دیگری آمده است:

«در ادیان متن‌محور، مقصود از زبان دین و به تبع آن، زبان قرآن، ماهیت گزاره‌های دینی و نوع رویکردهای معنایی و چگونگی انتقال مفاهیم از سوی خداوند برای مخاطبان آن است؛ مثلاً هنگام نزول کلمات و عبارات قرآنی، خداوند از چه شیوه‌ای بهره گرفته است؟ بدین سبب، زبان قرآن غیر از «لغت

قرآن» است» (مؤدب، ۱۳۸۸: ۱۸۹).

بنابراین، زبان قرآن به گونه‌های مختلف انتقال مفاهیم معنا، نظیر زبان محاوره عمومی، زبان رمز، زبان سمبلیک، زبان علم و... اطلاق می‌شود (ر.ک؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۱۱۵).

۷. زبان قرآن در نگرش فراحداکثری

زبان قرآن عاملی اساسی است که نقشی شگرف در ایجاد نگرش فراحداکثری پیرامون موضوع جامعیت قرآن ایفا می‌نماید که غالباً افرادی با رویکرد تصوف به آن گرایش دارند که برخاسته از نوع نگاهی است که بر باطن قرآن سایه انداخته‌است. پس تعریفی که از زبان قرآن به دست می‌دهند، در غیاب ظاهر انجام می‌گیرد (ر.ک؛ ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۵۹) که از آن با عنوان زبان رمزی یا زبان سمبلیک یاد می‌شود. در تعریف زبان رمزی آمده‌است:

«زبان رمز، زبانی است که در آن، واژه‌ها در معنای وضعی خود به کار نمی‌روند، بلکه متکلم و مخاطب به صورت خصوصی کلمات را نشانه‌ای بر این معانی قرار داده‌اند. از این رو، صرفاً با آشنایی با معانی وضعی کلمات نمی‌توان به مقاصد گوینده پی برد و معمولاً در مواردی که مقاصد گوینده اسرارآمیز باشد، از این شیوه زبانی استفاده می‌شود» (شاکر، ۱۳۸۲: ۱۱۷).

۸. نسبت زبان رمزی با باطن قرآن

معادله فکری فراحداکثری جز با رجوع به باطن قرآن حل نمی‌شود، چون آنچه اندیشه فراحداکثری در رویکرد خود اتخاذ کرده، با ظاهر قرآن بیگانه است. برای روشن شدن مطلب کافی است که به استدلال غزالی نظری داشته باشیم که در مقام نظریه پرداز جریان استخراج همه علوم از قرآن، از بعضی علما نقل می‌کند که برای هر آیه شصت هزار نکته قابل فهم است و آنچه در آیه باقی می‌ماند، از این هم بیشتر است، چون هر کلمه‌ای ظاهر و باطن و نیز حد و مطلع دارد (ر.ک؛ غزالی، ۱۴۱۱ق.، ج ۱: ۲۴۱) و در

ادامه برای اثبات ادعای خود دست به یک استدلال می‌زند و می‌گوید:

«فالعلوم کلها داخله فی أفعال الله عزّ وجلّ و صفاته و فی القرآن شرح ذاته و أفعاله و صفاته و هذه العلوم لا نهاية لها، و فی القرآن إشارة مجامعة: پس همه علوم داخل افعال و صفات خداست و خداوند در قرآن، ذات صفات و افعال خود را توضیح داده است و این علوم انتها ندارد» (همان، ج ۱: ۲۴۱).

بنابراین، برای بازشناسی هرچه بهتر رهیافت فراحداکثری به جامعیت قرآن، ضرورت دارد که به بررسی نقش و جایگاه ظاهر و باطن در انگاره فراحداکثری پرداخته شود.

در نظام فکری صوفیه، باطن ارزش و جایگاه بالاتری نسبت به ظاهر دارد و از لفظ و معنا با تعبیر مختلفی چون «پوست و مغز»، «ظرف و مظروف»، «نقاب و صورت»، «صدف و گوهر» و «لباس و جان» تعبیر می‌کنند (ر.ک؛ دهقان، ۱۳۸۳: ۱۱۲). به عنوان نمونه، مولوی ظاهر و باطن را چنین به تصویر می‌کشد:

«حرف ظرف آمد در او معنی چو آب بحر معنی عنده أم الكتاب»
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۸).

«حرف چبُود تا تو اندیشی از آن حرف چبُود خار دیوار رزان»
(همان: ۸۳).

«گوش حس تو به حرف آر درخورست دان که گوش غیب گیر تو کراست»
(همان: ۱۵۷).

در نظام فکری فراحداکثری، گرچه ظاهر قرآن جایگاه خود را کاملاً از دست نداده، باطن‌گرایی شدید در چهارچوب فکری آنان، ظاهر را به حاشیه برده است. بنابراین، در برداشت معانی از قرآن هیچ محدودیتی برای خود قائل نیستند و در نتیجه، مناسبات لفظی و اصول حاکم بر روابط معنایی و قواعد موجود در اجزای پیکره ظاهر را نادیده می‌گیرند (ر.ک؛ عمید زنجانی، بی تا: ۳۲۷)؛ به عنوان نمونه، ابن عربی می‌گوید: «همان طور که تنزیل اصل قرآن بر پیامبر از نزد خداوند بوده، تنزیل فهم آن بر قلوب مؤمنان نیز از ناحیه

حضرت حق صورت می‌پذیرد» (ابن عربی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۵۸). وی از ابویزید بسطامی نقل می‌کند که خطاب به علمای ظاهر می‌گوید: «شما علم و دانش خود را از مرده‌ای پس از مرده‌ای (استادی از استادش که هر دو مرده‌اند)، فرا گرفته‌اید، در حالی که ما علم و دانش خود را از زنده‌جاویدی که هرگز نمی‌میرد، فرا گرفته‌ایم. امثال ما می‌گویند: حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي؛ یعنی قلبم از پروردگارم مرا حدیث می‌گوید» (همان).

ابن عربی و هم‌کیشان او با چنین نگرشی آیات قرآنی را تفسیر می‌کنند و از آنجا که مبنای تفسیر و انگاره‌خویش را بر اساس فیض الهی که خداوند در قلب بندگان برگزیده خود قرار می‌دهد، یعنی «الْعِلْمُ نُورٌ يَفِدُّهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَن يَشَاءُ» استوار ساخته‌اند، هر معنا و نظری که اراده کنند، جواز ورود به حوزه تفسیر می‌یابد (ر.ک؛ عمید زنجانی، بی‌تا: ۱۱۷ و مصباح‌الشریعه، ۱۴۰۰ ق: ۱۶).

غزالی به این امر تصریح می‌کند که الفاظ قرآن، رمزا و متن‌هایی هستند که خداوند با آن‌ها حقایقی را که عقول مردم تحمل آن را ندارد، بیان کرده‌است (ر.ک؛ غزالی، ۱۴۲۶ ق: ۶۰-۶۱). در توضیح ماهیت تأویل اظهار می‌دارد:

تأویل قرآن به معنای تعبیر خواب است؛ یعنی همان‌طور که رؤیا مثلی است برای عالم خارج، الفاظ قرآن نیز رمزی است برای حقایقی که خداوند از آن‌ها اراده کرده‌است (ر.ک؛ همان: ۶۱). از این رو، غزالی در تعیین حدود جغرافیای جامعیت قرآن دیدگاه فراحداکثری را بنا می‌نهد و در توصیف قلمرو جامعیت قرآن می‌گوید:

«آیا نمی‌دانی که قرآن بسان دریای پهناوری است که دانش همه انسان‌هایی که در دوران نخستین می‌زیستند و آن‌هایی که در دوران اخیر زندگی می‌کنند، از قرآن سرچشمه می‌گیرد؛ همان‌گونه که جویبارها و نهرها از رودهای بزرگ منشعب می‌شوند، همه دانش‌ها و علوم از قرآن نشأت می‌گیرند» (همان: ۴۳).

۹. نقد و بررسی زبان رمزی

هرچند گستره قرآن خالی از رمز نیست و می‌توان مؤیداتی را در این زمینه مانند

حروف مقطعه به دست داد. با این حال، نمی‌توان زبان نمادین یا سمبلیک را بر ماهیت زبان قرآن تعمیم داد؛ زیرا اساسی‌ترین اشکالی که به این زبان وارد است، نداشتن سنخیت آن با کلیت و غایتی است که قرآن در نوع کارکرد و رویکرد خویش دنبال می‌نماید. چون قرآن هدایت و سعادت بشر را هدف خود قرار داده، زبان رمزی نمی‌تواند تأمین‌کننده غایت قرآن باشد. از این رو، صلاحیت زبان رمزی به دلیل خصوصی بودن و اختصاص به یک قشر خاص و نیز امکان جابه‌جایی و دگرگونی مفهوم و تحریف معنوی در چهارچوب زبان قرآن رد می‌شود (ر.ک؛ موسوی اردبیلی، ۱۳۷۵: ۱۸). بنابراین، دیدگاه فراحداکثری نمی‌تواند قرائتی صحیح از جامعیت قرآن باشد؛ زیرا چنان‌که گفته شد، مبداء حرکت در رهیافت فراحداکثری، باطن قرآن است و همین امر باعث شده تا قرآن در این نوع نگاه از ساده‌ترین مؤلفه‌های جامعیت قرآن، یعنی هدایت عمومی دور شود و زبان قرآن که یکی از ابزارهای این غایت است، صورتی رمزآلود به خود بگیرد. در این نوع نگاه نیز به زبان قرآن به عنوان یک وجود پیشینی نگریسته، و به تبع باطن قرآن، چنین صورت‌بندی شده‌است.

۱۰. زبان قرآن در نگرش حداقلی

قائلان به دیدگاه حداقلی، ماهیت زبان قرآن را ماهیتی عرفی قلمداد نموده، آن را مترادف با زبان قوم بر می‌شمارند. در تعریف اصطلاحی زبان عرفی چنین آمده‌است: «منظور از این زبان، زبان عمومی مردم است که مسائل روزمره خود را با آن اظهار می‌کنند. سادگی و خالی بودن از اصطلاحات پیچیده علمی و ادبی و در مقابل، وجود تسامح و مبالغه از ویژگی‌های این زبان است» (شاکر، ۱۳۸۲: ۱۱۶).

۱۰-۱. نقش عملی زبان عرفی در نگرش حداقلی به جامعیت قرآن

قائلان به این دیدگاه، عرف را با فرهنگ یکسان انگاشته‌اند. از این نظر، زبان قرآن را انعکاس‌بخش باورها و جهان‌بینی عصر جاهلیت تلقی نموده‌اند و نه تنها زبان اسلام، بلکه

فرهنگ آن را نیز عربی می‌دانند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۷۸: ۵) و در توضیح زبان قوم اظهار می‌دارند: «معنای دیگر به زبان قوم بودن، در قالب فرهنگ قوم بودن است. این معنا مبتنی بر این مفهوم است که زبان هر قوم آینه و تجلی فرهنگ، معتقدات، تئوری‌ها و جهان‌بینی آن قوم است» (جلیلی، ۱۳۷۳: ۴۰).

با این توضیحاتی که از زبان قرآن در دیدگاه حداقلی داده شد، به آسانی می‌توان چشم‌انداز عملی این مبنا را در حوزه جامعیت قرآن مشاهده کرد؛ به عنوان نمونه، قائلان به این دیدگاه چنین اظهار نظر می‌کنند که ارزش‌های دینی پیوسته در حال تغییر هستند. تمام احکام حقوقی و اجتماعی اسلام، متناسب با جامعه زمان و موقتی هستند و احکام برای مردمند است، نه مردم برای احکام. اگر مردم عوض شوند، احکام هم باید عوض شوند» (ر.ک؛ رضایی، ۱۳۸۳: ۷۸).

۱۰-۲. نقد و بررسی

نخستین انتقادی که این نظریه را به چالش کشانده، این است که در ادبیات عرب، چه در معنای لغوی و چه در معنای اصطلاحی «لسان قوم»، معنای فرهنگ لحاظ نشده است (ر.ک؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۷۷: ۴۷). آنچه صاحبان نظریه زبان عرفی را به خطا انداخته، این است که گمان برده‌اند استعمال «لسان» در ادبیات عرب به مثابه ادبیات فارسی در دو معنای زبان دستوری و فرهنگ مردم به کار برده می‌شود، در حالی که در زبان عربی، «التقافة» تنها لغتی است که در معنای «فرهنگ» حمل می‌شود (ر.ک؛ همان). دومین استدلالی که پایه‌های دیدگاه زبان عرفی را متزلزل نموده، اصل مجازات در استعمال است که پذیرش بار فرهنگی واژگان که برای نخستین بار از سوی واضع لغت اعمال شده است، ملغی می‌گردد. در تعریف اصل مجازات در استعمال آمده است: «یعنی همگامی با عرف رایج در کاربرد الفاظ و کلمات که صرفاً همگامی در کاربرد الفاظ است. بدون پذیرش بار فرهنگی واژگان» (معرفت، ۱۳۸۵: ۱۴۷). سومین نقدی که بر این نظریه وارد شده، نبودِ سنخیت میان ساختار زبان عرفی با ساختار زبان قرآن است. هرچند

نشانه‌هایی از زبان عرفی در زبان قرآن دیده می‌شود، با این حال، «زبان عرفی» گنجایش، ظرفیت و قابلیت پذیرش زبان قرآن در ظرف وجودی خود ندارد. با مرور مؤلفه‌ها و شاخصه‌های زبان عرفی، فاصله داشتن ماهیت زبان قرآن با ساختار زبان عرفی کاملاً آشکار می‌شود؛ از جمله شاخصه‌هایی که برای ساختار زبان عرفی تعریف شده، نداشتن دقت و عمق و نیز وجود عنصر مبالغه و مسامحه در آن است. بنابراین، اگر قرآن اجزای زبان عرفی را در بدنه زبان خود به کار برده باشد، باعث لطمه خوردن به اعتماد مخاطب و منتفی شدن معنای آیاتی است که ناظر به تدبر و تفکر است. علاوه بر این، مفاهیم به کار رفته در قرآن خود شاهدی گویا و گواهی رسا بر این حقیقت است که سطح مفاهیم موجود در گستره قرآن، فراتر از سطح معمول در زبان عرفی است. بنابراین، زبان عرفی کوچک‌تر از آن است که بتواند زبان قرآن را ترجمه نماید (ر.ک؛ موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱۸). برای نمونه می‌توان به آیات ذیل اشاره نمود:

- ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر / ۲۲-۲۴)؛ او خدایی است که معبودی جز او نیست، دانای آشکار و نهان، و رحمان و رحیم است! او خدایی است که معبودی جز او نیست، حاکم و مالک اصلی اوست، از هر عیب منزّه است، به کسی ستم نمی‌کند، امنیت‌بخش و مراقب همه چیز است؛ قدرتمندی شکست‌ناپذیر که با اراده نافذ خود هر امری را اصلاح می‌کند، و شایسته عظمت است. خداوند منزّه است از آنچه شریک او قرار می‌دهند! او خداوندی است خالق، آفریننده‌ای بی‌سابقه، و صورتگری (بی‌نظیر). برای او نام‌های نیک است. آنچه در آسمان‌ها و زمین است، تسبیح او می‌گویند و او عزیز و حکیم است.

- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد/۳)؛ اول و آخر، پیدا و پنهان اوست و او به هر چیز داناست.

آنچه نباید از لسان قوم بودن قرآن از نظر دور داشت، بیان بودن قرآن غیر از عامیانه بودن آن است، چون قرآن علاوه بر اینکه «بیان للناس» است، در اوج فصاحت و بلاغت جای دارد و در عین سادگی، عمق و ابعاد مختلفی دارد و به تعبیر مولوی:

«جمع صورت با چنین معنای ژرف نیست ممکن جز ز سلطان شگرف»
(مولوی، ۱۳۸۱: ۴۱۷).

آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید: «چون مطالب قرآن کریم با برهان همراه است، وزین می‌باشد و چون با فطرت هماهنگ است، آسان خواهد بود. بنابراین، نه تهی مغز و خفیف است و نه بر فطرت تحمیل و دشوار. لذا به هر دو نکته اشاره شد که: ﴿إِنَّا سَأَلْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (المزمل / ۵) و ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ (القمر / ۲۵)» (جوادی آملی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۶).

۱۱. زبان قرآن از دیدگاه حداکثری

قبل از ورود به شناخت زبان قرآن در نگرش حداکثرگرایانه، لازم است نوع تعریفی را بشناسیم که در ساحت فکری حداکثری از مفهوم جامعیت قرآن ارائه می‌شود، چون فرایند معناشناسی زبان قرآن در نظام فکری حداکثری از جامعیت قرآن شروع می‌شود. دیدگاه اصالت‌گرایی، جامعیت قرآن را بر اساس متون دینی و مبتنی بر اصول عقلانی و همراه با نگاه آخرتی و در ظرف دنیایی تعریف می‌کند (ر.ک؛ ایازی، ۱۳۷۸: ۱۹).

در دیدگاه حداکثری، زبان قرآن را بر اساس هدف نزول معناشناسی می‌کنند و معتقدند از آنجا که هدف از نزول قرآن، هدایت بشر در امتداد تاریخ است، پس زبان قرآن باید همسو با این غایت انجام گیرد تا تأمین‌کننده معنای جامعیت قرآن باشد؛ زیرا بحث پیرامون زبان قرآن بدون در نظر گرفتن هدف نزول عقیم خواهد بود. نکته مهمی که در شناخت رویکرد حداکثرگرایانه وجود دارد، نوع سیر و فرایند شناخت جامعیت قرآن و معرفت به لوازم و توابع آن است. در نگرش حداکثرگرایانه، ابتدا ماهیت جامعیت قرآن شناخته می‌شود. پس از آن است که زبان قرآن تعریف می‌شود. بنابراین، از آنجا که

قرآن خود را نذیراً للعالمین (الفرقان/۱) معرفی می‌کند، در نتیجه زبان آن نیز باید در راستای این هدف قرار گیرد، چون انتقال معنا از سوی متکلم، با در نظر گرفتن هدف کلام انجام می‌گیرد. همچنین، از آنجا که هدف خداوند از نزول قرآن هدایت بشر در طول تاریخ است، پس زبان قرآن نیز باید فراتاریخی و فرازمانی باشد و افزون بر این، تعامل گفتاری یک‌سویه نیست، بلکه دوسویه است. پس دو طرف رابطه باید بر سر یک معنا توافق داشته باشند تا استعمال و دلالت به درستی انجام گیرد. آنچه لازم است در این فرایند معنابخشی ملحوظ گردد، حکیم بودن خداوند، خاتم بودن دین پیامبر و جهانی بودن قرآن است. بنا بر آنچه آمد، لزوماً زبان قرآن باید به گونه‌ای باشد که شاخصه‌های سه‌گانه یادشده را در خود جای دهد تا جریان معنابخشی از سوی متکلم به سوی معناپذیری مخاطب به درستی انجام گیرد.

در میان دیدگاه حداکثری، با دو نظریه مواجه هستیم که هر یک از آن‌ها بدون نفی دیگری به دنبال ارائه ترجمانی از زبان قرآن مطابق با ماهیت وجودی جامعیت کلام الهی هستند که تأمین‌کننده ساحت‌های زمانی و مکانی قرآن باشد. در ادامه، به بررسی دو دیدگاه فطری و ترکیبی در اندیشه حداکثری خواهیم پرداخت که برای غایت مذکور ارائه شده‌اند.

۱۲. بررسی دیدگاه زبان فطری قرآن

زبان فطرت یکی از نظریه‌های مشهور و مطرح در حوزه زبان قرآن است. غایتی که این نظریه دنبال می‌کند، اثبات جهانی بودن گستره دعوت و جاودانگی و جامعیت و حیات قرآن است.

ادله‌ای که ساختار انگاره زبان فطرت بر اساس آن بنا شده، عموماً بن‌مایه قرآنی دارد که می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: ﴿وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ﴾ (المدثر / ۳۱)؛ ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (القلم / ۵۲)؛ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (السبأ / ۲۸)؛ ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ

نَذِيرًا ﴿الفرقان/۱﴾؛ ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾ (المدثر/۳۶).

مؤلفه‌هایی که برای زبان فطرت برشمرده‌اند، ناقص و نافی زبان عرفی است، چون در بیان مؤلفه‌های زبان فطری، شناخت و درک آن بهره‌مندی از فرهنگ خاص و داشتن مدنیت مخصوص شرط نشده است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۳). جوادی آملی در توضیح زبان فطرت می‌فرماید:

«مراد ما از زبان قرآن و مردمی بودن آن، سخن گفتن به فرهنگ مشترک مردم است. انسان‌ها گرچه در لغت و ادبیات از یکدیگر بیگانه‌اند و در فرهنگ قومی و اقلیمی نیز با هم اشتراکی ندارند، اما در فرهنگ انسانی که همان فرهنگ فطرت پایدار و تغییرناپذیر است، با هم مشترک هستند و قرآن کریم با همین فرهنگ با انسان‌ها سخن می‌گوید. مخاطب آن، فطرت انسان‌هاست و رسالت آن، شکوفا کردن فطرت‌هاست. از این رو، زبانش برای همگان آشنا و فهمش میسر عموم بشر است» (همان: ۳۳).

وی در راستای اثبات گزاره فوق، به چهره اجتماعی عصر پیامبر^(ص) استناد می‌جوید که در آن «کثرت صورت»، محکوم «وحدت سیرت» است.

«جهانی بودن زبان قرآن کریم و اشتراک فرهنگ آن، در چهره اجتماع دلپذیر سلمان فارسی، صهیب رومی، بلال حبشی، اویس قرنی، عمار و ابوذر حجازی در ساحت قدسی پیامبر جهانی، حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله- که شعار "أُرْسِلْتُ إِلَى الْأَبْيَضِ وَالْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ" (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶: ۳۲۴) او شهرة آفاق شد، متجلی است؛ زیرا در پیشگاه وحی و رسالت که شهود تام وحدت خدای سبحان است، "کثرت صورت" محکوم "وحدت سیرت" است و تعدد زبان، نژاد، اقلیم، عادات، آداب و دیگر عوامل گوناگون بیرونی مقهور اتحاد فطرت درونی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۳).

۱۳. بررسی دیدگاه زبان ترکیبی قرآن

نظریه دیگری که از سوی نگرش حداکثرگرایی در حوزه زبان قرآن مطرح شده، زبان ترکیبی است. این نظریه در مقام جمع تمام شیوه‌هایی است که قرآن در راستای

انتقال معانی استخدام نموده است. از این رو، ضمن اثبات تمام شیوه‌های معمول و به کار گرفته شده در قرآن، ماهیت زبان قرآن را فراتر از ساختار روش‌های به کار گرفته شده در آن می‌داند. مصباح یزدی در این زمینه اظهار می‌دارد:

«نظریه‌ای که زبان دین را مختلط از شیوه‌های گوناگون می‌داند، نظریه اقوی است. اگر زبان دین را به طور مطلق عرفی بدانیم که هیچ جنبه نمادین در آن نیست و یا برعکس، اگر بگوییم کلیه مفاهیم دینی نمادین‌اند و هیچ مفهوم حقیقی یا عرفی نداریم، هیچ یک از آن دو نظر درست نیست.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱۶).

شاکر هم می‌گوید: «زبان قرآن، زبانی ترکیبی است و با اندکی تأمل در موضوعات و محتوای قرآن کریم می‌توان دریافت که این کتاب آسمانی با شیوه‌های مختلف و رویکردهای متفاوت به تربیت و هدایت خلق پرداخته است» (شاکر، ۱۳۸۲: ۱۲۴).

امام خمینی^(ره) نیز در سلک قائلان نظریه ترکیبی قرار می‌گیرد (ر.ک؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۸۸: ۱۵۳-۱۷۰)، چون در آثار خود، بر گونه‌های مختلفی که قرآن برای هدایت بشر به کار گرفته، تأیید نموده است، اما هیچ یک از آن‌ها را به عنوان شخصیت زبان قرآن معرفی نمی‌نماید؛ به عنوان نمونه، نظریه عرفی بودن زبان دین را در قلمرو احکام فقهی و استنباط مسائل شرعی تأیید نموده است. ایشان در این زمینه می‌فرمایند:

«از جمله شرایط اجتهاد، انس با محاورات عرفی و فهم موضوعات عرفی است؛ همان عرفی که محاورات قرآن و سنت طبق آن صورت گرفته است. شرط اجتهاد، دوری جستن از خلط دقایق علوم عقلی است. در موارد بسیاری خطا رخ داده است و معانی عرفی بازاری و رایج میان اهل لغت را که قرآن و سنت بر اساس آن نازل شده، با دقت‌هایی که خارج از فهم عرف است، درمی‌آمیزد تا آنجا که گاهی اصطلاحات فلسفی و عرفانی را با مفاهیم عرفانی درهم می‌آمیزند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۱۰).

همچنین، در تأیید انعکاس زبان رمزی در گستره قرآن می‌فرمایند:

«علوم قرآن و حدیث را همه کس نمی‌تواند بفهمد و برای همه کس نیامده است، بلکه بعضی از آن‌ها رمز است میان گوینده و یک دسته خاص. چنانچه دولت بعضی تلگراف‌ها رمزی دارد که صلاح کشور نیست که آن‌ها را کشف کند، تلگراف‌خانه هم از آن تلگراف‌ها چیزی نمی‌فهمد، در قرآن از این گونه رمزهاست که حتی به حسب روایات، جبرئیل هم که قرآن را آورد، خود نمی‌دانست معنای آن را، فقط پیغمبر اسلام و هر کس را او تعلیم کرده، کشف این رمزها می‌توانستند بنمایند؛ مانند همان حروفی که در اول سوره‌هاست» (همان، بی تا: ۳۲۲).

امام خمینی^(ره) درباره زبان قرآن به صورت کلی و همگانی می‌گویند: «انگیزه نزول این کتاب مقدس و انگیزه بعثت نبی اکرم برای این است که این کتاب در دسترس همه قرار بگیرد و همه از او به اندازه سعه وجودی و فکری خودشان استفاده کنند» (همان، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۳۸۷). وی در بیان دیگری می‌فرماید: «قرآن یک سفره‌ای است که انداخته شده است برای همه طبقات؛ یعنی یک زبانی دارد که این زبان هم زبان عامه مردم است و هم زبان فلاسفه است و هم زبان عرفای اصطلاحی و هم زبان اهل معرفت به حسب واقع» (همان، ج ۲۰: ۴۰۸).

با مرور عبارات یادشده روشن می‌شود که امام خمینی^(ره) زبان ترکیبی را گزینه‌ای مناسب در همراهی با رویکرد قرآنی در طول زمان می‌دانند؛ زیرا ایشان با نظر به رسالتی که قرآن بر عهده دارد و غایتی که دنبال می‌کند، زبان ترکیبی را به عنوان ماهیت زبان قرآن در نظام فکری خود برگزیده است. عبارت ذیل چشم‌انداز این حقیقت را در اندیشه امام خمینی^(ره) بیشتر انعکاس می‌بخشد: «این کتاب و این سفره گسترده در شرق و غرب و از زمان وحی تا قیامت کتابی است که تمام بشر عامی، فیلسوف، عارف و فقیه از او استفاده می‌کنند» (همان، ج ۱۴: ۳۸۷).

۱۴. گزینش بهترین نظریه

آنچه از سوی نگرش حداکثری پیرامون ماهیت زبان قرآن در دو نظریه زبان فطری و

زبان ترکیبی گفته شد، هر یک بخش‌هایی از حقیقت زبان قرآن‌اند. بنابراین، می‌توان هر دو نظر را جمع کرد، چون تا زبان قرآن فطری نباشد، قابلیت همیشگی بودن را نمی‌یابد و تا ترکیبی نباشد، نمی‌تواند فرایند هدایت‌بخشی همه بشر را فراهم نماید. پس آنچه لازم است در تحلیل ساختار وجودی زبان قرآن بر بستر جامعیت قرآن مد نظر قرار داد، این است که وجود باطنی و درونی قرآن، فطری و وجود ظاهری و بیرونی قرآن، به صورت زبان ترکیبی ظهور نموده‌است؛ به بیان دیگر، اگر روح قرآن در قالب زبان فطری دمیده نمی‌شد و کالبد قرآن در چهارچوب زبان ترکیبی حلول نمی‌نمود، هیچ‌گاه جامعیت قرآن محقق نمی‌شد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، نتیجه گرفته می‌شود که زمینه تکرر آرا در ساحت جامعیت قرآن به دلیل رعایت نکردن فرایند صحیح تحقیق و نشناختن جایگاه وجودی جامعیت قرآن و زبان قرآن به وجود آمده‌است؛ زیرا در گام نخست، دو نگرش فراحداکثری و حداقلی تحقیق درباره زبان قرآن را آغاز نموده‌اند و به دنبال آن در حوزه جامعیت قرآن به نتیجه خاص خود رسیده‌اند. بنابراین، رویکردهای مذکور به دلیل فقدان شناخت صحیح اولویت‌های وجودی روند اصلی و تبعی یا زیربنایی و روبنایی تحقیق، نتوانسته‌اند به تعریف صحیحی از جامعیت قرآن دست یابند. در مقابل، نگرش حداکثری با رعایت اصول گفته‌شده موفق شده هم به کنه جامعیت قرآن برسد و هم زبان قرآن را با غایت وجودی آن تعریف نماید؛ زیرا در نگرش حداکثری، زبان قرآن تابعی از جامعیت آن به شمار می‌رود و مسئله جامعیت قرآن در ارتباط با مسائل دیگر، به عنوان زیربنای تحقیق برای رسیدن به نظریه‌های دیگر شناخته می‌شود. هرچند در گفتمان حداکثری، جداگانه به ویژگی‌های فرازمانی و فرامکانی با زبان فطری و زبان ترکیبی پاسخ داده شده، اما با تجمیع این دو نظریه، تعریفی صحیح از زبان قرآن برای تمام ارکان جامعیت آن به دست خواهد آمد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۳). *الفتوحات المکیة*. ترجمه محمد خواجوی. چ ۲. تهران: مولی.

ایازی، سید محمدعلی. (۱۳۸۴). *تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی*. چ ۱. تهران: چاپ و نشر عروج.

_____ . (۱۳۷۸). *جامعیت قرآن*. چ ۱. رشت: کتاب مبین.

بازرگان، مهدی. (۱۳۷۴). *خدا و آخرت هدف رسالت انبیا*. تهران: کیان.

جلیلی، هدایت‌الله. (۱۳۷۳). «وحی در هم‌زبانی با بشر». *مجله کیان* ش ۲۳. صص ۳۷-۴۴.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). *تسنیم*. چ ۱. قم: مرکز نشر اسراء.

_____ . (۱۳۶۴). *تفسیر موضوعی*. چ ۱. قم: نشر اسراء.

دیاری بیدگلی، محمدتقی. (۱۳۸۸). *اندیشه و آرای تفسیری امام خمینی*. چ ۱. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دهقان، بمانعلی. (۱۳۸۳). «بررسی مبانی صوفیه در فهم و تأویل قرآن». *مجله دانشکده الهیات دانشگاه مشهد*. ش ۶۵. صص ۱۰۹-۱۳۲.

رازی، ابوالفتوح. (۱۴۰۸ق). *روض الجنان*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷). *منطق تفسیر قرآن*. چ ۱. قم: جامعه المصطفی العالمیه.

_____ . (۱۳۸۳). *قرآن و فرهنگ زمانه*. چ ۱. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.

_____ . (۱۳۷۷). «قرآن و فرهنگ زمانه». *معرفت*. س ۲. ش ۲۶. صص

۵۳-۴۴

رضایی، حسن رضا. (۱۳۸۳). *قرآن و فرهنگ زمانه*. چ ۱. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.

زرکشی، محمدبن عبدالله. (۱۴۰۸ق). *البرهان فی علوم القرآن*. ط ۱. بیروت: دار الفکر.

- ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵). *زبان دین و قرآن*. چ ۲. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲). *مبانی و روش های تفسیری*. چ ۱. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق.). *جامع البیان*. بیروت: دار المعرفة.
- طبرسی، امین الاسلام. (۱۳۹۵ق.). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چ ۵. تهران: المكتبة الإسلامية.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (بی تا). *مبانی و روش های تفسیر قرآن*. چ ۴. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- غزالی، ابو حامد. (۱۴۱۱ق.). *احیاء علوم الدین*. ط ۱. بیروت: دار الفکر.
- _____ . (۱۴۲۶ق.). *جواهر القرآن*. ط ۱. بیروت: مكتبة العصرية.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق.). *بحار الأنوار*. چ ۲. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مصباح الشریعة*. (۱۴۰۰ق.). منسوب به امام صادق (ع). چ ۱. بیروت: اعلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۶). *قرآن شناسی*. چ ۱. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی و محمد لگنهاوزن. (۱۳۷۵). «میزگرد زبان دین». *مجله معرفت*. ش ۱۹ صص ۸-۱۸.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۵). *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*. ترجمه حسن حکیم باشی. چ ۱. قم: التمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. چ ۲۲. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مؤدب، سید رضا. (۱۳۸۸). *مبانی تفسیر قرآن*. چ ۱. قم: انتشارات دانشگاه قم.
- موسوی خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶). *الإجتهااد والتقلید*. ط ۱. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

- _____ . (بی تا). *کشف الأسرار*. تهران: دفتر نشر فلق.
- _____ . (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. ج ۱. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۳۷۵). «مشکل ما در فهم قرآن». *نامه مفید*. ش ۸. صص ۴-۲۴.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۱). *مثنوی معنوی*. د ۱. ج ۲. تهران: نشر محمد.

