

چستی تفسیر ادبی معاصر با تأکید بر نسبت سنجی آن با سایر گونه‌های تفسیری همسو و محوریت نظریه تفسیری امین خولی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷

فریده پیشوایی^۱ (نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴

چکیده

نظریه تفسیر ادبی یکی از رویکردهای معاصر در مطالعات قرآنی است که «امین خولی» نواندیش مصری آن را طرح کرد و در ادامه شاگردان وی این نظریه را در تفسیر عملی نمودند. خولی نظریه خود را تنها در آثار پراکنده‌ای بیان کرده و ماهیت تفسیر ادبی از نظر او چندان روشن نیست؛ به‌ویژه اینکه به‌جهت کاربرد واژه «ادب» در این رهیافت تفسیری، معنای مشهور ادب به ذهن متبادر می‌شود. در این مقاله تلاش شده به روش اسنادی و بنا بر داده‌های کتابخانه‌ای و با تمرکز بر آثار خولی به این سؤال پاسخ داده شود که ماهیت تفسیر ادبی در نظریه امین خولی چیست و چه تمایزی با رویکردهای همسو دارد. یافته‌ها نشان داد واژه ادبی در نظریه خولی به‌نوعی معادل یا لازمه واژه فرهنگی است، نه دستور زبان و ادبیات عرب؛ به عبارت دقیق‌تر تفسیر ادبی را می‌توان همسو با معنای لغوی ادب، معادل «تفسیر فرهنگی با رویکرد اجتماعی» در نظر گرفت؛ تفسیری که ناظر به عناصر خاص فرهنگ زمان نزول یا ویژگی‌های فرهنگی برجسته یا غالب یا خاص آن زمان باشد؛ بنابراین معنای صحیح قرآن، واژه به واژه، همان گونه که نخستین مخاطبان قرآن، آن را می‌فهمیدند، باید تعیین گردد که اقتضائات خاصی دارد. نتیجه اینکه تفسیر ادبی معاصر با تفسیر ادبی سنتی که معطوف به ادبیات عرب و صنعت بلاغت است، تفاوت ماهوی داشته و به‌جهت ارزیابی دقیق آن می‌بایست مبانی و مولفه‌ها و نیز زمینه‌های پیدایش آن بررسی گردد. همچنین وجود برخی ویژگی‌ها آن را از تفسیر بیانی یا تاریخی متمایز می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تفسیر ادبی معاصر، امین الخولی، تفسیر ادب، تفسیر.

مقدمه

رویکرد ادبی به تفسیر در عصر حاضر که آغازگر آن طه‌حسین بود، به همت نظریه‌پرداز مصری، امین خولی، مدون شد؛ سپس شاگرد و همسر وی، بنت‌الشاطی، آن را به شکل عملی توسعه داد و تفسیر بیانی قرآن کریم را تألیف کرد. خولی در نظریه خود کوشیده قرآن را متنی ادبی معرفی کند و اقتضائات فهم متون ادبی را بر آن تطبیق دهد. رهیافت تفسیری امین خولی که در نوع خود جدید و بی‌سابقه و متفاوت با رویکرد ادبی سنتی در تفسیر بود و در نقطه مقابل آن قرار می‌گرفت، در جهان عرب با استقبال و البته نقد و بررسی روبرو شد. همچنین در رهیافت‌های متأخر تفسیری تأثیرات مهمی به جا گذاشت. در این میان مسئله اصلی اینجاست که تفسیر ادبی اصطلاح عام و رهنمی است که می‌تواند مصادیق مختلفی داشته باشد و ممکن است هر مخاطبی با توجه به پیش‌فرض‌های ذهنی و دریافت‌های قبلی خود از واژه‌های «ادب» و «تفسیر»، از این عنوان برداشت خاصی داشته باشد؛ از این رو تبیین مراد خولی از ادبی‌دانستن قرآن حائز اهمیت است. بررسی آثار خولی نشان می‌دهد طرح پیشنهادی او در تفسیر ادبی دارای هویت جدید و متمایز با تفاسیر ادبی متقدم و رایج است. وی در یک مقاله، روش تفسیری خود را به شکل نظری و بدون بیان مصداق و دوبهلو مطرح نموده و به منزله یک نظریه‌پرداز، عملی کردن و گسترش نظریه تفسیری خود را به صورت روشمند و با جسارت‌بخشی به شاگردانش از جمله بنت‌الشاطی در قالب یک پروژه درازمدت به آنها واگذار کرده است. طبیعتاً آشنایی با قواعد و ادبیات عرب و نیز اقتضائات ادبی کلام خدا امری اجتناب‌ناپذیر است و بسیاری از دانشمندان و مؤلفان علوم قرآنی تسلط بر علوم ادبی همچون لغت و صرف و نحو و اشتقاق و علوم بلاغی را لازمه کار مفسر دانسته‌اند (بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۰۱۱، مدخل تفسیر) اما در نظریه خولی به صورت خاص و کم‌سابقه بر عربی و ادبی‌بودن قرآن تأکید می‌شود. از نظر خولی قرآن کتابی است که زبان عربی را جاودانه ساخته و کیانش را حفظ کرده و موجب زینت فرهنگ عربی و فخر عرب شده است. (خولی، ۱۹۶۱، ص ۳۰۳) او لازمه فهم درست قرآن را فهم ادبی از این کتاب عربی معرفی می‌کند؛ اما در دیدگاه وی ادبی‌بودن قرآن عربی همسو با رویکردهای ادبی مشهور و رایج در تفسیر نیست؛ بلکه او معنای جدید و متفاوتی از ادبی‌بودن قرآن اراده کرده است؛ از این رو روشن شدن مراد خولی از لزوم توجه به هویت عربی قرآن در تفسیر اهمیت می‌یابد و

شایسته است ماهیت و تعریف آن در پرتو تمایز با سایر روش‌های تفسیری روشن شود. در پیشینه تحقیق حاضر گفتنی است در کتاب آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری نیز بخشی به تفسیر ادبی معاصر اختصاص داده شده، و پژوهش‌هایی در قالب مقالات پژوهشی صورت گرفته که مهم‌ترین عبارت‌اند از:

۱. کریمی‌نیا، مرتضی؛ «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر»، برهان و عرفان؛ ش ۶، زمستان ۱۳۸۴.
۲. کریمی‌نیا، مرتضی؛ «مکتب ادبی در تفسیر: دیدگاه‌های قرآنی امین خولی»، خردنامه همشهری؛ ش ۲۲، ۱۳۸۶.
۳. طیب حسینی، سیدمحمود؛ «امین خولی و مؤلفه‌های تفسیر ادبی»، مشکو؛ ش ۹۹، ۱۳۸۷.
۴. طیب حسینی، سیدمحمود؛ «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، قرآن‌شناخت؛ ش ۲، ۱۳۸۸.
۵. موسوی مقدم، محمد و جنان امیدوار؛ «روش‌شناسی تفسیر ادبی - تاریخی قرآن در دوره معاصر»، پژوهش دینی؛ ش ۱۹، ۱۳۸۸.
۶. طیب حسینی، سیدمحمود؛ «آسیب‌شناسی روش تفسیر ادبی معاصر»، مشکو؛ ش ۱۰۷، ۱۳۸۹.
۷. شاکر، محمد کاظم و نانسی ساکی؛ «بنت‌الشاطی و ساماندهی تفسیر ادبی»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث؛ ش ۲۴، ۱۳۹۳.
۸. قاسم‌پور، محسن، اعظم پویازاده و محدثه ایمانی؛ «بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی»، آموزه‌های قرآنی؛ ش ۲۵، ۱۳۹۶.
۹. پیشوایی، فریده، سیدمحمود طیب حسینی، محمدعرب صالحی و فاطمه قنبری، «تحلیل و نقد بنیان‌های اندیشه نواعزتالی در نظریه تفسیری امین خولی» پژوهشنامه معارف قرآنی، ش ۴۳، ۱۳۹۹.
۱۰. پیشوایی، فریده، سیدمحمود طیب حسینی، محمدعرب صالحی، «تحلیل انتقادی عوامل شکل‌گیری نظریه تفسیر ادبی امین خولی» (مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۹۲، ۱۴۰۱).

۱۱. پیشوایی، مهدی و فریده پیشوایی، سیدمحمود طیب حسینی، «تحلیل پیوند تاریخ و تفسیر ادبی معاصر» تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۴۹، ۱۳۹۹.

همچنین در سه مقاله «واکاوی پیوند تفسیر و تحلیل‌های اجتماعی در مکتب ادبی معاصر»، اسلام و علوم اجتماعی؛ ش ۲۴، ۱۳۹۹؛ «اعتبارسنجی نظریه اعجاز روان‌شناختی قرآن با تأکید بر آرای امین خولی»، آموزه‌های قرآنی؛ ش ۳۳، ۱۴۰۰ و «تحلیل واژگان کاوی در تفسیرهای ادبی با تأکید بر مکتب تفسیر ادبی معاصر»، پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۹۹، ۱۴۰۰ که توسط سیدمحمود طیب حسینی و سیدابراهیم مرتضوی منتشر شده‌اند، به مطالعات موردی این مکتب تفسیری پرداخته شده که خارج از موضوع این کتاب هستند.

در مقالات عربی هم آثار متعددی از شاگردان امین خولی و هم از پژوهشگران معاصر عرب‌زبان، درباره زندگی‌نامه، دیدگاه‌ها، دستاوردهای علمی و نوآوری‌های او در حوزه بلاغت و ادبیات عرب نگاشته شده است که منابع این تحقیق به شمار می‌آیند.

اما در جستجوها در مقاله‌های منتشرشده به زبان انگلیسی، نگارنده از مؤلفان غربی مقاله‌ای که اثر تألیفی باشد، نیافت. در بررسی پنج جلد دایرةالمعارف لایدن به زبان انگلیسی با جستجوی کلیدواژه Amin al-khuli مدخل و مقاله‌ای که این واژه در عنوان باشد، یافت نشد. در جستجوی متنی، این کلیدواژه در قسمت مأخذشناسی برخی مقالات نشان داده می‌شد که خارج از موضوع این تحقیق بود. در جستجو با کلیدواژه تفسیر ادبی literary Interpretation هم در عناوین و هم در متن، مقاله‌ای مرتبط با خولی به دست نیامد.

نتیجه دیگر این جستجو، مقاله «مازق المقاربة الادبية للقرآن» تالیف ابوزید از دپارتمان ادبیات تطبیقی و انگلیسی است:

Abu Zayd, Nasr Hamd; "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", gournal of Comparative poetics; N. 23, 2003.

وی در این مقاله به تنگناها و مشکلات رهیافت جدید تفسیر ادبی اشاره کرده و بخشی را به امین خولی اختصاص داده است. ترجمه این مقاله را نیز در شماره ۲۴ آینه پژوهش می‌توان مشاهده کرد.

مقاله دیگر مرتبط با تفسیر ادبی، مقاله "Exegesis of the Quran" است. بخش دوم مقاله با عنوان "Early Modern and Contemporary" درباره تفسیر اولیه مدرن و معاصر

تألیف Rotraud Wielandt را مهرداد عباسی ترجمه کرده و در شماره ۸۶ مجله آینه پژوهش با عنوان «جریان‌شناسی تفاسیر معاصر» منتشر نموده است.

در این میان برخی مقاله‌های انگلیسی منتشر شده در این موضوع تألیف نویسندگان آسیایی هستند؛ از جمله آنها به مقاله نجیب‌الدین گوککر ترکیه‌ای با عنوان چالش‌های غربی و واکنش‌های هرمنوتیکی اسلامی: تفاسیر پسااستعماری قرآن در خاورمیانه می‌توان اشاره کرد که به بررسی رویکردهای تفاسیر معاصر می‌پردازد:

Gökkir, Necmettin; "Western Challenges and Muslim Hermenoutical Responses: Post-Colonial Inter Pretations of the Quran in the Middle East", Usul-islam Arastirmalari Dergisi (Turkish Journal of Islamis Studies); No 22, 2014.

وی با تأکید بر گروه‌بندی متفکران معاصر و نواندیشان عرب‌زبان در مواجهه با چالش‌های مطالعات غربی در مورد قرآن و کتاب مقدس، رویکردهای محققان مسلمان از جمله امین خولی و نصر حامد ابوزید را به نقد می‌کشد.

همچنین مقاله دیگر به زبان اندونزیایی با عنوان «امین خولی و متد تفسیر ادبی قرآن» منتشر شده است:

Ramadhani, Wali; "Amin Al-Khuli dan Metode Tafsir sostrawi Atas Al-Quràn", Journal At-Tibyan: Journal Ilmu Alquràn dan Tafsir; vol. 2, No. 1, 2017.

نویسنده این مقاله دیدگاه خولی در تفسیر ادبی را تشریح کرده است. وی تأکید می‌کند که امین خولی معتقد است باید با ادبیات و علم عربی با قرآن مواجهه کرد. خولی تأثیر فهم بیرونی را انکار می‌کند و بر معنای درونی قرآن تمرکز دارد و به همین دلیل تفاسیر علمی را رد می‌کند؛ چون تفسیر علمی به جوانب ادبی و زبانی ربطی ندارد. وی در ادامه تأکید می‌کند که این روش را دانشجویان خولی گسترش دادند. این مقاله در مجله التبیان با محوریت علم قرآن و تفسیر به چاپ رسیده است.

مقاله دیگری پیش از مقاله فوق با عنوان «تفسیر ادبی: مطالعه اندیشه امین خولی» به همین زبان منتشر شده و نویسنده اندیشه خولی در تفسیر ادبی را توضیح داده است:

Setiawan, Mohammad Nur Kholiis; "Literary Interpretation of the Quràn: A study of Amil al-kholiis Thought", Al-Jamiàh Journal of Islamic Studies; vol. 36, No. 61, 1998.

چنانکه روشن است پژوهشی که به صورت مستقل و در مقایسه با دیگر گونه‌های تفسیری و با تمرکز بر آثار خود خولی، ماهیت تفسیر ادبی را تبیین کند و به ابعاد تفسیر ادبی معاصر بپردازد، وجود ندارد.

۱. آشنایی با امین خولی

امین خولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶ م / ۱۳۱۳-۱۳۸۵ ق) (خلف؛ ۱۴۳۷؛ ص ۶۲) ادیب و قرآن‌پژوه مصری و از نواندیشان معاصر در سال ۱۸۹۵ میلادی در شوشای مصر متولد شد و در مدرسه القضاء الشرعی تحصیل کرد. در این مدرسه علوم جدید تدریس می‌شد. (همان و سعفان؛ ۱۹۸۱؛ ص ۹۳) وی پس از فارغ‌التحصیلی، در سال ۱۹۲۰ در همان جا به تدریس پرداخت و سردبیر مجله آن مدرسه در دو سال نخست بود. این مدرسه از مدارس طراز اول مصر به شمار می‌آمد که عبده آن را تأسیس کرده بود، با این هدف که قاضیان آینده مصر را علاوه بر تعلیم دانش‌های سنتی، با مفاهیم و موضوعات دنیای مدرن آشنا کند. وی از سال ۱۹۲۴ سرکنسول مصر در امور مذهبی در شهر رم و از سال ۱۹۲۷ در برلین آلمان بود و در مدت اقامتش در اروپا با زبان‌های ایتالیایی و آلمانی آشنا شد. او کتاب صلة الاسلام بین الاسلام و المسیحیه را به زبان‌های ایتالیایی و عربی و کتاب صلات بین النیل و الفوجا را به آلمانی نوشت که دومی به روسی ترجمه شد. او در این ایام با فرهنگ غرب (شبلی؛ ۱۹۶۷، ص ۴۳) و مراکز استشراق و دیدگاه مستشرقان برجسته آشنا شد (سمایلوفتش؛ ۱۴۱۸؛ ص ۴۰۴) و پس از بازگشت به مصر به دانشگاه فؤاد اول (قاهره فعلی) انتقال یافته، کرسی ادب مصری را کسب کرد؛ آن‌گاه وکیل دانشکده شد و به سمت مشاور دارالکتب و مدیرکل فرهنگی وزارت معارف (وزارت آموزش و پرورش آینده) منصوب گردید. (شبلی؛ ۱۹۶۷، ص ۴۳)

امین خولی در سال ۱۹۴۳ م همراه با تعدادی از شاگردانش از جمله خلف‌الله، بنت‌الشاطی و شکری عیاد حلقه‌ای ادبی به نام الامناء تشکیل داد که هر یک به نوعی در شکل‌گیری نظریه تفسیر ادبی معاصر تأثیر داشتند و سهمیم بودند. (رومی؛ ۱۴۰۷؛ ج ۳، ص ۹۰۱-۹۰۲، قیام؛ ۱۴۰۱؛ ص ۱۹) این گروه که در پی تحقیق و گسترش اهداف ادبی و هنری در مجامع

علمی و مطبوعاتی مصر بود، آراء و اندیشه‌ها و مطالب ادبی خود را با مدیریت خولی در مجله‌ای به نام مجلة الادب منتشر می‌کرد.

۲. معنایابی مصطلحات

«تفسیر ادبی» از دو واژه «تفسیر» و «ادبی» تشکیل شده است که به بررسی معنای هر یک از آنها و نیز معنای حاصل از ترکیب این دو واژه می‌پردازیم:

۲-۱. معنانشاسی تفسیر

تفسیر از ماده فسر است. برخی گفته‌اند اصل واژه تفسیر در معنای خاص، سریانی است که در متون قدیمی این زبان به معنای شرح‌دادن و روشن‌ساختن کتاب مقدس به کار رفته است (آرتور جفری؛ ۱۳۸۵؛ ص ۱۵۷). فسر را بیان و تفصیل کتاب (فراهدی؛ ۱۴۰۹؛ ج ۷، ص ۲۴۷) آشکارساختن امر پوشیده (ازهری؛ ۱۴۲۱؛ ج ۱۲، ص ۲۸۲-۲۸۳) و کشف و اظهار معنای معقولی که در آن فکر و اندیشه باشد، معنا کرده‌اند. (زبیدی؛ ۱۳۸۵؛ ج ۷، ص ۳۴۹، راغب اصفهانی؛ ۱۴۱۲؛ ج ۳، ص ۵۷) وجه مشترک این معانی تبیین، روشن‌کردن، آشکارساختن و اظهارکردن است. برخی فسر و تفسیر را مترادف یکدیگر می‌دانند (فراهدی؛ ۱۴۰۹؛ ج ۷، ص ۲۴۷-۲۴۸، ابن منظور؛ ۱۴۱۴؛ ج ۵، ص ۵۵، ازهری؛ ۱۴۲۱؛ ج ۱۲، ص ۲۸۲-۲۸۳، زمخشری؛ ۱۹۷۹؛ ص ۴۷۳، مرسی؛ بی‌تا؛ ج ۸، ص ۴۸۰) و برخی معتقدند تفسیر از ماده سفر بوده است. (تهاونی؛ بی‌تا؛ ج ۱، ص ۴۹۱) طبق این دیدگاه، تفسیر مشتق از سفر و مقلوب آن است. برخی معنای ماده سفر را نیز کشف و آشکارشدن دانسته‌اند. (ابن‌منظور؛ ۱۴۱۴؛ ج ۴، ص ۳۷۰)

خولی معتقد است دو ماده فسر و سفر در معنای کشف مشترک‌اند؛ اما سفر کشفی مادی و ظاهری، فسر کشفی معنوی و باطنی و تفسیر از باب تفعیل به معنای کشف و روشن‌ساختن است. (خولی؛ ۱۹۶۱؛ ص ۲۷۱)

درمجموع واژه تفسیر که در آن ماده فسر به باب تفعیل رفته است (ازهری؛ ۱۴۲۱؛ ج ۱۲، ص ۲۸۲-۲۸۳) به دلیل خصوصیت معنایی باب تفعیل که اغلب در معنای مبالغه و تکثیر به کار می‌رود، با مبالغه در معنای فسر (طریحی؛ ۱۳۶۲؛ ج ۳، ص ۴۳۸) به معنای آشکارنمودن مطالب معنوی و معقول همراه با نهایت سعی و کوشش است. (معرفت؛ ۱۴۱۸؛ ج ۱، ص ۱۳-۱۴)

در معنای اصطلاحی تفسیر، تعریف‌های مختلفی وجود دارد. برای مثال جرجانی (۸۱۶ق) تفسیر را در اصل به معنای کشف و اظهار و در شرع، توضیح معنای آیه و شأن و قصه آن و سببی می‌داند که آیه در آن نازل شده است، با لفظی که با دلالت آشکار بر آن دلالت نماید (جرجانی، بی‌تا، ص ۲۸). بیشتر مفسران این واژه را ذیل آیه «وَلَا يَأْتُوكَ بِمِثْلِ إِلَٰهٍ جُنَّكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (فرقان، ۳۳) معادل معنایی نظیر بیان و تفصیل، کشف دلالت کلام، کشف معنای پوشیده و معنای کلام قرار می‌دهند. (بغوی، ۱۴۱۵؛ ج ۳، ص ۴۴۵، زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۳، ص ۲۷۹، طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۶۶، رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۴۵۷، آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۱۶)

در دسته‌ای دیگر همانند دیدگاه خولی تفسیر یک علم دانسته شده است. (خولی؛ ۱۹۶۱، ص ۲۷۱) ابوحیان اندلسی تفسیر قرآن را علمی یاد می‌کند که درباره چگونگی مدلولات و احکام فردی و ترکیبی و معانی الفاظ قرآن سخن می‌گوید. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۲۸-۴۲۹؛ ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴) طریحی تفسیر را علمی می‌داند که در آن از کلام و معجزه خداوند برای دلالت بر مراد وی بحث می‌شود و قید اعجاز، تفسیر قرآن را از بحث درباره حدیث قدسی جدا می‌سازد (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۳۸). زرکشی نیز تفسیر را علمی می‌داند که با آن، فهم و معانی و احکام کتاب خداوند که بر پیامبر ﷺ نازل شده است، از طریق علوم لغت، نحو، صرف، بیان، اصول فقه، قرائات، اسباب نزول و ناسخ و منسوخ به دست می‌آید (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۵). برخی نیز تفسیر را اسم برای علمی می‌دانند که در مورد معانی الفاظ قرآن و مستفاد آنها بحث می‌کند و اینکه بعضی خود تفسیر را علم نامیده‌اند، از باب تسامح است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴)، اما از نظر خولی در تعریف معنای اصطلاحی تفسیر دو نظریه مطرح است:

۱. طبق نظریه نخست، تفسیر در زمره علوم عقلی به معنای رایج آن محسوب نمی‌شود؛ زیرا شامل قواعد معین یا ملکه ناشی از کاربرد یک سلسله‌قواعد و اصول مشخص نیست؛ از این رو طرفداران این نظریه متعرض موضوع و مسائل تفسیر نشده و به این توضیح اکتفا کرده‌اند که تفسیر بیان کلام خدا یا بیانگر الفاظ قرآن و مفاهیم آنهاست.

۲. گروه دیگر در تعریف تفسیر، علوم دیگری چون قرائات، لغت، صرف و نحو، بیان و نظایر آنها را که تا حدی در فهم قرآن ضرورت دارند، وارد می‌کنند. البته روش اول بهتر و از اطناب بی‌فایده به دور است. (خولی، ۱۹۶۱، ص ۲۷۱)

خولی در معنای مصطلح معتقد است تفسیر از فعل فسر باب تفعیل اخذ شده و به شرح نوشته‌های علمی و فلسفی اطلاق می‌شود. این واژه مترادف با شرح است؛ از این رو شرح‌های یونانی و عربی آثار ارسطو را تفسیر می‌گفتند (خولی، ۱۳۹۰، ص ۹۵) اما رفته‌رفته این واژه در فرهنگ اسلامی بیشتر به کتاب‌های خاصی که در شرح قرآن نوشته می‌شد، اطلاق و مصطلح گردید. (خرمشاهی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۳۵) خولی معتقد است واژه تفسیر در اسلام بر تفاسیر قرآن اطلاق شده است. وی تفسیر را یکی از علوم دینی می‌داند که متقدمین بر ضبط آن می‌کوشیدند و سه هدف برای این پژوهش‌ها قائل بودند: ۱. بیان لفظ قرآن که در مجموعه علم قرائات قرار می‌گیرد. ۲. بیان سنت نبوی از جهت لفظ و اسناد که علم حدیث و اصول آن به شمار می‌آید. ۳. اظهار و آشکار کردن مقصود و مراد قرآن که تفسیر نام دارد. (خولی، ۱۹۶۱، ص ۲۷۱)

از نظر خولی همچنان که عبده گفته، تفسیر دو قسم است: ۱. قسمی که دور از فهم مقاصد الهی است و قصدش تنها بیان الفاظ و اعراب جملات و عبارات و اشارات و نکات ادبی است؛ بنابراین سزاوار نیست این را تفسیر بنامیم؛ چراکه نوعی تمرین نحو و معانی است. ۲. قسم دیگر تفسیر، فهم کتاب خدا است، از این حیث که ارشادکننده انسان به راه سعادت است؛ لکن نه اینکه مانند نظر عبده این مقصد غرض اول از تفسیر باشد؛ بلکه لازم است پژوهشگر قرآنی بداند مهم، نظم قرآن است که اعجاز قرآن را رقم می‌زند و آن را از سایر سخنان بلیغ، بی‌نظیر می‌کند؛ بنابراین بیان هنر و زیبایی قرآن که وسیله هدایت و اصلاح بشر قرار داده شده است، باید در تفسیر مقدم شود. (عیاد، ۱۹۶۶، ص ۷۱-۷۲)

۲-۲. چستی ادب

واژه ادبی (ترکیب کلمه ادب با یاء منسوب) کلیدی‌ترین واژه طرح تفسیری خولی است که باید مشخص گردد آیا خولی معنای رایج از ادب را قصد کرده یا معنای دیگری مقصود اوست؛ بنابراین شایسته است به تفصیل بدان پرداخته شود.

آدب مصدر ثلاثی مجرد و جمع آن آداب (ابن عباد، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۷۷) از واژگانی است که معنی آن همراه با تحول زندگی قوم عرب و انتقال آن از بدویت به مدنیت تغییر یافته است (آذر، ۱۳۸۹، ص ۳-۱۶) تا این معنا را که امروز به ذهن متبادر می‌شود، به خود گیرد و آن عبارت است از سخنی رسا که علاوه بر تعبیر معانی و مقاصد به نیت تأثیر در عواطف خواننده یا شنونده انشاء شود (ضیف، ۱۳۸۱، ص ۱۴) بدان گونه که در فن شعر و انواع نثر ادبی از خطابه و تمثیل و مثل و داستان و... معلوم و معهود است. (همان، ص ۱۱) در تعریف دیگر، ادب کلام برگزیده اعم از شعر و نثر است و نیز علوم و هنرهایی را شامل می‌شود که مربوط به سخن برگزیده هستند و فهم آن کلام از یک سو به آنها و از سوی دیگر به حس و ذوق هنری بستگی دارد. (طه حسین، ۱۳۵۲، ص ۲۴) نیز ادب از ابتدا تا کنون به معنای تمرین دادن نفس به فضیلت‌ها و پرهیز از قبیح‌ها و حسن اخلاق و انجام دادن نیکی‌ها به کار می‌رفته است؛ (زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۶؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲) از این رو شاید بتوان معادل فارسی آن را فرهنگ در نظر گرفت؛ زیرا یکی از معانی ادب در زبان فارسی، فرهنگ است. (دهخدا، ۱۳۳۵، ج ۵، ص ۱۵۴۵؛ عمید، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۳)

آنچه به اختصار گفته شد، معنای مشهور و رایج ادب در کتب و آثار بود، اما اینکه مراد از ادب در طرح تفسیری خولی چیست، نیازمند توضیح و تبیین بیشتر است. تعبیر ادبی در تفسیر ادبی معاصر به معنای هنر بیان است. خولی معتقد بود ادب بیان احساس به نیکویی و هنر نیز انعکاس احساس به نیکویی است و از این رو به ادب، هنر بیان اطلاق می‌شود؛ زیرا ادب بیان احساس از طریق کلام است. همچنین حکمی که از طریق ذوق به دست می‌آید، همواره قابل تعلیل نیست و نوعی دریافت وجدانی است؛ (عبداللطیف، ۱۳۸۶، ص ۹) به عبارت دیگر ذوق وسیله احساس است، نه وسیله شناخت؛ چراکه ذوق یک عنصر شخصی و شناخت یک امر عمومی است. ملکه‌ای که عنصر ذوق را به شناخت تبدیل می‌کند، تفکر است. با بهره‌گیری از فکر، ذوق قدرت و ثبات پیدا می‌کند و از صورت شخصی به صورت عمومی و مشترک ارتقا می‌یابد. (مندور، ۱۳۴۶، ص ۲۵-۲۶)

ادب از این منظر آثاری از شعر و نثر است که چون در تحریک اندیشه و احساس قدرت پایداری دارد، زنده و جاوید است. (همان، ص ۱۸) ثمره این تعریف آنجا ظاهر می‌شود که چون قرآن بزرگ‌ترین اثر ادبی-عربی است، روش‌های مناسب برای مطالعه آن در حکم اثری

هنری - ادبی با روش‌های به‌کاررفته برای دیگر آثار ادبی تفاوتی ندارد و گام اساسی مقدماتی برای هر اثر ادبی، مطالعه پیشینه تاریخی و شرایط پیدایش و نزول آن است؛ بدین منظور آنچه در مورد قرآن باید مورد مطالعه و مذاقه قرار گیرد، آداب و سنن فرهنگی و موقعیت اجتماعی اعراب عصر نزول، زبان و دستاوردهای ادبی پیشین آنان و... است؛ سپس بر مبنای این داده‌ها معنای صحیح متن، واژه به واژه، همان گونه که نخستین مخاطبان قرآن، آن را می‌فهمیدند، باید تعیین گردد.

۲-۳. تعریف تفسیر ادبی معاصر

با توجه به تطور معنایی واژه ادب، طبیعی است دیدگاه‌ها درباره تعریف تفسیر ادبی متفاوت باشد. «شریبینی» در مقاله «التفسیر الادبی ماهکذا تضرب المفاهیم»، ضمن نقد تعریف ذهبی از تفسیر ادبی در کتاب التفسیر و المفسرون، تفسیر ادبی را عنوانی محل بحث می‌داند که حدود و ابعادش کاملاً مشخص نگشته و از تفاسیر دیگر متمایز نشده است و برخی ویژگی‌های ذکرشده برای آن در تفاسیر دیگر نیز وجود دارد، اما طبق آنچه گذشت، تفسیر ادبی معاصر به معنای خاص مورد نظر خولی تفسیری است که به دنبال رهیافت ادبی قرآن‌پژوهان مصری شکل گرفت و غیر از تفسیر ادبی در معنای رایج و سنتی است و مشابهت این دو صرفاً از جهت اشتراک لفظی است. لازم به ذکر است قرآن‌پژوهان و مفسران گذشته نه عنوان «تفسیر ادبی» را به کار برده‌اند و نه به تعریف آن پرداخته‌اند؛ اما در دوره معاصر تعریف‌های نزدیک به هم و نسبتاً یکسانی از آن ارائه شده است و در معرفی مصادیق تفسیر ادبی اختلاف نظر وجود دارد. وجه مشترک این تعاریف که تقریباً همان معنای مشهور و متبادر به ذهن است، آن است که به بیان عناصر صرفی، نحوی، نکات بلاغی، واژه‌شناسی، بیان معنای لغات مشکل یا غریب‌القرآن و بررسی قرائت‌های مختلف از قرآن توجه می‌کند. (علوی‌مهر، ۱۳۹۱، ص ۲۵۴-۲۶۹) از این رو بعضی تفسیر ادبی را تفسیری مشتمل بر مباحث زبانی و ادبی قرآن مانند لغت، اعراب و بلاغت دانسته‌اند (بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۰۱۱، مدخل «تفسیر»). برخی نیز برای آنکه تعریف، همه انواع تفسیر ادبی را در برگیرد، از گرایش دیگری در تفسیر ادبی خبر داده‌اند که در آن مفسر با نثر و بیان ادیبانه و پردازش‌های هنری به نکات تربیتی و هدایتی قرآن توجه می‌کند؛ مانند «تفسیر فی ظلال القرآن» سید قطب. بعضی نیز با پایین آوردن سطح تفسیر ادبی، آن را بر بعضی کتاب‌های

تجزیه و ترکیب آیات و سوره‌هایی از قرآن اطلاق کرده‌اند که برای تمرین قواعد صرف و نحو کاربرد دارند؛ مانند «تفسیر ادبی قرآن» طاهری گنی که توسط رواق اندیشه منتشر شده است. در این کتاب مسائل ادبی قرآن با قلمی روان برای استفاده عموم تنظیم شده و آیات از نظر لغت، نحو و بلاغت بررسی شده‌اند. نیز کتاب «تفسیر ادبی قرآن» تألیف مهدی اسلامی پناه که انتشارات سرور در سه جلد به چاپ رساند. در این کتاب، آیات از نظر لغت، نحو و بلاغت در شش بخش تفسیر شده‌اند.

در خصوص قید معاصر بودن در تفسیر ادبی نیز باید گفت معاصر بودن همچون بسیاری از مفاهیم ذهنی و انتزاعی دیگر، نسبی و متغیر است و نمی‌توان برای آن تعریفی ثابت و تغییرناپذیر به دست داد. با این حال می‌توان با توجه به شرایط غالب بر زمان و مکان، تعریفی موقت و نسبی بیان کرد. (توکلی دارستانی، ۱۳۹۱، ص ۳۰) مروری بر منابع مختلف موجود در فرهنگ جهانی نشان می‌دهد از قرون وسطی به بعد، معاصر محسوب می‌شود و در یک نگاه کوچک‌تر، از زمانی که تفاوت سنت و تجدد مطرح می‌شود (قرن بیستم) معاصر است و در یک نگاه دقیق‌تر نیمه دوم قرن بیستم به بعد دوره معاصر به شمار می‌آید. («ادبیات معاصر یعنی چه»، روزنامه نیم‌نگاه؛ ۲۵ خرداد ۱۳۹۵، کد خبر: ۲۳۳۲۸؛ در: <http://nimnegahshiraz.ir>). طبق این مبنا با توجه به تاریخ زندگانی خولی و نظر به زمان آغاز جریان‌های اصلاحی در کشورهای مسلمان عربی، منظور نگارنده از معاصر، از قرن چهاردهم قمری و از زمان سیدجمال‌الدین اسدآبادی و عبده تا کنون است.

چنانکه گذشت خود خولی (بنیانگذار تفسیر ادبی معاصر) تعریف روشن و جامعی از تفسیر ادبی معاصر مطرح نکرده، اما شاید بتوان از خلال آثار او و شاگردانش، تعریفی برای تفسیر ادبی استخراج کرد. درمجموع می‌توان گفت منظور خولی از تفسیر ادبی معاصر، فهم ادبی محض قرآن است، بی‌آنکه از هیچ ملاحظه و اعتبار دیگر متأثر باشد و بی‌آنکه تفاوتی بین قرآن‌پژوه مسلمان یا غیر مسلمان باشد. (خولی، ۱۹۶۱، ص ۳۰۳) مراد خولی حذف هر نوع پیش‌فرض اعتقادی و مذهبی در تفسیر قرآن است. خلف‌الله، شاگرد خولی، فهم ادبی را فهمی جدید معرفی می‌کند که منحصر در عبارات و الفاظ و تعبیر ظاهر نص نیست، بلکه مبتنی بر ارزش‌های عقلی و عاطفی و هنری موجود در متن است. در این فهم، مفسر با درنگ در صورت و آرایه‌ای که صاحب نص آورده، از امور ماورای نص بحث می‌کند که صاحب نص نیازی به بیان

آن ندیده است، ولی معاصران متن متوجه آن می‌شوند. (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۴۵؛ رومی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۸۸۱-۸۸۵) از نظر خلف‌الله این فهم ادبی کمیاب است. درواقع با عنایت به رابطه متقابل ادبیات و فرهنگ، تفسیر ادبی را تفسیر بر پایه علوم ادبی و فرهنگ عصر نزول باید معرفی کرد که عمده‌تاً در شعر و نثر و تاریخ عصر نزول تجلی یافته است.

در تفسیر ادبی خولی بر خلاف تفاسیر متقدم، نگاه صرفی و نحوی و بلاغی به جملات قرآن به شکل تفصیلی وجود ندارد؛ بلکه گویا وی این موارد را مفروغ‌عنه می‌گیرد و محور تفسیر را فهم لغت و ساختار جملات با توجه به سیاق آیات، فهم مخاطبان زمان نزول، فرهنگ مادی و معنوی عصر نزول و زیبایی‌های بیانی قرآن می‌داند. از این منظر، تفسیر ادبی نگاه مفسر به قرآن در حکم یک کتاب ادبی و عربی و به عبارت دیگر یک محصول فرهنگی می‌باشد که طبعاً متأثر از فرهنگ و ادبیات عصر خود است. شاید با نوعی مسامحه بتوان گفت واژه ادبی در نظریه خولی به نوعی معادل یا لازمه واژه فرهنگی است، نه دستور زبان و ادبیات عرب و به عبارت دقیق‌تر تفسیر ادبی را همسو با معنای لغوی ادب، معادل تفسیر فرهنگی می‌توان در نظر گرفت؛ تفسیری که ناظر به عناصر خاص فرهنگ زمان نزول یا ویژگی‌های فرهنگی برجسته یا غالب یا خاص آن زمان باشد. از این روست که خولی در طرح تفسیری خود به ادبیات و دستور زبان عرب چندان اعتنا نمی‌کند؛ بلکه منظور او ادب و فرهنگ عرب است که به شکل عمده در زبان عربی آن زمان متبلور گشته و قرآن نیز به زبان همان قوم نازل شده است. در مطالعات زبان‌شناسی اصل مسلم این است که درک زبان بدون درک فرهنگ امکان‌پذیر نیست؛ زیرا زبان و فرهنگ رابطه درهم‌تنیده‌ای با یکدیگر دارند و برای آشنایی با زبان یک ملت با فرهنگ آن ملت نیز باید آشنا شد، بر این اساس باید توجه کرد که وقتی راجع به متنی مثل قرآن کریم صحبت می‌کنیم، این تصور که می‌توانیم از طریق کتاب‌های لغت و آشنایی با علم صرف و نحو به فهم قرآن برسیم، اشتباه بزرگی است و بدون دانستن زمینه‌های فرهنگی اصلاً به فهم کارآمدی از قرآن دست پیدا نخواهیم کرد (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۳۳۲) و به همین دلیل است که از نظر خولی قرآن با ادب و فرهنگ آن زمان باید فهم شود.

اجمالاً می‌توان گفت خولی در تفسیر ادبی بر واژه‌شناسی بر اساس فهم مخاطبان عرب زمان نزول قرآن و بهره‌گیری از تحلیل‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی آنها تأکید بسیار

دارد. وی می‌گوید درست‌ترین فهم نزدیک‌ترین فهم به معانی دریافت‌شده مخاطبان اولیه قرآن است. از نظر او از یک سو گذشت زمان موجب تطور معانی زبان عربی از جمله معانی واژگان گشته و از سوی دیگر دخالت پیش‌فرض‌های کلامی، فقهی و... سبب تحمیل معانی تکلف‌آور بر قرآن شده که بیش از هر چیز، یک متن ادبی و هنری می‌باشد. همچنین مفسران از زیبایی‌های ادبی قرآن که مهم‌ترین عامل در کشف معانی آن و باعث جذب و ایمان‌آوردن اعراب به قرآن و رسالت پیامبر(ص) بوده غافل شده‌اند؛ لذا لازم است مفسر بدون داشتن پیش‌فرض‌های اعتقادی خاص و با تمرکز صرف بر واژه‌شناسی همسان با فهم مخاطبان اولیه قرآن با به‌کارگیری قوه ذوق و حس زیباشناختی و توجه به ویژگی‌های روحی اعراب و مؤلفه‌های فرهنگی و جغرافیایی آن زمان، دل به قرآن سپارد و فارغ از هر پیش‌داوری‌ای به معانی آن دست یابد. از پیامدهای این دیدگاه مخالفت با تفسیر علمی به دلیل عدم فهم اصطلاحات و گزاره‌های علمی توسط مخاطبان عصر نزول است. بخشی دیگر از پیامدهای تمرکز بر فرهنگ عصر نزول در این نظریه در نتایج نادرست خلف الله از فهم ادبی واژگان قرآنی است که منجر به دیدگاه‌های قابل نقد فقهی(عرب صالحی و پیشوایی، ۱۴۰۱) و یا انکار وحیانی بودن حکومت پیامبر ﷺ و پذیرش واگذاری مساله حکومت به مردم پس از رحلت حضرت شده است. (عرب صالحی و پیشوایی، ۱۴۰۰)

در نظریه ادبی تفسیری خولی دو گام اساسی باید برداشته شود:

۱. در نظر گرفتن فضای تاریخی نزول قرآن، اسباب نزول، مطالعه آداب و سنن دینی و موقعیت اجتماعی و زبان و دستاوردهای ادبی عرب آن زمان که مورد خطاب قرار گرفتند.
۲. مفسر قرآن در برابر یکایک کلمات و عبارات قرآنی باید خود را به جای عرب عصر

نزول فرض کند و با دقت ببیند از آنها چه برداشتی می‌کند. (ویلانت، ۱۳۸۳، ص ۸)

از منظر خولی الفاظ قرآن باری از معانی باطنی یا اشاره‌ای و معانی تأویلی را به دوش نمی‌کشند؛ بلکه به آن دسته از معانی اشاره دارند که با فهم و الفاظ عربی عصر نزول در ارتباط است؛ چراکه از نظر ایشان روح و مزاج قرآن عربی است و فهم محتوای آن تنها با شناخت و فهم فضای فرهنگی و معنوی آن عصر ممکن و میسر خواهد بود؛ بنابراین صنعت نحو به‌تنهایی و آن گونه که گذشتگان به آن پرداخته‌اند، مقصود اصلی از تفسیر قرآن نیست؛ بلکه ابزاری برای بیان معانی آن با توجه به احساس اصیل زبانی است.

نگاه جامعه‌شناسانه او در تفسیر آیات نیز از ممیزات این رهیافت تفسیری است. برای مثال وی در کتاب من هدی القرآن: فی اموالهم از سلسله‌قضایای اسلامی در زمینه اقتصاد بحث می‌کند. این کتاب در سال ۱۹۶۱ میلادی در حدود ۱۸۳ صفحه در یک جلد چاپ شده و مشتمل بر مقدمه‌ای مختصر و ۲۶ باب است. در مقدمه کتاب علت نگارش آن پاسخ به پرسش‌های تفسیری دانسته شده که پیرامون ملکیت در رابطه با مالکیت خداوند از لحاظ تشریعی و تکوینی با مالکیت انسان مطرح است. در ادامه ابوابی از صفحات میانی این کتاب به عوارض و چالش‌ها و آسیب‌های اخلاقی و نفسانی مترتب بر این مالکیت انسان و حدود این مالکیت اختصاص داده شده و راه‌ها و علاج‌هایی برای درمان این امر از کتاب هدایت قرآن مطرح گشته است. خولی در ابواب پایانی به بحث ملکیت و احسان و حقوق مترتب بر این ملکیت، همچنین به فلسفه و رابطه فقر و شیطان در سه باب نهایی اشاره و تأکید می‌کند و سوسه‌های شیطان انسان را از انفاق اموال مرغوب باز می‌دارد.

این کتاب از جهت گستره موضوعات تفسیری عمدتاً به حوزه ملکیت از منظر آیات قرآنی توجه دارد. در این حوزه ملکیت در رابطه با انسان و خدا تعریف می‌شود؛ زیرا یکی از وجوه مشخصه نظام‌های اقتصادی، شیوه مالکیت است. دامنه تفسیر در این کتاب با توجه به آیات قرآن، موضوع نظام‌های اقتصادی است، از پذیرش مالکیت خصوصی صرف گرفته تا مالکیت عمومی و الغای مالکیت خصوصی. وی دامنه و حدود این ملکیت را برای انسان مشخص می‌کند. خولی تأکید می‌کند در قرآن، تعابیری از قبیل «اموالکم»، «متاعاً لکم» و «انفقوا مما رزقناکم» فراوان به چشم می‌خورد که حاکی از پذیرش مالکیت خصوصی است. این اسلوب قرآنی در جاهای مختلف قرآن در مورد اولاد و اموال و منافع اجتماعی و غیر آن آمده است. مهم این است که وقتی قرآن اموال مردم و توانایی‌ها و خصوصیت‌های آنان و نیازهای مردم را برای جماعت قرار می‌دهد، میان فرد و جماعت تفاوت نمی‌گذارد.

خولی در این کتاب در القای مطالب عمدتاً بر تفسیر ادبی تکیه و به ابعاد مختلفی اشاره می‌کند. بعد تربیتی مؤلف در کل صبغه شناختی دارد؛ هرچند در ابوابی از این کتاب از بعد تربیتی رفتاری نیز سود جسته است. این کتاب دارای ویژگی‌های متعددی است که آن را از سایر جریان‌ها و روش‌های تفسیری متمایز می‌کند؛ از جمله:

- کنارنهادن روایات تفسیری و دخالت‌ن دادن آنها در تفسیر قرآن، مگر آنکه این روایات در چارچوب تحلیل ادبی قرار گیرند؛
- ممانعت جدی از ورود اسرائیلیات در تفسیر؛
- به حداقل رساندن برگرداندن آیات از معنای ظاهری و حمل آنها بر خلاف ظاهر؛
- واردنشدن به محدوده مبهمات قرآن؛
- دورساختن تفسیر از اصطلاحات علوم (تجربی)، فنون، فلسفه و کلام؛
- توجه جدی به ابعاد اجتماعی مبحث ملکیت؛
- تحلیل سنت‌های حاکم بر جهان هستی و جامعه، توجه به مشکلات جامعه اسلامی و بشری، بیان ارشاد و راهنمایی قرآن برای حل آنها، طرح پرسش‌ها و شبهات به‌روز جامعه‌شناسی و توجه به چگونگی اتکای ساختار مالکیتی اسلام بر مبانی نظر ترسیم‌شده در قرآن.

یا در کتاب من هدی القرآن: القادة و الرسل، از فرماندهی و رسالت پیامبران سخن به میان آمده و بخشی به نام القادة و الرسل (در معرفی و بیان ویژگی‌های رهبر و راهنما) نامگذاری گشته است. در این کتاب محتوای فصول ذیل شش فرع کلی فهرست‌بندی گشته است. خولی در این کتاب به تشریح مبانی قرآن درباره رهبران، اخلاق، اهداف و فرهنگ آنها می‌پردازد و با بیان چگونگی تفاوت رهبران صالح و مستبد، تفاوت رهبران مختلف در این مقوله را بیان می‌کند. خروجی این کتاب پیامدهای اطاعت از هر یک از این رهبران، وظایف پیروان در قبال رهبران و حقوق پیروان بر رهبران است. نویسنده در این کتاب برای رسول دو جنبه در نظر گرفته است: جنبه پیامبری، و جنبه علم. او وارثان علم انبیا را علما معرفی می‌کند. جنبه دیگر جنبه رهبری و حاکمیتی است؛ بدین معنا که باید به آنها اقتدا شود. به جهت این دو عنصر رسالت و رهبری پیامبران، کتاب طوری تنظیم شده که چندین فصل آن به «الرسل و الرسالات» و فصول دیگر به «القادة و القیاده» نامگذاری شده است.

محتوای مفهومی کتاب نیز به نقش پیشوایان دینی می‌پردازد. در جامعه مدنی سخن از پیامبرانی است که رهبر و پیشوا شناخته می‌شوند؛ زیرا آنها ایمان را به مردم می‌آموزند و مردم را به گونه‌ای تربیت می‌کنند که اعتقاد و ایمان آنها از هر امر دنیایی و شهوانی مهم‌تر باشد و امور دنیایی در نظر آنها بی‌ارزش جلوه نماید. تفاوت پیامبران رهبر با دیگررهبران در

این است که آنها با منبع قدرت الهی پرورش یافته‌اند و به این سبب دارای عصمتی هستند که آنان را از شهوت نفسانی و امور نفسی و زینت‌های امور دنیا مصون می‌دارد و به همین دلیل جز خدا از چیز دیگری ترسی ندارند و در نظر آنان خداوند از هر چیز دیگری بزرگ‌تر است. آنان مردم را به سوی خیر راهنمایی می‌کنند و بر راه حق و عدالت گذر داده تا پیام رسالت خود را انتقال دهند. این ویژگی بزرگ‌ترین علامت در رهبران الهی است و با حرکت بر طریق آنها، قدرت و شوکت انسان در زمین به او باز می‌گردد.

با توجه به موارد فوق، ماهیت این شیوه تفسیری را تا حدودی روشن می‌سازد. بیان تفاوت این رهیافت تفسیری با دیگر گونه‌های مشابه و همسوی تفسیری این بحث را تکمیل خواهد ساخت.

۳. تفاوت تفسیر ادبی خولی با گونه‌های مشابه تفسیری

برای بیشتر روشن شدن معنای تفسیر ادبی معاصر لازم است تفاوت آن با گونه‌های مشابه تفسیری بیان شود:

۳-۱. تفاوت با تفسیر ادبی سنتی

تفسیر ادبی سنتی مشتمل بر مباحث زبانی و ادبی قرآن مانند لغت، اعراب و بلاغت است، اما تفسیر ادبی معاصر در مصر که کشوری پیشرو در جریان اصلاحات و نوسازی است، با تأثیرپذیری فراوان از روش‌های نقد ادبی جدید، به عنوان مکتب ادبی در تفسیر قرآن شهرت یافت. گفتنی است ارزیابی کار ادبی از جنبه فنی؛ بیان ارزش واقعی و ارزش‌های تعبیری و احساسی آن؛ تعیین جایگاه اثر ادبی در خط سیر ادبیات و مشخص کردن آنچه کار ادبی به ادبیات دنیا افزوده است؛ تعیین میزان تأثیرپذیری متن ادبی از محیط و تأثیرگذاری بر آن؛ به تصویر کشیدن ویژگی‌های پدیدآورنده اثر ادبی و ویژگی‌های احساسی و کشف عوامل روانی و بیرونی مؤثر در شکل‌گیری آن از وظایف نقد ادبی است. (سید قطب، ۱۳۲۴، ص ۷-۸) این جریان که از دانشکده‌ها و گروه‌های ادبی عرب در مصر آغاز شد، منظری متفاوت با دانشمندان علوم دینی و قرآنی را تجربه می‌کرد و پرسش‌های کلامی و فلسفی را نیز مطرح می‌ساخت.

(توکل‌ی بینا، ۱۳۹۱، ص ۱۵) مؤلفه‌هایی که خولی با تأکید بر ضرورت رویکرد ادبی جدید به تفسیر قرآن برای این روش تفسیری ادبی بیان کرد، تا حد زیادی به تفسیر ادبی، هویتی جدید و متفاوت با تفسیر ادبی سنتی بخشید. تفسیر ادبی خولی در برخی فروع مانند توجه

به سیاق متن و فهم عرفی در معنای واژگان، توجه به ساختار نحوی آیات، توجه به ادبیات زمان نزول و... با تفسیر ادبی سنتی مشترک است؛ اما ویژگی‌های خاصی در این دیدگاه تفسیری وجود دارد که آن را از تفسیر ادبی سنتی متمایز می‌سازد؛ برای مثال تعریف خولی از بلاغت که با تعاریف سنتی و متقدم تفاوت دارد و تأکید بر کاوش ادبی - هنری و نمایان ساختن جنبه‌های زیبایی‌شناختی قرآن و محوریت فهم مخاطبان زمان نزول در تفسیر از ممیزات این دیدگاه است که به شکل کنونی در تفاسیر ادبی گذشته وجود نداشته است.

بخشی از تمایزات تفسیر خولی مربوط به معنایابی واژگان است. از نظر او واژه‌شناسی از طریق مراجعه صرف به کتب لغت موجود بدون پیمودن مراحل خاص کفایت نمی‌کند و ممکن است مفسر را به بیراهه ببرد. در دیدگاه خولی نکات صرفی و نحوی و بلاغی دیگر به‌خودی‌خود موضوعیت ندارند؛ بلکه باید بدون تفصیل به میزانی که در خدمت کسب معانی قرآن باشند، مورد توجه قرار گیرند. ذکر یک نمونه این امر را بهتر روشن می‌سازد. برای مثال خولی معتقد است جوع در قرآن صرفاً به معنای گرسنگی نیست؛ بلکه در تعبیر ادبی و حس هنری، مراد قرآن از جوع، نوعی عذاب با خشونت و سختی بسیار است. برای تبیین این مسئله لازم است به قرآن مراجعه شود: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قریش، ۴۳)؛ «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى» (طه، ۱۱۸). در این آیات اطعام و امنیت و گرسنگی و ترس کنار هم ذکر شده‌اند. همچنین در آیات ۶-۷ سوره غاشیه: «لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ لَا يُسَمِّنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ»؛ فقدان غذا برای جهنمیان، عذاب و فقدان جوع برای بهشتیان نعمت ذکر شده و در آیه ۱۱۲ سوره نحل: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمَنَةً مَطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ»؛ گرسنگی و ترس همراه با هم کیفر کفران نعمت معرفی شده است. تعبیر چشاندن لباس گرسنگی، نشان از شدت مصیبت و احاطه گرسنگی و ترس از هر سو بر آنها دارد؛ درحالی‌که بعضی مفسران در آیه ۱۵۵ سوره بقره: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ»؛ گرسنگی را به گرسنگی روزه و نقص مال را به زکات تفسیر کرده‌اند که خلاف نظم قرآنی است و ذوق هنری آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا در سیاق قرآنی جوع بر نوعی ابتلا و سختی دلالت دارد که تحمل آن صبر زیادی طلب می‌کند، به‌گونه‌ای که

امنیت و راحتی را از انسان می‌گیرد؛ درحالی‌که گرسنگی روزه ساعتی چند از شبانه‌روز طول می‌کشد و هیچ گاه چنین نیست.

خولی با تأکید بر نفی دیدگاه صوفیانه در ارزشمندی نفسِ گرسنگی و فضیلت آن بر تمام عبادات معتقد است جان‌مایه روزه گرسنگی و تشنگی صرف نیست و امساک از خوردن و آشامیدن به‌خودی‌خود هیچ ارزشی ندارد و چه بسا به جهت ضعف ناشی از روزه، در سایر عبادات مانند نماز سستی عارض شود؛ چون گرسنگی خواه‌ناخواه ضعف بدنی به دنبال دارد و اسلام ضعف بدنی را تأیید نمی‌کند؛ بلکه اسلام دین قوت است: «يَرْدُكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ» (هود، ۵۲) و در قرآن بر ارسال و بهره‌مندی از نعمت‌های الهی تأکید شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرُّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ... وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا» (مائده، ۸۷-۸۸). اسلام مؤمن قوی را به مؤمن ضعیف ترجیح می‌دهد و به حفظ قوا و توانمندی توصیه می‌کند: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقین، ۸)؛ «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال، ۶۰) (خولی، ۱۹۸۷، ص ۳۸-۴۷) بنابراین هدف روزه حفظ روزه‌دار از جمیع اهو و خطاها و مفاسد، کسب تقوا: لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ و تخلق به صفات الهی است تا اصلاح افراد و درنهایت اصلاح جامعه محقق شود.

۳-۲. تفاوت با تفسیر بیانی

تا کنون تعاریف متنوع، اما نزدیک به هم از تفسیر بیانی مطرح شده است. در یک تعریف، تفسیر بیانی منهجی است که پیرامون بلاغت قرآن در اشکال بیانی همچون تشبیه، استعاره، کنایه، تمثیل، وصل و فصل و سایر مباحث مرتبط با آن از جمله استعمال حقیقی، استعمال مجازی یا اصلاح ساختار و ترکیب جمله، تحقیق در روابط لفظی و معنایی و... دور می‌زند و شناخت صناعات بلاغی همچون تشبیه، استعاره، کنایه، تمثیل، وصل و فصل و حقیقت و مجاز نقش اصلی را در کشف و درک اسلوب بیانی قرآن و انواع دلالت‌های آن ایفا می‌کند. (صغیر، ۱۴۲۰، ص ۹۸) به گفته بعضی، تفسیر بیانی تفسیری است که غرض آن فهم مراد گوینده و بیان مقاصد وی به کمک علوم ادبی است. در تفسیر بیانی، مفسر با بررسی مطالعات ادبی - بلاغی گذشته و مشخص کردن شیوه‌ای جدید در تفسیر در صدد فهم قرآن و سنت‌های اجتماعی و پدیده‌های عالم هستی بر می‌آید. (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۴۶) بعضی هم با عطف لفظ بیان به بلاغت (منهج بلاغی - بیانی) آشکار کرده‌اند که مقصود از تفسیر بیانی، مباحثی

پیرامون بلاغت قرآن مانند تشبیه، استعاره، کنایه، تمثیل و ... است. (صفر، ۱۴۲۰، ص ۲۳۷-۲۳۸)

در این میان بنت‌الشاطی عنوان تفسیر بیانی را برای تفسیر خود انتخاب کرده و البته در دیباچه آن، خود را به عملی ساختن مبانی خولی ملزم دانسته و کوشیده است آنها را در تفسیر به کار گیرد. (عبدالرحمن، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۰) وی به همین منظور به شکل مختصر به روش خولی در مقدمه چاپ پنجم اشاره کرده (همان، ص ۴۵-۴۶ و ۵۵) و نیز با شرح چگونگی روش خود در تفسیر این بخش از آیات نشان می‌دهد که تفسیر ادبی خولی را اجرا نموده است. (همان، ص ۴۹-۵۲؛ همان، ص ۵۵، رومی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۹۲۶)

آیت‌الله سبحانی با اشاره به نظریه تفسیری خولی و بنت‌الشاطی، تفسیر بیانی را چنین تعریف می‌کند: جستجو برای به‌دست‌آوردن اسرار بیانی آیات از طریق استقرای هر واژه در قرآن و بررسی همه موارد برای آگاهی از دلالت خاص آن واژه و نیز عرضه هر یک از اسلوب و عبارات قرآن بر اسلوب مشابه و مقایسه آنها و سپس تدبر در سیاق خاص آن واژه و اسلوب در آیه و سوره و درنهایت سیاق عام آنها در همه قرآن برای دریافت سر بیانی آن. (سبحانی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۹-۱۵۲) البته اقدام بنت‌الشاطی در انتخاب نام تفسیر بیانی و نه تفسیر ادبی و تأکید خولی بر تفسیر موضوعی و ترتیبی بودن تفسیر بیانی نشان می‌دهد این دو با هم کمی تفاوت دارند. برخی علت رویکرد این تفسیر (نامگذاری) به بیانی را به جهت قصد مفسر در نشان‌دادن اعجاز بیانی قرآن از جهت الفاظ و... دانسته‌اند. (شحات، ۲۰۱۹، ص ۱۰۳۱) این نامگذاری نشان‌دهنده تمایزات وی با خولی در این کار است. به نظر می‌رسد بین این دو رابطه عموم و خصوص برقرار باشد.

خصوصیت عمده رویکرد خولی در تحلیل نکات بلاغی بهره‌گیری از تحلیل‌های روانشناختی است که مورد توجه بنت‌الشاطی نیز بوده است. خولی هدف بلاغت را از منظر روان‌شناسانه، تربیت وجدان در افراد جامعه و از منظر زیبایی‌شناسانه ارتقای حس زیبایی می‌داند که نتیجه جمع این دو، بالابردن درجه انسانیت در جامعه است. خولی از این نوع تحلیل در بررسی نقش تربیتی صفات الهی استفاده می‌کند. از نظر خولی در انسان گزینه فطری خوف وجود دارد که موجب پرهیز از خطر و حفظ از ضرر می‌شود. قرآن به این ویژگی توجه و سعی در تربیت و جهت‌دهی به آن داشته (نازعات، ۴۰) و خوف صحیح را تنها خوف

از خدا معرفی کرده است. در کنار این غریزه، در انسان غریزه سیطره یافتن وجود دارد که قرآن آن را هم‌نشین با قوت و عزت نموده و آن را به خود و رسولانش اختصاص داده (مجادله، ۲۱ و هود، ۶۶) و اسماء و صفات خود مانند جبار، معز، مذل، خافض، رافع را نیز مناسب آن ذکر کرده است. از بررسی آیاتی که عزت را به خدا نسبت داده، به دست می‌آید قرآن برای تربیت انسان، با رویکرد وحیانی و الهی، سعی در تنظیم این صفات در انسان دارد؛ چنان‌که صفت عزت هم‌نشین با علم و حکمت و مغفرت و رحمت گشته است. (روم، ۵، ملک، ۲، یس، ۳۸)

چنان‌که قوی همراه صفت امین آمده: «إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص، ۲۶)؛ «قوی» در کامل‌ترین معنا، قوت در عقل و نفس و جسم است و «امین»، نهایت امانت‌داری و مسئولیت‌پذیری را دلالت می‌کند. بنابراین انسان قوی امین که مورد تایید قرآن است، موجب قوت جامعه می‌شود، چنان‌که عزت را به خود و رسولانش متصف کرده و امت اسلام را بهترین امت معرفی کرده که سلامت را بر اساس عدل محقق می‌سازند. (خولی، بی‌تا، ص ۱۱-۱۰)

۳-۳. تفاوت با تفسیر تاریخی

تفسیر تاریخی شیوه‌ای از تفسیر است که معانی آیات قرآن را با در نظر داشتن اصول و مبانی تفسیر به همراه ارائه معارف و معلومات تاریخی مخصوص به آیات بیان می‌کند. در تفسیر تاریخی بر تاریخ نزول آیات و سوره‌ها و مناسبات و اسباب نزول و نیز آیات و سوره‌هایی که قبل و بعد آن نازل شده، اعتماد می‌شود. (نزال، ۱۴۲۷، ص ۶۸) لازمه این روش بهره‌گیری از همه اطلاعات تاریخی‌ای است که در فهم قرآن دخالت دارد. البته امروزه رویکردهای مختلفی در تفسیر قرآن با گرایش تاریخی به وجود آمده است که با توجه به هر یک از آنها تعریف متفاوتی از تفسیر تاریخی می‌توان به دست داد. این رویکردها یکی تفسیر آیات مربوط به قصص انبیا و اقوام گذشته است یعنی مباحث و آیات تاریخی قرآن (آن دسته از آیات که بیانگر واقعه‌ای تاریخی است) مورد توجه مفسر قرآن قرار می‌گیرد و مفسر بر مسائل تاریخی و بیان حوادث و وقایع و تحلیل تاریخ ملت‌ها و عوامل ترقی تأکید می‌کند؛ بدین جهت به یادکرد حوادث تاریخی به‌ویژه زندگی انبیا می‌پردازد و افزون بر نقل قصص پیامبران، به تحلیل و بیان فلسفه تاریخ و نکته‌های عبرت‌آموز اشاره می‌کند.

رویکرد بعدی تفسیر قرآن به حسب تاریخ نزول و تاریخ‌مندی متن قرآن است. مفسران در این رویکرد در نزول هر آیه و سوره به دنبال شناخت اسباب نزول و دیگر حوادثی هستند که قرآن در خطاب به آنها سخن گفته است. این تفاسیر به طور عمده بر اساس ترتیب نزول نگارش یافته است. از معتقدان به این رویکرد ملا حویث آل غازی در تفسیر بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، محمد عزت دروزه در التفسیر الحدیث، شیخ عبدالرحمن حَبَنَکَه در تفسیر معارج التفکر، مهندس بازرگان در پایه پای وحی، محمد عابد الجابری در کتاب فهم القرآن الحکیم: التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول و آقای عبدالکریم بهجت‌پور در همگام با وحی: تفسیر تنزیلی می‌باشند.

در رویکرد سوم بر این نکته تأکید می‌شود که مراد از الفاظ و تعابیر قرآن، معنایی است که عرب حجاز در عصر نزول دریافت می‌کرد (نکونام، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۲) و از این رو در تفسیر قرآن باید به اطلاعات و منابعی مراجعه کرد که معهودات عرب حجاز را در عصر نزول گزارش کند.

این رویکرد تفسیری به جهت توجه به تاریخ و فرهنگ و وقایع زمان نزول، تا حدودی مشابه تفسیر ادبی معاصر است، اما همسان‌انگاری قرآن با متنی ادبی، به کارگیری ذوق و حس ادبی عربی در کشف معانی واژگان، بی‌توجهی به روایات شأن نزول در تفسیر آیات و توجه به تحلیل‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی در کشف دلالت‌های قرآنی از جمله تفاوت‌های تفسیر ادبی معاصر با این رویکرد تفسیر تاریخی است؛ همچنین تفسیر ادبی اعم از تفسیر تاریخی و کامل‌تر از آن است و برخی مؤلفه‌ها مانند برجسته‌کردن بُعد ادبی قرآن که در تفسیر ادبی مورد توجه است، در تفسیر تاریخی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

از آن‌جا که خولی تفسیری مستقل مطابق با نظریه تفسیری‌اش ننوشته است، تکیه‌گاه این پژوهش، مکتوبات او اعم از آثار قلمی و شفاهی است که بعداً مکتوب شدند. براساس تحقیق حاضر تفسیر ادبی معاصر، متمایز از تفاسیر ادبی سنتی و رایج است و خولی و بنت‌الشاطی برخلاف رویکرد مشهور، به صرف و نحو و بلاغت ورود نداشته، بلکه با تمرکز بر فرهنگ عصر نزول و واژه‌شناسی همسان با مخاطبان اولیه قرآن، بر تفسیر موضوعی و نزولی با هدف برداشت‌های تفسیری اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه امروز تأکید می‌کنند.

مختصات روشی این نظریه در پنج بخش تفسیر موضوعی، واژه‌شناسی، پژوهش در ساختار نحوی و بلاغی، قواعد و ابزار تفسیری قابل احصا است. از منظر خولی اهداف ثانوی در قرآن مانند احکام فقهی یا اصول اعتقادات و گزاره‌های اخلاقی و یا تلاش جهت اصلاح اجتماعی تنها با پژوهش ادبی در این یگانه کتاب عربی حاصل می‌شوند. پژوهش به شیوه موضوعی، بهره‌گیری از ابزارهایی همچون تحلیل‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی درباره مخاطبان اولیه قرآن در فهم بهتر آیه، دریافت معانی قرآن در بافت فرهنگی - تاریخی عرب عصر نزول و مخالفت با تفسیر علمی، ویژگی‌های طرح تفسیری خولی است که البته در جای خود نقد شده است. بنابراین تفسیر ادبی معاصر را میتوان همسو با تفسیر فرهنگی دانست که رویکرد اجتماعی دارد و ناظر به حل مسائل و نیازهای مخاطب امروزی است.

فهرست منابع

۱. آلوسی، محمود؛ (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. آذر، اسماعیل (۱۳۸۹ش). «سیر تطور واژه ادب با تأکید بر سه قرن اول هجری»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۱۸.
۳. اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة، تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب.
۴. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، ط ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۶. ابوحيان، محمد (۱۴۲۰ق). بحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
۷. ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۷۳ش). المفسرون: حیاتهم و منهجهم، تهران: وزارت ارشاد.
۸. ازهری، محمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. بغوی شافعی، حسین بن مسعود (۱۴۱۵ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. بنیاد دایرةالمعارف اسلامی (۱۳۶۲ش). «تفسیر (۵)»، دانش نامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
۱۱. پاکتچی، احمد (۱۳۹۱ش). تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران: دانشگاه امام صادق.
۱۲. توکلی دارستانی، حامد (۱۳۹۱ش). «معاصر بودن چیست: کنکاشی در مؤلفه های شعر معاصر»، کتاب ماه ادبیات، ش ۱۸۲.
۱۳. تهانوی، محمدعلی (بی تا). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: ناشران.
۱۴. توکلی بینا، میثم (۱۳۹۱ش). «متون دینی از قداست تا ادبیت: کلان روش پژوهش های ادبی معاصر درباره متون مقدس»، قیاسات، ش ۶۶.
۱۵. جرجانی، علی (بی تا). التعریفات، بی جا، ناصر خسرو.
۱۶. خلف، محمود (۱۴۳۷ق). «لغة و ادب: امین الخولی»، الوعي الاسلامی، ش ۶۰۷.

۱۷. خلف‌الله، محمد احمد (۱۹۹۹م). الفن القصصی فی القرآن الکریم، لندن: سینا انتشار العربی.
۱۸. خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۱ش). «تفسیر»، دانش‌نامه قرآن و قرآن‌پژوهی، تهران: دوستان-ناھید.
۱۹. جفری، آرتور (۱۳۸۵ش). واژه‌های دخیل در قرآن، تحقیق فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
۲۰. خولی، امین (۱۹۶۱م). مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب، بیروت: دارالمعرفة.
۲۱. _____ (۱۳۹۰ش). «مدخل تفسیر از دایرةالمعارف اسلامی»، ترجمه سمانه مرادپور، کتاب ماه دین، ش ۱۶۴.
۲۲. _____ (بی‌تا). من ھدی القرآن: الجنید و السلم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲۳. _____ (۱۹۸۷م). من ھدی القرآن: فی رمضان، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲۴. دھخدا، علی اکبر (۱۳۳۵ش). لغت‌نامه دھخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. ذھبی، محمدحسین (بی‌تا). التفسیر و المفسرون، قاهره: مكتبة وهبه.
۲۶. رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، بیروت: دار القلم.
۲۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷ش). منطق تفسیر ۲، قم: جامعة المصطفی العالمیه.
۳۰. رومی، فهد بن عبدالرحمن (۱۴۰۷ق). اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، ریاض: ادارات البحوث العلمیه و الافتاء و الدعوة و الارشاد.
۳۱. زبیدی، محمد (۱۳۸۵ش). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفكر.
۳۲. زمخشری، محمود (۱۹۷۹م). أساس البلاغة، بیروت: دار صادر.
۳۳. سبحانی، جعفر (۱۴۰۹ق). المناهج التفسیریة فی علوم القرآن، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۴. سعفان، کامل علی (۱۹۸۱م). المنهج البیانی فی تفسیر القرآن الکریم، مصر: مكتبة الانجلوا المصریة.

۳۵. سمایلو فتنش، احمدا (۱۴۱۸ق). فلسفه المستشرقون و اثرها فی الاءب العربی المعاصر، قاهره: دار الفکر العربی.
۳۶. جلال الاءین سیوطی (۱۴۲۱ق). الاثنان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۷. سید قطب (۱۴۲۴ق). النقا الاءبی: اصول و مناهجه، بیروت: دار الشروق.
۳۸. شبلی، محمد (۱۹۶۷م). «فی ذکری امین الخولی»، الاءب، ش ۱۱.
۳۹. شحات، شیرین (۲۰۱۹م) «منهج بنت الشاطی فی التفهیر»، کلیة الاءراسات الاسلامیه و العربیه بالبنات و الزاریق، ش ۹.
۴۰. صغیر، محمد حسین (۱۴۲۰ق). المبادئ العامه لتفهیر القرآن، بیروت: دار المورخ العربی.
۴۱. الصفار، سالم (۱۴۲۰ق). نقا منهج التفهیر و المفسرین المقارن، بیروت: دار الهایة.
۴۲. ضیف، شوقی (۱۳۸۱ش). تاریخ اءبی عرب: العصر الجاهلی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: امیرکبیر.
۴۳. طه حسین (۱۳۵۲ق). فی الاءب الجاهلی، قاهره: مطبعة فاروق.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفهیر القرآن، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.
۴۵. طریحی، فخرالاءین (۱۳۶۲ش). مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد الحسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۴۶. عبدالرحمن، عایشه (بنت الشاطی) (۱۳۹۰ش). تفهیر بیانی، ترجمه سید محمود طیب حسینی، قم: اصول الاءین.
۴۷. عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده (۱۴۰۱ش). منابع استنباط احکام از نظر محمداحمد خلف الله و نقا آن، مطالعات تطبیقی مذاهب فقهی، ش ۴.
۴۸. _____ (۱۴۰۰ش). نقا مبانی و اءله قرآنی نظریه دولت محمداحمد خلف الله، علوم سیاسی، ش ۹۵.
۴۹. علوی مهر، حسین (۱۳۹۱ش). روش‌ها و گرایش‌های تفهیری، تهران: اسوه.
۵۰. عمیاء، حسن (۱۳۶۹ش). فرهنگ عمیاء، ج ۷، تهران: امیرکبیر.
۵۱. عیاء، محمد شکری (۱۹۶۶م). «امین الخولی»، المجله، ش ۱۱۲.

۵۲. عبداللطیف، احمد عبده (۱۳۸۶ق). «امین الخولی: حیاة امین الخولی فن القول»، الکتاب العربی، ش ۳۵، ۱۳۸۶ق.
۵۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). العین، قم: هجرت.
۵۴. قیام، عمر حسن (۱۴۰۱ق). ادبیه النص القرآنی: بحث فی نظریة التفسیر، بیروت: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۴۰۱ق.
۵۵. مرسی، علی بن سیده (بی تا). المحکم و المحيط الاعظم، تصحیح هنداو، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۶. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ق.
۵۷. مندور، محمد (۱۳۴۶ش). در نقد و ادب، ترجمه علی شریعتی، [بی جا]، [بی نا].
۵۸. نزال، عمران (۱۴۲۷ق). الوحدة التاريخیه للسر القرآنی، دمشق: دار القراء.
۵۹. نکونام، جعفر (۱۳۸۸ش). «تفسیر تاریخی قرآن کریم»، پژوهش دینی، ش ۱۹.
۶۰. ویلانت، راترود (۱۳۸۳ش) «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، آینه پژوهش، ش ۸۶.
۶۱. «ادبیات معاصر یعنی چه»، روزنامه نیم‌نگاه، ۲۵ خرداد ۱۳۹۵، کد خبر: ۲۳۳۲۸، در: <http://nimnegahshiraz.ir>