



An Analysis of the Functions of the Contemporary Literary

School of Thought of the Quran *



Mohammad Ali Rezaei Isfahani ^۱

Mohammad Sadiq Ardalan ^۲

Abstract

One of the trends in the interpretation of the Holy Quran is the Egyptian New Mu'tazilite trend or literary interpretation, which, according to the specialization of an exegete or his personal interest, basically explores the literary sciences in the Quran, such as morphology, syntax, vocabulary, and rhetoric, and relying on these literary sciences analyze the verses of the Quran and interpret the Quran. Literary interpretation has gone through significant changes and evolutions and has finally flourished and evolved in the new era. This trend, which started with the appearance of Taha Hussein in Egypt, was continued by Amin Khauli and his student Bint al-Shati and reached its peak in the thoughts of Nasr Hamid Abu Zayd. The first goal of these interpretations is the pure literary understanding of the Quran without any preconditions. For this interpretative tendency, indicative elements such as a systematic look at the verses, lack of synonyms, precedence of the Quran over literary rules, respect for the culture of the descent era, opposition to scientific interpretation in a special sense, etc. have mentioned a new identity. In this article, an attempt is made to analyze and explain in detail the function of each element in the interpretation of the Holy Quran with a library study and descriptive-analytical method.

Keywords: Contemporary Literary Interpretation, Rhetoric, Syntax, Thematic Interpretation, Element, Khauli, Ayeshah Abd al-Rahman.

*. **Date of receiving:** March ۱, ۲۰۲۲, **Date of approval:** September ۱, ۲۰۲۲.

^۱. Professor of Al-Mustafa International University, Qom Iran (rezaee.quran@gmail.com)

^۲. Student of Islamic Studies Teaching, Quran and Islamic (Oreintation), Islamic Education University, Qom Iran (Corresponding Author) (m.sadeghardalan@gmail.com).



تحلیل کارکردهای جریان ادبی معاصر قرآن *

محمد علی رضایی اصفهانی^۱ محمدصادق اردلان^۲

چکیده

یکی از گرایش‌های تفسیر قرآن کریم، گرایش نواعزالی مصر یا تفسیر ادبی است که با توجه به تخصص یک مفسر یا علاقه شخصی خود، اساساً به کاوش علوم ادبی در قرآن مانند صرف، نحو، لغت و بلاغت می‌پردازد و با تکیه بر این علوم ادبی، آیات قرآن را تحلیل کرده و قرآن را تفسیر می‌کند. تفسیر ادبی، تغییر و تحولات چشمگیری را پشت سر گذاشته و نهایتاً در عصر جدید به شکوفایی و تکامل رسیده است. این جریان که با ظهور طه حسین در مصر آغاز گردید، در ادامه توسط امین خولی و شاگرد او بنت الشاطی ادامه یافت و در افکار نصر حامد ابوزید به اوج خود رسید. نخستین هدف این تفاسیر، فهم ادبی خالص قرآن بدون هیچ پیش شرطی است. برای این گرایش تفسیری، عناصر شاخصی از قبیل نگاه سیستماتیک به آیات، عدم ترداد، تقدم قرآن بر قواعد ادبیاتی، عنایت به فرهنگ عصر نزول، مخالفت با تفسیر علمی به معنای خاص و ... ذکر شده است که تا حدود زیادی به تفسیر ادبی هویتی جدید بخشیده است. دراین نوشتار، سعی بر آن است که با مطالعه کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی، کارکرد هر عنصر در تفسیر قرآن کریم، به‌صورت تفصیلی مورد واکاوی قرار گرفته و بیان گردد.

کلید واژه: تفسیر ادبی معاصر، بلاغت، نحو، تفسیر موضوعی، عنصر، خولی، عایشه عبد الرحمن.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰.

۱. استاد جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران؛ (rezaee.quran@gmail.com).

۲. دانشجوی مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و متون اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول) (m.sadeghardalan@gmail.com).



مقدمه

اسلوب‌های مطالعات ادبی در تفسیر قرآن، اساساً از سمت امین خولی (۱۹۶۶م) استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه مصر (قاهره)، آغاز شده است. اگر چه از خولی تفسیری به جا نمانده؛ اما بخش عمده‌ای از دروس او شامل بحوث قرآنی بوده و بعد از ۱۹۴۰م به تاریخچه و وضعیت جاری لوازم روش شناختی تفسیر قرآن پرداخته است. سال‌ها قبل از خولی در سال ۱۹۳۳، همکار او طه حسین، در رساله (فی الصیف) متذکر می‌شود که کتب مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، متعلق به میراث ادبی تمام مردم است و مسلمان‌ها باید مطالعه روی قرآن را با رویکرد توجه به فنون ادبی آن شروع و با به کار بستن تحقیقات ادبی معاصر، آن را مورد واکاوی قرار دهند؛ برای نمونه، بعضی از نویسندگان نصاری و یهود که این عمل را در انجیل و تورات به کار بسته‌اند. (طه حسین، فی الصیف، ۱۹۷۴: ۱۴/۲۱۵-۲۱۹). طه حسین همچنین در آثار دیگر خود، نسبتاً بر الزام پژوهش ادبی مختارانه حول قرآن کریم تأکید کرده است (طه حسین، من تاریخ الادب العربی، ۱۹۹۱م: ۱/۲۸-۵۸).

در مبانی نظریه مذکور، امین خولی نیز ایده طه حسین را دنبال می‌کرد و به شکل طرحی منظم، دیدگاه طه حسین را دگرگون کرد. خولی اعتقاد دارد که ماندگاری زبان عربی مدیون قرآن است که بزرگ‌ترین اثر ادبی به‌شمار می‌رود. بنابراین، نمی‌توان گفت که اولین و مهم‌ترین مقصود تفسیر قرآن، ارشاد و رحمت آن باشد؛ بلکه قبل از هر اصلی باید قرآن کریم را تحت عنوان عظیم‌ترین اثری که ادبی است قرائت نمود. راهنمایی با قرآن هم هر چند هدف عظیمی است؛ ولی نگرش دینی ما به این کتاب آسمانی باید فقط پس از تتبع ادبی حول آن صورت بگیرد (خولی، «البلاغه»، دائرةالمعارف الاسلامیة، ۱۹۳۳م: ۵/۳۶۵). تعدادی از شاگردان خولی درصدد بودند که این برنامه را به‌صورت جامع عملی سازند که بنابر پیش‌بینی طه حسین، قسمتی از آن، آثاری ناگوار را به همراه داشت. سُکری عیاد از شاگردان خولی، رساله ارشد خود را با عنوان (من وصف القرآن الکَریم لَیومَ الدِّینِ وَ الحِسَاب) که خولی استاد راهنمای او بود، نگاشت. به نظر می‌رسد عیاد نخستین فردی است که طرحی تحقیقی را بر مبنای این اصول، انجام داده است. همچنین از میان دانشجویان خولی، می‌توان به عائشه عبدالرحمن (بنت الشاطی)، اشاره کرد که تفسیری ادبی به نام (التفسیر البیانی للقرآن الکَریم) را طبق مفاهیم اسلوب شناختی خولی طراحی کرده است.

محمد احمد خلف الله، از دیگر دانشجویان امین خولی، به خاطر پیروی از دیدگاه خولی، با مشکلات فراوانی رو برو گردید و مورد خشم اساتید دانشگاه الازهر واقع شد. عنوان رساله دکتری خلف الله، (الفن القصصی فی القرآن الکَریم) است. او طبق دیدگاه خولی که ادب عربی را ابزاری در جهت احساسات و هدایت آن بر مبنای هدف‌های نگارنده قلمداد می‌کرد، درصدد یافتن وسیله‌ای برای به روزی منحصر به فرد قصه‌های قرآن و تأثیرگذاری آن برآمد (wielandt, exegesis: Modern and Contemporary period, in the Encyclopedia of the Quran, ۲۰۲۲, ۱۵۲pp-۱۳۹). و به این نتیجه رسید که هر چند مردم زمان پیامبر (ص) بر این باور بودند که این قصص گزارشی از پیشامدهای حقیقی است؛ ولی خداوند این قصص را ابزاری

برای تحریک احساس مستمعین قرار داده است و قصص قرآنی که از پیامبران سخن می‌گوید، غالباً فاقد واقعیت تاریخی می‌باشد (خلف‌الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم، ۱۹۵۳: ۵۰).

خلف‌الله به نکاتی ادبی در داستان حضرت موسی (ع) اشاره می‌کند و می‌گوید: با اهتمام به اینکه در این داستان، پیرامون اژدهای ذکر شده (که با افکندن عصای حضرت پدید آمده)، تعبیرهای متفاوتی مثل «حیه»، «ثعبان»، و «جان» به کار رفته، می‌توان گفت: تنها عنصری که سیاق‌های متفاوت بیان چنین داستانی را یقین می‌کند، عنصر احساسات و عاطفه است؛ به این معنا که قرآن کریم می‌خواهد تصویرهایی ادبی از داستان‌ها ارائه دهد، نه اینکه تصویری تاریخی-تعلیمی را ارائه نماید که ما را از یک واقعیت مطلع سازد (همان: ۱۷۲-۱۶۹).

نقد

در آیه ۳۲ سوره شعراء، واژه «ثعبان»، در آیه ۱۰ سوره نمل و آیه ۳۱ سوره قصص، واژه «جان» و در آیه ۲۰ سوره طه، واژه «حیه» به کار رفته است؛ «ثعبان» به معنای اژدها، «جان» به معنی مارهای کوچکی است که با چابکی و سرعت حرکت می‌کنند و «حیه»، اشاره به زنده بودن آن دارد (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر ۴، ۱۳۹۵: ۲۷۴). این تفاوت‌ها می‌تواند به یکی از دو نکته زیر اشاره داشته باشد:

الف. سه واژه مذکور، به حالت‌های گوناگون آن مار اشاره کند؛ به این معنا که در ابتدا عصا به شکل مار باریک و کوچکی درآمد که تدریجاً بزرگ شد و به اژدها تبدیل گردید.

ب. هر کدام از این سه واژه، اشاره به خصوصیت منحصر به فردی از آن مار داشته باشد؛ به این معنا که «ثعبان» نمایانگر عظمت، «حیه» به زنده بودن مار و «جان» به چابکی و سرعت آن اشاره کند. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۶۴: ۱۵/۲۱۷).

با توجه به دیدگاه متفاوت احمد خلف‌الله، رساله او در دانشگاه مورد تصویب قرار نگرفت که یکی از علل آن، مشکوک بودن نتیجه‌های آن از نظر دینی بود. همچنین با توجه به اینکه او قائل به اسطوره بودن قصص قرآن شده بود، اساتید دانشگاه الازهر مصر او را عاصی دانستند و بعد از اندکی، خلف‌الله به بهانه دیگری از مسئولیت خود در دانشگاه کنار گذاشته شد.

البته واضح است که دیدگاه احمد خلف‌الله، با محتوای آیات قرآن ناسازگار است. از آن‌رو که قرآن، داستانی بودن خود را تهمت آشکاری می‌داند (قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) و با فرهنگ اشتباه عرب صدر اسلام در زمینه‌های مختلف مانند بت‌پرستی، زنده به گور کردن دختران، ظهار و دیگر خرافات عرب جاهلی و یهود و مسیحیان مستقر در مدینه، مخالفت کرده است. بنابراین قرآن، عنصرهای سازنده فرهنگ زمانه (مانند حج ابراهیمی و...) را می‌پذیرد و موارد منفی را به صراحت رد می‌کند (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر، ۱۳۹۸: ۲/۳۹۰).

پیشینه

از شاخص‌ترین کتب مرتبط با گرایش تفسیر ادبی معاصر می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: الف. یک مجموعه تحت عنوان «من هدی القرآن» شامل موضوعات «القادة... الرُّسل» - «فی رمضان» - «فی اموالهم»



که خطابه‌های رادیویی امین خولی است که از سال ۱۹۴۱ تا ۱۹۵۲ میلادی صورت گرفته است. ب. کتب «الاعجاز البیانی»، «التفسیر البیانی»، «القرآن الکریم»، «القرآن و قضایا الانسان» که توسط بنت الشاطی نوشته شده است. ج. کتاب «من وصف القرآن لیوم الدین والحساب»، تألیف شکری محمد عیاد. د. کتب «الفن القصصی فی القرآن الکریم»، «القرآن و الدوله»، «هكذا بیني الاسلام»، «القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصر»، «الاسس القرآنیة للتقدم و الجدل فی القرآن» که محمد احمد خلف الله آنها را تألیف کرده است. هـ. کتاب «العفو فی القرآن» که مهدی علام آن را تألیف کرده است (شریف، آتجاهات التجدید، ۱۴۰۲: ۶۱۱-۶۱۵؛ سعفان، المنهج البیانی فی تفسیر القرآن، ۱۹۸۱م: ۱۱۲؛ الشرفاوی، الفكر الدینی فی مواجهة العصر، ۱۹۷۶م: ۳۱۲-۳۵۳).

با بررسی‌های صورت گرفته مشخص شد که چند مقاله درباره تفاسیر ادبی معاصر نگاشته شده است که عناوین آنها به شرح ذیل است: ۱. مقاله «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر» (۱۳۸۴)، از آقای مرتضی کریمی نیا که مبانی تفسیر ادبی معاصر را مورد کنکاش قرار داده است. ۲. مقاله «مقایسه دو تفسیر ادبی کشف و تفسیر بیانی» (۱۳۹۰)، از آقای احمد قاسمی و خانم آفرین زارع که تفاسیر ادبی سنتی و معاصر را مقایسه کرده‌اند. ۳. مقاله «بنت الشاطی و ساماندهی تفسیر ادبی» (۱۳۹۳)، از آقای محمدکاظم شاکر و نانسی ساکی که سبک تفسیری بنت الشاطی را مورد پژوهش قرار داده‌اند. ۴. مقاله «شیوه بیانی در التفسیر البیانی» (۱۳۹۵)، از آقای سید محمود طیب حسینی و ذبیح الله سهرابی کواری که برخی از اصول تفاسیر ادبی را در تفسیر بنت الشاطی بررسی کرده است. ۵. مقاله «بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی» (۱۳۹۶)، از آقای محسن قاسمپور، خانم اعظم پویازاده و محدثه ایمانی که تفسیر ادبی را با رویکردی نسبتاً انتقادی و با تکیه بر دیدگاه‌های خولی، بررسی کرده‌اند؛ اما همان طور که مشخص است هرکدام از مقالات مذکور، مواردی جزئی در تفسیر ادبی معاصر را ارائه داده‌اند؛ اما آن طور که شایسته است، عناصر این تفاسیر ادبی مورد تحقیق، پژوهش و نقد و تحلیل قرار نگرفته است. بنابراین در این نوشتار سعی بر آن است که با بررسی غالب کتب ادبی معاصر، عنصرهای این تفاسیر به صورت جامع و کامل ارائه و نقد و تحلیل گردد و نقش آنها در فهم بهتر قرآن کریم، مورد پژوهش واقع شود.

مبنای کلی تفاسیر ادبی معاصر

اساس تفاسیر ادبی معاصر شامل مسئله‌های محیطی (پیرامونی) و محتوایی قرآن کریم می‌شود. امین خولی پایه تفسیر خود را همین مسائل می‌داند. در مسئله‌های پیرامونی قرآن، یک مفسر به تبع در علوم قرآنی می‌پردازد که مسائلی از قبیل سبب نزول، معرفت به آیات محکم و متشابه، تمایز آیه‌های مدنی از مکی و ... را در بر می‌گیرد. مضاف بر آن، مفسر با هدف دستیابی به مکان و زمانی که قرآن در آن نازل شده، به مطالعه درباره محیطی که قرآن در آن نازل گشته، در دو ساحت معنوی و مادی می‌پردازد و به وسیله آشنایی با ادبیات و زبان و همچنین عرف مرسوم آن زمان، سرشت و طبع فرد زمان نزول را در خود به وجود می‌آورد. در مسائل محتوایی قرآن نیز، با مطالعه نفس قرآن، به مفهوم شناسی الفاظ و کلمه‌ها در سایه لغت زمانی که قرآن نازل شده و

کاربردهای متنوع ذات قرآن، می‌پردازد و در استنباط ترکیبات و جمل، دانش بلاغت و نحو را به کار می‌بندد و مطالعه موضوعی قرآن کریم را، مقصد سعی و تلاش خود می‌داند (لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية، بی‌تا، ۷: ۱۰۰-۶۸).

بنابراین می‌توان گفت: غالباً سنخ مطالعاتی تفاسیر ادبی معاصر به دو صورت قابل اجرا است: ۱. مطالعه پیرامونی؛ ۲. مطالعه درونی. مطالعات درونی به دو بخش مطالعه عام و مطالعه خاص تقسیم می‌شود. نوع خاص این مطالعات، شامل موضوعاتی است که ارتباط آنها با قرآن کریم بیشتر است و در عصر ما تحت عنوان «علوم قرآنی» نام گرفته است. پرواضح است افرادی که در این موضوعات، دارای نصیب و تخصص کافی نیستند، نباید به طور مطلق، قرآن کریم را تفسیر کنند. همچنین غرض از نوع عام مطالعات قرآنی، معرفت و شناخت پیرامون محیطی اعم از معنوی و مادی است که قرآن در آن تجلی کرده و همچنین گردآوری و مکتوب گشته است که رسالت خود را اولین بار به مخاطب‌های خود القا کرده است. از این رو شایسته است که هر مفسر قرآن کریم، ادبیات عربی دوره جاهلی را به جهت معرفت بیشتر، موشکافانه و به طور صحیح مورد مطالعه قرار دهد (الانباری، دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ۱۳۸۲: ۵/ ۳۷۰).

غالباً مطالعات درونی هم که به مطالعات بیرونی وابسته است، در صورتی که بخواهد فهم مناسبی از تفسیر قرآن کریم ارائه بدهد، شایسته است که نکات و معیارهایی را مراعات کند: برای نمونه، لغات باید به صورت موشکافانه مورد کاوش قرار گیرد و مفسر، با آگاهی از تغییرات واژگان، آنها را بررسی کند - مفسر باید بداند که قاموس‌های در دسترس، به تنهایی کافی نیست و سزاوار است که علاوه بر آنها، تحلیل خود را نیز به کار برد - همچنین بهتر است مفسر، طبق درک مخاطبان حضرت محمد (ص) در زمان نزول به معنای واژگان بپردازد - مفسر باید بعد از حصول معنای واژگان و تغییرات آنها، به بررسی معنی استعمالی لغات قرآن بپردازد و معناهای گوناگون آن لغت قرآنی در تمام اعصار و مناسبت‌ها را کاوش نماید - مفسر باید، با معیار و ملاک قرار دادن سیاق آیه‌های قرآن در فهم لغت، در مشخص کردن معنای مورد نظر از آیه، نهایت بهره را از سیاق آیات بگیرد - همچنین هنگام بررسی لغات، ترادف نداشتن را اصل قرار بدهد. در این خصوص بهترین ملاک برای فهم معنی لغت و تفکیک بین واژگانی که از نظر معنا به هم نزدیک هستند، پس از لغت، استعمالات قرآنی است (بنت الشاطی، الاعجاز البیانی للقرآن، ۱۴۰۴: ۱۹۸؛ بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱۹۶۲: ۱۱/۱).

عناصر تفاسیر ادبی معاصر

تفاسیر ادبی معاصر، عناصر خاصی را شامل می‌شوند که باعث تمایز آنها از گرایش‌های تفسیری دیگر می‌گردد که در ذیل به تحلیل و بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. دیدگاه سیستماتیک به سوره‌های قرآن

در تفاسیر ادبی، مفسر باید همه اجزاء متن را در ارتباط با هم و به صورت یک کل مرتبط و به هم پیوسته در نظر بگیرد و آن را تفسیر نماید. هنگامی که مفسر می‌خواهد یک واژه را تفسیر کند، یا به تحلیل نحوی یک آیه از قرآن بپردازد، قادر نخواهد بود که بدون اهتمام به استعمالات واژه و ترکیب‌های نحوی موجود در همان متن، به



تحلیل و تفسیر آن اقدام کند (اسعدی، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ۱۳۹۷: ۲/ ۲۶۲).

پیوستگی و نظم آیه‌های قرآن در هر سوره، تفکری است که غالب عالمان مسلمان سنتی از آن بی اطلاع هستند. از آن‌رو که نگاه کلی‌نگر ندارند و هر سوره را متشکل از تعداد مشخصی از آیات می‌دانند که جدا از هم هستند. چنین بر می‌آید که دیدگاه‌های کلامی و فقهی محض، سبب رویکرد جزء نگر به قرآن باشد، درحالی‌که رویکرد ادبی، نگاهی سیستماتیک یا کل‌نگر به قرآن کریم دارد (Mustansir, The Surah as Unity, in the: Koran, critical concepts in Islamic studies, vol. ۲۰۰۴, ۳, p. ۶۱).

ابن عاشور تصریح می‌کند که با توجه به هدف هر سوره از قرآن، لازم است که بین آیات آن، رابطه متقابل باشد (ابن‌عاشور، التحرير والتنوير، ۱۹۸۴: ۷۹/۱). برای نمونه وقتی که او سوره بقره را تفسیر می‌کند به دو غرض مهم این سوره که آیات به آن اشاره می‌کند، تأکید دارد: ۱- اشاره به برتری اسلام از دیدگاه مبانی بنیادین آن به جهت تزکیه معنوی ۲- تعریف شریعت اسلامی (همان: ۲۰۳/۱). عایشه عبدالرحمن هم از موافقان دیدگاه کل‌نگر به آیات هر سوره است. او علت برگزیدن ۱۴ سوره از قرآن را برای تفسیر خود، همین دیدگاه کل‌نگری می‌داند (بنت‌الشاطی، التفسیر البیانی، ۱۹۶۲: ۱۸/۱). برای نمونه، او تمام آیات سوره مبارکه عادیات را به هم پیوسته می‌داند و بیان می‌کند که آیات اول تا پنجم این سوره با ارائه پدیده قابل فهم حمله دفعی شروع می‌شود تا وقایع انتزاعی روز قیامت را که در آن همه مردم به منظور حسابرسی متشت می‌گردند را در آیات ششم تا یازدهم معرفی کند (همان: ۱۰۳/۱).

علامه طباطبایی (ره) می‌فرماید: «ان لكل طائفة من هذه الطوائف من كلامه تعالى - التي فصلها قطعاً قطعاً و سمي كل قطعة سورة - نوعاً من وحدة التاليف والالتزام لا يوجد بين ابعاض من سورة، ولا بين سورة و سورة. و من هنا نعلم ان الاغراض والمقاصد المحصلة من السور مختلفة، وان كل واحدة منها مسوقة لبیان معنا خاص و لغرض محصل لا تتم السورة الا بتمامه» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۶/۱). اینکه خداوند هر دسته از آیاتی را جدا از دسته دیگر قرار داده و نام سوره بر هر یک نهاده، شاهد براین است که یک گونه انسجام و پیوستگی در هر مجموعه وجود دارد که در قسمتی از یک مجموعه و یا میان هر سوره و سوره دیگر، آن پیوستگی خاص وجود ندارد. از این‌رو در می‌یابیم که اهداف و مقاصد مورد نظر در هر سوره با سوره‌های دیگر تفاوت دارد، هر سوره برای بیان هدف و مقصد خاصی عرضه شده که پایان نمی‌یابد مگر با پایان یافتن آن هدف و رسیدن به آن مقصد.

نقد بنت الشاطی بر دیدگاه سیستماتیک

در تفسیر ادبی معاصر، مدعای تبیین رابطه میان آیات هر یک از سوره‌هایی که نزول آنها در زمانی واحد یا پیوسته بوده، درست به نظر نمی‌رسد (بنت‌الشاطی، التفسیر البیانی، ۱۹۶۲: ۱۹۵/۱)؛ مثلاً نیشابوری سوره تکوین را در تفسیر، به سوره قبل از آن یعنی قارعه مرتبط می‌داند و بیان می‌کند که در سوره تکوین و قارعه، فضای موعظه‌آمیزی در ارتباط با روز رستاخیز به چشم می‌خورد (نیشابوری، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۱۴۱۶: ۱۵۴/۳۰).

عایشه عبدالرحمن ارتباط سوره قارعه و تکاثر را انکار می کند. از آن رو که نزول واحدی نداشته اند و سوره تکاثر، از نظر نزول متقدم بر سوره قارعه نازل شده و بین نزول این دو سوره، سیزده سوره نازل گردیده است (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱۹۶۲: ۱/ ۱۹۵).

۲. عدم تعمیم تفسیر یک لفظ از متن قرآن برای همان لفظ در تمام متن قرآن

یکی از عناصر تفسیر ادبی معاصر، عدم مشابهت در الفاظ قرآن است. به بیان دیگر، هنگامی که واژه ای به جای واژه دیگر قرار گیرد، اثر و فخامت و زیبایی آن از بین می رود. از آن رو که یک لفظ صراحتاً نمی تواند به جای کلمه دیگر قرار بگیرد. از دیرباز دانشمندان اسلامی حتی اغلب کسانی که مترادف را به نحو گسترده انکار می کردند، تعدد وضع را سبب پیدایش مترادف و بلکه تنها سبب آن می دانستند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۱۲: ۱/ ۹۴). تعدد وضع این چنین است که قبایل مختلف عرب بی خبر از یکدیگر هریک برای یک شیء اسمی را وضع کرده باشند و آن گاه بر اثر آمودوشد، و گفت و گو با یکدیگر به آن آگاه شده باشند (ابن جنی، الخصائص، بی تا: ۱/ ۳۷۰-۳۷۴؛ المنجد، الترادف فی القرآن الکریم بین النظرية والتطبيق، ۱۴۱۷، ۵۸). اقتباس و وام گیری زبان عربی از زبان های دیگر را نیز می توان به این قسم ملحق کرد.

نقد

اگرچه این عنصر، نقش ویژه ای در فهم قرآن کریم دارد؛ اما در تمام قرآن قابل اجرا نیست و باید در مواردی مانند دو فعل ماضی (جَاءَ) و (أَتَى)، این مشابهت را پذیرفت (بنت الشاطی، اعجاز بیانی، ۱۳۷۶: ۳۹۳). علاوه بر آن، گاهی برداشت های تکلف آمیزی از اختلافات معنایی دو واژه مشابه شده است. برای نمونه، عایشه عبدالرحمن، در تفسیر «الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْتِدَةِ» در تمایز بین (فؤاد) و (قلب) می گوید: عدول از واژه (قلب) و ذکر واژه (فؤاد) به جهت رعایت تناسب فواصل آیات نیست؛ از آن رو که قلب در لسان عرب، در بعضی از مواقع بر عضو عضلانی معروف اطلاق می شود؛ اما واژه (فؤاد)، به معنای محل عاطفه ها و احساسات و رغبت ها به کار می رود (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱۹۶۲: ۱/ ۱۱؛ طیب حسینی، تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر)، ۱۳۸۸: ۱۵۳-۱۵۴).

۳. تقدم قرآن بر قواعد ادبی

یکی از عناصر تفاسیر ادبی معاصر این است که تقدم قواعد ادبی بر قرآن کریم، مردود دانسته شده است. ادیبان معاصر قائل هستند که در قواعد ادبیات عرب، متن قرآن باید به عنوان محک قرار بگیرد و قوانین دستوری بر قرآن عرضه شود و قواعد نحوی نمی تواند معیاری برای عرضه قرآن به آن قواعد باشد (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱۹۶۲: ۵۲)؛ بلکه علم نحو باید وسیله ای برای بیان مطلب و معین نمودن معنا به کار برده شود و با این علم، پیرامون سازگاری معنای قرائت های گوناگون در قرآن کریم، اظهار نظر شود (خولی، ۱۹۳۳: ۵/ ۳۷۲). برای نمونه، بنت الشاطی در تفسیر آیه «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»، (مَعَ) را که از اسماء دائم الاضافه است را به معنای مصاحبت گرفته و ذکر کرده که آسانی، همراه با سختی است نه اینکه به معنای (گویا آسانی به همراه سختی



است، باشد (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱۹۶۲: ۵۲/۱).

از نظر بلاغت هم نباید سعی در تحمیل و تطبیق قواعد خاص علم بلاغت بر آیات و قرار دادن هر آیه در زیر مجموعه یکی از اقسام علوم بلاغی بود؛ بلکه باید علم بلاغت ابزاری برای زیبا شناسی قرآن قرار بگیرد. به بیان دیگر، بهتر است مفسر سعی کند در ترکیبات قرآنی با تأملی عمیق، برتر بودن سخن خداوند را در مقابل سایر ترکیب‌های عربی درک کند. این دقت نظر و توجه، هنرهای کلام خداوند و موضوعات آن را بر مفسر ظاهر می‌سازد و باعث تحول دیدگاه بلاغت به کلام خداوند هم می‌گردد (خولی، ۱۹۳۳: ۵/۳۷۲).

افزون بر آن، هنگامی که یک مفسر با دیدگاهی بلاغی آیات قرآن را بررسی می‌کند، هرگز سزاوار نیست که قاعده بلاغی معینی را بر آیات شریفه تحمیل نماید و طبق آن آیات را تفسیر کند و غرض او درج آیه شریفه در جوهی از علوم بلاغی باشد؛ بلکه غرض این است که با دیدگاهی هنری و ادبی، به زیبایی بیان در سبک قرآن کریم بپردازد. مفسری که دیدگاه او بلاغی است، با اطلاع یافتن از خصوصیت‌های عبارات عربی، سعی می‌کند آنها را به ژرف اندیشی خود در عبارت‌های قرآنی منضم سازد تا به افکار و احساسات که در میان تألیفات عربی صرفاً مختص قرآن کریم است و همچنین به شیوه‌های گوناگون تعبیرات قرآنی، معرفت و شناخت پیدا کند (همان: ۵/۳۷۲).

نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است این است که در قلمرو علوم بلاغی، علی‌رغم دیدگاه شایعی که بر این باور است که جمله، موضوع این علم است؛ مفسران نحله مذکور، اساسی‌ترین مرتبه بلاغت را لغت پنداشته و تا انتهای سوره و انتهای قرآن، آن را تحت عنوان یک واحد تسری می‌دهند (خولی، مناهج تجدید، ۱۹۶۱: ۲۶۸-۲۶۶)، بنابراین، غالب تأکید مفسر قرآن بر این است که جایگاه بلاغی لغت در جمله را توضیح دهد. دیدگاهی که قائل است در قرآن کریم، مترادفی وجود ندارد و شدیداً هم از آن دفاع می‌کند، ثمره چنین دیدگاهی است (بنت الشاطی، الاعجاز البیانی للقرآن، ۱۴۰۴: ۲۲۰-۱۹۴).

دیدگاه عایشه عبدالرحمن درباره محک و ملاک بلاغت در نظم قرآن، تا حدودی با نظر خطابی همخوانی دارد که می‌گوید: واژه در جای خود، چنان قرار بگیرد که اگر از آنجا برداشته شود و واژه دیگری به جای آن قرار گیرد، مضمون کلام ضایع شود یا شکوه و جلوه‌ای که دارد زایل شود و بلاغت از بین برود (همان: ۱/۹۹).

علاوه بر آن، دیدگاه دیگر بنت الشاطی در بلاغت، مردود دانستن آرای است که از فاصله‌های قرآن، صرفاً به توازن واژه و موسیقی آن نظر دارند. برای نمونه، او در تفسیر آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى»، دیدگاه افرادی را که اعتقاد دارند علت حذف عامل «قلی» به جهت مراعات فاصله است را نمی‌پذیرد و اعتقاد دارد که حذف به جهت مقتضای معنوی و بلاغی است که ادای لفظی هم آن را تقویت می‌کند، نه بخاطر اینکه اصل، ساختار باشد و مقتضای معنوی آن مغفول بماند. زیرا اگر بیان قرآن متعلق به چنین چیزی بود، آیه اخیر سوره ضحی از رعایت فاصله خارج نمی‌شد؛ و از این جهت، خداوند به جای «فَحَدِّثْ» نگفته «فخبر»، به این دلیل است که با فاصله‌های دیگر همخوانی داشته باشد (همان: ۱/۳۵).

۴. سیاق، معیاری برای فهم آیات قرآن

یکی دیگر از عناصر تفسیر ادبی معاصر، بهره مندی از سیاق برای شناخت مفهوم لفظ و آیه است که از طریق آن، در بیشتر اوقات معنی کامل تری برای الفاظ و آیات پیشنهاد می گردد. در تفاسیر ادبی، در غالب آیه ها، این نوآوری به چشم می خورد. این رویه که در حقیقت با نام «القرآن یفسر بعضه بعضاً» مشهور است، نگاه بدیعی به تفسیر به شمار نمی رود. شاطبی از روش سیاق، با عنوان «الموافقات» - به معنای مفهوم «کلام الله هو کلام واحد» - به آن می پردازد (شاطبی، الموافقات، ۱۴۱۷/ ۳: ۲۸۴). زرکشی و ابن تیمیه هم، آن را یک منهج تفسیری ایدئال دانسته اند (ابن تیمیه، مجموعه تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیه، ۱۹۴۵: ۹۳؛ زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱۹۷۵: ۱۷۵/ ۲). زمخشری هم برای وضوح در آیات متشابه قرآن، این روش را به کار برده است (زمخشری، الکشاف، بی تا: ۴۲۹/ ۲-۴۳۰).

عایشه عبدالرحمن با به کارگیری روش سیاق در خصوص لفظ (تَرَدّی) در سوره مبارکه لیل متذکر شده که طبری، مراد از لفظ مذکور را (نابودی در دوزخ) دانسته و گروهی هم از آن به معنای (کفن به تن کردن) یاد کرده اند؛ عایشه، قول اول را به دلیل نزدیکی به سیاق آیه می پذیرد. پذیرش قول دوم که لفظ (تَرَدّی) را به پوشش و کفن به تأویل برده، با عنایت به سیاق انذار در آیه، ناممکن است. از آن رو که کفن، مؤمن و کافر را در بر می گیرد (بنت الشاطی، التفسیر البیان، ۱۹۶۲: ۱۱۰/ ۲).

نقد

در برخی آیات که چیدمان توقیفی عبارت های قرآنی بر اساس مستندات محکم، مورد شک واقع شده، مفسر قادر نخواهد بود که با تمسک به سیاق، آیات مورد نظر را تفسیر کند؛ زیرا ممکن است مفسر، از مقصود اصلی آیه دور بماند و دچار لغزش شود. برای نمونه، عبارت میانه آیه سوم سوره مائده (آیه اکمال) و نیز آیه ۶۷ سوره مائده، به این شکل هستند و بر اساس آراء انبوهی از مفسران شیعه و اهل سنت، برای تحفظ از تحریف، در موضع خود قرار نگرفته است.

۵. استفاده از علوم قرآنی

علوم قرآنی به مجموعه ای از علوم اطلاق می گردد که برای فهم و درک قرآن مجید به عنوان مقدمه فراگرفته می شود. به بیان دیگر، دانستن علومی مانند شرایط نزول: مع قرآن، علم قرائات، ناسخ و منسوخ و ... که برای شناخت قرآن توصیه شده، علوم قرآنی نامیده می شود که امین خولی در مقدمه مقاله «تفسیر» به قدمت و پیشینه این علوم و نقش آن در تفسیر ادبی می پردازد (خولی، التفسیر، ۱۹۳۳: ۳۶۹/ ۵).

بدرالدین زرکشی فهرست انواع علوم قرآنی را در چهل و هفت قسمت (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱۴۱۰: ۱۰۲/ ۱) و سیوطی نیز رقم انواع آن را به هشتاد نوع رسانیده است (سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۴۱۴: ۲۰/ ۱).

عایشه عبدالرحمن، با استناد به «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، که قاعده ای معروف و مهم در علوم قرآنی است، می گوید: دلالت آیات فقط در حیطه سبب نزول نیست؛ بلکه تمام و فراگیر است



(طیب حسینی، «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، ۱۳۸۸: ۱۱۲-۹۳).

نقد

عایشه عبدالرحمن، به سبب نزول هم بی‌توجه نبوده و از آن برای کشف سیاق استفاده می‌کند. برای نمونه، او بعد از بررسی روایت‌های متفاوت اسباب نزول سوره «ضحی» می‌گوید: سبب نزول بیان نمی‌کند که اسباب نزول، سبب علی و حکمی آن باشد (بنت الشاطی، الاعجاز البیانی للقرآن، ۱۴۰۴: ۱/۲۳).

۶. عنایت به محیط و فرهنگ عصر نزول

اهتمام به فرهنگ زمانه و ظرفیت، کمیت وضع قانون با توجه به اقتضائات اجتماع و کیفیت آن، یکی از اصول مستخرج از عناصر تفاسیر ادبی معاصر محسوب می‌شود. این اصل در تمام برهه‌های زمانی برای کمک به شکل‌گیری زمینه‌هایی به جهت پیریزی نظریه‌های قرآن بنیان است. برای نمونه می‌توان به تحریم تدریجی خمر اشاره کرد که علت این تشریع تدریجی، الفت مردم عرب با شراب و منافع آن بود؛ به‌گونه‌ای که شارع می‌دانست اگر خمر را یکباره تحریم نماید، مردم، حکم او را قبول نمی‌کنند. به عبارت دیگر، در تحریم تدریجی خمر، علاوه بر بعد اجتماعی، به بعد روانی قضیه نیز توجه شده است (طیب حسینی، «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، ۱۳۸۸: ۲۲۳-۲۲۴).

بنابراین، یکی از فنون لازم برای فهم مفهومات قرآنی، آگاهی از جغرافیای عصر نزول است. به بیان ساده‌تر، تشبیهات و مثال‌های قرآنی هنگامی درک می‌شود که ما درباره زندگانی اعراب عصر نزول اطلاع داشته باشیم. هنگامی که از امکانهایی مانند جایگاه اسکان قوم عاد یا ثمود، مدین و احقاف و ... آگاهی لازم نباشد، قادر نخواهیم بود که به مقصود قرآن در این خصوص پردازیم و موعظه‌ها و هدایت‌های ضروری را درک کنیم (خولی، التفسیر و معالم حیات و منهجه الیوم، بی‌تا: ۳۶-۳۷).

برخی نیز مانند نصر حامد ابوزید اعتقاد دارند که میان قرآن و فرهنگ، رابطه‌ای متقابل وجود دارد؛ ابوزید می‌گوید: قرآن و فرهنگ با هم رابطه‌ای دوسویه (دیالکتیکی) دارند. او ادعا دارد که قرآن از فرهنگ زمانه متأثر شده و بر آن تأثیر گذاشته است (ابوزید، معنای متن: ۷۱؛ نصری، «ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی»، ۱۳۸۱: ۹۵). به عنوان نمونه، ابوزید بر این باور است که کلمه (رب) که به معنای ولی و صاحب است و به صفت‌های انسانی ارتباط دارد، در بخش قرآنی تعالی پیدا کرده و در ارتباط با خدا به کار رفته است. مضاف بر آن، ابوزید، به کاربردن کلمه (قرآن) در معنی قرآنی آن را، کم سابقه می‌داند و تعبیرهای (صلات، صیام، زکات و حج) را از اموری می‌داند که تحت تأثیر فرهنگ وحی قرار گرفته است (ابوزید، مفهوم النص، ۱۹۹۸: ۱۸۴)، اما ابوزید بر متأثر بودن متن قرآن از فرهنگ زمان جاهلیت، اصرار دارد.

نقد کلام نصر حامد ابوزید

به نظر می‌رسد قرآن کریم با عناصر فرهنگ زمان خویش و محیط، سه‌گونه برخورد داشته است:

الف. قبول عناصر مثبت فرهنگ

قرآن عناصر مثبت فرهنگی عرب را، که ریشه در ادیان ابراهیمی داشته یا عقل و فطرت انسان آنها را می‌پذیرد و براساسی صحیح بوده، پذیرفته، آنها را پیرایش کرده و تکامل بخشیده است. مثال آن در احکام، مسأله حج ابراهیمی (حج/۲۷) و لعان (نور/۶-۹) است. و از همین قبیل، در عقاید، اعتقاد به جن (جن/۱؛ ناس/۱-۶)، سحر (اعراف/۱۱۶؛ بقره/۱۰۲) و در عادات مردم عرب مهمان دوستی (حجر/۵۱) و در گزاره‌های علمی مسئله هفت آسمان (بقره/۲۹) (که از عصر حضرت نوح (ع) مطرح بوده است (نوح/۱۵) است.

ب. طرد عناصر منفی

قرآن عناصر منفی و خرافات اعراب جاهلی را نمی‌پذیرد، بلکه با آنها مقابله می‌کند و یا نامی از آنها نمی‌برد. قرآن از عصر قبل از نزول قرآن به «الجاهلیة الاولى» (احزاب/۳۳) تعبیر می‌کند و می‌فرماید: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا» (مانده/۵۰)؛ آیا حکم جاهلیت را می‌جویند؟ برای گروهی که اهل یقین هستند، حکم چه کسی از حکم خدا بهتر است؟

ج. استفاده از واژگان و صنایع ادبی عرب

قرآن از زبان قوم و تشبیهات و لغات آنها برای تفهیم بهتر مقاصد بلند خود استفاده کرده است. پیامبران الهی (ع) برای آنکه بتوانند مطالب بلند و مفاهیم عالی معنوی و عقلانی خویش را برای مردم عوام بیان کنند، به طوری که آنان با توجه به بی‌سواد بودن و عدم اطلاع از مسائل علمی، متوجه مقصود آنها شوند، از تشبیهات، استعاره‌ها، کنایه‌های رایج و نیز لغات و کلمات معمول در جامعه استفاده می‌کردند. به عبارت دیگر، با مردم به اندازه عقل آنان سخن می‌گفتند. قرآن نیز این روش را ادامه می‌دهد و این همان چیزی است که تحت عنوان فرهنگ قوم از آن یاد می‌شود. به عنوان مثال، محاجه حضرت ابراهیم (ع) با نمرود (بقره/۲۵۸) و نیز تعبیر مجنون در مورد دیوانگان (شعراء/۲۷؛ صافات/۳۶) و تشبیه میوه زقوم به سرهای شیاطین (صافات/۶۵) و قَسَم‌ها (بلد/۱؛ شمس/۱-۷) و نکوهش‌های لفظی (مسد/۱) و نیز استفاده از لغات دخیل (لغات غیرعربی که جزو زبان عربی آن عصر شده و معمولاً از آنها استفاده می‌گردیده) از این قبیل است؛ مانند: فردوس (مؤمنون/۱۱)؛ زنجبیل (انسان/۱۷)؛ ابراهیم و اسماعیل.

۷. تفسیر موضوعی قرآن

امین خولی بر این باور است که آیات قرآن کریم به صورت موضوعی و به صورت ترتیب نزول تنظیم نشده است و تفسیر سوره به سوره، فهم و درک مناسبی از مقاصد و معانی آیات در اختیار ما قرار نمی‌دهد. خولی اعتقاد دارد که تمام آیاتی که پیرامون یک موضوع هستند، باید در کنار همدیگر تفسیر شوند (اسعدی، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ۱۳۹۷: ۲/۳۰۰). لذا تفسیر موضوعی را نسبت به سایر تفاسیر، ضروری و کارآمد می‌داند.



تفسیر موضوعی، بیان آموزه‌های مرتبط با یک موضوع خاص، با توجه به آیات مختلف قرآن کریم در یک یا چند سوره است (مسلم، مباحث فی التفسیر الموضوعی، ۱۴۱۰: ۱۶). گردآوری آیات مرتبط با یک موضوع در قرآن کریم و بررسی آنها برای به دست آوردن نظر قرآن نیز تفسیر موضوعی خوانده شده است (سبحانی، منشور جاوید قرآن، ۱۳۸۳: ۲۳؛ مکارم‌شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۲۱/۱). بسیاری از مفسران و محققان علوم قرآنی، بر اهمیت و جایگاه تفسیر موضوعی تأکید کرده‌اند (سعید، المدخل الی التفسیر الموضوعی، ۱۴۱۱: ۴۰-۵۵). سیدمحمدباقر صدر، تفسیر موضوعی را مهمتر از تفسیر ترتیبی (صدر، المدرسة القرآنیة، ۱۴۲۱: ۴۳-۲۰) و استفاده از آن را تنها راه برای استخراج نظریه‌های اسلامی از قرآن کریم دانسته (همان: ۲۸-۳۷) آیت‌الله مصباح‌یزدی در خصوص این تفسیر، به نکته جالب اشاره کرده و می‌گوید: تنها با استفاده از تفسیر موضوعی و عرضه معارف قرآن به صورت نظام‌مند می‌توان نظام فکری منسجمی بر اساس قرآن کریم فراهم ساخت و با نظام‌های فکری انحرافی مقابله کرد (مصباح‌یزدی، معارف قرآن، ۱۳۷۳: ۸-۱).

دیدگاه موافقان تفسیر موضوعی

مؤثرترین و با اهمیت‌ترین اسلوب تفسیر ادبی، تفسیر موضوعی و جمع کاربردهای قرآنی الفاظ می‌باشد (رومی، اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، ۱۴۱۸: ۳/۹۴۹). برای نمونه، امین خولی در مبحث نازل شدن قرآن در ماه رمضان، با جمع کاربردهای دیگر لفظ (نزول) در قرآن، انحصار معنی این لفظ را در معنای مادی و سقوط را در کلام خداوند اشتباه می‌داند و اعتقاد دارد که این لفظ در برخی موارد، مانند آهن و لباس نیز به کار بسته شده؛ در صورتیکه حرکت و سقوطی درباره آنها صورت نگرفته است. به عبارتی می‌توان گفت: الفاظ به معنی مادی خود منحصر نمی‌شوند و به معنا و اطلاق‌های معنوی سوق داده می‌شوند. بنابراین، (نزول) به معنای نزدیکی چیزی و هدایت به سمت آن بوده که خداوند با نازل کردن نعمت‌های خود آنها را به افراد می‌بخشد. پس درباره قرآن، باید در معنی انزال بیشتر تفحص نمود و در معنای آن به عنوان نازل شدن از آسمان، رسیدن به زمین یا ابلاغ به افراد، تفکر کرد (همان: ۳/۹۱۳).

دیدگاه مخالفان تفسیر موضوعی

از میان ادیبان معاصر، عایشه عبدالرحمن، علی‌رغم بعضی ادیبان تفسیر ادبی، که مناسب بودن موضوع و وحدت آن را در بین سوره‌ها بنا بر ترتیب مصحف تفحص می‌کنند، این رویه و تناسب را فقط در ترتیب نازل شدن آیه‌های قرآن و سوره‌ها انجام می‌دهد؛ اما به نظر می‌رسد که عایشه عبدالرحمن، از تبتّه به ترتیب نزول، غافل بوده و چیدمان آیات را بر مبنای ترتیب نزول قرار نداده است و گاهی هم که آیه‌ها بنا بر ترتیب نزول چیده شده‌اند، نکته خاصی از ترتیب نزول را به کار نگرفته است (بنت الشاطی، التفسیر الیانی، ۱۹۶۲: ۱/۱۳۸-۱۵۸).

۸. استفاده از دانش روان‌شناسی

طبق باور امین خولی، سزاوار است که مفسّر از رازهای حرکات روح و روان انسان در موقعیت‌های

گوناگون حیات که توسط علم به ما می‌رسد و آموزه‌های قرآنی هم به آن‌ها توجه دارد؛ مانند مناظره‌های عقاید و دریافت‌های عاطفی و احساسی، آگاهی کامل داشته باشد و به وسیله این آگاهی، به تفسیر قرآن کریم بپردازد (طیب حسینی، «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، ۱۳۸۸: ۱۵۸).

با توجه به اینکه از جهتی بین فصاحت و بلاغت افراد با روح آنها ارتباطی زنده و پویا دیده می‌شود، تفسیر ادبی قرآن نیز به علم روان‌شناسی محتاج است. به بیان دیگر، صنعت‌های گوناگون بیانی، نمایانگر ابعاد درونی افراد است. برای مثال، زمخشری در کشف، آیه ۱۹۳ تا ۱۹۵ سوره شعراء را الگویی روان‌شناسانه از قرآن دانسته و اعتقاد دارد که مراد از نازل شدن قرآن بر قلب مبارک پیامبر (ص)، صرفاً نازل شدن معنای قرآن نیست، بلکه با اهتمام به ما فی الضمیر اشخاص، عبارت (علی قلبک)، نماد نازل شدن قرآن به زبان قومی حضرت بوده که اگر چنین نمی‌بود، باید به جای عبارت مذکور، (علی أذنک) بیان می‌گردید (خولی، مناهج تجدید، ۱۹۶۱: ۲۱۲ و ۳۱۶).

عایشه عبدالرحمن هم در بررسی تفسیر سوره زلزال از بُعد روان‌شناسی می‌گوید: پژوهش‌های روان‌شناسانه بعد از تجارب فراوان، شیوه تکرار را قویترین شیوه باوراندن و اقناع می‌داند و معتقد است که بیشترین تلقین را به وجود می‌آورد. او همچنین در تفسیر آیه «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا» می‌گوید: دفعی بودن در (إذا)، در این جایگاه، تأثیر خود را دارد و این یک پدیده اسلوبی است که به صحبت از آخرت مرتبط است که ناگهانی رخ می‌دهد تا سخت، ترسناک باشد (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱۹۶۲: ۸۲-۸۳).

لازم به ذکر است که، دیدگاه روان‌شناسانه به تفسیر قرآن و بهره‌گیری از اصول روان‌شناسی بطور غیر منسجم در برخی از آثار امین خولی قابل مشاهده است؛ برای نمونه، می‌توان به اهتمام خولی به علاقه ذاتی شخص به ثروت، در تفسیر آیات قرآن اشاره نمود (سعفان، المنهج البیانی فی تفسیر القرآن، ۱۹۸۱: ۱۱۳؛ رومی، اتجاهات التفسیر فی القرن الزابع عشر، ۱۴۱۸: ۳/ ۹۱۷-۹۲۳).

۹. مخالفت تفاسیر ادبی معاصر با تفسیر علمی به معنای خاص

علی الظاهر، امین خولی اولین کسی است که تفسیر علمی را اینگونه تعریف کرده است: «بأنه التفسیر الذی یحکم الاصطلاحات العلمیة فی عبارات القرآن و یجتهد فی استخراج العلوم والآراء الفلسفیه منها» (خولی، مناهج تجدید، ۱۹۶۱ م: ۲۸۷). از دیدگاه خولی، این تفسیر چیزی جز تحمیل نظریات علمی بر قرآن و استخراج علوم و دیدگاه‌های فلسفی نیست. همچنین، تفسیر ادبی در معنای الفاظ، فقط پذیرای مفهوم عصر نزول لفظ در تفسیر خواهد بود (ذهبی، التفسیر والمفسرون، ۱۳۹۶: ۵۱۹/۲). طبق این نظام فکری، خولی صراحتاً تفسیر علمی قرآن را نفی می‌کند و آن را نمی‌پذیرد. از آن‌رو که مخاطبان گذشته قرآن، آن را بر مبنای معنای مرسوم الفاظ در زمان خود درک می‌کردند. بنابراین، معنای ارائه شده به وسیله آیات توسط تفسیر علمی، با درک اولیه از آیه‌های قرآن تفاوت چشمگیری دارد که طبق آن، امین خولی و طرفداران او به هیچ وجه، تفسیر علمی را نمی‌پذیرند. لازم به ذکر است که قبل از خولی، شاطبی از مورد مذکور به جهت مردود خواندن تفسیر علمی قرآن استفاده می‌کرد (شاطبی، الموافقات، ۱۴۱۵: ۳/ ۳۴۰).



دلایل مخالفت ادیبان با تفسیر علمی به معنای خاص

الف. بعضی از اشخاصی که شروط یک مفسر و همچنین علم و تبخّر لازم در تفسیر را دارا نیستند، کلام خداوند را از نظر علمی تفسیر می‌کنند. پرواضح است که چنین افرادی گرفتار تفسیر به رأی می‌شوند. همچنین این احتمال می‌رود که بعضی از اشخاص، با بهره‌گیری از آیه‌هایی که به دانش‌های متنوع می‌پردازد، در صدد اثبات دیدگاه‌های خود باشند که گاه این دیدگاه‌ها، با اصول و معیارهای تعیین شده فاصله زیادی دارد؛ اما ابزاری استفاده کردن از تفسیر علمی، سبب تحمیل این دیدگاه‌ها بر کلام خداوند و تفسیر به رأی می‌شود (عمر ابوحجر، التفسیر العلمی فی المیزان، ۱۹۹۱: ۲۲۸).

نقد

دلیل مذکور در مخالفت با تفسیر علمی قرآن فی الجمله صحیح است؛ زیرا گاهی اشخاص خواسته یا ناخواسته به وادی تفسیر به رأی راه می‌یابند، ولی تفسیری که علمی باشد، در غالب موارد چنین نیست و اگر اشخاص، شروط مفسّر را داشته باشند و به تفسیر آیاتی از قرآن کریم که با یک دلیل متقن علمی موافقت دارد بپردازند، تفسیر به رأی نبوده و باعث وضوح و تبیین آیه هم می‌شود. به بیان دیگر، اشکال مذکور به اسلوب تفسیر برنمی‌گردد؛ بلکه به مفسّر انحصار دارد و به بیان اشتباه او می‌پردازد.

ب. حقیقت‌های قرآن کریم اگر به صورت علمی تفسیر شود، به مجاز مبدل گشته و موجب خدشه‌دار شدن بلاغت کلام می‌گردد؛ در نتیجه باعث از بین رفتن معنای اولیه کلام و معنا نشدن آن طبق لغت صدر اسلام می‌گردد. پس، این نوع تفسیر، صحیح به نظر نمی‌رسد (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر: ۲، ۱۳۹۸: ۲/۲۳۳). همچنین، با گذشت زمان، معنی لفظ‌های قرآنی تحوّل پیدا می‌کند و معنای متفاوتی در لغت، شرع و اصطلاح پیدا می‌کند به گونه‌ای که در ابتدای اسلام، تعداد زیادی از این معنای بدیع وجود نداشته است. بنابراین، اگر مقصود خداوند این بوده باشد که معنای مذکوری را که بعدها به وجود آمده، با آن لفظ‌ها بیان کند، معقول نیست و هیچ کس هم آن را نمی‌پذیرد (ذهبی، التفسیر والمفسرون، ۱۳۹۶: ۲/۴۹۱-۴۹۴).

نقد

دلیل مذکور، درباره برخی از اقسام تفسیر علمی از قبیل استحصال، تحمیل و مطابقت فرضیه‌ها بر قرآن صحیح است. مانند تفسیر (نفس واحده) به پروتون (نوفل، القرآن والعلم الحديث، ۱۹۷۳: ۱۵۶)؛ ولی اگر علم با هدف فهم قرآن به کار گرفته و استخدام شود، چنین نیست. برای نمونه، در تفسیر آیه دوم سوره رعد، (عَمَد) را ستون ترجمه می‌کنیم، ولی جاذبه زمین، از مصادیق آن بوده که دانش نوین امروزی آن را اختراع کرده است. همچنین لفظ‌های موجود در قرآن مثل زوجیت، با دستاوردهای علمی مطابقت دارد و نیازی به معنا کردن لفظ‌های مذکور به صورت مجاز نیست.

ج. در برخی از اوقات، تفسیر علمی، سبب تأویل‌های ناروا می‌گردد؛ یعنی برخی هنگام تفسیر علمی آیه‌های قرآن، پا را از ظاهر آیه فراتر گذاشته و هر آیه را که با دیدگاه علمی مدنظر خود در تضاد است، به تأویل می‌برند و هدف آنها انتساب آن دیدگاه به قرآن است؛ درحالی که یکی از ویژگی‌های تفسیر ادبی معاصر این

است که تأویل آیه‌های قرآن را به کمترین میزان خود برساند. (بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ۱۹۶۲: ۱۵/۱-۱۶).

نقد

دلیل مذکور، فی الجمله قابل استناد است؛ به این معنا که اگر اشخاصی در صورت عدم قرینه متقن که پشتوانه آن عقل و نقل است، قرآن را تأویل کنند و هدف آنها حمل منویات خود بر قرآن باشد، این اشتباه مفسر است، ولی در صورت دارا بودن قرینه متقن و مستدل جایز بوده و تأویلی درست است. مصاف بر آن، آیه از نظر معنا، مبرهن و واضح می‌گردد.

۱۱. مخالفت با تفاسیر سلفی

سلفی‌ها هر تفسیری را که بر اساس اقوال صحابه و تابعین پایه‌گذاری نشود، تفسیر به رأی و مذموم می‌دانند. ابن‌قیم تفسیر معتزلی را حمل معنی آیات بر اقوال (به‌جای حمل اقوال بر معنای آیات) می‌داند و اساس آن را در ادبار معتزله از اقوال سلف به شمار آورده است (ابن‌قیم، إعلام الموقعین عن رب العالمین، ۱۴۱۱: ۷۸/۱). از سلفی‌های جدید، «دکتر ذهبی» در کتاب التفسیر و المفسرون که شاکله اصلی نظام فکری خود را از ابن‌تیمیه برداشت کرده، در حمایت از او می‌گوید: «کسانی که از مذهب‌های صحابه و تابعین در تفسیر ادبار می‌کنند، دچار اشتباهات و لغزش‌های بسیاری می‌شوند و تفسیر قرآن را طبق رأی و نظر خود اعمال می‌کنند» (ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۱۳۹۶: ۲۸۲/۱).

پرواضح است که سلفی‌ها تنها از تفسیر صحابه و تابعین خبر می‌دهند و به دنبال احداث اسلوب بدیعی در تفسیر نیستند. بنابراین، با توجه به اینکه روش تفسیری رویکرد ویژه‌ای است که مفسر طبق افکار و اعتقادات و تبصر علمی یا مکتبی خود در تفسیر آیات قرآن به کار می‌برد، به نظر نمی‌رسد که این تفسیر، منهجی منحصر به فرد در کنار سایر مناهج تفسیری دیگر باشد. از آن‌رو که اگرچه نزول قرآن به زبان عربی است؛ اما مسلماً همه صحابه که نازل شدن وحی را مشاهده می‌کردند، تمام معنای قرآن علی‌الخصوص مفردات و جملات آن، به یک اندازه در آنها قابل درک نبود (اسعدی، سایه‌ها و لایه‌های معنایی، ۱۳۸۵: ۲۰۱/۱-۲۰۲).

بنابراین، تفسیری که مفسر در آن، طبق دیدگاه‌های صحابه و تابعین به تفسیر می‌پردازد، در حقیقت مفسر را به از هم‌گسیختگی متنی رهنمون می‌سازد و سبب عدم توجه مفسر به متن می‌شود؛ اما تفسیر ادبی با عنایت به نکات بیانی و بلاغی آیات و با تکیه بر سیاق آیه، به متن توجه ویژه‌ای دارد و خواهان یکپارچگی در آن است.

۱۲. مخالفت با تفاسیر اشاری شهودی و نظری

در تفسیر فیضی یا اشاری شهودی، مفسر طبق شهودات عرفانی که از قلب او متجلی گشته، قرآن را تفسیر می‌کند و پا را از ظاهر آیه فراتر می‌گذارد. همچنین در تفسیر اشاری نظری نیز، فرد طبق مبناها و موضوعات عرفان و تصوّف نظری، به تفسیر قرآن می‌پردازد و باطن و لایه‌های درونی قرآن را بدون هیچ پشتوانه نقلی یا عقلی تأویل می‌کند (رضایی‌اصفهانی، منطق تفسیر، ۱۳۹۸: ۲/۲۷۲-۲۷۴).



نقد

روش مذکور غالباً با تأویل و تطبیق همخوانی و سازگاری دارد؛ با توجه به اینکه این نوع از تأویل‌ها از محدوده دلالت لفظی خارج بوده و از جهتی هم بر وحی استوار نیست، به همین جهت مصداقی از تأویل غیرجایز به شمار می‌رود که یقیناً در بسیاری از موارد منجر به تفسیر به رأی می‌گردد. همچنین آیت‌الله معرفت (ره) نیز تفسیر اشاری صوفی را با روح قرآن و تعالیم اسلام، ناهمسان و نوعی تحمیل بر قرآن، بلکه تفسیر به رأی می‌داند (معرفت، التفسیر والمفسرون، ۱۴۱۸: ۲/ ۵۳۷ و ۵۳۸).

همان‌طور که در عناصر سابق ذکر گردید، تفسیر ادبی معاصر با تحمیل نظر و عقیده بر قرآن کریم، مخالف است و تفسیر اشاری شهودی و نظری از مصادیق بارز تحمیل نظر و عقیده و فکر بر قرآن کریم است که در نهایت منجر به تفسیر به رأی می‌گردد و این با مبانی و اصول تفسیر ادبی که نخستین هدف آن، فهم متن است در تعارض است.

نتیجه

با توجه به آنچه ذکر شد، تفسیر ادبی معاصر، یکی از گرایش‌های تفسیری قرآن کریم است که در مصر پایه‌گذاری شد و به اوج خود رسید. هدف از این تفسیر در وهله نخست، فهم ادبی و محض قرآن است. عناصر مهمی بر تفاسیر ادبی معاصر مترتب است که تا حدود زیادی به آن، هویت جدیدی بخشیده است. عناصری مانند دیدگاه سیستماتیک و پرهیز از برخی دیدگاه‌های جزء نگر فقهی و کلامی، عدم مشابَهت و ترادف الفاظ در قرآن، تقدّم قرآن بر قواعد ادبی نحوی و بلاغی، معیار قرار دادن سیاق برای فهم مفهوم آیات، به‌کارگیری علوم قرآنی در آیات، عنایت به محیط و فرهنگ عصر نزول، تفسیر موضوعی قرآن کریم، استفاده از روان‌شناسی و علم جامعه‌شناسی در تفسیر، مخالفت با تفسیر علمی به معنای خاص، مخالفت با تفاسیر سلفی و مخالفت با تفاسیر اشاری شهودی و نظری در آثار ادیبان معاصر به طور پراکنده ذکر گردیده بود که در این مقاله، تمام این عناصر به‌صورت کامل و منسجم، ذکر و مورد تحلیل، بررسی و نقد علمی قرار گرفت تا بسامد هر یک در تفسیر قرآن کریم مشخص شود.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، بیروت: دارالبیضا، المركز العربی الثقافی. ۱۹۹۸ م.
۳. —، معنای متن، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.
۴. اسعدی، محمد، سایه‌ها و لایه‌های معنایی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۵. —، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷.
۶. الانباری، ابوطالب، دائرة المعارف الاسلامیة الكبرى، تهران: مرکز دایرة المعارف الاسلامیة الكبرى، ۱۳۸۲.
۷. ابن عاشور، محمد، التحریر و التنویر، تونس: الدّار التّونسیه للنّشر، ۱۹۸۴ م.
۸. ابن جتّی، عثمان، الخصائص، به کوشش محمد علی النجار، بیروت: دارالهدی، بی‌تا.
۹. ابن تیمیّه، احمد، مجموعه تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیّه، ویرایش عبدالصّمد، صیرف الدّین، بمبئی: مطبعة قاف، ۱۹۴۵.
۱۰. ابن قیم الجوزی، إعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ ق.
۱۱. بنت الشاطی، عبدالرحمن عایشه، الاعجاز البیانی للقرآن، القاهرة، دارالمعارف، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. —، التفسیر البیانی، القاهرة، دارالمعارف، ۱۹۶۲ م.
۱۳. —، اعجاز بیانی، ترجمه حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۱۴. خلف‌الله، محمد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، قاهره: ۱۹۵۳، ۱۹۶۵.
۱۵. خولی، امین، «تفسیر»، دائرة المعارف الاسلامیة: ۵، ترجمه: احمد شنتاوی و دیگران، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۳۳ م.
۱۶. —، «البلاغه»، دائرة المعارف الاسلامیة: ۴، ترجمه: احمد شنتاوی و دیگران، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۳۳ م.
۱۷. —، مناهج تجدد، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۶۱ م.
۱۸. —، التفسیر و معالم حیاته و منهجه الیوم، بی‌جا: بی‌تا، بی‌تا.
۱۹. ذهبی، محمدحسین، التفسیر والمفسرون، قاهره، دارالکتب الحدیثة / دارالکتب الحدیث، ج ۲، ۱۹۷۶ م/ بی‌جا: مکتبة الوهبه، ۱۳۹۶ ق.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن: ۲، قم: پژوهشگاه بین المللی المصطفی (ص)، ۱۳۹۸ ش.
۲۱. —، منطق تفسیر ۴، قم: پژوهشگاه بین المللی المصطفی (ص)، ۱۳۹۵ ش.
۲۲. رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الکریم الشّهر بتفسیر المنار، چاپ دوم، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.



۲۳. رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان، اتّجاهات التّفسیر فی القرن الرّابع عشر، چاپ سوم، بیروت: مؤسّسة الرّسالة، ۱۴۱۸ق.
۲۴. زارع، آفرین؛ قاسمی، احمد، «مقایسه دو تفسیر ادبی کشف و تفسیر بیانی»، پژوهش نامه قرآن و حدیث، شماره نهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
۲۵. زرکشی، محمّد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، ویرایش: محمّد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیّه، ۱۹۵۷م.
۲۶. زمخشری، جارالله، الکشف، قم: منشورات البلاغه، بی تا.
۲۷. زرکانی، محمد، مناهل العرفان فی علوم القرآن، قاهره، داراحیاء الکتب العربیّه، بی تا.
۲۸. سفان، کامل علی، المنهج البیانی فی تفسیر القرآن، مصر: مکتبة الانجلو، ۱۹۸۱م.
۲۹. سبحانی، جعفر، منشور جاوید قرآن، قم: مؤسّسة امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ش.
۳۰. سعید، عبدالستار فتح الله، المدخل الی التفسیر الموضوعی، قاهره، دارالتوزیع والنشر الاسلامیّه، ۱۴۱۱ق.
۳۱. سیوطی، جلال الدّین، الاتقان فی علوم القرآن، دمشق، بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
۳۲. الشّرقاوی، عفت، الفكر الدینی فی مواجهة العصر، مکتبة الشّباب، ۱۹۷۶م.
۳۳. شاطبی، ابراهیم موسی بن محمّد الغرناطی، الموافقات، محقق: ابو عبیده، مشهور بن آل سلمان، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۵ق.
۳۴. شاکر، محمّد کاظم؛ ساکی، نانسی، «بنت الشاطی و ساماندهی تفسیر ادبی»، تحقیقات علوم و حدیث دانشگاه الزّهراء (س)، سال یازدهم، شماره ۴، پیاپی ۲۴، ۱۳۹۳.
۳۵. شریف، محمّد ابراهیم، اتّجاهات التّجدید، القاهرة، دارالتراث، ۱۴۰۲ق.
۳۶. صدر، سید محمدباقر، المدرسة القرآنیّه، به کوشش لجنة التّحقیق، مرکز الابحاث والدّراسات، ۱۴۲۱ق.
۳۷. طه حسین، فی الصّیف، در المجموعة الكاملة لمؤلّفات الدّکتور طه حسین، بیروت: ۱۹۷۴.
۳۸. —، من تاریخ الادب العربی، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۱م.
۳۹. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۴۰. طیب حسینی، محمود، «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، قرآن شناخت، شماره ۲، ۱۳۸۸ش.
۴۱. —، «امین خولی و مؤلفه های تفسیر ادبی»، مشکوة، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ش ۲ (پیاپی ۹۹)، تابستان ۱۳۸۷ش.
۴۲. — «واکاوی پیوند تفسیر و تحلیل های اجتماعی در مکتب ادبی معاصر، دوفصلنامه علمی- پژوهشی اسلام و علوم اجتماعی، س ۱۲، ش ۲۴، ۱۳۹۹ش.
۴۳. عمر ابو حجر، احمد، التّفسیر العلمی فی المیزان، بیروت: دارالقتیبه، ۱۹۹۱م.

۴۴. عطار، داود، موجز علوم القرآن، تهران: مؤسسه قرآن الکریم، ۱۴۰۳ق.
۴۵. فخررازی، المحصول فی علم الاصول، به کوشش: طه جابر، بیروت: الرسالة، ۱۴۱۲ق.
۴۶. قاسمپور، محسن؛ پویازاده، اعظم؛ ایمانی، محدثه، «بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر؛ از منظر امین خولی»، علوم قرآن و حدیث، آموزه‌های قرآنی، بهار و تابستان، شماره ۲۵، ۱۳۹۶.
۴۷. کریمی‌نیا، مرتضی، «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر»، برهان و عرفان، شماره ۶، زمستان ۱۳۸۹.
۴۸. لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامیة، ابراهیم خورشید، دکتر عبدالحمید یونس، حسن عثمان؛ دائرة المعارف الاسلامیة: ۷، ط ۱، بیروت: دارالکتب اللبنانی، بی‌تا.
۴۹. مصباح‌یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، قم: در راه حق، ۱۳۷۳ش.
۵۰. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، قم: التمهید، ۱۳۷۳ش.
۵۱. مکارم‌شیرازی، ناصر، پیام قرآن، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع)، ۱۳۷۴ش.
۵۲. —، تفسیر به رأی و هرج و مرج ادبی، قم: مؤسسه مطبوعاتی هدف، بی‌تا.
۵۳. معرفت، محمد هادی، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب، ۱۴۱۸ق.
۵۴. مسلم، مصطفی، مباحث فی التفسیر الموضوعی، دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۰ق.
۵۵. المنجد، محمد نورالدین، الترادف فی القرآن الکریم بین النظرية والتطبيق، دمشق: المطبعة العلمية، ۱۴۱۷ق.
۵۶. نصری، عبدالله، «ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی»، قیسات، شماره ۲۳، بهار ۱۳۸۱.
۵۷. نوفل، عبدالرزاق، القرآن و العلم الحديث، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۹۷۳م.
۵۸. نیشابوری، نظام‌الدین بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۶ق.
۵۹. ویلانت، رتراود، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه: مهرداد عباسی، آینه پژوهش، شماره ۸۶، خرداد و تیر ۱۳۸۳ش.

References

۱. The Holy Quran ،Translation of the Quran, Rezaei Isfahani, Mohammad Ali et al., The first group translation of the Holy Quran, Qom: Dar al-Dhikr, ۲۰۰۵.
۲. Abu Zayd, Nasr Hamid, The Concept of al-Nass, Beirut - Dar al-Baydha, Arabic Cultural Center. ۱۹۹۸
۳. Abu Zayd, Nasr Hamid, the Meaning of the Text, Translation: Murtaza Kariminia, Tehran: Tarh Naw Publications.
۴. Al-Anbari, Abu Talib, The Great Islamic Encyclopedia, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center. ۲۰۰۳.
۵. Al-Munjid, Mohammad Noor al-Din, Synonyms in al-Quran al-Karim between Theory and Application, Damascus: Al-Maktabah al-Ilmiyyah, ۱۴۱۷ A.H.
۶. Al-Sharqawi, Effat, The Religious Thought Confronting the Modern Era, Maktabah Al-Shabbab, ۱۹۷۶.
۷. Asa'adi, Mohammad, Pathology of Interpretive Trends, Qom: Hawzah and University Research Center Publications. ۲۰۰۸.
۸. Asa'adi, Mohammad, Shadows and Semantic Layers, Qom: Bustan Kitab. ۲۰۰۶.
۹. Attar, Daoud, Summary of the Sciences of the Quran, Tehran: Al-Quran al-Karim Foundation, ۱۴۰۳ A.H.
۱۰. Bint al-Shati, Abd al-Rahman Ayesah, Al-Tafsir Al-Bayani, Cairo, Dar al-Ma'arif, ۱۹۶۲.
۱۱. Bint al-Shati, Abd al-Rahman Ayesah, The Rhehtoric Miracle of the Quran, Cairo, Dar al-Ma'arif, ۱۴۰۴ A.H.
۱۲. Bint al-Shati, Abd al-Rahman Ayesah, The Rhehtoric Miracle of the Quran, Translated by Hossein Sabiri, Tehran: Scientific and Cultural Publications, ۱۹۹۷.
۱۳. Dhahabi, Mohammad Hossein, Al-Tafsir wa al-Mafassiron, Cairo, Dar al-Kututb al-Hadithah, ۲nd Edition, ۱۹۷۶/ N.p.: Al-Wahbah Publications, ۱۳۹۶ A.H.
۱۴. Fakhr Razi, Al-Mahsul fi Ilm al-Usul, by the Efforts of Taha Jabir, Beirut: Al-Risalah, ۱۴۱۲ A.H.
۱۵. Ibn Ashur, Mohammad, Tafsir al-Tahrir wa al-Tanweer, Tunis: Al-Dar al-Tunisiyyah for Publishing. ۱۹۸۴
۱۶. Ibn Jinni, Uthman, Al-Khasais, by the Efforts of Mohammad Ali al-Najjar, Beirut: Dar al-Huda.
۱۷. Ibn Qayyim al-Jawzi, I'lam al-Mauqi'een an Rabb al-Alamineen, Beirut: Dar al-Kutub al-

Ilmiyyah, ۱۴۱۱ A.H

۱۸. Ibn Taymiyyah, Ahmad; Tafsir Collection of Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah, Edited by Abdul Samad, Siraf al-Din, Bombay: Qaf Press.
۱۹. Kariminia, Murtaza, "Amin Khauli and the Foundation of the Literary School in Tafsir", Burhan and Irfan, No. ۶, Winter ۲۰۱۰.
۲۰. Khalfullah, Mohammad Ahmad, The Art of Story Reporting in the Holy Quran, Cairo: ۱۹۵۳، ۱۹۶۵.
۲۱. Khauli, Amin, "Al-Balagha", Islamic Encyclopedia: ۴, Translated by Ahmad Shantawi and Others, Beirut, Dar al-Ma'rifah, ۱۹۳۳.
۲۲. Khauli, Amin, "Tafsir", Islamic Encyclopedia: ۵, Translated by Ahmad Shantavi and Others, Beirut, Dar al-Ma'rifah, ۱۹۳۳.
۲۳. Khauli, Amin, Al-Tafsir and the Signs of Life and New Method, n.d.
۲۴. Khauli, Amin, Revival of Methods, Dar al-Ma'rifah, ۱۹۶۱.
۲۵. Ma'rifat, Mohammad Hadi, Al-Tafsir wa al-Mufasssiron in New Format, ۱۴۱۸ A.H.
۲۶. Ma'rifat, Mohammad Hadi, Tafsir wa Mafasssiron, Qom: Al-Tamhid, ۱۹۹۴.
۲۷. Makarem Shirazi, Naser, Commentary on Opinion and Literary Chaos, Qom: Hadaf Press Institute, n.d.
۲۸. Makarem Shirazi, Naser, The Message of the Quran, Qom: Madrasah of Imam Ali bin Abi Talib (A.S), ۱۹۹۵.
۲۹. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, Sciences of the Quran, Qom: Dar Rah Haq, ۱۹۹۴.
۳۰. Moslim, Mustafa, Discussion on Thematic Interpretation, Damascus: Dar al-Qalam, ۱۴۱۰ A.H.
۳۱. Mustansir Mir, The Quran as Literature, in the: Koran, Critical Concepts in Islamic Studies, Edited by Colin Turner, First Published, Routledge Curzon. ۲۰۰۴.
۳۲. Mustansir Mir, The Surah as Unity, in the: Koran, Critical Concepts in Islamic Studies, Edited By Colin Turner, First Published, Routledge Curzon. ۲۰۰۴.
۳۳. Nasri, Abdullah, "Abu Zayd and Reading the Text in the Historical Horizon", Qobasat, Number ۲۳, Spring ۲۰۱۱.
۳۴. Naufil, Abdul Razzaq, The Quran and the Science of Hadith, Beirut: Dar al Kitab al Arabi, ۱۹۷۳.
۳۵. Neishabouri, Nizam al-Din bin Mohammad, Gharaib al-Quran and Raghaib al-Furqan, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyahh, ۱۴۱۶ A.H.

۳۶. Omar Hajr, Ahmad, Al-Tafsir al-Alami fi al-Mizan, Beirut: Dar al-Qutaibah, ۱۹۹۱.
۳۷. Qasimpour, Mohsen; Pouyazadeh, Azam; Imani, Mahdatseh, "Reviewing the Foundations and Methods of Contemporary Literary Interpretation; From the Perspective of Amin Khauli", Quran and Hadith Sciences, Quranic Teachings, Spring and Summer, No. ۲۵, ۲۰۱۷.
۳۸. Rashid Reza, Mohammad, Beta; Tafsir al-Quran al-Karim Known as Tafsir al-Manar, Second Edition, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
۳۹. Rezaei Isfahani, Mohammad Ali, Logic of interpretation: ۴, Qom: Al-Mustafa International Research Institute (S), ۲۰۱۶.
۴۰. Rezaei Isfahani, Mohammad Ali, Logic of Quran Interpretation: ۲, Qom: Al-Mustafa International Research Institute (P), ۲۰۱۹.
۴۱. Rumi, Fahd bin Abd al-Rahman bin Sulaiman, Perspectives of Interpretation in ۱۴th Hijri Century, ۳rd Edition, Beirut: Al-Risalah Foundation, ۱۴۱۸ A.H.
۴۲. Sadr, Seyyed Mohammad Baqir, Madrasah al-Quraniyyah, Research Committee, Center for Research and Studies, ۱۴۲۱ A.H.
۴۳. Saeed, Abd al-Sattar Fathullah, An Introduction to Thematic Interpretation, Cairo, Dar al-Tawzi' wa Nashr al-Islamiyyah, ۱۴۱۱ A.H.
۴۴. Saffan, Kamil Ali, Al-Manhaj al-Bayani fi Tafsir al-Quran, Egypt, Al-Angelo Publications, ۱۹۸۱.
۴۵. Shakir, Mohammad Kazim; Saki, Nancy, "Bint al-Shati and the Organization of Literary Commentary", Science and Hadith Research of Al-Zahra University, Year ۱۱, Number ۴, Number ۲۴, ۲۰۱۴.
۴۶. Sharif, Mohammad Ibrahim, Ettijahat al-Tadjudid, Cairo, Dar al-Turath, ۱۴۰۲ A.H.
۴۷. Shatibi, Ibrahim Musa bin Mohammad al-Gharnati, Al-Muwafiqat, Compiled by Abu Ubaidah, Mahmood bin al-Salman, Beirut: Dar al-Ma'rifah, ۱۴۱۵ A.H.
۴۸. Siyuti: Lal al-Din, Al-Itqan fi Ulum al-Quran, Damascus, Beirut: Dar Ibn Kathir, ۱۴۱۴ A.H.
۴۹. Sobhani, Jafar, The Immortal Book of the Quran, Qom: Imam Sadiq Foundation, ۲۰۰۴.
۵۰. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Islamic Publications, Qom: ۵th Edition, ۱۴۱۷ A.H.
۵۱. Taha Hossein, Fi al-Saif, In the Complete Collection of the Authors of Dr. Taha Hossein, Beirut: ۱۴, pp. ۲۱۹-۲۱۵, ۱۹۷۴.

۵۲. Taha Hossein, History of Arabic Literature, Beirut: Dar al-Elm Lil Malayin, ۱۹۹۱.
۵۳. Tayyeb Hosseini, Mahmoud, "Amin Khauli and Authors of Literary Interpretation", Mishkah, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, Volume ۲ (۹۹ Series), Summer ۲۰۰۸.
۵۴. Tayyeb Hosseini, Mahmoud, "Analysis of the Link between Interpretation and Social Analysis in the Contemporary Literary School", Scientific-Research Journal of Islam and Social Sciences, Vol. ۱۲, No. ۲۴, ۲۰۲۰.
۵۵. Tayyeb Hosseini, Mahmoud, "Reflections on the Trend of Contemporary Literary Interpretation", Quran Studies, No. ۲, ۲۰۰۹.
۵۶. Translation Committee of Islamic Encyclopedia, Ibrahim Khurshid, Dr. Abdulhamid Yunus, Hassan Osman; Islamic Encyclopedia: ۷, vol. ۱, Beirut: Dar al-Kutub al-Lebanani.
۵۷. Wielandt, Rotraud, "Current Studies of Quranic Interpretations in the Contemporary Era", Translated by Mehrdad Abbasi, Mirror Research, No. ۸۶, May and June ۲۰۰۴.
۵۸. Wielandt, Rotraud, Exegesis: Modern and Contemporary Period, in the Encyclopaedia of the Quran, Edited by Jane D. McAuliffe, vol. ۲, Leiden: E.j.Brill, ۲۰۰۲.
۵۹. Zamakhshari: Arallah, Al-Kashshaf, Qom: Manshurat al-Balaghah, n.d.
۶۰. Zarakshi, Mohammad bin Abdullah,; Al-Burhan fi Tasfir al-Quran, Edited by Mohammad Abolfazl Ibrahim, Cairo: Dar Ihya Al-Kutub al-Arabiyyah, ۱۹۵۷.
۶۱. Zare'; Afarin, Qasimi, Ahmad, "Comparison of two Literary Interpretations of Kashshaf and Expressive Interpretation", Research Journal of Quran and Hadith, No. ۹, Autumn and Winter ۲۰۱۱.
۶۲. Zurqani, Mohammad, Manahil al-Irfan fi Ulum al-Quran, Cairo, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya, n.d.