

تحلیل و نقد بنیان‌های اندیشه نواعترالی

در نظریه تفسیری امین خولی

سید محمود طیب حسینی*

دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ایران، قم

محمد عرب صالحی**

دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ایران، قم

فاطمه قنبری***

استادیار گروه تفسیر جامعه الزهراء قم، ایران، قم

فریده پیشوایی****

سطح چهار تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، ایران، قم

(تاریخ دریافت: ۹۹/۸/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۱/۲۶)

چکیده

از بنیان‌های نظریه تفسیر ادبی امین خولی، اندیشه‌های نواعترالی است. این مقاله با رویکرد تحلیلی-انتقادی مبتنی بر داده‌های اسنادی، ضمن معرفی نظریه خولی، مختصات جریان فکری نومعتزله را در نظریه خولی که در رهیافت‌های تفسیری بعد او، موثر بوده، آشکار و نقد کرده است. از امتیازات مبانی نواعترالی خولی، رویکرد تفسیر اجتماعی نظریه اوست. در مقابل کاستی‌های ناشی از جریان نومعتزله، چالش‌هایی را متوجه آن ساخته از جمله نگاه نوآورانه در تمام ابعاد دین، گسست پیوند با سنت تفسیری، نسبی بودن فهم‌ها از قرآن و غلبه متن محوری در تفسیر. همچنین فقدان نگاه و حیانی به عقل از آسیب‌های این نظریه است؛ ضمن اینکه توجه افراطی به فهم مخاطبان اولیه و غفلت از فرهنگ‌سازی قرآن، زمینه‌ساز گرایش به تفسیر فرهنگی خواهد شد. بنیان‌های نواعترالی نظریه خولی همچون عدم تنقیح مبانی فهم متن و تبیین جهان‌بینی، آن را فردمحور کرده است. در نگاه نومعتزله قرآن به عنوان متنی زنده فارغ از جنبه‌های الهیاتی، موضوع پژوهش قرار گرفته، در نتیجه هویت و حیانی آن سلب می‌شود. نظریه خولی نیز از این آسیب در امان نبوده و این مسأله در آثار شاگردان و متأثران از نظریه او مشاهده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: نومعتزله، تفسیر، امین خولی، نقد، تفسیر ادبی.

* tayebeh@rihu.ac.ir

** salehnasrabad@yahoo.com

*** f.ghanbari.313@gmail.com

**** fpishvaei@gmail.com: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

از دیدگاه‌های جدید تفسیری که از زمان طبری تا کنون بی‌سابقه بوده (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۳۲: ۱۵۲) و در دوران معاصر بین قرآن‌پژوهان مصری مورد توجه قرار گرفته، رهیافت ادبی در تفسیر است که ریشه‌های آن را می‌توان در جریان فکری نومعتزله جستجو کرد. تفسیر ادبی، امروزه بیشتر با نام امین خولی بزرگترین نظریه‌پرداز مطالعات ادبی معاصر (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۹۱: ۳۰۴) و از قرآن‌پژوهان مصری فعال در حوزه نظری تفسیر ادبی شناخته می‌شود. از آن‌جا که نظریه خولی در جریان‌های تفسیری بعد خود تأثیرات قابل توجهی داشته، بررسی بنیان‌های اندیشه نومعتزلی در نظریه خولی حائز اهمیت شده و ارزیابی این نظریه و شناسایی نقاط قوت و ضعف آن را علمی‌تر می‌سازد.

در قرن چهاردهم جریان عقل‌گرایی در شکلی جدید ظهور کرد و طرف‌داران این جریان نومعتزله نامیده شدند. مشخصه اصلی نومعتزله، نواندیشی است. خولی نیز فردی روشن‌فکر، نواندیش بود. او تحت تأثیر اندیشمندان غربی مانند یوهان فوک، مارتین لوتر و بندتو کروچه به روش علمی بها می‌داد (ر.ک؛ شمیمس، ۱۹۸۰: ۱۰، ۱۳ و ۱۵).

نظریه خولی، رویکردی جدید در قرآن‌پژوهی است و طی مطالعاتی، این دیدگاه از حیث مبانی و روش، تحلیل و بررسی شده است. «بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی»، تألیف محسن قاسم‌پور، اعظم پویازاده و محدثه ایمانی و «آسیب‌شناسی روش تفسیر ادبی معاصر»، تألیف سید محمود طیب‌حسینی از این دسته هستند. سهیلا پیروزفر و حسن زرنوشه فراهانی و حمید ایمان‌دار نیز در پژوهشی «نسبت مکتب ادبی خولی با اندیشه‌های معتزله» را بررسی کرده‌اند؛ اما تحلیل و نقد بنیان‌های اندیشه نواعترالی نظریه تفسیری خولی زاویه جدیدی در مطالعه این نظریه است.

۱. مفهوم‌شناسی نومعتزله

اعتزال نو‌گرایش فکری در عصر حاضر است که ریشه در مکتب کلامی معتزله و البته شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با آن دارد (ر.ک؛ متقی، ۱۴۳۸: ۲۶۳) طرفداران این گرایش اندیشه‌ورزان معاصری هستند که به دنبال نسبت بین سنت و مدرنیته بوده برای تبیین مولفه‌های جدید از درون سنت به گفتمان انتقادی در حوزه کلام روآورده‌اند. ایشان که نومعتزله نامیده می‌شوند، می‌کوشند با محوریت عقل، جنبه‌های عملی، کاربردی و سیاسی اسلام را آشکار سازند. رهایی از بدعت به نام سنت و تقلید و گشوده‌شدن باب اجتهاد از گزاره‌های پرکاربرد آنان است (ر.ک؛ وصفی، ۱۳۸۷، ۱۱ و ۵) گرچه بسیاری از آنان در این راه ناکام مانده‌اند.

در پژوهش‌های معاصر از این گروه با عناوینی مانند اصحاب مکتب عقلی، روشنفکران (ر.ک؛ شرقی، ۱۴۳۵: ۱۰) یا پیروان مدرسه عقلی جدید (ر.ک؛ رومی، ۱۳۰۷، ج ۲، ص ۷۳۰) نیز یاد می‌شود.

۲. ویژگی‌های تفسیر در جریان نومعتزله

جریان‌های فکری همواره در تبیین متون دین از جمله فهم و تفسیر قرآن تاثیرگذار بوده‌اند. جریان اعتزال نو نیز از این امر مستثنی نیست و طرفداران آن تلاش کرده‌اند قرآن را با نگاهی متفاوت و به عنوان متنی که راه‌گشای معضلات امروزی جوامع مسلمان است، فهم کنند. به همین جهت منابع و روش تفسیر آنها با شیوه‌های مرسوم متفاوت بوده و بر اصلاح روش‌های رایج تفسیری اصرار دارند. تأکید متفاوت بر عقل در فهم معانی قرآن و تقدم آن بر نقل (ر.ک؛ شرقی، همان: ۳۰ و ۱۱)؛ نقد منهج سلف در تفسیر (همان: ۱۲۷)؛ تاثر از رویکرد مستشرقان (همان: ۸۱)؛ دفاع از دین و اصلاح جوامع اسلامی (ر.ک؛

متقی، همان: ۲۸۱)؛ تاثر از روش‌های غربی^۱ (همان: ۲۷۹)؛ لزوم اصلاح سنت سلف و نواندیشی (ر.ک؛ شرقه: ۵۷ و ۴۰) و توجه به فهم مخاطب اولیه و تاریخت نص قرآن (همان: ۱۴۱) از مختصات تفسیر در نگاه نومعتزله است. بررسی نظریه تفسیری خولی نشان می‌دهد این ویژگی‌ها در نظریه تفسیری خولی یا شاگردانش وجود دارد.

۳. معرفی نظریه تفسیری خولی

خولی در نظریه خود کوشیده با معرفی قرآن به عنوان متن ادبی، اقتضائات فهم متن ادبی را بر قرآن تطبیق دهد. طبق نظریه او، رهیافت ادبی در تفسیر را باید بر هر رویکرد دیگر مانند کلامی، فلسفی، عرفانی یا فقهی مقدم کرد (ر.ک؛ ابوزید، ۱۳۹۲: ۱۸) خولی خلاف عبده معتقد است پیش از هدف هدایتی قرآن، هدف واجب‌تری قرار دارد که اغراض و مقاصد دیگر از آن سرچشمه می‌گیرند؛ خواه آن مقصد علمی باشد یا عملی، دنیوی باشد یا اخروی، مفسر ابتدا باید آن هدف را به‌دست آورد که عبارت است از فهم قرآن از آن جهت که برترین اثر ادب عربی است (ر.ک؛ خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۴) و هر مسیحی، وثنی، دهری و... بدون ایمان به دینی بودن قرآن یا تصدیق آن به دلیل عقیده خاص و نه به قصد هدایت یافتن یا انتفاع بردن از محتویات آن، بلکه به عنوان بزرگ‌ترین کتاب ادبی عربی، باید با آن مواجه شود، سپس صاحب هر مقصد و غرضی آن چه می‌خواهد از آن اخذ کند (همان: ۳۰۳).

پژوهش به شیوه موضوعی، بهره‌گیری از ابزارهایی همچون تحلیل‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی درباره مخاطبان اولیه قرآن جهت فهم بهتر آیه، دریافت معانی قرآن در بافت فرهنگی-تاریخی عرب عصر نزول و انکار تفسیر علمی، ممیزه نظریه تفسیری خولی است.

۱. از نظر ابوزید برای درک جدید از قرآن، نیازمند علم هرمنوتیک، معناشناسی، نقد ادبی و یا مردم‌شناسی و انتروپولوژی هستیم. (ر.ک؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۱۴).

۴. بنیان‌های اندیشه نواعزالی نظریه خولی

در این بخش تلاش می‌شود ریشه‌های نواعزالی نظریه تفسیری خولی آشکار و نقد شود.

۴-۱. نگاه سلبی به فهم و تفسیر مفسران از قرآن و لزوم نواندیشی

شعار مبنایی خولی از بین‌بردن باورهای قدیمی برای نواندیشی در فهم قرآن است. (خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۲) وی به شاگردانش توصیه می‌کرد بدون این که تحت تأثیر آراء مفسرانی قرار گیرند که قرآن را کتاب بلاغت، وعظ یا فقه تلقی کرده‌اند، در قرآن تفکر کنند (ر.ک؛ غلاب، ۱۹۶۶: ۳۲) به عقیده او او فهم مفسران که طبق زمان خود بوده و سوءفهم‌هایی که توسط مفسران رخ داده، مانند شروح، تاویلات و خوانش‌های موجود، همچون حجاب‌هایی متراکم، مانع رسیدن به فهم مخاطبان اولیه قرآن شده و قرآن‌پژوه معاصر باید آن‌ها را کنار بزند (ر.ک؛ رفاعی، ۲۰۱۷: ۲۱۹) به همین دلیل از نظر او تمام پیش‌فرض‌های دینی مانند گزاره‌های اعتقادی، فقهی و کلامی که ویژگی تفاسیر رایج است، در فرآیند فهم قرآن نقشی ندارند (ر.ک؛ خولی، همان: ۳۰۳-۳۰۴).

نقد:

اصل نوآوری و توجه به نیازها و اقتضائات زمانه در فهم پیام قرآن و اکتفا نکردن بر یافته‌های گذشتگان، مورد تأیید عقل و شرع می‌باشد و اساساً همین مبنا از گذشته تاکنون موجب رشد و شکوفایی علم تفسیر شده؛ لذا نقطه قوت این نظریه را می‌توان در تشویق قرآن‌پژوهان به فهم جدید از قرآن دانست. از مجموع آثار خولی به دست می‌آید وی به دنبال فهم متناسب با مشکلات جامعه اسلامی می‌باشد که رویکرد اجتماعی به تفسیرش داده‌است. خولی از تمرکز صرف قرآن‌پژوهان امروزی بر تفاسیر موجود، گلایه دارد، زیرا از نظر او در «کار بر روی تفاسیر دیگر»، هیچ فرآیند تازه‌ای رخ نمی‌دهد و مفسر یا

قرآن پژوه، به تجربه‌ای از فهم قرآن نمی‌رسد، اما باید توجه داشت در این میان لغزش‌هایی در کمین است که نمونه‌های آن، هم در میان نواندیشان ایرانی^۱، هم در نواندیشان عرب-زبان مشاهده می‌شود. آسیب‌های نواندیشی در نظریه خولی عبارتند از:

۴-۱-۱. نوگرایی در تمام ابعاد دین

خولی تغییر و تطور را قانون و سنت حاکم بر جهان هستی می‌دانست که شامل همه ابعاد زندگی است. از نظر او برای حمایت از ایمان مردم و حفظ آن از کفر و تحجر، مطابق نیاز هر دوره‌ای، باید نوعی اجتهاد در تفسیر اعتقادات صورت گیرد (ر.ک؛ رفاعی، ۲۰۱۷: ۲۱۸) وی این دیدگاه خود را در کتاب «المجددون فی الاسلام» تبیین و اعلام می‌کند اساس تجدید در اسلام آمده و در این باره به حدیثی از پیامبر ﷺ اشاره می‌کند که: «خداوند هر صدسال فردی را می‌فرستند که دین امتم را تجدید می‌کند (ر.ک؛ ابی‌داود، ۱۴۲۰: ۴۶۹، کتاب الملاحم، ح ۴۲۹۱)». (ر.ک؛ سواری و سالار، ۱۳۹۵: ۷۲۱) این حدیث، به دلیل وجود ابوه‌ریره در سند آن، و عدم روشن‌بودن مبدا شمارش صدسال، مردود است.

از نظر خولی نوگرایی و قرائت جدید از دین باید ریشه‌ای و به مثابه انقلابی باشد که امت اسلامی بدان احتیاج دارند (رفاعی، ۲۰۱۹: ۷) و تغییر در عبادات و معاملات، انتخاب آسان‌ترین در عمل و مناسب‌ترین برای بقاء است. وی معتقد بود تطور عقائد امروز واجب می‌باشد (همان، ۲۰۱۷: ۲۱۷)، ولی مرادش را روشن نمی‌سازد که منظورش تطور اصل اعتقادات است یا طرق فهم آن؛ زیرا بخش اعتقادات، اصول دین و دیگر عقاید اساسی، قرائت‌پذیر نیست (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۸۰) چراکه باور به اصول اعتقادی مانند توحید یا خاتمیت نبوت پیامبر ﷺ به صورت قطعی، اثبات شده و از ضروریات دین است و جای اظهار نظرهای مختلف درباره آنها وجود ندارد و عدم پذیرششان به منزله خروج از

۱. افرادی مانند سروش، مجتهد شبستری و ملکیان.

دین است (همان) علاوه بر آنکه عمومیت تطوری که خولی ادعا می‌کند، شامل مدعای خود او هم خواهد بود و آن را متزلزل خواهد ساخت.

دیدگاه روشن‌فکرانه و اصلاح‌طلبانه خولی شامل احکام فقهی نیز می‌شود، ادعایی که در آن زمان تنها خولی آن را طرح کرد و پیش از او کسی متعرض آن نشده بود. البته خولی توضیحی درباره نحوه نوآوری و تجدید نظر در احکام فقهی نداده، ولی برای مثال امکان اقامه نماز جمعه در منزل را مطرح می‌کند، با این توضیح که نماز گزار می‌تواند خطبه نماز جمعه را که از ارکان آن است، از رادیو گوش کند. منظور خولی از تجدید نظر در احکام عبادی، تسهیل و آسان‌سازی اداء فرائض عبادی و توسعه‌دادن به مفهوم نفی عسر و حرج است (ر.ک؛ رفاعی، ۲۰۱۷: ۲۲۰) چراکه از نظر او اسلام دین سمحه و سهله است و پیامبر ﷺ فرموده: «انَّ خَيْرَ دِينِكُمْ اَيَسْرُهُ». (ر.ک؛ خولی، ۱۹۸۷: ۷۹) البته خولی فرصت نکرد تا دیدگاه فقهی خود را کاملاً روشن سازد (ر.ک؛ رفاعی، ۲۰۱۹: ۱۴) اما در نقد دیدگاه او گفتنی است پذیرش تطور و اختلاف قرائت در برخی احکام فقهی به صورت موجه جزئی و نوعاً به خاطر تبدل موضوع، قابل قبول است و در تاریخ فقه و فقاهت همواره وجود داشته و دارد. اشکال چنین نظریاتی در این است که تاسیس اصول فقه جدید را ضروری دانسته (ر.ک؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۴۴) نه قبول تجدید نظر در فقه یا پذیرش تطور آن و گاه در ضروریاتی مانند اصل حجاب بانوان تشکیک می‌شود (ر.ک؛ شرقه، ۱۴۳۵: ۱۱۳-۱۱۴) چنانکه خلف‌الله شاگرد خولی مصلحت‌محوری در احکام امور دنیوی و بسنده کردن به قرآن در حرمت و حلیت احکام را مطرح می‌کند (ر.ک؛ خلف-الله، ۱۹۸۲: ۳۵ و ۲۲) در اسلام احکام فراوانی، یقینی و اجماعی، بلکه از ضروریات دین است که میان مسلمانان قرائت واحدی دارد. انکار هر یک از این احکام مساوی با انکار کل اسلام است (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۷۹).

۴-۱-۲. گسست پیوند با سنت تفسیری

خولی دیدگاه مفسران و روش‌های سنتی تفسیر را تخطئه می‌کند. اندیشه‌هایی که به گمان وی متحجر و مانع پیشرفت و گسترش اسلام در زمان معاصر هستند، درحالی‌که معارف قرآن رزق معنوی انسان‌هاست که همانند رزق مادی، تدریجی است و باید به گذشتگان و کار علمی آنان به دیده تکریم نگریست (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۳۹).

در سنت تفسیری، روابط بینامتنی وجود دارد، یعنی مفسران در کتاب‌هایشان مرتب به اقوال مفسران پیشین ارجاع داده‌اند و نوعی ارتباط زنجیروار بین تفاسیر وجود دارد (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۹۱: ۲۹۸) اما خولی و هم‌فکرانش معتقدند باید تمامی این سنت تفسیری، پیوندها و روابط بینامتنی از هم گسسته و دیدگاه‌های قبلی کنار گذاشته شوند، لذا در آثار این دسته از قرآن‌پژوهان، ارجاعی به تفاسیر پیشین مشاهده نمی‌شود که قابل تأمل است.

نقد ما به خولی به معنای بی‌نقص نبودن سنت تمام متقدمان در تفسیر نیست و هرگز ادعا نمی‌شود که گذشتگان هیچ‌گاه دچار خطا یا لغزش در فهم یا تبیین معارف قرآنی نشده‌اند، بلکه اشکال در نفی مطلق میراث تفسیری، تاریخی دانستن و مطرود کردن تمام آن‌هاست که خولی از آن به قاطعیت یاد می‌کند. به‌طور کلی در جریان اعتزال نو، منابع حدیث و سنت با حربه زمانمندی و تاریخ‌مندی از جرگه اعتبار خارج می‌شوند (ر.ک؛ میرزایی، ۱۳۹۵/۶/۲۹ <https://www.mehrnews.com/news/3745508>) چنان‌که خولی واژه «تاریخیت» را از فلسفه و علوم انسانی جدید به استعاره می‌گیرد (ر.ک؛ رفاعی، ۲۰۱۷: ۲۱۸) لذا اگر مفسری فهمی از قرآن داشته، مطابق نیازها و افکار زمان خود بوده و تاریخ مصرف آن گذشته، بنابراین لزومی ندارد امروز در قرن بیستم، یک قرآن‌پژوه خود را درگیر آراء مفسران متقدم کند! (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۹۱: ۲۹۵-۲۹۶) لذا خولی تفسیر خود را تفسیر امروزی می‌نامد.

باید پذیرفت اقوال مفسران گنجینه‌ای گران‌بها از میراث قرآنی و دینی ماست و این امکان وجود دارد که مفسر رویه متعادل و میانه به کار گرفته، با تکیه و تمرکز بر مبانی و مبادی دیدگاه متقدمان و البته داشتن نگاه محققانه و برگزیدن صحیح از سقیم، طبق ضوابط علمی تلاش کند از میان اقوالی که سال‌ها حاصل تلاش و مجاهدت‌های علمی عالمان بوده، به‌گزینی کرده، کاستی‌های تفاسیر گذشته را جبران نموده و با نگاهی نو بر غنای این گنجینه بیافزاید. به نظر می‌رسد این راه منطقی‌تر و کم‌آسیب‌تر خواهد بود و منافاتی هم با نوآوری در فهم ندارد.

۴-۱-۳. نسبی بودن فهم‌ها از قرآن

در تفکر نواندیشانه نوعاً متن تفسیر نهایی ندارد و هیچ مرجعی را نمی‌توان مرجع رسمی و فصل‌الخطاب تفسیر متن قرار داد و متن محتمل تفاسیر بی‌پایان می‌شود (ر.ک؛ یوسفی اشکوری، ۱۳۷۸: ۴) خولی معتقد بود فهم بشری از قرآن، فهم نسبی است (ر.ک؛ احمد، ۲۰۰۹: ۷۶) چون فهم مفسر از یک سو تحت سیطره زمان زندگی مفسر و واقعیت‌های دوران زندگی او و از سوی دیگر تابع زبانی است که به وسیله آن قرآن فهمیده می‌شود و این «زمان» و «زبان»، همواره در حال تغییر و تطور است (ر.ک؛ احمد، ۱۴۲۵: ۵۸) «محمد سالم احمد» در کتاب «الجدور العلمانیة فی الفکر التجدی عند امین الخولی» در تبیین علت اصرار خولی بر حتمی بودن سنت تطور و دگرگونی، فصلی را به تأثیر خولی از نظریه داروین اختصاص داده که معتقد بود سنت دگرگونی و قاعده انتخاب اصلح هم‌چنان که در طبیعت جریان داشته، در معنویات نیز قابل تعمیم است (ر.ک؛ خولی، ۱۹۹۶ (الف): ۸۷ و رفاعی، ۲۰۱۹: ۷). تعبیر به قرائت قرآن مطابق با مقتضیات روز و تفاوت معرفت‌های کسب شده در بازه‌های زمانی مختلف از سوی خولی، نزدیک به نظریه قبض و بسط شریعت «عبدالکریم سروش» است (ر.ک؛ سروش، ۱۳۸۰: ۲-۳).

بدین معنا که قرآن از جهت الفاظ، متن دینی ثابتی است؛ اما از جهت دخالت عقل و

فهم انسان در تفسیر، ثبات معنایی اش را از دست می‌دهد (ر.ک؛ واعظی، ۱۳۸۹: ۴۷) از این جهت خولی فهم گذشتگان از قرآن را بی‌فایده و تنها مناسب زمان خود و نیازشان می‌داند، درحالی‌که اگر کسی قائل به نسبی بودن فهم بشر باشد که متناسب با داشته‌های پیشین و یا پسین تحول و تغییر می‌یابد، هرگز نمی‌تواند به ارائه و حکایت قضیه‌ای از قضایای علمی نسبت به حقیقت و واقعیت خارجی اعتماد نماید. نه هیچ شنونده‌ای می‌تواند منظور گوینده را درست دریابد، نه مجالی برای فهم باقی می‌ماند و نه راهی برای تفهیم و این چیزی جز شکاکیت و انکار وجود شناخت نیست (ر.ک؛ جوادی آملی: ۱۳۷۲: ۲۷۶-۲۷۷).

تفسیر بخشی از هندسه معرفت دینی است. معرفت دینی، نیز نسبی و عصری نیست (همان: ۲۵۹) در واقع، شرائط و عوامل و نیازها زمینه تلاش مفسران را فراهم آورده‌است. در عالم اثبات تعدد فهم‌ها از قرآن، امری انکارناپذیر است، اما اشکال آن جاست که قائل به یک معنای نهایی و ثابت یا ضابطه‌مند برای قرآن نباشیم یا اقوال غیرضابطه‌مند را بپذیریم.

مرور تفاسیر قرون مختلف نشان می‌دهد در عین وجود دریافت‌های متفاوت مفسران، همواره دریافت‌های مشترکی وجود داشته که می‌تواند ناشی از پیش‌فرض‌های مشترک از جمله فطرت باشد؛ زیرا قرآن فطرت انسان‌ها را خطاب کرده (روم/۳۰) که فارغ از زمان و مکان و جغرافیا اعتبار دارد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۳۳).

۴-۱-۴. غلبه و تقدم نگاه متن محور بر نگاه هدایت محور در تفسیر

چالش دیگر نظریه خولی، غلبه و تقدم نگاه متن‌نگر بر نگاه هدایت‌محور به قرآن است. نوگرایان اساساً میان «متن» و «مفسر» تفکیک قائلند و آن را پیش‌فرض قرار داده‌اند (ر.ک؛ یوسفی اشکوری، ۱۳۷۸: ۳)؛ یعنی متن مستقل از خالق و سایر فهم‌ها بررسی می‌شود. توضیح آن که در نگاه سنتی، مفسر به دنبال کشف مراد الله، و محور، رسیدن به

مقاصد الهی از قرآن بود و متن، نقش طریقت داشت، اما در نگاه روشن‌فکرانه، متن، محور قرار گرفت. نظریه‌پردازان معاصر نحله‌های مختلف ادبی و فلسفی، پیرامون متن و ویژگی‌های آن، هم‌گام با تحولات اجتماعی و فرهنگی عصر جدید، با روی‌گردانی از نگرش سنتی به متن که مرکزیت آن مراد مؤلف بود (ر.ک؛ امیری و حسینی، ۱۳۹۵: ۹۰) در پی ارائه هویتی متفاوت از متن (ر.ک؛ بارت، ۱۳۷۳: ۵۹-۶۱) برآمدند. لذا مفهوم متن و مصداق‌های آن گسترش پیدا کرد و در نقد متون، به جای توجه به تأثیرات اجتماعی و اخلاقی، خود متن مورد توجه قرار گرفت (امیری و حسینی، همان).

قرآن‌پژوهانی مانند خولی ضمن آنکه به هدف هدایتی قرآن معتقدند و قائل به حذف مولف نیستند، اما هدف مقدم از تفسیر را فهم قرآن به مثابه متنی ادبی دانسته‌اند و پیش از آن که در فهم قرآن به جنبه هدایتی قرآن توجه داشته و از پیش‌فرض‌های اعتقادی بهره گیرند، نگاه متن‌گونه و نه کلام و حیانی به قرآن داشته (ر.ک؛ خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۲-۳۰۳) و از روش‌های غربی در مطالعه قرآن به عنوان یک متن بهره گرفتند که در آن مطالعات زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اولویت دارد. چیزی که در جریان‌های تفسیری متاخر مانند اندیشه‌های ابوزید اثرگذار بود.

ذیل همین مبناست که خولی بر استقلال و ادبی‌بودن قرآن به عنوان یک شاهکار عربی و متن ادبی و مطالعه آن فارغ از قصد خالق و هدف نزول تأکید می‌کند. او معتقد است یک عرب اصیل یا هر که با عربیت پیوند دارد، باید قرآن را بخواند و پژوهش ادبی در آن انجام دهد، مثل مطالعاتی که امت‌های مختلف روی گزیده‌ای از ادبیات زبان‌های مختلف انجام می‌دهند. مطالعه و بررسی ادبی کتاب بزرگی نظیر قرآن، نخستین چیزی است که محققان باید به بررسی و مطالعه آن بپردازند و حق این کتاب بزرگ را ادا کنند، گرچه نخواهند به راهی که قرآن ترسیم کرده، هدایت شوند واجب است که این مقصد و هدف بر هر مقصد و هدفی مقدم باشد (ر.ک؛ خولی، مدخل تفسیر، ترجمه مرادپور، ۱۳۹۰: ۹۰).

«نجیب‌الدین گوککیر» یکی از پژوهشگران، ضمن تأکید بر این که خولی، منتقد ادبی و اولین محقق خاورمیانه‌ای بود که متد ادبی را در تحلیل قرآن به کار برد (gokkir, 2014: 72) با انتقاد از عمل کرد برخی اندیشمندان مفسر در مواجهه با دستاوردهای جدید غربی از جمله خولی می‌نویسد:

«گروهی از محققان مسلمان که الهام گرفته از همتایان غربی خود هستند، رویکردهای تفسیری نشأت گرفته از غرب را بر قرآن تطبیق دادند و تلاش کردند قرآن را تحت چارچوب‌های فلسفی و متنی غربی مثل نقد ادبی بازخوانی کنند و بیشتر از طرح این سوال که قرآن چه معنا می‌دهد، سوال‌هایی مانند «قرآن چطور فهمیده می‌شود؟ و برای مردم مدرن چه معنا می‌دهد؟» طرح کنند. هم‌سو با تلاش‌های محققان غیر مسلمان در غرب، متفکران خاورمیانه‌ای مانند امین خولی و نصر حامد ابوزید، این رویکرد غربی را در فهم قرآن به کار بردند. تحقیقات نشان می‌دهد نه تنها متدولوژی تفسیر، بلکه تعریف قرآن نیز توسط این محققان تغییر داده شد. آنها قرآن را به جای کلمات الهی به عنوان یک متن تعریف کردند و این یعنی با قرآن باید مانند هر متن دیگری ادبی مواجهه شود» (ibid: 83-84).

افرادی مانند خولی کلمات مقدس خداوند را به صورت یک متن تعریف می‌کنند و این تعریف، الهیات قرآن را به چالش‌هایی از جمله تاریخت خواهد کشاند. محتمل است به همین دلیل بتوان خولی را هم‌پای نصر حامد، حسن حنفی، عابد الجابری، محمد آرکون، مجتهد شبستری و سروش دانست که معتقدند قرآن محصول فرهنگی است و پیامبر ﷺ، تحت تأثیر فرهنگ زمانه آن را تلقی کرده است (ر.ک؛ عرب‌صالحی، ۱۳۸۷: ۴۱) البته آراء تفسیری خولی در برخی جریان‌های تفسیری منحرف بعد خود مؤثر بوده، اما باید اعتراف کرد وی در مقایسه با افراد نام‌برده، متعادل‌تر عمل کرده و به دلیل تعهد به زی شرقی (ر.ک؛ عبدالحمید، ۱۹۶۶: ۲۵) و پایبندی به رویکرد اسلامی الازهر (ر.ک؛ عبداللطیف، ۱۳۸۶: ۹) در عمل اشکالات کمتری متوجه اوست، همچنانکه آثار تفسیری

او، تفاوت وی با سایر نواندیشان را نشان می‌دهد. اشکالات یادشده غالباً در جریان‌های بعدی متأثر از دیدگاه خولی مشاهده می‌شود.

۴-۱-۵. عدم تنقیح مبانی فهم متن و تبیین جهان‌بینی

در مباحث مربوط به فهم متن، فرض است که متن از نشانه‌هایی تشکیل شده که زمینه انتقال خواننده را به معنای متن فراهم می‌آورد (ر.ک؛ آزاد و مسعودی، ۱۳۹۱: ۲۹۶). ماحصل دیدگاه‌ها، منجر به ایجاد سه نظریه مؤلف‌مداری، مفسرمداری و متن‌مداری در فهم متن شده و بر هر قرآن‌پژوهی لازم است مبانی نظری خود در تفسیر را مشخص سازد. با توجه به شناخت خولی از این دست مباحث، لازم بود وی این مسئله را روشن می‌ساخت، درحالی که نظریه او از این نظر دارای آشفتگی و ابهام است. او از یک سو تأکید می‌کند که باید به فهم صحیح از قرآن دست یافت (مؤلف‌محوری)، اما در عمل گویا متعهد به متن‌محوری است، درحالی که ذوق شخصی مفسر را هم در فهم دخیل می‌کند. (مفسر‌محوری) این اشکال محتمل است ناشی از نگاه روشن‌فکرانه و تلفیق گزاره‌ها و باورهای سنتی با دستاوردهای جدید دنیای مدرن باشد که هر دو محصول شفاف‌نبودن جهان‌بینی اوست.

اساساً نوگرایان در نگاه منتقدانه به سنت، از این اصل غفلت کرده‌اند که نقد، نیازمند جهان‌بینی است و تفکر انتقادی در هر سرزمینی مستقر نمی‌شود. نوگرایان بنا به دلایلی، کمتر به پرسش‌های فلسفی و بنیادین توجه کرده‌اند (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۸: ۱۰) که پیامدهای آن در آثارشان مشاهده می‌شود.

۴-۲. تأکید بر تحلیل-عقلی ادبی در فهم قرآن

از نظر نومعتزله علت عقب‌ماندگی مسلمانان، نادیده‌گرفتن عقل در اثر غلبه افکار اشعری‌گری و اخباری‌ها در بیشتر جوامع اسلامی به ویژه مصر است. بنابراین عقل‌گرایی

خولی را باید در حاشیه تفکر اشعری و در بستر ظهور روشنفکری نومعتزله تحلیل کرد. ویژگی مهم نومعتزلیان معاصر، تأکید بر عقل‌گرایی و بهره‌گیری از آن در پرتو دانش جدید است (ر.ک؛ سواری و سالار، ۱۳۹۵: ۷۱۹) خولی بر نقش قوه تفکر و عقل در اسلام تأکید داشت و با اصرار بر نفی تقلید از گذشتگان، بیداری عقل و پرهیز از جمود بر وضعیت موجود را راه حل مشکلات جهان اسلام می‌دانست (ر.ک؛ احمد، ۲۰۰۹: ۱۸) که به نوبه خود قابل توجه است، به‌ویژه آن‌که از نظر او در جایگاه یک قرآن‌پژوه سنی، روایات تفسیری اندک، ضعیف و غیر قابل اعتمادند (ر.ک؛ خولی، ۱۹۶۱: ۲۷۵-۲۷۶) وی در کتاب «فی رمضان» بارها با تعبیر «أَيُّهَا الْعُقُولُ الْمُفَكِّرَةُ» یا «أَيُّهَا الْعُقُولُ الْمُحَرَّرَةُ» مخاطبان خود را خطاب می‌کند (ر.ک؛ خولی، ۱۹۸۷: ۹-۱۱-۱۸-۱۹-۶۵-۶۶-۶۷-۷۳) خولی در تأکید بر قوه عقل می‌نویسد:

«ارزش‌گذاری قرآن برای انسانیت انسان، به شکل بسیار قوی با قدرت تعقل او و خضوع اشیاء در قبال فهم انسان در ارتباط است. مخاطبان قرآن عاقلان، عالمان، متفکران و متفکهان در دین‌اند. بسیاری اوامر قرآن ناظر به نظر و تدبر و تعقل، و معیار قبولی یا رد، طاقت انسانی و اساس مسئولیت انسان است: «لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا» (بقره/۲۸۶) و از این‌روست متفکران به عقل پناه آورده‌اند و نص قرآنی را تحت سیطره عقل قرار دادند» (خولی، ۱۹۸۷: ۲۱).

از نظر وی قرآن به عنوان یک معجزه، چشم‌ها، حواس یا مشاعر را متحیر نکرده، بلکه عقل را خطاب و حجت قرار داده و هیچ باطلی از قبل و بعد بدان راه نمی‌یابد و از همین‌روست که سیطره ارواح شریره و شیاطین را بر تفکر انسانی رد کرده: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ (اسراء/۶۵) و سحر را تخیل شمرده: «يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ» (طه/۶۶) (خولی، ۱۹۸۷: ۲۰-۲۱).

گویا خولی با این بیانات، قصد دارد امکان طرح هرگونه مسائلی مبتنی بر سحر و امور غیبی را که با عقل مدرن و حس‌گرا سازگار نیست، نفی کند.

نقد:

اشکالاتی که از این ناحیه در نظریه خولی وجود دارد، عبارت است از:

۴-۲-۱. ابهام در معنای عقل

خولی بر نقش عقل در تفسیر تأکید می‌کند، اما در آثارش اشاره صریح به این مسأله ندارد و در جستجوی به‌عمل‌آمده تبیینی از مرادش از عقل و نحوه کاربست آن در تفسیر به‌دست نیامد. اگر وی به کاربرد اجتهادی عقل که به‌وسیله شواهد داخلی و خارجی در آیات تدبر و به جمع‌بندی پرداخته شود، تأکید داشته باشد که در این صورت عقل اجتهادی می‌تواند به عنوان یک قرینه در کنار سایر قرائن و شواهد به کار رود که این، شیوه جدیدی نیست و در سنت تفسیری غالباً مورد توجه مفسران بوده است.

اگر وی به عقل به عنوان یک منبع می‌نگرد، آن هم عقل از نوع نومعتزلی که منبعیت مطلق دارد، منتقد دین است و خودش حکم صادر می‌کند (ر.ک؛ مصاحبه با قائمی‌نیا، ۱۳۹۳، ج ۱، ۶۰-۶۱) در این صورت اشکال جدی بدان وارد است. برخی معتقدند خولی سعی کرد از زبان‌شناسی جدید متأثر از عقلانیت خودبنیاد مدرنیته، بلکه پست‌مدرن در مباحث تفسیری استفاده کند (ر.ک؛ مصاحبه با خسروپناه، ۱۳۹۳، ج ۱، ۱۱۰).

اما تحلیل آثار خولی نشان‌دهنده توجه او بر عقل، معادل ادراک و فهم آمیخته با عاطفه و احساس است. وی در کتاب «من هدی القرآن، فی رمضان» مخاطب خود را در کنار تعبیری مانند: «أَيُّهَا الْعُقُولُ الْمُفَكِّرَةُ» با «أَيُّهَا الْقُلُوبُ الْمُؤْمِنَةُ» خطاب کرده است. نوعی شیوه اقناع عقلی همراه با اطمینان قلبی که بیشترین نتیجه را دارد و به احتمال زیاد تأکید بر ذوق ادبی و تفسیر بیانی در همین راستاست، زیرا گرایش جان‌ها به حلاوت معانی و لطافت آن، در پذیرش استدلال عقلانی مؤثر خواهد بود، یعنی عقل‌گرایی خولی به معنای عقل فلسفی یا عقل نظری نیست، بلکه در نگاه ادبی به قرآن ظهور دارد.

ترجیح مفاهیم کاربردی و پرهیز از مباحث نظری، نفی هرگونه تفسیر باطنی و تحمیل

قواعد ادبی و بلاغی، حفظ ظهور آیات و دوری از قیل و قال‌های رایج در تفاسیر از مصادیق عقل‌گرایی خوئیست.

۴-۲-۲. فقدان نگاه و حیانی به عقل

همراهی عقل و وحی در آثار خولی مشاهده نمی‌شود یا دست‌کم نویسنده بدان دست نیافته، درحالی‌که مرز میان تعقل و پندار و شعور و احساس و به اصطلاح تمایز میان علم و جهل مرکب همیشه روشن نیست و چه بسیار احساس‌هایی که شعور و ادراک منطقی تلقی شده و این هشدار است که مفسران مبدا رأی و نظر شخصی خود را به جای حکم عقل سلیم بر قرآن تحمیل کنند (ر.ک؛ عقیلی، ۱۳۷۵: ۲۳۳).

عقل باید ابزار و در خدمت فهم وحی باشد، چون عقل که رسول باطنی است، ممکن است زمانی گرفتار مغالطه گردد و کاذب باشد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۰) مقصود از منبع بودن عقل در کنار نقل این نیست که عقل بشری را کنار و هم رتبه معانی و حیانی بنشانیم (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۶: ۱۲۵) عقل یکی از ابزارهای فهم قرآن است، اما مشروط به این که ضابطه‌مند و قرین نقل باشد، یعنی فهم و تفسیر قرآن، برآیند تعامل عقل و نقل است.

۴-۲-۳. تقدم عقل بر نقل

مقدم کردن عقل بر نقل که ویژگی تفسیر نومعتزله است (ر.ک؛ شرقه: ۱۴۳۵: ۱۱ و ۳۰) در نظریه خولی (ر.ک؛ احمد، ۲۰۰۹: ۶۵) از چالش‌های نظریه خوئیست. البته محتمل است این ایده، ناشی از کم‌بودن احادیث متقن در سنت تفسیری اهل سنت باشد؛ اما به هر حال گریز از وحی و پناه‌بردن به عقل، تبعات خود را به همراه خواهد داشت.

خولی هنگام تبیین نقش عقل در فهم قرآن به سنت گذشتگان در خضوع نص قرآن مقابل عقل اشاره کرده و از «آمدی» نقل می‌کند اگر آیه‌ای با دلیل عقلی تعارض کند، دلیل عقلی حاکم است. از نظر خولی این عقل، همان عقل بشری و قوه انسانی است، پس

اشکالی نیست که این‌گونه درک کنیم حیات انسانی بر این دنیا و کره زمین براساس قوای انسانی و خارج از هرگونه توهم و تخیل است (ر.ک؛ خولی، ۱۹۸۷: ۲۲) ظاهراً او منطقه اختصاصی برای وحی که عقل توان فهم آن را نداشته باشد، به رسمیت نمی‌شناسد، زیرا هم حکم عقل را مقید به قید قطعی نساخته و هم قائل به تاویل و دست کشیدن از ظهور آیات نیست و معتقد است الفاظ متحمل معانی باطنی، اشاری یا تأویلات مذهبی نمی‌شوند (ر.ک؛ قیام، ۱۴۱۰: ۶۱) حال آنکه عقل همتای نقل است، نه همتای وحی (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲) و تعارض، محتمل است بین عقل و نقل رخ دهد که راه حل‌هایی مانند دست کشیدن از ظهور و تاویل بردن آیه هنگام تعارض ظاهر آیه با دلیل یقینی عقلی دارد (همان: ۴۶).

۳-۴. فهم ادبی قرآن با اهداف انسانی و اصلاح جامعه

نقطه شروع جریان فکری عقل‌گرا، سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود که سعی داشت با قرائتی تازه از دین و نگاه اصلاحی، قرآن را هم‌سو با نیازهای زمان تفسیر کند (ر.ک؛ دغامین، ۱۴۲۰: ۲۷۹) از اهداف خولی در تفسیر ادبی نیز برداشت‌های جدید با هدف اصلاح جامعه است. از نظر خولی تفسیر ادبی در نظم کلام یا سیاق قصص متوقف نمی‌ماند، بلکه اهداف مهم و انسانی از جمله اصلاح نفس و هدایت جامعه را جستجو می‌کند (ر.ک؛ عیاد، ۱۹۶۶: ۷۲) وی گزاره «هنر برای هنر» را که معتقد است هنر فقط به خاطر هنر باید تحسین شود و نباید از آن چیزی جز زیبایی انتظار داشت، نفی کرده و بعد ادبی-هنری قرآن را وسیله اصلاح حیات بشر قرار داد که هدف نزول قرآن است (ر.ک؛ احمد، ۱۴۲۵: ۵۸ و خولی، ۱۹۹۶ (ب): ۳۶).

این مبنای خولی به دلیل داشتن نگاه جدید اجتماعی به قرآن از امتیازات نظریه اوست. برای مثال وی با ذکر دسته‌ای آیات، ارتباط بین روزه و اصلاح جامعه را نشان می‌دهد (ر.ک؛ خولی، ۱۹۸۷: ۵۲-۵۴) و روزه را از یک عمل عبادی صرف که شاید تا کنون

جنبه فقهی آن بیشتر برجسته بوده، به یک عمل مؤثر اجتماعی ارتقاء می‌دهد یا با بهره‌گیری از تفسیر ادبی نشان می‌دهد روزه، تمرین و ریاضت نفس برای تخلیق به صفات الهی و نزدیک شدن به صفت صمدیت خداوند، است، زیرا صمد به کسی اطلاق می‌شود که در جنگ گرسنه و تشنه نمی‌شود (ر.ک؛ خولی، ۱۹۸۷: ۷-۱۳).

این نوع برداشت‌ها از آیات قرآن نوآوری داشته و نشان می‌دهد از آیات الاحکام نیز می‌توان پیام‌های جدید استنباط کرد؛ اما با وجود تلاش‌های خولی و هم‌فکران او از نومعتزلیان به دلیل بنیان‌های نواعترالی خولی این گروه تا کنون نتوانسته‌اند گام مهم و جدی در حل مشکلات جوامع امروزی مسلمان بردارند که شواهد عینی و وضعیت جوامع اسلامی دلیلی بر این مدعاست. از طرفی بهاء دادن افراطی به عقل حتی در مواردی که عقل نمی‌تواند دخالت کند، بعضاً موجب تعلیق بسیاری از آموزه‌های قرآن و تاریخی-دانش آنها شده است.

در واقع فقدان دستگاه فلسفی و عقلانیت کارآمد و نیز منطقی کارا در مواجهه با دین، در دو افق فهم دین و فعل دینی اشکال عمده نومعتزلیان است که مانع کامیابی و کارآمدی آن‌ها در تحول اجتماعی، فکری و عملی جوامع اسلامی شده است (ر.ک؛ رشاد، ۱۳۹۳: ۳۸).

۴-۴. تأکید بر فهم مخاطبان اولیه قرآن

خولی فهم مخاطبان اولیه قرآن را معیار مهمی می‌داند که مفسر امروزی لزوماً باید به آن توجه کند. علت طرح این مبنا، نظریه وی مبنی بر اقلیمی بودن ادبیات است (ر.ک؛ شمیس، ۱۹۶۶: ۸۱) در نظریه خولی برای تعیین مراد خداوند از متن، باید معنای آن را به گونه‌ای که اعراب عصر نزول می‌فهمیدند، دریافت و این کار می‌تواند با قطع نظر از هرگونه اعتبار و جهت‌گیری دینی انجام پذیرد (ر.ک؛ خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۴) از نظر وی شناسایی فرهنگ زمان نزول از ضروریات تفسیر ادبی است که از آن به علوم حول القرآن

یاد می‌کند (همان: ۳۱۰).

نقد:

نزول قرآن به زبان عربی و خطاب‌قرار دادن مخاطبان نخستین و پیامبر ﷺ که عرب-زبانند (ابراهیم/۴)، رسیدن به فهم مخاطبان اولیه قرآن را ضروری و عقلایی می‌سازد، به ویژه آن‌که فاصله تاریخی یعنی گذشت حدود ۱۴۰۰ سال از عصر نزول و فاصله گفتمانی، تفاوت فرهنگی، اجتماعی و اعتقادی ما با مختصات فرهنگی، اجتماعی و اعتقادی مردمان عصر نزول از جمله عوامل ضعف فهم قرآن است و به همین دلیل تفسیر آیات طبق مفاهیم کلمات در زمان نزول قرآن، از جمله قواعد تفسیری است. برای مثال اگر با الگوی «عبد» و «رب» در فضای فرهنگی جامعه عرب عصر نزول آشنا نباشیم، به-درستی متوجه نمی‌شویم عبارت «لا اله الا الله» چه چیزی را نفی می‌کند (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۹۱: ۳۳۸) البته آثار خولی و شاگردانش نشان می‌دهد پابندی آنان به این اصل، در معنایی واژگان بروز یافته و ایشان در تفسیر و دریافت پیام قرآن بدان ملزم نبودند؛ اما پس از خولی این اصل در تفسیر آیات مورد توجه قرار گرفت. آسیب کاربرد این اصل، افراط در آن می‌باشد که پیامدهای ذیل را خواهد داشت:

۴-۴-۱. تفسیر فرهنگی از قرآن

نتیجه تأکید بر فهم مخاطبان اولیه قرآن در صورت افراط این است که آیات فقط از منظر فهم مخاطبان اولیه و منحصر در حوادث تاریخی زمان نزول، تفسیر شوند که در این صورت قرآن محدود به محیط و شرایط نزول گشته (ر.ک؛ رضایی اصفهانی و مومن نژاد، ۱۳۹۴: ۱۲۱) و منجر به تفسیر فرهنگی می‌شود، در حالی که قرآن متنی پویا و جاودانه است. در رهیافت‌های تفسیری بعدی که نظریه خولی به نوعی زمینه‌ساز آن بوده، این نگاه به شکل افراطی مورد توجه قرار گرفته و در دوره‌های بعدی منجر به شکل‌گیری

گزاره‌های نادرست در تفسیر از قرآن و فهم تاریخی از قرآن شد (ر.ک؛ سروش، ۱۳۸۶: ۱۰ و همو، ۱۳۸۱: ۵۷ و ۵۹-۶۰).

پیش‌فرض اساسی تفسیر فرهنگی قرآن این است که مراد خدا از الفاظ و تعابیر قرآن، همان معنایی است که عرب در عصر نزول می‌فهمیدند. باید توجه داشت هرچند توجه به ویژگی‌های زمان نزول از حیث فرهنگی و جغرافیایی جهت فهم قرآن لازم است، اما نباید این مسأله بر کل متن قرآن سایه افکند (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۹۱: ۳۳۵).

مخاطبان قرآن فقط اعراب جزیره‌العرب نبوده‌اند، بلکه همه انسان‌ها از بدو نزول قرآن تا زمانی که دنیا برپاست، مخاطب قرآن هستند (اعراف/۱۵۸، سبأ/۲۸، انبیاء/۱۰۷) و نمی‌توان ادعا کرد که چون قرآن به زبان عربی نازل شده، عرب مخاطب آن، تمام معنای آیات قرآن را می‌فهمیده، زیرا برخی واژه‌ها در ادبیات قرآنی دارای معنایی خاص شده‌اند که گرچه بی‌ارتباط به معانی وضعی و کاربردی‌شان در عصر نزول نیستند، اما در فرهنگ قرآن دارای معنای متفاوتند (ر.ک؛ شاکر، ۱۳۸۹: ۱۲۰) که گاه از سوی عرب همان زمان مورد سوال بوده، بنابراین توجه به فهم مخاطبان اولیه لازم است، اما کافی نیست. یعنی به طور صددرصد نمی‌توان فهم قرآن را وابسته به شناخت فهم مخاطبان اولیه و فرهنگ زمان نزول دانست، لذا در برخی روایات آمده: کتاب خدا بر چهار امر استوار است؛ عبارت، اشارت، لطایف و حقایق؛ عبارت، متناسب برای فهم عوام، اشارت، برای خواص، لطایف برای اولیای خدا و حقایق قرآن برای انبیاء. قرآن یک سفرهٔ اطعام روحانی است که برای همه یکسان گسترانده شده و هر کس به مقتضای ذوق و سلیقه و ظرفیتش از آن بهره می‌برد (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ۲۷۸).

اساساً در فهم معارف قرآن بهره‌مندی از فرهنگ خاصی شرط نیست تا بدون آن، نیل به اسرار قرآنی میسر نباشد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۳۲).

۴-۴-۲. غفلت از فرهنگ‌سازی قرآن

بخش مهمی از گزاره‌های فرهنگی-اجتماعی قرآن در صدد ایجاد فرهنگ جدید و تأثیر در فرهنگ جاهلیت بوده، برای مثال از مهم‌ترین تغییرات در جامعه جاهلی، تغییر نظام قبیلگی بود. قرآن «ایمان مشترک» را جایگزین «خون مشترک» و «قوم» را تبدیل به «امت» ساخت و اعلام داشت ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (حجرات/۱۰). برای درک مفهوم «امت»، فهم نظام قبیلگی لازم است، ولی کافی نیست.

در حوزه حقایق شرعی نیز قرآن مخاطبان خود را به معانی جدیدی رهنمون ساخت که میان‌شان سابقه نداشت، واژگانی مانند صلاه، صوم، حج، زکات، جهاد، ایمان، کفر، نفاق، شرک و اسلام؛ البته این تغییرات در واژگان محدود نماند، بلکه به تغییری اساسی در تمام ابعاد زندگی انجامید. همچنین فارغ از مفردات، در حوزه تراکیب نیز تعابیر جدیدی مانند: «لا قوة الا بالله، وتوكل على الله، حسبنا الله ونعم الوكيل، انا لله وانا اليه راجعون و...» در قرآن مطرح شد که عرب با آنها آشنایی نداشت (ر.ک؛ نقیب زاده، ۱۳۸۸: ۴۲) اشکال این است که این مساله به صورت تئوریزه در نظریه خولی موضوعیت ندارد، چراکه شناسایی فهم مخاطبان اولیه قرآن، بخشی از نقشه و هندسه فهم کلام خداست، نه همه آن، که خولی بدان توجه نداشته است. شناخت صرف فرهنگ و تاریخ زمان نزول نمی‌تواند ضابط کاملی در تشخیص فهم صحیح باشد، بلکه نگاه مؤمنانه نیز لازم است. طبق مدل ایزوتسو هیچ یک از اصطلاحات کلیدی که نقش قطعی در تشکیل جهان‌بینی قرآنی دارند، تازه وضع شده نبوده، بلکه نظام ساختمانی مجموعی و طرز استعمال کلی آنها در متن قرآن بود که به گونه‌ای ریشه‌دار جهان‌بینی اعراب را دچار تحول نمود، مثلاً فرشتگان که پیش از اسلام شایسته تقدیس و حتی پرستش بودند یا دختران خدا محسوب می‌شدند، با استقرار نظام خدامرکزی، مقام معینی در سلسله نظام هستی یافتند و در کنار سایر موجودات، بنده‌ای از بندگان خدا محسوب شدند. در این دیدگاه یک کلمه، معنای واحدی دارد، اما هر گاه در نظام معنایی و جهان‌بینی خاصی استعمال شود، ارزش

معناشناختی خاصی می‌یابد، یعنی الفاظ و قالب‌های معنا در نظام‌ها و جهان‌بینی‌های خاص فانی می‌گردد و جهان‌بینی هنگام انتقال زبانی به دیگران متأثر از قالب‌های زبانی و لفظی آن زبان خاص نمی‌گردد و همین علت ایجاد تحولات عظیمی است که با آمدن قرآن در جامعه جاهلی اعراب پدید آمد (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۷۴: ۶-۱۰، ۲۶ و ۴۳).

۴-۵. بهره‌گیری از روش‌های جدید علوم انسانی غربی

خولی جزء روشن‌فکران معاصر و تحت تأثیر مطالعات جدید غربی (ر.ک؛ احمد، ۲۰۰۹: ۱۶) بود که منجر به جایگزینی نظریات زبان‌شناسی غربی در نظریه او شد. در روش‌های سنتی رایج تفسیری، داده‌های یک مفسر شامل سه دسته اطلاعات زبان‌شناختی و ادبی، اطلاعات نقلی و اطلاعات دانشی یا علمی است (ر.ک؛ پاکتچی، ۱۳۹۱: ۳۰۰). خولی در گفتمان روشن‌فکری که قائل به نقد روش‌های سنتی موجود است، عمل می‌کند و در مواجهه با این سه دسته، دسته اول را طبیعتاً با اصلاحات و تعدیلاتی می‌پذیرد و هیچ مفسری غیر باطنیه نمی‌تواند منکر این دسته از داده‌ها شود، اما دسته دوم و سوم از نظر خولی دارای اشکالات و کاستی‌های جدی هستند، لذا این دو کنار گذاشته و ناچار نظریات زبان‌شناسی غربی جایگزین روش‌های سنتی تفسیر قرآن می‌شود. خولی تحت تأثیر روش‌های جدید علوم انسانی غربی، معنای جدیدی از ادبی بودن قرآن را اراده کرده که آثار و لوازم تفسیری خاصی را در پی داشته و برخی آراء نوظهور و معاصر قرآنی را پشتیبانی خواهد کرد و محتمل است قرآن را در حد یک متن ادبی تنزل دهد. برای مثال پیش از تأکید خولی در فهم قرآن به عنوان یک متن ادبی، بر فهم بافت متن (خولی: همان: ۳۰۳) «دیلتهای» معتقد بود می‌توانیم به یاری زمینه معنایی، معنای اصیل و راستین یک اثر ادبی را کشف کنیم (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۳۶) توضیح آنکه از دهه‌های بیست تا هفتاد قرن اخیر میلادی، رویکرد متن‌گرایی فارغ از بستر ایجاد متن غلبه یافت و پژوهش‌های ادبی، از بهره‌مندی از تاریخ خلق اثر محروم شد تا اینکه در دهه هشتاد میلادی که

زمان شکوفایی تاریخ‌گرایی نو براساس نظریات «میشل فوکو» بود، «گرینبلت» و دیگر منتقدان «تاریخ‌گرایی نو» بر گفتگوی میان تاریخ و ادبیات تأکید کردند. گرینبلت توجه علاقمندان به نظریه ادبی را به فرهنگ جلب و بر نقش کلیدی بافت متن در تفسیر متن تأکید کرد (ر.ک؛ میرزاد بابازاده و خجسته‌پور، ۱۳۹۴: ۱۶۵) نیز نمی‌توان نظریه خولی را بی‌ارتباط با نظریات نقد ادبی دانست (ر.ک؛ عبداللطیف، ۱۳۸۶: ۹) که علوم انسانی از جمله روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تأثیر بسزایی در آن ایفا می‌کنند (ر.ک؛ کاباناس، ۱۴۰۲: ۶۳ و ۲۲).

نقد:

اشکالات این بخش، در چند محور قابل بررسی است:

۴-۵-۱. تأثر از تحولات دین‌پژوهی غربی

به کارگیری روش‌های جدید غربی در تفسیر که ابتدا در مطالعات معاصر متون مقدس در غرب به کار رفته، ناشی از تحولات دین‌پژوهی در غرب بوده و از تلقی پدیدارگونه دین سرچشمه می‌گیرد. در این رویکرد دین با هنر و ادبیات تفاوتی ندارد. هنر، پدیدار تاریخی جنبه‌های حسی اقوام و ملل است و دین در سوی دیگر، پدیدار تاریخی جنبه‌های فاهمه؛ اما هر دو انسانی، دیالکتیکی، زمینی و در پی آن نامقدسند. به این ترتیب است که می‌توان متون دینی را به صورت متون ادبی انگاشت و آن را به جنبه‌های حسی دین منتسب کرد (ر.ک؛ توکلی‌بینا، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۲).

۴-۵-۲. تفاوت ماهوی بین قرآن، عهدین و متون انسانی

از حوزه‌های جدید زبان‌شناسی و فهم متن غربی که خولی متأثر از آن بوده، بحث هرمنوتیک است. خولی اولین کسی بود که هرمنوتیک را وارد زبان عربی کرد و آن را به تفسیر مرتبط ساخت. کاری که مجتهد شبستری بعد از گذشت پنجاه سال از فوت خولی

انجام داد (ر.ک؛ رفاعی، ۲۰۱۷: ۲۲۱). مذاقه در دیدگاه خولی، تأثیرپذیری ضمنی او از هرمنوتیک شلایر ماخر را نشان می‌دهد و مؤید این است که گویا وی در نظریه تفسیری خود متأثر از این سنت بوده (ر.ک؛ احمد، ۱۴۲۵: ۵۹ و نک: رومی، ۱۴۰۷، ج ۳، ۹۸۲) که صرف نظر از صحت و سقم این دسته از نظریات، جواز به کارگیری آنها در فهم متن مقدس وحیانی مانند قرآن، محل بحث است. برای مثال شلایر ماخر در توصیه به تکنیک-های دستوری و جنبه‌های روان‌شناختی متن تأکید می‌کند برای پرهیز از سوءفهم، باید از قواعد دستور و ادبیات و نزدیک شدن به ذهنیت مؤلف بهره برد. محتمل است خولی متأثر از این اندیشه، به دلیل اصالت فهم مخاطبان اولیه قرآن، برای یافتن فهم آنان، کنار توجه به نکات فنی و دستوری، حالات روحی آنان را در مواجهه با قرآن مهم می‌داند و بر روان‌شناسی حالات آنان تأکید می‌کند. البته شلایر ماخر در مدخل تفسیر در دایره-المعارف «الدیانات و الاخلاق» تأکید می‌کند بین تفسیر قرآن و شروح تورات و انجیل و سایر نصوص ادبی تفاوتی وجود ندارد و ظاهراً خولی این نظر او را اخذ کرده (ر.ک؛ هرماس، ۱۴۲۳: ۹۰) درحالی که تفاوت ماهوی بین قرآن و عهدین و متون انسانی وجود دارد.

از نتایج تکیه بر نظریات ادبی رایج در متون ادبی، می‌توان به ایده اسطوره‌ای (ر.ک؛ خلف الله، ۱۹۹۹: ۱۹۸-۲۰۵) و تمثیلی‌پنداشتن داستان‌های قرآنی «خلف الله» شاگرد خولی اشاره کرد. او قصه تمثیلی را قصه‌ای می‌داند که در آن افراد و گفتگوها لزوماً واقعی نیستند و گاه کل قصه یا برخی از آن مبتنی بر فرض و خیال است (همان: ۱۸۳). خولی به نقل از طه‌حسین تأکید می‌کند رهیافت ادبی به قرآن تنها روشی است که روشنفکران مسلمان را از اسکیزوفرنی نجات می‌دهد (ر.ک؛ ابوزید، ۱۳۹۲: ۲۵).

۳-۵-۴. تاثر از مستشرقان

مستشرقان در نگاه بشری به قرآن است که آن را به عنوان یک اثر ادبی محض بررسی

و حتی برخی رتبه آن را پایین‌تر از میراث کهن ادب عربی تلقی کرده‌اند (ر.ک؛ هرماس، ۱۴۲۳: ۸۲) از این‌رو محتمل است منشاء اصلی نگاه ادبی خولی به قرآن، رویکرد مستشرقان بوده و در نتیجه، پیگیری نظریه خولی و انحصار فهم قرآن در روش ادبی موجب جدا کردن قداست قرآن و بشری دانستن مصدر قرآن می‌شود (ر.ک؛ جامعی سلمی، ۲۰۰۹: ۲۰۹، ۳۰۶ و ۳۱۰).

۴-۵-۴. فقدان تکیه‌گاه وحیانی و خطاناپذیر

کاستی دیگر این نظریه فقدان تکیه‌گاه متقن و خطاناپذیر است. خولی در پی‌ریزی نظریه خود، به گزاره‌های وحیانی و سنت‌های دینی استناد نکرده تا آن را موجه و مستدل سازد، بلکه ریشه بخش قابل توجهی از آراء وی به مطالعات زبان‌شناسی غربی و ادبی-تلقی کردن قرآن بازگشت می‌کند که مربوط به متون بشری است. باید توجه داشت در نظریه‌ای که مربوط به فهم کتاب مقدسی همچون قرآن است، نظریه‌پرداز قطعاً باید شواهد و مستندات مبتنی بر گزاره‌های قطعی دینی برای مفصل‌بندی نظریه خود به کار گیرد تا از مبانی و روش آن نظریه حمایت و پشتیبانی کند.

بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد جریان فکری نومعتزله که از بنیان‌های نظریه تفسیری خولی است، مختصات خاصی در فهم قرآن دارد و اگر تکیه بر عقل و تقدم نگاه متن‌محور به قرآن را ویژگی غالب آن بدانیم، صرف نظر از اثبات توانمندی قرآن در رفع مشکلات امروز، این نوع تفکر، آسیب‌ها یا کاستی‌های مهمی را متوجه این نظریه خواهد نمود؛ چنانکه آثار شاگردان خولی شاهد این مدعاست.

از آنجا که جریان فکری نومعتزله در تنقیح مبانی فهم متن و مبانی قرآن‌شناختی تاکنون نظام‌مند نبوده، غالباً نظریات شکل گرفته تحت تاثیر این جریان، فردمحور و به

جای تبدیل به مکتب، غالباً منسوب به نام افرادند و دقیقاً به همین دلیل است که این گروه نتوانسته‌اند بر اساس آن گام‌های مهمی در زمینه حل مشکلات جامعه بردارند. جریان فکری نومتعزله هم در مبانی فهم قرآن و هم مبانی قرآن شناختی خولی تاثیرگذار بوده است. این نگاه قرآن را در نظریه خولی در حد متن ادبی قوی تنزل می‌دهد که نه تنها دارای معانی طولی نیست، بلکه لازم است نظریات جدید فهم متون ادبی در آن به کار گرفته شود که خاص متون انسانی‌اند. غلبه رویکرد «متن محوری» در تفسیر موجب می‌شود متون مقدس به متونی ادبی و فرهنگی تبدیل شوند و به عنوان متنی پویا و زنده فارغ از جنبه‌های ایمانی و اعتقادی، موضوع پژوهش قرار گیرند، در نتیجه هویت دینی، قداست قرآن و واقع‌نما بودن قصص آن سلب شده و زمینه تاریخ‌مندی قرآن را فراهم می‌شود که در تعارض با جامعیت و جاودانگی قرآن است.

منابع

۱. قرآن
۲. ابی‌داود، سلیمان. (۱۴۲۰ق.). سنن ابی‌داود. ریاض: بیت الافکار الدولیه للنشر و التوزیع.
۳. آزاد، علیرضا و مسعودی. جهانگیر. (۱۳۹۱ش.). تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک؛ ج ۱. قم: بوستان کتاب.
۴. احمد، محمد سالم. (۲۰۰۹م.). الاسلام العقلانی؛ تجدیدالفکر الدینی عند امین خولی؛ قاهره: رویه للنشر و التوزیع.
۵. احمدی، بابک. (۱۳۸۰ش.). ساختار و تاویل متن؛ تهران: نشر مرکز.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۴ش.). خدا و انسان در قرآن. ترجمه احمد آرام. تهران: نشر فرهنگ. چ ۵.
۷. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۱ش.). تاریخ تفسیر قرآن کریم؛ ج ۱. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰ش.). تسنیم؛ قم: اسراء. چ ۱.
۹. _____ . (۱۳۸۶ش.). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۱۰. _____ . (۱۳۷۲ش.). شریعت در آینه معرفت؛ ج ۱. قم: نشر فرهنگی رجا.
۱۱. خلف‌الله، محمد احمد. (۱۹۹۹م.). الفن القصصی فی القرآن الکریم. بیروت: سینا للنشر و الانتشار العربی.
۱۲. _____ . (۱۹۸۲م.). القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصر.

- بیروت: الموسسه العربيه للدراسات و النشر. چ ۱.
۱۳. خولی، امین. (۱۹۸۷م). من هدی القرآن؛ فی رمضان. بی‌جا. قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
۱۴. _____ (۱۹۹۶م الف). کتاب الخیر؛ بی‌جا. قاهره: بی‌نا.
۱۵. _____ (۱۹۶۱م). مناهج تجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب؛ بیروت: دارالمعرفه.
۱۶. _____ (۱۹۹۶م ب). دراسات اسلامیه. قاهره: مکتبه دارالکتب المصریه بالقاهره.
۱۷. رفاعی، عبدالجبار. (۲۰۱۹م). دعوه الشیخ امین الخولی للتجدید. بی‌جا. مرکز افکار للدراسات و الابحاث.
۱۸. رومی، فهدبن عبدالرحمن. (۱۴۰۷ق). اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر؛ ریاض: العربیة السعودیة: ادارات البحوث العلمیه و الافتاء و الدعوه و الارشاد.
۱۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۰ش). اخلاق خدایان؛ تهران: طرح نو.
۲۰. سبحانی، جعفر. (۱۴۳۲ق). المناهج التفسیریة فی علوم القرآن. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۱. شرقه، ظافر سعید. (۱۴۳۵). نهج الاعتزال فی الاتجاهات الفکریه المعاصره. ریاض: دارالوعی للنشر و التوزیع. چاپ دوم.
۲۲. عرب صالحی، محمد. (۱۳۹۳ش). مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال - نو؛ مصاحبه با دکتر قائمی نیا و خسرو پناه چ ۱. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. قیام، عمر حسن. (۱۴۰۱ق). ادبیه النص القرآنی. بیروت: المعهد العالمی للفکر - الاسلامی.

۲۴. کابانوس، جان لوی. (۱۴۰۲ق.). النقد الادبی و العلوم الانسانیه. ترجمه فهد علام. دمشق: دارالفکر.
۲۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق.). بحارالانوار. بیروت: موسسه الوفاء. چ ۲.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶ش.). تعدد قرائت‌ها؛ تحقیق و نگارش: غلام-علی عزیزی کیا. چ ۳. قم: موسسه امام خمینی.
۲۷. وصفی، محمدرضا. (۱۳۸۷ش.). گفتگو با نصر حامد ابوزید. عابد الجبازی. محمد آرکون و حسن حنفی. تهران: نگاه معاصر.
۲۸. یوسفی اشکوری، حسن. (۱۳۷۸ش.). نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر؛ چ ۲. تهران: قصیده.
۲۹. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۹۲ش.). «رہیافت ادبی به قرآن. پیشینه، نتایج و دشواری-ها». ترجمه مهرداد عباسی. آینه پژوهش. ش ۱۴۲.
۳۰. احمد، محمدسالم. (۱۴۲۵ق.). «دراسات قرآنیہ. التفسیر الادبی للقرآن عندالشیخ امین خولی». الوعي اسلامی. ش ۴۶۷.
۳۱. امیری، زهرا. سیدمحمدباقر حسینی. (۱۳۹۵ش.). «امکان تسمیه قرآن به متن بر-اساس تعریف نوین در نظریه‌های معاصر». کتاب قیم. ش ۱۴.
۳۲. توکلی‌بینا، میثم. (۱۳۹۱ش.). «متون دینی از قداست تا ادبیات؛ کلان روش پژوهش‌های ادبی معاصر درباره متون مقدس». قبسات. ش ۶۶.
۳۳. جامعی سلمی، عبدالرحمن بن رجا. (۲۰۰۹). «النص القرآنی فی منظور الدراسه-الادبی؛ الموقف و المنهج». الدراسات اللغویه و الادبیہ. ش ۱.
۳۴. خولی، امین. (۱۳۹۰ش.). «ترجمه مدخل تفسیر از دایره‌المعارف اسلامی». سمانه مرادپور. کتاب ماه دین. ش ۱۶۴.
۳۵. رضایی اصفهانی، محمد علی و مؤمن نژاد. (۱۳۹۴ش.). ابوالحسن. «تفسیر تاریخی قرآن کریم». قرآن و علم. ش ۱۶.

۳۶. رفاعی، عبدالجبار. (۲۰۱۷م.). «الشیخ امین خولی رائد الدرس الهمرنیوتطیقی بالعربیة». الحیاء الطیبه. ش ۳۷.
۳۷. رولان بارت. (۱۳۷۳ش.). «از اثر تا متن». ترجمه: مراد فرهادپور. ارغنون. ش ۴.
۳۸. رشاد، علی اکبر. (۱۳۹۳ش.). «گفتاری از آیت الله علی اکبر رشاد؛ کاستی‌های جریان اعتزال نو» زمانه. ش ۱۲۸ و ۱۲۹.
۳۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۶ش.). محمد آفریننده قرآن است». بازتاب اندیشه. ش ۹۶.
۴۰. سواری، عزیز. سالار. صاحبه. (۱۳۹۵ش.). «بررسی چالش‌های تربیت دینی و ارائه راهکارهایی برای اصلاح آن از منظر نومعتزلیان معاصر». مجموعه مقالات هفتمین همایش ملی انجمن فلسفه تعلیم و تربیت ایران. ش ۳۰ و ۳۱.
۴۱. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۹ش.). «تفسیر بر اساس ترتیب نزول با سه قرائت». پژوهش‌های قرآنی. ش ۶۲ و ۶۳.
۴۲. شمیم، عبدالمنعم. (۱۹۸۰م.). «افکار باهره و ذکری عطره الشیخ امین الخولی». الجدید. ش ۱۹۷.
۴۳. دغامین، زیاد. (۱۴۲۰ق.). «ملاحج التجدید فی فکر الافغانی فی التعامل مع القرآن الکریم و اثره فی منهج التفسیر فی العصر الحدیث». مجله قضایا الاسلامیه معاصره. ش ۶.
۴۴. عبدالحمید، یونس. (۱۹۶۶م.). «أمین الخولی الرائد العظیم». الادب. ش ۱ و ۲.
۴۵. عبداللطیف، احمد. (۱۳۸۶ق.). «أمین الخولی: حیاة امین الخولی فن القول». الکتاب العربی. ش ۳۵.
۴۶. عرب صالحی، محمد. (۱۳۸۷ش.). «تاریخی نگری و دین». قیسات. ش ۵۰.
۴۷. عقیلی، علیرضا. (۱۳۷۵ش.). «منزلت و کاربرد عقل در چهار تفسیر در سده اخیر». پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۷-۸.

۴۸. عیاد، شکری. (۱۹۶۶م.). «امین الخولی»؛ المجله. ش ۱۱۲.
۴۹. غلاب، عبدالکریم. (۱۹۶۶م.). «استاذی الشیخ الثائر امین الخولی». الادب. ش ۱ و ۲.
۵۰. متقی، سعید. (۱۴۳۸ق.). «الاعتزال القديم و الاعتزال الجدید». المنهاج. ش ۸۰.
۵۱. میرزاد بابازاده، بهنام و آدینه خجسته‌پور. (۱۳۹۴ش.). «خوانش متفاوت متون کلاسیک فارسی در پرتو تاریخ‌نگاری نو». متن پژوهی ادبی. ش ۵۳.
۵۲. نقیب‌زاده، محمد. (۱۳۸۸ش.). «نقش آفرینی قرآن در ادبیات عرب و مهجوریت آن در میان ادیبان». قرآن‌شناخت. ش ۳.
۵۳. واعظی، احمد. (۱۳۸۹ش.). «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن». قرآن‌شناخت. سال سوم. ش ۲.
۵۴. هرماس، عبدالرزاق بن اسماعیل. (۱۴۲۳ق.). «علم التفسیر فی کتابات المستشرقین». جامعه ام‌القری لعلوم الشریعه و اللغه العربیه و آداب‌ها. ش ۲۵.
۵۵. بی‌نا. نومعتزله. عقل‌گرایی بر پایه اندیشه اعتزال. ۱۳۹۹/۲/۲۹. <https://hawzah.net>
۵۶. میرزایی. محمدعلی. بی‌توجهی به حدیث و عبور از سنت از شاخص‌های مهم نومعتزله ۱۳۹۵/۶/۲۹ <https://www.mehrnews.com/news/۱۳۹۵/۶/۲۹/۳۷۴۵۵۰۸>
57. gokkir, necmettin, western challenges and muslim hermenetical responses. usual islaamic studies journal, 2014, 22.

