

تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر

سید محمود طیب حسینی*

چکیده

مفسران با رویکردهای مختلف به تفسیر قرآن پرداخته‌اند و بدین سان گرایش‌های گوناگونی در تفسیر به ظهور رسیده است. یکی از گرایش‌های تفسیری در دوران معاصر، تفسیر ادبی است. این گرایش یکی از روشمندترین گرایش‌های تفسیری است و مؤلفه‌هایی نسبتاً شفاف دارد. در مقاله حاضر مهم‌ترین مؤلفه‌های این گرایش گزارش و نقد و بررسی شده است.

مهم‌ترین مؤلفه‌های تفسیر ادبی معاصر عبارت‌اند از: ناکارآمدی تفسیر ترتیبی، استقصای همه آیات ناظر به موضوع و تفسیر آیات بر حسب ترتیب نزول، مترادف نبودن هیچ یک از واژه‌های مترادف‌نما، محدود کردن دلالت آیات به سیاق، بهره‌گیری از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی.

به نظر ما ناکارآمد دانستن تفسیر ترتیبی، محدود کردن دلالت آیات به سیاق و انکار وجود واژه‌های مترادف در قرآن ناتمام است. از سوی دیگر پیروان این گرایش تفسیری در اجرای کامل استقصای آیات ناظر به موضوع و تنظیم آنها به ترتیب نزول موفق نبوده و در موارد بسیاری از آن غفلت کرده‌اند. نیز از نشان دادن تفاوت معنایی برخی واژه‌های قرآن بازمانده‌اند.

کلید واژه‌ها: تفسیر ادبی، امین خولی، گرایش تفسیر ادبی معاصر، مؤلفه‌های تفسیر ادبی معاصر، بنت الشاطی، واژه‌های مترادف.

مقدمه

یکی از گرایش‌های تفسیری معاصر در جهان اسلام، گرایش تفسیر ادبی است که معمولاً امین خولی را بنیان‌گذار آن می‌شمرند؛^۱ گرچه برخی از تاریخ‌نگاران جریان‌های تفسیری دوره معاصر بذره‌های نخستین این رویکرد تفسیری را پیش از این، در برخی آثار طه حسین از معاصران وی، نشان می‌دهند.^۲ امین خولی هیچ اثر مستقل و کاملی در تفسیر قرآن ننوشت، اما آثار وی، به خصوص مجموعه مقالاتش در باب بلاغت و تفسیر و ادبیات، تأثیر فراوانی بر جریان تفسیر دوره معاصر در جهان اسلام به ویژه در مصر گذاشت.^۳

در این گرایش تفسیری، قرآن کریم متنی ادبی تلقی می‌شود و مفسر می‌کوشد آیات قرآن را با تکیه بر ادبیات و علوم ادبی تفسیر کند. طرفداران این گرایش تفسیری برای شیوه تفسیر خود مؤلفه‌هایی را بیان کرده‌اند که تفسیر ادبی آنان را از تفسیر ادبی رایج متمایز ساخته و آن را در جایگاه رویکرد و گرایش مستقلی در تفسیر قرار داده است. ما از این گرایش تفسیری با عنوان «تفسیر ادبی معاصر» یاد می‌کنیم. در این گرایش علاوه بر جنبه ایجابی، یعنی ابتدای تفسیر بر علوم ادبی، بر نفی تفسیر علمی و عصری و تفسیر و تأویل‌های باطنی نیز تأکید شده است.^۴ جز بنت الشاطی، شاگرد و همسر امین خولی، باید از کسان بسیاری از جمله شکری عیاد، محمد احمد خلف الله، محمد زغلول، مهدی علام، و نصر حامد ابوزید به عنوان پیروان این گرایش تفسیری یاد کرد.^۵

یکی از بارزترین ویژگی‌های تفسیر ادبی معاصر روش‌مندی آن است. مکتب تفسیر ادبی معاصر را باید از معدود گرایش‌های تفسیری برشمرد که در آن، طرحی روشن، منظم و ضابطه‌مند برای تفسیر ارائه شده است و در آثار تفسیری انگشت‌شماری که پیروان این گرایش عرضه کرده‌اند کوشیده‌اند تا در چارچوب همان طرح به تفسیر بپردازند. در ادامه مهم‌ترین مؤلفه‌های تفسیر ادبی معاصر را شمارش و بررسی خواهیم کرد.

مهم‌ترین مؤلفه‌های تفسیر ادبی معاصر و بررسی آنها

۱. ناکارآمدی تفسیر ترتیبی

در تفسیر ادبی معاصر بر این امر تأکید می‌شود که تفسیر ترتیبی قرآن کریم روشی ناکارآمد است و مفسر باید برای تفسیر قرآن کریم روش تفسیر موضوعی را به کارگیرد. امین خولی تصریح می‌کند که اگر هم بنا باشد تفسیر ترتیبی انجام گیرد، باید به شیوه موضوعی باشد.^۶ بنت الشاطی هم با آنکه تفسیرش از چهارده سوره قرآن به صورت ترتیبی است، شیوه خود را در *التفسیر البیانی شیوه تفسیر موضوعی معرفی می‌کند*.^۷ کم‌ترین درجه و پایین‌ترین سطح تفسیر موضوعی آن است که مفسر به هر واژه‌ای که می‌رسد آن را یک موضوع تلقی و آن را با تمام مشتقاتش در قرآن استقصا کند و همه آنها را با کاربردهای متفاوتی که دارند ناظر به یکدیگر و در ارتباط با هم بفهمد و آیه موردنظر را تفسیر کند.^۸ به نظر پیروان تفسیر ادبی این شیوه تفسیر، مفسر را به فهم صائب و دقیق‌تری از قرآن کریم رهنمون می‌شود، و حاصل تفسیر اطمینان‌بخش‌تر خواهد بود.^۹

این شیوه تفسیر را اکثر مفسران معاصر فی الجمله پذیرفته‌اند. در گذشته نیز مفسران، به ویژه مفسران فقیه و اصولی، به این شیوه - البته به صورت ناقص - عمل می‌کرده‌اند و آیات احکام ناظر به موضوع واحد را در ارتباط با یکدیگر تفسیر می‌نموده‌اند؛ چنان‌که خلف الله نیز در *الفن القصصی* تصریح می‌کند که در پژوهش موضوعی خود در قصص قرآن شیوه اصولیان را به کار می‌گیرد.^{۱۰} بی‌تردید امروزه تفسیر موضوعی قرآن یکی از نیازها و ضرورت‌های عصر ماست؛ چرا که استخراج و ارائه نظریه‌های قرآن در زمینه‌های مختلف به صورت نظام‌مند و منسجم جز از طریق تفسیر موضوعی میسر نیست.^{۱۱}

نقد و بررسی

در نقد این مبنا باید گفت درست است که تفسیر موضوعی، به ویژه در عصر حاضر، امری ضروری و نیاز به آن جدی است، اما انکار ناکارآمدی تفسیر ترتیبی مناقشه‌پذیر است؛ زیرا اولاً، اگر نظم فعلی قرآن کریم را - حداقل در سطح آیات - توقیفی و مقتضای حکمت الهی برای هدایت بشر بدانیم،^{۱۲} نیاز مستمر به تفسیر ترتیبی انکارناپذیر است. بلکه از آنجا که نظم قرآن کریم به صورت فعلی و بیان معارف متنوع به صورت پراکنده و به شکل در هم تنیده، متناسب‌ترین نظم برای یک کتاب دینی با هدف هدایت‌گری است، تفسیر ترتیبی قرآن بر تفسیر موضوعی اولویت دارد. البته با وجود تفاسیر ترتیبی فراوانی که به منصه ظهور رسیده و نیز ارائه نظام‌مند آموزه‌های قرآن در برابر مکاتب مختلف ضرورت یافته، امروزه نیاز به تفسیر موضوعی بیش از تفسیر ترتیبی است. با این حال ضرورت تفسیر ترتیبی با شیوه‌های جدید از جمله با بهره‌گیری از روش پیشنهادی در گرایش ادبی نیز انکارپذیر نیست.

ثانیاً، اساساً ادبی بودن تفسیر مقتضی تفسیر ترتیبی قرآن است؛ چراکه بررسی قرآن به مثابه اثری ادبی با تفسیر موضوعی و از هم گسستن چپش آیات آن ناسازگار است. برخی ادعا کرده‌اند همه کسانی که کتاب مقدس را به مثابه اثری ادبی پژوهش کرده‌اند معترف‌اند که کتاب مقدس با همین صورت که امروزه در دست ماست، اثری ادبی است، و صورت و ساختار کنونی کتاب مقدس را در پژوهش ادبی کنار نمی‌گذارند، و به تدوین هریک از بخش‌های آن در زمان‌های مختلف کاری ندارند. به همین سان در باره قرآن می‌توان گفت این کتاب با هیئت و ترتیب کنونی‌اش در تاریخ و فرهنگ اسلامی حضور داشته و بر ذهن و ضمیر مسلمانان اثر گذارده است؛ بنا بر این در تحلیل ادبی قرآن، حفظ چپش و ساختار آن بسیار مهم است. و اگر ترتیب آن را بر هم بزنیم و بخش‌هایی از آن را از متن جدا کنیم، به نوعی باستان‌شناسی تاریخی دست زده‌ایم و به جای تحلیل ادبی، تحلیل تاریخی کرده ایم که این خود رهیافتی غیر از پژوهش ادبی است.^{۱۳}

۲. استقصای همه آیات ناظر به یک موضوع و تفسیر آیات بر حسب ترتیب نزول

از جمله مؤلفه‌های تفسیر ادبی آن است که در جریان تفسیر موضوعی، آیات یک موضوع با محوریت کلید واژه باید در تمام قرآن استقصا سپس به ترتیب نزول تنظیم و مطالعه شود. امین خولی در این باره می‌گوید:

پس از به دست آوردن معنای لغوی واژه و تحولات آن، باید به مطالعه درباره معنای استعمالی آن در قرآن کریم منتقل شد. برای این کار باید همه موارد آن کلمه در قرآن کریم استقصا، سپس آیات مشتمل بر آن واژه به ترتیب نزول مرتب و بررسی شود، تا مشخص شود آیا واژه مورد نظر در همه دوره‌های مختلف نزول قرآن و مناسبات و مقتضیات متغیر دارای یک معناست، یا در معانی متعددی استعمال شده است؟ تا مفسر بدین طریق به معنا یا معانی قرآنی آن واژه دست یابد و با اطمینان آن واژه را در جایگاه مخصوصش در هر آیه تفسیر کند.^{۱۴}

خلف الله نیز در تحلیل قصه‌های قرآن بر ضرورت تنظیم آیات بر اساس ترتیب نزول تأکید کرده است.^{۱۵}

در این روش بر دو امر تأکید شده است. نخست، استقصای همه آیات مشتمل بر کلید واژه، و دوم، تنظیم آیات به ترتیب نزول برای رسیدن به فهم و تفسیر مطلوب. اجرای روش مزبور در تفسیر شاید از ویژگی‌های تفسیر در عصر حاضر باشد که در بسیاری موارد به برداشت‌های تفسیری دقیق‌تر و متفاوتی در مقایسه با برداشت‌های تفسیری گذشته منتهی شده است، اما گاه پیروان این گرایش تفسیری بر خلاف آن عمل کرده‌اند یا آن‌که به طور کامل، اجرا نشده و در نتیجه به نتایج تفسیر آسیب زده است. برای مثال بنت الشاطی در تحلیل قسم در قرآن در چند جای تفسیرش می‌گوید از بررسی فعل قسم در قرآن در می‌یابیم که هر جا خداوند فعل قسم به کار برده و آن را به خود نسبت داده، آن را با حرف نفی مقرون ساخته است (لا اقسام) و این اشعار دارد به اینکه خدای متعال برای بیان معارفش هیچ نیازی به سوگند ندارد.^{۱۶} این دیدگاه گرچه در استخدام لفظ «قسم» در قرآن و نسبت آن با خداوند صحیح است، اما نتیجه‌ای که

بنت‌الشاطی گرفته صحیح نیست؛ یعنی نمی‌توان این استعمال را شاهی بر نیاز نداشتن خداوند در بیان مطالب و معارف، به سوگند دانست، زیرا خدای متعال در آیاتی چند از قرآن کریم با ادوات دیگر سوگند یاد کرده است،^{۱۷} که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيْطَانَ (مریم: ۶۸)؛

۲. فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (حجر: ۹۲)؛

۳. فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ وَ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْكُم تَنْطِقُونَ (ذاریات: ۲۳)؛

۴. لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ (حجر: ۷۲).

بنت‌الشاطی همچنین در تفسیر واژه «مثقال» گفته است:

این واژه هشت بار در قرآن آمده است که دو بار به «حَبَّةٌ مِّنْ خَرْدَلٍ» اضافه شده و مقصود از آن خردی و کوچکی حجم است، و در شش مورد دیگر به «ذره» اضافه شده که در دو مورد باز مقصود از آن خردی و کمی حجم است، و در چهار آیه دیگر مقصود از آن سبکی و کمی وزن است.^{۱۸} از جمله در ذیل آیه شریفه «وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَ إِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَ كَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیاء: ۴۷) مقصود از «مثقال» را خردی و کمی حجم دانسته است،^{۱۹} در حالی که سبکی و کمی وزن با کلمه «موازن» متناسب است.^{۲۰} یا در ذیل آیه شریفه «قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ» (سبأ: ۲۲) «مثقال» را به سبکی تفسیر کرده،^{۲۱} در حالی که به خردی نیز قابل تفسیر می‌باشد.^{۲۲}

در باب تأکید بر ضرورت تنظیم آیات به ترتیب نزول، باید گفت بنت‌الشاطی به رغم این تأکید در عمل از توجه به ترتیب نزول غفلت ورزیده و آیات را بر حسب ترتیب نزول مرتب نساخته است، و اگر در مواردی هم آیات شریفه به ترتیب نزول منظم شده‌اند هیچ نکته‌ای از ترتیب نزول استفاده نکرده است.^{۲۳} گو اینکه ضرورت توجه به ترتیب نزول لزوماً به معنای استفاده مورد به مورد از ترتیب نزول در تفسیر آیات نیست، ولی نگارنده با مطالعه بیش از یک جلد تفسیر بنت‌الشاطی به یک مورد

تمسک به ترتیب نزول و رهنمون شدن به نکته‌ای بدیع از رهگذر آن برخوردار نکرد؛ و این با تأکید بر ضرورت تنظیم آیات به ترتیب نزول سازگار نیست.

همچنین خلف الله در نظریه مشهور خود در باب اسطوری خواندن برخی داستان‌های قرآن و در بیان ادله اشمال قرآن کریم بر قصه‌های اسطوری، بر خلاف این مبنا عمل کرده و در تنظیم آیات مشتمل بر «اساطیر الاولین» به زمان و ترتیب نزول آیات توجه لازم نکرده است.^{۲۴} از این رو بخشی از نادرستی دستاوردش در این موضوع به دلیل پایبند نبودن وی به این مبناست. فی‌المثل وی آیات نه گانه مشتمل بر عبارت «اساطیر الاولین» را ناظر به آن بخش از قصه‌های قرآن دانسته است که حکایت زنده شدن مردگان در این دنیا را بازگو می‌کند؛ همانند زنده شدن عذیر پیامبر، احیای چهار پرنده به دست حضرت ابراهیم و نظایر آنها، در حالی که توجه به ترتیب نزول نشان می‌دهد که نسبت دادن اساطیر الاولین به قرآن از سوی مشرکان نخستین بار در سوره قلم، که حداکثر سومین سوره نازل شده است،^{۲۵} باز تاب یافته و در آن زمان هنوز آیات مربوط به هیچ یک از قصه‌های پیش گفته نازل نشده بوده است.

افزون بر این در باب ترتیب نزول آیات و سوره‌های قرآن دیدگاه‌های مختلفی مطرح است؛ همچنان که روایات نیز بر ترتیب واحدی اتفاق ندارند، به خصوص آیات استثنا شده از سور مکی و مدنی چالشی جدی در مرتب ساختن آیات به ترتیب نزول می‌باشد.

۳. مترادف نبودن هیچ یک از واژه‌های مترادف‌نما

یکی دیگر از مؤلفه‌های تفسیر ادبی معاصر که آن را از تفسیر ادبی سنتی متمایز ساخته، اعتقاد به مترادف نبودن همه واژه‌هایی است که لغویان آنها را مترادف معرفی کرده‌اند. بنت الشاطی در این باره می‌نویسد:

در این مدت مدیدی که به مطالعات تخصصی درباره قرآن اشتغال دارم، دریافته‌ام که بررسی و استقرای الفاظ قرآن در سیاق خاص آنها بر این گواهی می‌دهد که هر

لفظی در قرآن برای دلالت بر مفهومی خاص به کار می‌رود به گونه‌ای که هیچ یک از انبوه الفاظی که در فرهنگ‌های لغت و کتاب‌های تفسیر برای آن مفهوم ذکر شده، نمی‌تواند معنایی را که خدای متعال از واژه قرآنی اراده کرده، افاده کند.^{۳۶}

بنت الشاطی یکی از مبانی نظریهٔ اعجاز بیانی خود را بر نبودن مترادف در قرآن استوار ساخته و در همین چارچوب به بررسی مسائل نافع بن ازرق پرداخته و نزدیک به نیمی از کتاب *الاعجاز البیانی للقرآن الکریم* را به آن اختصاص داده است.

موضوع بودن یا نبودن مترادف در کلمات قرآن امروزه یکی از مباحث مهم و بحث‌انگیز در حوزهٔ قواعد تفسیر است^{۳۷} و در این مقال مجال پرداختن به آن نیست. هر دو نظریه طرفدارانی دارد و طرفداران هر یک ادله‌ای برای اثبات دیدگاه خود ذکر می‌کنند. فارغ از نزاع‌های موجود در این باب شاید بتوان همهٔ محققان را در نقطهٔ اصالت عدم مترادف گرد آورد؛ به این معنا که اصل اولی در معناشناسی هر واژه، مترادف نبودن آن با واژهٔ دیگر است.

نقد و بررسی

با در نظر گرفتن اصل مزبور دو اشکال بر نفی کلی مترادف در تفسیر ادبی وارد خواهد بود:

اشکال اول: قاعدهٔ عدم مترادف در مورد همهٔ کلمات قرآن جاری نمی‌شود و ما ناگزیر از پذیرش مترادف در تعدادی از کلمات قرآن مانند «جاء» و «اتی»^{۳۸} خواهیم بود. بنت الشاطی نیز با وجود همهٔ تلاشش از بیان تفاوت میان همهٔ کلمات عاجز مانده و این حقیقت را چنین بیان می‌کند: «در اینجا لازم می‌دانم به قصور خود در پی بردن به تفاوت‌های مفهومی میان برخی از الفاظ قرآنی که ظاهراً مترادف به نظر می‌رسد اعتراف کنم، که مرا راهی جز اعتراف به ناتوانی و نادانی نیست».^{۳۹}

البته خود ایشان دست‌نیافتنش به تفاوت مفهومی بین برخی واژه‌های مترادف‌نما را به معنای نبود تفاوت ندانسته، بلکه تصریح می‌کند سرمشقش در این موارد کلام ابن

اعرابی است که گفت: در هر یک از دو واژه‌ای که عرب بر یک معنا اطلاق کرده باشند مفهومی وجود دارد که در دیگری نیست؛ البته ما ممکن است این مفهوم را بشناسیم و از آن خبر دهیم و ممکن است بر ما پوشیده بماند که در این صورت حکم نمی‌کنیم که عرب‌ها نیز بدان ناآگاه بوده‌اند.

بنت الشاطی برای رهایی از ترادف، در مواردی واژه‌های مترادف را به اختلاف رد لهجه ارجاع می‌دهد و آنها را از حوزه ترادف خارج می‌انگارد،^{۳۰} اما توضیح نمی‌دهد که چرا دو کلمه‌ای که در عرف قرآن در یک معنا به کار رفته و مخاطبان قرآن نیز به این امر آگاه بوده‌اند نباید مترادف شمرده شوند؟

اشکال دوم: برخی تفاوت‌های معنایی که وی در تفسیر بعضی از کلمات قرآن بیان کرده تکلف‌آمیز و مردود به نظر می‌رسد. برای مثال وی در تفسیر آیه شریفه «الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ» (همزه: ۷) در فرق میان «فؤاد» و «قلب» می‌نویسد:

در این آیه شریفه عدول از ذکر «قلب» و آوردن کلمه «افئدة» به جای آن، صرفاً امر لفظی و برای رعایت تناسب فواصل آیات نیست، بلکه بدان جهت است که قلب در زبان عربی گاهی بر عضو عضلانی معروف که در قفسه سینه قرار دارد اطلاق می‌شود، در حالی که کلمه فؤاد همواره در مورد قلب معنوی یعنی جایگاه احساسات و عواطف و عقاید و تمایلات به کار رفته است. در قرآن شریف هم فؤاد به صورت جمع و مفرد در همین معنی به کار رفته است. همین تفاوت معنایی میان قلب و فؤاد سبب شده که در آیه شریفه مذکور به جای قلب کلمه فؤاد به کار رود.^{۳۱}

وی برای قلب، به معنای عضلانی‌اش، تنها یک آیه از قرآن شاهد آورده است که آن نیز قطعی به نظر نمی‌رسد: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (احزاب: ۴). به هر جهت به نظر می‌رسد که این تفاوت معنایی در تفسیر آیه مذکور هیچ ثمره‌ای ندارد. این گونه تفاوت معنایی در تفسیر کلمات قرآن مکرر در تفسیر بیانی و اعجاز بیانی وی دیده می‌شود.

۴. محدود کردن دلالت آیات به سیاق و انکار وجوه مختلف معنایی

یکی دیگر از مؤلفه‌های تفسیر ادبی معاصر، داور قرار دادن سیاق در فهم قرآن است. استناد به سیاق در تفسیر آیات شریفه مورد توجه تقریباً تمامی مفسران بوده و هست، اما در تفسیر ادبی معاصر توجه گسترده‌تری به آن شده است؛ از این‌رو هیچ‌گاه هیچ روایت تفسیری بر سیاق مقدم نمی‌شود. بنت الشاطی می‌نویسد:

برای فهم اسرار یک تعبیر در قرآن کریم سیاق را حاکم قرار داده و به آنچه متن آیه و روح آن برمی‌تابد پایبند می‌مانیم، و اقوال مفسران را بر متن عرضه می‌داریم و در این میان، تنها، دیدگاهی را می‌پذیریم که با متن آیه سازگار باشد.^{۳۲}

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد با آنکه برخی محققان دلالت سیاق را عام ندانسته، روایات صحیح و معتبر تفسیری را بر آن مقدم می‌دارند،^{۳۳} این قاعده تفسیر ادبی را باید پذیرفت که سیاق نقش یگانه و مهمی در تفسیر متن ایفا می‌کند، و به آسانی نمی‌توان قرائن سیاقی را در تفسیر نادیده انگاشت. آنچه در ارتباط با این مؤلفه تفسیر ادبی معاصر جای تأمل دارد این است که دلالت آیات شریفه به سیاق آنها محدود شود و هر گونه معنای دیگری خارج از سیاق انکار گردد. بنت الشاطی به عنوان یکی از طرفداران جدی تفسیر ادبی معاصر، گرایش شدیدی به انحصار معنای آیات در یک وجه و آن هم معنای عصر نزول دارد. در این رویکرد بنت الشاطی هیچ‌گونه انعطاف و قابلیت پذیرش چند معنا را برای واژگان و عبارات قرآنی نمی‌پذیرد؛ با اینکه بسیاری از مفسران بر چندمعنایی آیات - حداقل به صورت محتمل - تأکید کرده‌اند و در شیوه تفسیری اهل بیت علیهم السلام نیز با استناد به روایات جاری بودن قرآن در طول زمان همانند جریان خورشید و ماه - و اینکه آیات قرآن در هر زمان مصادیق و معانی^{۳۴} جدید پیدا می‌کند - وجوه متعدد معنایی آیات شریفه نه تنها درست، بلکه از لوازم جاودانگی و جامعیت قرآن تلقی می‌شود. اما بنت الشاطی این امر را به شدت انکار و اصرار می‌کند تنها یک معنا از آیات

به دست دهد. برای نمونه در ذیل آیه شریفه «فاذا فرغت فانصب» (شرح: ۷) یکی از آراء در تفسیر آن را چنین نقل می‌کند که: «چون از نماز واجب فارغ شدی به دعا و درخواست حاجت پرداز»^{۳۵} این تفسیر از آیه شریفه از امام باقر و امام صادق علیهما السلام - نیز نقل شده است^{۳۶} و در حقیقت برداشت دیگری از آیه شریفه است برای ترغیب مؤمنان به تعقیبات نماز که اطلاق آیه - با قطع نظر از سیاق - نیز بر آن دلالت دارد و هرگز درصدد انکار مفاد ظاهری آیه شریفه نیست، بلکه مصداقی از معنای عام آیه یعنی پرداختن به امر مهم دیگر پس از فراغت از کار مهم است؛ اما بنت الشاطی در جهت اثبات معنای موردنظرش این معنا را نقد و انکار کرده است.^{۳۷}

در حالی که با توجه به ادله ذو وجوه بودن قرآن^{۳۸} و با توجه به روایات فراوانی که بر باطن داشتن آیات دلالت دارد،^{۳۹} مفسر باید علاوه بر معنای مستفاد از سیاق آیات، به وجوه متعدد معنایی و معانی باطنی آیات نیز توجه کند، به ویژه آن معانی باطنی که در روایات صحیح از پیشوایان معصوم برای ما نقل شده است.

۵. بهره‌گیری از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی

امین خولی، بنیان‌گذار گرایش تفسیر ادبی معاصر، معتقد است که مفسر برای دست‌یافتن به تفسیر ادبی صحیح از قرآن کریم ناگزیر باید از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز بهره‌برد. مقصود خولی از روان‌شناسی آن است که مفسر باید از اسرار حرکت‌های روح و روان آدمی در حوزه‌های مختلف زندگی که علم در اختیار ما گذاشته و آموزه‌های قرآن نیز ناظر به آنهاست، همچون مناظرات اعتقادی و دریافت‌های قلبی و احساساتی، آگاهی داشته باشد و با این آگاهی به تفسیر پردازد. به نظر وی علت آنکه تفسیر ادبی به روان‌شناسی نیازمند است آن است که روان‌شناسی با بلاغت رابطه‌ای مستقیم دارد: «تفسیر روان‌شناسانه بر پایه‌ای محکم از رابطه هنر بیانی با روان انسانی استوار است. این هنرهای مختلف با همه تفاوتشان چیزی جز بیان ما فی الضمیر و حالات درونی نیست».^{۴۰}

دلیل دیگر ضرورت نگاه روان‌شناسانه به آیات آن است که اختلاف عمیق و پردامنه در مباحث کلامی و ترکیبی که بر قیاس‌های منطقی استوار گشته مرتفع گردد و نیز جایگاهی که در ترکیب آیات به نحو واگذار شده که به با روح هنر فاصله بسیار دارد یا از طریق تلاش‌های بیانی خشک به دیدگاه‌هایی مغالطه‌آمیز و ضعیف منتهی شده، برطرف شود.

ضرورت توجه به جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی نیز از این جهت است که بدون شک محیط ادبی از محیط اجتماعی متأثر می‌باشد. افکار و عقاید و ذوق‌ها و اندیشه‌ها تابع احوال اجتماعی است. در روش نقد اجتماعی از یک سو تأثیری که ادبیات در جامعه دارد و از سوی دیگر تأثیری که جامعه در آثار ادبی دارد، مطالعه می‌شود. به عبارت دیگر در این شیوه نقد ادبی، از آداب و رسوم و عقاید و اندیشه‌ها و نهضت‌هایی سخن می‌رود که در آثار ادبی انعکاس یافته‌اند و خود نیز تا حدی مولود و مخلوق آثار ادبی در جامعه‌اند.

عبده می‌گوید علم به احوال بشر از جمله علمی است که تفسیر قرآن جز با آن به کمال نمی‌رسد. بنابراین مفسر ناگزیر باید درباره احوال بشر در دوره‌های مختلف تأمل ورزد و منشأهای اختلاف احوال بشر چون قوت و ضعف، عزت و ذلت، علم و جهل، ایمان و کفر و... را بررسی کند. در اینجا مفسر به فنون و شاخه‌های مختلفی - که از مهم‌ترین آنها تاریخ با همه انواعش می‌باشد - نیازمند است.^{۴۱}

بعضی از نویسندگان این مؤلفه تفسیر ادبی، یعنی بهره‌گیری از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی را با این مبنای تفسیر ادبی که به طور کلی تفسیر علمی از قرآن را انکار و نفی می‌کند، متضاد دانسته‌اند. فهد رومی می‌نویسد: «امین خولی از یک سو تفسیر علمی از آیات را به نقد کشیده و از دیگر سو خود به نوعی تفسیر علمی یعنی تفسیر روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه از قرآن روی آورده است».^{۴۲}

اما به نظر می‌رسد مقصود از بهره‌گیری از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، آنچنانکه این گروه پنداشته‌اند، تفسیر علمی آیات و تحمیل نتایج و دستاوردها یا اصول و قواعد این دو علم و یا تطبیق برخی نظریات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی بر آیات قرآن کریم نیست. خولی در طرح نظریه اعجاز روان‌شناختی قرآن مقصود خود از این مؤلفه را چنین بیان کرده است:

ممکن است چنین تلقی شود که مقصود از «اعجاز روان‌شناختی قرآن» تأثیر قرآن بر روان آدمی، و نیز حلاوت و زیبایی قرآن که انسان آن را در ضمیر خود احساس می‌کند، یا آهنگ برخاسته از حروف و نظم کلمات و هماهنگی جمله‌های قرآن است... اما مقصود من در حال حاضر از پیوند اعجاز با علم روان‌شناسی این معنا نیست، گرچه این معنا در جای خود می‌تواند صحیح باشد، چه اینکه این مسئله بر احساس هنری و درک زیبایی سخن استوار گشته است... اما این امر تنها به الفاظ و عبارات قرآن برمی‌گردد؛ در حالی که قرآن خود را به هدایت، رحمت، بیان و بصیرت‌بخشی توصیف کرده است بنابراین نمی‌توان اعجاز قرآن را تنها بر این امر یعنی درک زیبایی‌های لفظی و آهنگ دلنواز آن استوار ساخت.

... همچنین ممکن است برخی معنای بعید دیگری از رویکرد روان‌شناسانه به قرآن گمان کنند که ترجیح می‌دهم در اینجا آن را نفی کنم، و آن عبارت است از استخراج نظریات علم روان‌شناسی از قرآن کریم. برخی معاصران برای استوار ساختن این پندار که قرآن کریم دربردارنده هر چیزی است، به این دیدگاه روی آورده‌اند... ما معتقدیم که باید دانشمندان روان‌شناسی را به حال خود و نهاد تا به تجارب عملی و مشاهدات واقعی و تأملات نظری خود مشغول باشند. اگر آنچه از ویژگی‌های نفس انسانی کشف می‌کنند صحیح باشد، به رد نظریات آنها نمی‌پردازیم و معتقد نمی‌شویم که قرآن در آن نظریه بر آنها پیشی گرفته است، بلکه نظریات آنان را می‌پذیریم تا در بیان وجه روان‌شناسی اعجاز قرآن بر آن تکیه کنیم و به برکت دستاورد پژوهشگران پدیده‌های روان‌شناختی، نظریه اعجاز روان‌شناختی قرآن را تأیید کنیم.^{۴۳}

امین خولی سپس با توجه به اینکه قرآن کریم هنر ادبی اعجاز‌آمیز است، کتاب هدایت و بیانگر آموزه‌های دینی است و شأن آن، تنها تدبیر جان و روان بشر می‌باشد، دیدگاه خود دربارهٔ اعجاز روان‌شناختی قرآن را چنین بیان می‌کند:

با توجه به آنچه گفته شد دیدگاه صحیح دربارهٔ اعجاز روان‌شناختی قرآن، این است که تفسیر قرآن تنها بر شناخت پدیده‌های نفسانی و روانی و قوانین ثابت روحی که قرآن آنها را به استخدام درآورده استوار می‌باشد، و بیان‌های قرآن کریم در حالتی که استدلال و هدایت و اقناع و جدل و تحریک و تشویق یا تهدید می‌کند، بر محور آن پدیده‌ها و قوانین می‌چرخد. پس صحیح‌ترین مبانی این تفسیر همان قواعد روان‌شناختی است که علم در گذشته و حال به آن ره یافته است. در این صورت نباید برای هیچ عبارتی از قرآن دلیل آورده یا برای الفاظ آن استدلال شود یا برای یکی از اسالیب آن شاهد ذکر شود، مگر آنکه جایگاه و رابطهٔ آن نسبت با روان انسان روشن گردد، آن هم با بهره‌گیری از دستاوردهای علم روان‌شناسی. بنابراین تنها با کمک امور نفسانی - روانی و نه چیز دیگری باید ایجاز و اطناب و تأکید و اشارات و اجمال و تفصیل و تکرار و بسط و تقسیم و تفصیل و ترتیب و مناسبات قرآن را مدلل کرد.^{۴۴}

بنابراین می‌توان گفت که مقصود امین خولی و همفکرانش از بهره‌بردن از دو علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در تفسیر، نه استخراج قواعد و نظریات این دو علم از قرآن کریم است و نه تطبیق قواعد و نظریات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی - که دستاورد علوم تجربی بشری است - بر قرآن می‌باشد، بلکه مقصود آن است که مفسر با احاطه بر مبانی و روش‌های شناخته شده و مسلّم دانش روان‌شناسی و جامعه‌شناسی که میان همهٔ انسان‌ها و همهٔ نسل‌ها و دوران‌ها مشترک بوده است و همهٔ جوامع و طوایف بشر از آن برخوردارند، به تفسیر بپردازد. در حقیقت روشی که امین خولی در تفسیر قرآن پیشنهاد و از آن سخت دفاع می‌کند، همان شیوه و روشی است که عالمان نقد

ادبی در بررسی آثار ادبی گذشتگان پیش گرفته و به نقد و ارزیابی و تفسیر آن می‌پردازند.

محققان، رسالت نقد ادبی را شناخت ارزش و بهای آثار ادبی و شرح و تفسیر آن می‌دانند به نحوی که معلوم شود نیک و بد آن آثار چیست و منشأ آنها کدام است؟^{۴۵} در حقیقت، کار ناقد ادبی این است که میان نویسنده اثر ادبی با خواننده عادی واسطه شود و لطایف و دقایقی را که در آثار ادبی وجود دارد، برای عامه مردم - که اگر کسی آنها را توجه ندهد از آن غافل و بی‌نصیب می‌ماند - معلوم کند، و اگر هم معایب و نقایصی در آن آثار هست که عامه مردم به آن ملتفت نمی‌شوند، آن را آشکار نماید.^{۴۶}

ضرورت توجه به اصول و مبادی روان‌شناسی از این جهت است که شعر و ادب مانند سایر هنرها نمودی نفسانی است، هم از جهت شاعر یا نویسنده‌ای که آن را ابداع می‌کند و هم از جهت خواننده‌ای که از آن محظوظ می‌شود؛ زیرا از جهت ارتباط با شاعر یا نویسنده شعر و ادب تخیل ابداعی و ترکیبی است که موجد و محرک آن، الهام هنری و جذبۀ ذوقی به شمار می‌رود، و این امور همه از مقولۀ نفسانیات می‌باشد و به این اعتبار شعر و ادب جز نمودی نفسانی چیزی نیست، و از جهت ارتباط با خواننده نیز شعر و ادب محرکی نفسانی است که در انسان لذت و الم پدید می‌آورد در او تأثیر می‌کند، او را به هیجان در می‌آورد و گاه نیز به عمل و اراده و می‌دارد، و این امور همه از مقولۀ روان‌شناختی‌اند. از این‌رو، شعر و ادب مسئله‌ای روان‌شناختی است.^{۴۷}

از نظر خولی و همفکرانش قرآن کریم امروز نزد ما پیش از آنکه کتابی دینی مشتمل بر همه دستوره‌های لازم برای هدایت آدمی و نیل انسان به کمال و سعادت باشد، یک شاهکار عظیم ادبی است که همه ویژگی‌های دیگر آثار ادبی را دارد. در مورد قرآن کریم اگرچه آفریننده آن، خدای متعالی است که تغییر و تحول و حال و عوارض نفسانی در ساحتش راه ندارد، اما از آنجا که خداوند قرآن را به زبان قوم نازل کرده و مخاطب آن بشرِ دارای عوارض نفسانی و مجرای تغییر و تحول است، پس همه

ویژگی‌های زبان ادبی را داراست و از آنجا که قرآن کریم در وقت نزول ناظر به حوادث واقعی زندگی مردم و افکار و عقاید و آداب و رسوم و به طور کلی محیطی بوده که در آنجا نازل شده، طبیعی است که ویژگی‌های مکانی و زمانی و محیطی در آن بازتاب یافته باشد. بنابراین بدون در نظر گرفتن این امور تفسیری کامل از قرآن نمود یابد. بر همین اساس باید از همه اصول و مقدمات و ابزارهای لازم در شرح و تفسیر یک متن ادبی، در تفسیر قرآن هم بهره گرفت و تفسیری که از این ویژگی برخوردار باشد تفسیری اطمینان بخش خواهد بود. پس از آن است که باید از منظر دینی به این تفسیر روی آورد و مطابق آن اعتقادات و باورها و آموزه‌های رفتاری را سامان داد و آنها را بر اساس قرآن کریم تنظیم کرد. نگرش روان‌شناختی به تفسیر و بهره‌گیری از اصول روان‌شناسی را به طور پراکنده در بعضی از آثار خولی،^{۴۸} و نیز در جای جای اثر شکر عیاد،^{۴۹} خلف‌الله^{۵۰} و آثار قرآنی بنت الشاطی^{۵۱} می‌توان مشاهده کرد.

نتیجه‌گیری

تفسیر ادبی معاصر یکی از روشمندترین گرایش‌های تفسیری است، اما در عین روشمندی نسبتاً شفاف آن، نارسایی‌هایی نیز در برخی مؤلفه‌های آن دیده می‌شود؛ از جمله ادعای ناکارآمدی تفسیر ترتیبی، ادعای مترادف نبودن همه کلمات مترادف‌نما یا شبه مترادف قرآن و نیز محدود کردن دلالت آیات قرآن به معنای برگرفته از سیاق و انکار وجوه مختلف معنایی کلمات و آیات شریفه تمام نیست. برخی از مؤلفه‌های این گرایش، همچون استقصای همه آیات ناظر به یک موضوع و تنظیم آیات بر حسب ترتیب نزول، مهم و شایان توجه‌اند، اما طرفداران گرایش تفسیر ادبی در عمل به آن بی‌توجه بوده‌اند. به برخی از مؤلفه‌ها نیز هر چند برخی نقد وارد کرده‌اند، اما این نقدها وارد نیست و به تأمل بیشتر نیاز است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: محمدابراهیم شریف، *اتجاهات التجديد في تفسير القرآن في مصر*، ص ۴۹۱؛ فهد بن عبد الرحمن رومی، *اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر*، ج ۳، ص ۸۸۱؛ مصطفى صاوی جوینی، *التفسير الادبي للنص القرآني*، ص ۹ به بعد؛ کامل علی سعفان، *المنهج البياني في تفسير القرآن*، ص ۸۷ به بعد؛ عفت محمد شرقاوی، *الفكر الديني في مواجهة العصر*، ص ۲۹۳ به بعد.
۲. ر.ک: ریتر ویلانت، «جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، *آینه پژوهش*، ش ۸۶، ص ۸ / مرتضی کریمی‌نیا، «امین خولی و بنیاد گذاری مکتب ادبی در تفسیر»، *برهان و عرفان*، ش ششم، زمستان ۸۴، ص ۱۰۱.
۳. مرتضی کریمی‌نیا، «امین خولی و بنیاد گذاری مکتب ادبی در تفسیر»، *برهان و عرفان*، ش ششم، زمستان ۸۴، ص ۱۰۰.
۴. ر.ک: امین خولی، *دائرة المعارف الاسلامية «مدخل تفسیر»*، ج ۵، ص ۳۵۹-۳۶۲؛ عایشه عبد الرحمن بنت الشاطی، *القرآن و التفسير المصري*، ص ۱۷ به بعد.
۵. برای آشنایی با بعضی از پیروان تفسیر ادبی ر.ک: عفت محمد شرقاوی، *الفكر الديني في مواجهة العصر*، ص ۲۹۱ به بعد.
۶. امین خولی، *مناهج تجديد*، ص ۳۰۴-۳۰۶.
۷. عایشه عبد الرحمن بنت الشاطی، *التفسير البياني*، ج ۱، ص ۱۷-۱۸.
۸. امین خولی، *مناهج تجديد*، ص ۳۱۳-۳۱۴.
۹. همان، ص ۳۰۶-۳۰۷.
۱۰. محمداحمد خلف‌الله، *الفن القصصي*، ص ۳۱-۳۲.
۱۱. ر.ک: محمدتقی مصباح، *معارف قرآن*، ص ۹؛ محمدهادی معرفت، *تفسیر و مفسران*، ج ۲، ص ۵۲۷-۵۲۸.
۱۲. توقیفی بودن چیش آیات در سوره‌ها مورد اتفاق قرآن پژوهان است. ر.ک: محمود رامیار، *تاریخ قرآن*، ص ۵۷۴-۵۷۶.
۱۳. ر.ک: مرتضی کریمی‌نیا، «امین خولی و بنیاد گذاری مکتب ادبی در تفسیر»، *برهان و عرفان*، ش ششم، زمستان ۸۴، ص ۱۰۷.

۱۴. همان.
۱۵. ر.ک: محمد احمد خلف الله، *الفن القصصی*، ص ۴۴ و ۳۲۹ به بعد.
۱۶. عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *التفسیر البیانی*، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۶.
۱۷. ر.ک: فهد بن عبد الرحمن رومی، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، ج ۳، ص ۹۳۴-۹۳۵.
۱۸. عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *التفسیر البیانی*، ج ۱، ص ۹۶-۹۷.
۱۹. همان، ج ۱، ص ۹۶.
۲۰. ر.ک: فهد بن عبدالرحمن رومی، *اتجاهات التفسیر*، ج ۳، ص ۹۳۸.
۲۱. عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *التفسیر البیانی*، ج ۱، ص ۹۶.
۲۲. فهد بن عبد الرحمن رومی، *اتجاهات التفسیر*، ج ۳، ص ۹۳۸.
۲۳. برای نمونه ر.ک: عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *التفسیر البیانی*، ج ۱، ص ۱۳۸ و ۱۵۸.
۲۴. ر.ک: محمد احمد خلف الله، *الفن القصصی*، ص ۲۰۱ به بعد.
۲۵. ر.ک: محمود رامیار، *تاریخ قرآن*، ص ۶۷۸.
۲۶. عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *اعجاز بیانی*، ص ۲۲۶.
۲۷. خالد بن عثمان سبت، *قواعد التفسیر*، ج ۱ ص ۴۵۸.
۲۸. در باب دو واژه اخیر ر.ک: عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *اعجاز بیانی*، ص ۳۹۲-۳۹۳.
۲۹. همان، ص ۲۵۲.
۳۰. برای نمونه ر.ک: عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *اعجاز بیانی*، ص ۳۹۳.
۳۱. عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *التفسیر البیانی*، ج ۲، ص ۱۷۷-۱۷۸.
۳۲. همان، ج ۱، ص ۱۱.
۳۳. ر.ک: علی اکبر بابایی، *روش شناسی تفسیر قرآن*، ص ۱۳۸-۱۴۱.
۳۴. برای آگاهی از رابطه معنا با مصداق ر.ک: سید محمود طیب حسینی، *چند معنایی در قرآن کریم*، ص ۱۸ به بعد.
۳۵. بنت الشاطی، *التفسیر البیانی للقرآن الکریم*، ج ۱، ص ۷۴.
۳۶. ر.ک: علامه طباطبایی، *المیزان*، ج ۲۰ ص ۳۱۸.
۳۷. عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *التفسیر البیانی*، ج ۱، ص ۷۴.
۳۸. ر.ک: سیوطی، *الاتقان*، ج ۱، ص ۴۴۵-۴۴۶؛ محمد اسعدی، *سایه‌ها و لایه‌ها معنایی*، ص ۶۸ به بعد.
۳۹. ر.ک: مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۹۲، ص ۹۱؛ سید محمود طیب حسینی، *چند معنایی در قرآن*، ص ۱۴۰-۱۴۶.
۴۰. امین خولی، مقاله «تفسیر»، *دائرة المعارف الاسلامیة*، ج ۵، ص ۳۷۳.
۴۱. همان.
۴۲. ر.ک: فهد بن عبدالرحمن رومی، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، ج ۳، ص ۹۷۹.
۴۳. امین خولی، *مناهج تجدید*، ص ۱۹۶.
۴۴. ر.ک: همان، ص ۱۹۹-۲۰۳.
۴۵. عبدالحسین زرین کوب، *نقد ادبی*، ص ۵.
۴۶. همان، ص ۱۱-۱۲.

۴۷. همان، ص ۴۹.

۴۸. ر.ک: کامل علی سعفان، *المنهج البياني في تفسير القرآن*، ص ۱۱۳؛ عفت محمد شرقاوی، *الفكر الديني في مواجهة*

العصر، ص ۳۷۷-۳۹۰.

۴۹. ر.ک: عفت محمد شرقاوی، *الفكر الديني في مواجهة العصر*، ص ۳۳۶ به بعد.

۵۰. برای نمونه ر.ک: محمد احمد خلف الله، *الفن القصصي*، ص ۹۳ به بعد، ۲۷۰ و ۳۰۸.

۵۱. برای نمونه ر.ک: عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *التفسير البياني*، ج ۱ ص ۱۷۹ و ۲۰۲.

منابع

- اسعدی، محمد، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
- امین خولی، *مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب*، بی جا، دارالمعرفه، الطبعة الاولى، ۱۹۶۱م.
- امین خولی، مقاله «تفسیر، دایرةالمعارف الاسلامیه»، ترجمه احمد شنتناوی و دیگران، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۳۳م.
- بابایی، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸ش.
- بنت الشاطی، عائشة عبدالرحمن، *التفسیر البیانی للقرآن الکریم*، قاهره، دارالمعارف، بی تا، الطبعة السابعة.
- بنت الشاطی، عائشة عبدالرحمن، *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
- خلف‌الله، محمد احمد، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، بی جا، سینا للنشر، الطبعة الرابعة، ۱۹۹۹م.
- رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۰ش.
- الرومی، فهد بن عبدالرحمن، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، بی جا، بی تا، ۱۴۰۷ق - ۱۹۸۶م.
- ریتر ویلانت، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، *آینه پژوهش*، ش ۸۶، خرداد و تیر ۱۳۸۳، ص ۲-۱۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، *تقد ادبی*، تهران، علمی، ۱۳۶۵ش.
- سبت، خالد بن عثمان، *قواعد التفسیر*، الجیزه، دار ابن عفان، ۱۴۲۱ق.
- سعفان، کامل علی، *المنهج البیانی فی تفسیر القرآن*، بی جا، مکتبه الأنجلو المصریه، بی تا.
- سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۶ق.
- شرقاوی، عفت محمد، *الفکر الدینی فی مواجهة العصر*، بی جا، مکتبه الشبابی بی تا.
- شریف، محمد ابراهیم، *اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر*، قاهره، دار التراث، ۱۴۰۲ق - ۱۹۸۲م.
- صاوی جوینی، *مصطفی، التفسیر الادبی للنص القرآنی*، بی جا، دار المعرفة الجامعیه، بی تا.
- طیب حسینی، سیدمحمود، *چند معنایی در قرآن کریم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ش.
- علامه طباطبایی، *المیزان*، بی جا، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۱ق.
- کریمی‌نیا، مرتضی، «امین خولی و بنیان‌گذاری مکتب ادبی در تفسیر»، *مجله برهان و عرفان*، ش ۶، زمستان ۱۳۸۴
- مجلسی، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *معارف قرآن*، قم، در راه حق، ۱۳۶۷ش.
- معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ش.

