

## تحلیل انتقادی عوامل شکل‌گیری نظریه تفسیر ادبی امین خولی



سید محمود طیب‌حسینی<sup>۱</sup>، محمد عرب‌صالحی<sup>۲</sup>، فریده پیشوایی<sup>۳</sup>

### چکیده

**هدف:** هدف این مقاله، واکاوی عوامل شکل‌گیری نظریه تفسیر ادبی امین خولی، نواندیش مصری بود. وی، قرآن را متنی ادبی و در عین حال وحیانی و مقدس می‌دانست که باید همانند متون ادبی انسانی فهم شود. او هدف نزول قرآن را هدایت و هدف تفسیر را فهم ادبی و آن را مقدم بر تمامی فهم‌ها معرفی کرد. این شیوه موجب شد وی میان قرآن‌پژوهان مصری و ایرانی، طرفداران و منتقدانی داشته باشد. نواندیشان، وی را متعصب به سنت می‌دانند و سنتیان، وی را به نواندیشی و سنت‌گریزی متهم می‌کنند. این چالش، ضرورت بررسی عوامل شکل‌گیری این نظریه را روشن کرد. **روش:** مقاله حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی، عوامل پیدایش نظریه امین خولی را بررسی کرد. **یافته‌ها:** خولی تحت تأثیر ویژگی‌های شخصیتی، جنبش ادبی مصر و رومان‌تیسیم عربی، با الهام از آرای عبده و طه حسین، از مطالعات زبان‌شناسی غربی و پژوهش‌های عهدینی بهره گرفته و در طراحی نظریه تفسیر ادبی، با در نظر داشتن آثار جاحظ، جرجانی و شاطبی، ریشه این نظریه را در اندیشه متقدمان نشان داده است. **نتیجه‌گیری:** شناسایی عوامل شکل‌گیری این نظریه و بعضاً بیان اشکالات مرتبط با آن، موجب شد زمینه برای نقد علمی و منصفانه میسر شود. **واژگان کلیدی:** امین خولی، عوامل شکل‌گیری، نقد، تفسیر ادبی.

♦ تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۰

۱. استاد گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. [tayebh@rihu.ac.ir](mailto:tayebh@rihu.ac.ir)

۲. دانشیار گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. [Arabsalehi@iict.ac.ir](mailto:Arabsalehi@iict.ac.ir)

۳. سطح چهار تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول).  
[f.pishvae@dte.ir](mailto:f.pishvae@dte.ir)

### الف) مقدمه

به طور کلی یک نظریه جدید، پدیده‌ای نیست که بدون تأثیرگذاری عواملی ایجاد شود؛ بلکه نظریات علمی علاوه بر مساعدت زمینه‌های تاریخی، معلول عوامل شخصیتی، اجتماعی و فرهنگی‌اند. آرای خولی، از این قاعده مستثنا نیست. توجه به آثار شاگردان وی، اهمیت ریشه‌یابی نظریه وی و عوامل شکل‌گیری آن را نشان می‌دهد. از معروف‌ترین شاگردان خولی، بنت‌الشاطی مؤلف «التفسیرالبیانی» است که به نوبه خود اثر قابل توجهی است. خلف‌الله دیگر شاگرد او، پایان‌نامه خود را تحت اشراف وی به اثبات واقع‌نما نبودن قصص قرآن اختصاص داد که با مخالفتهای فراوان روبه‌رو شد. همچنین نوآوری‌های خولی در روش تفسیر، تحلیل خاستگاه نظریه وی را حائز اهمیت می‌سازد. این بررسی در ارزیابی نظریه خولی و اعتبارسنجی گزاره‌های آن تأثیر دارد. اهمیت دیگر تحلیل عوامل شکل‌گیری نظریه خولی، تأثیرگذاری آن در رهیافتهای تفسیری متأخر است. توجه خاص خولی به فهم مخاطبان زمان نزول، زمینه طرح تاریخمندی قرآن را ایجاد کرد؛ چنانکه ابوزید متأثر از دیدگاه خولی بود. تأثیرات آرای او در روشنفکران ایرانی نیز قابل مشاهده است.

در برخی تحقیقات انجام‌شده به زبان فارسی یا عربی، به عوامل شکل‌گیری این نظریه به صورت پراکنده، آن هم در قالب مبانی اشاره شده است؛ مانند مقاله «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر» تألیف مرتضی کریمی‌نیا (۱۳۸۴) که جوانب نظریه ادبی خولی در تفسیر قرآن، همراه با شرح مختصری از زندگی و آثارش آمده است یا مقاله «بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی از منظر خولی» تألیف محسن قاسم‌پور و همکاران (۱۳۹۶). برخی نیز ریشه‌یابی دقیقی در یک محور داشته‌اند؛ از جمله مقاله «بررسی نسبت مکتب ادبی امین خولی با اندیشه‌های معتزله» نوشته سهیلا پیروزفر و همکاران (۱۳۹۵) و «تحلیل و نقد بنیادهای اندیشه نواعزالی در نظریه تفسیری امین خولی» تألیف طیب حسینی و پیشوایی (۱۳۹۹). تفاوت مقاله حاضر با آثار پیشین، اولاً از حیث نگاه جامع و تفصیلی به عوامل شکل‌گیری این نظریه است. نفس ریشه‌یابی عوامل شکل‌گیری این نظریه و کشف آن، هم نوآوری است و هم مهم؛ زیرا نقاط قوت و ضعف آن را تا حدودی روشن می‌سازد؛ اما در عین حال، رویکرد انتقادی نیز به این عوامل دارد که در آثار مشابه بدین شکل یافت نشد. ثانیاً در مقاله حاضر به عواملی اشاره شده که آثار قبلی از آن غفلت داشته‌اند.

گفتنی است در ایران، اغلب محققانی که با دیدگاه خولی آشنا شده‌اند، مجذوب آن شده و حتی شیفتگان اندیشه خولی، کم‌وبیش به تمجید و ترویج گزاره‌های آن پرداخته‌اند. برخی

هم نگاه بدبینانه‌ای دارند. محتمل است این تمجیدها و نگاه‌های بدبینانه افراطی، ناشی از نگاه سطحی به نظریه خولی و بدون مذاقه در عوامل شکل‌گیری نظریه وی باشد. حال آنکه ریشه‌یابی نظریه خولی، ما را به ارزیابی معتدل‌تر و بدون افراط و تفریط سوق می‌دهد؛ لذا این مقاله درصدد پاسخ به این سؤال است که چه اشکالاتی به عوامل شکل‌گیری نظریه تفسیری خولی وارد است؟

### ب) بیان نظریه تفسیری ادبی خولی

نظریه تفسیری خولی به دنبال رهیافت ادبی قرآن پژوهان معاصر مصری شکل گرفت. منظور خولی از تفسیر ادبی، فهم ادبی محض قرآن است، بی آنکه از هیچ ملاحظه و اعتبار دیگر متأثر باشد (خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۳). مراد خولی، حذف هر نوع پیش‌فرض اعتقادی و مذهبی در تفسیر است. از نظر او، در فهم ادبی قرآن تفاوتی بین قرآن پژوه مسلمان یا غیر مسلمان نیست. خولی بر ویژگی‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی مخاطبان زمان نزول تأکید دارد. در نظریه خولی، بر خلاف تفاسیر متقدم، نگاه صرفی و نحوی به قرآن مفروض نیست و محور تفسیر، فهم لغت و ساختار جملات با توجه به سیاق آیات، فهم مخاطبان زمان نزول، فرهنگ مادی و معنوی عصر نزول و زیبایی‌های بیانی قرآن است (نک: همان: ۳۱۷-۳۰۷). لذا می‌توان تفسیر ادبی را همسو با معنای لغوی ادب، معادل تفسیر فرهنگی دانست که برگرفته از عناصر برجسته و خاص فرهنگ زمان نزول و در یک کلام، متأثر از فرهنگ و ادبیات عصر خود است.

### ج) عوامل شکل‌گیری نظریه

#### ۱. ویژگی‌های شخصیتی و تخصص خولی در ادبیات عرب

طبیعی است که علایق و ویژگی‌های شخصیتی هر فرد در تعیین مسیر مطالعاتی او مؤثر باشد. این مسئله به ویژه در تعامل فرد با متن، بیشتر آشکار می‌شود. علاقه‌ها علاوه بر آنکه مولد انتظارهای خاص از متن برای خواننده می‌شوند، از این ظرفیت برخوردارند که مفسر را به سمت گزینش محورهای خاصی از متن سوق دهند (نک: واعظی، ۱۳۹۲: ۳۱۵-۳۱۲). این قاعده درباره خولی نیز صدق می‌کند. خولی پیش از هر چیز، علاقه‌مند به ادبیات و سخنور بود و قبل از آنکه استاد بلاغت و ادب باشد، هنرمند شناخته می‌شد؛ به گونه‌ای که اطرافیان به ویژه شاگردانش تحت تأثیر سخنوری و شخصیت ادبی وی قرار گرفته (نک: بونی، ۱۹۶۷: ۲۵؛ شمس، ۱۹۷۶: ۸ و ۱۰؛ ۱۹۸۰: ۱۴؛ سفان، ۱۹۶۶: ۱۰۳-۱۰۲) و وی را قابل مقایسه با دیگران نمی‌دانستند (غلاب، ۱۹۶۶: ۳۱). فعالیت وی در زمینه تئاتر و نمایشنامه‌نویسی (شلی، ۱۹۶۷: ۴۳) حاکی از جنبه‌های هنری

ذاتی اوست؛ زیرا او به صورت رسمی هنر تئاتر را نخوانده بود (شمیس، ۱۹۸۰: ۱۳). تألیفات خولی بیشتر در حوزه ادبیات و فرهنگ عرب بوده و تشکیل «حلقه الامناء» و انتشار ماهنامه «الادب» نیز در این راستاست. شهرت خولی در این زمینه تا آنجاست که ابوزید در زمینه فرهنگ و ادبیات عرب، آثار خولی را مطالعه می‌کرده است (نک: ابوزید، ۱۳۸۹: ۴۹۷). همچنین آثار قلمی خولی نشان می‌دهد وی قلمی ادبی و فاخر دارد. مقاله‌های «البلاغه و علم النفس»، «فی الادب المصری، فکرة و منهج»، «فن القول»؛ «مشکلات حیاتنا اللغویة»، «علم النفس الأدبی» و «هذا النحو» و مجموعه سخنرانی‌هایش با عنوان «من تاریخ البلاغه» و مقاله «البلاغه العربیة و اثر الفلسفة فیها» اهتمام خولی به بلاغت عربی را نشان می‌دهد.

تمرکز خولی بر آثار ادیبان متقدم مانند سکاکی، ابوهلال عسکری، ابوالعلا معری و جاحظ و نیز نوآوری در شعر عربی که در آثار شاگردش صلاح عبدالصبور نمود یافت (شمیس، ۱۹۸۱: ۸۵)، نشان می‌دهد خولی پیش از آنکه قرآن پژوه باشد، ادیب عرب‌زبان بوده و طبیعی است که این بعد از شخصیت وی، در اتخاذ رویکرد ادبی در فهم و تفسیر آیات تأثیر داشته باشد. شاهد این مسئله، نکته‌ای است که خلف‌الله، شاگرد خولی در مقدمه کتاب «مفاهیم قرآنی» بدان اشاره کرده است. خلف‌الله انگیزه خود را از تألیف این کتاب، الهام از تدریس خولی در درس «دراسات قرآنی» می‌داند و می‌نویسد که استادش (خولی) در کلاس می‌گفت فقها تفسیر فقهی از قرآن دارند، همچنین لغت‌دانان، فلاسفه و متکلمین به پژوهشهای زبانی، فلسفی و کلامی در قرآن مشغول‌اند؛ اما ادبا به این گرایش از پژوهشهای قرآنی نپرداخته و از این زاویه قرآن را مطالعه نکرده‌اند، حال آنکه قرآن بیش از هر چیز معجزه‌ای ادبی است (خلف‌الله، ۱۹۷۸: ۷-۸). این همان اشکالی است که وی به مفسران و قرآن‌پژوهان پیش از خود وارد دانسته که با پیش‌فرض خاص وارد فهم قرآن شده‌اند که با توجه به موارد فوق، به خود وی وارد است؛ زیرا قرآن تنها معجزه ادبی نیست؛ افزون بر آنکه در ایده ادبی دانستن قرآن که تحت تأثیر شخصیت خولی شکل گرفته، اشکالات جدی وجود دارد. خولی با تأکید بر جنبه زیباشناختی قرآن که قوه احساس و خیال مخاطب را برمی‌انگیزد، تأکید می‌کند مهم این نیست که چه می‌خوانی، مهم این است که چگونه می‌خوانی (عبداللطیف، ۱۳۸۶: ۹) و البته بهترین شیوه مطالعه قرآن را سبک ادبی می‌داند؛ در حالی که ویژگی‌هایی در متن یا سبک ادبی وجود دارد که تطبیق آن را با قرآن با مشکلاتی مواجه می‌سازد.

مهم‌ترین نقد این است که در سبک ادبی، به واسطه دلالات مجازی، تشبیهی و کنایی، کلی‌گویی و تخیل وجود دارد که از ساحت قرآن به دور است. از این رو، از پیامدهای

ادبی دانستن قرآن، جواز ورود تخیل به قرآن و خدشه‌دار کردن واقع‌نمایی قرآن است که در رساله دکتری خلف‌الله، شاگرد خولی، در قالب اسطوره‌ای پنداشتن قصص قرآنی تبلور یافت.

در لحن اعجاز‌گونه و جذاب قرآن و چینش مناسب و موزون کلمات و آیات حرفی نیست؛ سخن در این است که قرآن سبک خاص خود را دارد. امتیازات تمامی سبکها و دوری از معایب آنها را در خود جمع کرده و نمی‌توان از میان سبکهای موجود، قرآن را تنها در سبک ادبی گنجانند. (خرقانی، ۱۳۹۲: ۲۶-۲۴)

## ۲. جریانهای حاکم بر فضای آکادمیک آن زمان مصر

### یک) جنبش ادبی

جنبش ادبی معاصر در مصر، حوزه‌های مختلفی از جمله رهیافتهای نو به قرآن را ایجاد کرد. رهیافت ادبی از یک سو همچون بسیاری از رهیافتهای جدید به قرآن، ادامه جنبشی بود که با عبده در مصر آغاز شد و از دیگر سو، از ایده‌های منتقدانی چون طه حسین اثر پذیرفت. در قرن سیزدهم هجری، ادبیات و عقاید دنیای غرب ابتدا به آهستگی و بعد با تحرکی روزافزون، جایگاهی در دنیای اسلام به دست آورد که موجب شکل‌گیری جنبش جدید در ادبیات عرب شد. تلاشهای این جنبش از طرف گروهی از شاعران مصری و عراقی که نوع جدیدی از وطن‌پرستی و موضوعات معاصر را با موازین کهن و روشهای بیانی شعر عربی پیوند داده بودند، حمایت شد و عده‌ای از روزنامه‌نگاران تربیت‌شده در مکاتب دینی از جمله عبده آن را تشویق کردند. در این دوره، تلاش مقاله‌نویسان، ارائه سنجشها و ارزیابی‌های نقادانه ادبیات کهن عربی و ادبیات غربی و اجتماعی و مرتبط ساختن ارزشهای سنت فرهنگی اعراب در مفهوم وسیعش با دنیای جدید بود. (نک: هامیلتون، ۱۳۶۲: ۱۶۶-۱۶۳)

به نظر می‌رسد اقبال قرآن‌پژوهان معاصر به بررسی‌های ادبی نو در قرآن که با بهره‌گیری از میراث ادبی گذشته و تحت تأثیر مکاتب غربی بوده، در این راستا قابل توجه باشد. زغلول مقاله «بین الادب و علم النفس» خولی را ناشی از اقبال او به بلاغت و نقد ادبی می‌داند. (زغلول، ۱۳۸۸: ۳۰-۳۱)

### دو) غلبه مکتب رومانسیسم عربی بر فضای فرهنگی مصر

در زمان حیات خولی، اندیشه‌های نوین در حال نفوذ در مصر بود و او در تمام مطالعات خود، نواندیشی را به کار گرفت (ابوزید، ۱۳۹۲: ۲۳). ایجاد مکاتبی همچون رومانسیسم، از نتایج تأثیرگذار مدرنیته در غرب بود. رومانسیسم جنبشی بود که با هنرها سروکار داشت و برای

اولین بار در تاریخ غرب موجب شد نوعی سلطه بی‌معارض هنر بر زندگی پدید آید (برلین، ۱۳۸۵: ۱۲). مکتب ادبی رمانتیک در نیمه اول قرن بیستم میلادی، وارد ادب عربی شد. با توجه به تاریخ زندگانی خولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶) روشن می‌شود مکتب غالب در زمان خولی، «رمانتیسیسم عربی» بود (ابوزید، ۱۳۹۲: ۲۳). به نظر «محمد مندور»، منتقد معاصر مصری، اساس این مکتب، شورش و قیام علیه اصول خشک کلاسیک و خمیرمایه آن، آزادسازی ادب از سیطره معیارهای هنری غیر قابل انعطاف است (سلیمی و اخترسیمین، ۱۳۹۰: ۲ و ۴). البته خولی مستقیماً به مکتب رومانتیسیسم و تأثیرپذیری از آن اشاره نکرده، اما شواهدی از جمله تأکید او بر ادبی بودن قرآن در آثارش، نشان می‌دهد وی به نوعی متأثر از این مکتب بوده است. شکر عیاد شاگرد خولی، تأکید می‌کند طرح تفسیری خولی در سیاق نسخه عربی مکتب رومانتیسیسم تبلور یافته است (قیام، ۱۴۰۱: ۶۰). توجه خولی بر ذوق و احساس در تعریف از قرآن و ماهیت عربی آن، در این راستا قابل استناد است. در بستر مکتب رومانتیسیسم بود که خولی بین زبان و بلاغت و ادب از یک سو و تفسیر قرآن از سوی دیگر، ارتباط ایجاد کرد. در این بستر بود که نظریه کلاسیک اعجاز که مستند به مفهوم کلاسیک بلاغت بود، با نظریه جدید بلاغت که بر نقد ادبی قائم است، جایگزین می‌شود. این ارتباط، ارتباط دیگری با علم نفس یا روان‌شناسی ایجاد می‌کند و آن ارتباط همسو با نقد ادبی و زیبایی‌شناختی است (همان: ۶۱؛ نک: ابوزید، ۱۳۹۲: ۲۴-۲۳). بنابراین، در این دیدگاه لازم است مطالعه بلاغت بر بررسی ادبی و تأثیر احساسی خواننده متمرکز شود.

همچنین رمانتیست‌ها بر این باور بودند که اثر ادبی، کلیتی است که اجزای تشکیل‌دهنده‌اش از پیوندی اندام‌وار برخوردارند. هر جزء با اجزای دیگر هماهنگی دارد و تأثیر کلی که در ذهن خواننده گذاشته می‌شود، ناشی از ارتباط مجموعه اجزا با هم است (علوی مقدم، ۱۳۸۱: ۲۴). همچنین تأکید رمانتیسم بر عاطفه و خیال و تنها ضابطه آن، پسند سلیقه و میل طبع است (کیلانی، ۱۳۷۶: ۸۶). لذا تأکید خولی بر تفسیر موضوعی را بیش از ارتباطش با سنت تفسیری متقدمان، می‌توان با این اصل مکتب ادبی رمانتیسم مرتبط دانست؛ به ویژه آنکه دیدگاه رمانتیک، خصوصیت اثر ادبی را چنین معرفی می‌کند و خولی نیز پیش از هر چیز، قرآن را یک اثر ادبی می‌دانست.

خولی این شیوه را در معنایابی واژگان نیز به کار برد (شمیس، ۱۹۷۶: ۱۲)؛ یعنی با در نظر گرفتن پیوند تمام اجزای متن، برای یافتن معنای مفردات قرآنی، نگاه کلی و پیوستاری و بررسی تمام مشتقات از آن ماده را در کل قرآن ضروری می‌دانست، اما بی‌توجهی به روایات

تفسیری در فهم واژگان قرآنی که ناشی از آسیبهای موجود در روایات اهل سنت است، خلأ الگوی وی در معنایابی واژگان قرآنی است.

نیز تأثیر این عامل در تأکید خولی بر تفسیر موضوعی آشکار می‌شود. خولی تفسیر ترتیبی را موجب نگاه جزئی‌نگر مفسر به قرآن و مانع از مطالعه آن به منزله یک متن واحد می‌داند. نقد وارده این است که این امر نباید منجر به نفی تفسیر ترتیبی شود. اساساً آغاز تفسیر موضوعی بدون تفسیر ترتیبی از آیه (یافتن دلالات کلمات، جملات، شأن نزول و ...) امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان ابتدائاً برداشت موضوعی از آیه داشت، لذا تفسیر ترتیبی در حکم مقدمه تفسیر موضوعی است.

اشکال دیگر بعضاً مشخص نبودن شیوه تعیین پیوندهای موضوعی و گروه‌های آیه‌ای است. برای مثال در کتاب «فی رمضان» یا «فی اموالهم» (نک: خولی، ۲۰۰۰: ۱۰۱-۹۵) استناد خولی به آیاتی را مشاهده می‌کنیم که ظاهراً ارتباطی به رمضان یا مسائل اقتصادی ندارند. برای مثال، وی از آیات ۷ و ۲۰ فرقان، ۸ انبیا و ۷۵ مائده که اشاره به یکسانی انبیا با دیگر انسانها در خوردن و آشامیدن دارند و نیز آیاتی که صفت خدا و وجه‌میزه او را نخوردن غذا و سیر کردن بنده معرفی می‌کنند؛ مانند ۴ قریش و ۱۴ انعام، در تبیین هدف روزه‌داری استفاده می‌کند (نک: خولی، ۱۹۸۷: ۱۶-۷). خولی با در نظر گرفتن آیات صفات خداوند و کاربرد صفت «غنی» برای خدا، مانند آیات ۱۵ فاطر و ۱۸۱ آل عمران، نشان می‌دهد صفت فقیر برای خدا استعمال نشده و جایی نمی‌فرماید که خدا فقیر نیست. از سوی دیگر، بنده باید متخلقی به صفات خداوند شود. این نشان می‌دهد چون خدا غنی است، انسان نیز نباید فقیر باشد (نک: خولی، ۲۰۰۰: ۱۳۳-۱۲۹) و در مجموع، اهمیت بحث اقتصاد در قوام و اصلاح جامعه را با تکیه بر آیات قرآن ثابت می‌کند.

در طراحی یک نظریه باید تمام ابعاد آن شفاف و مشخص باشد که در نظریه خولی حداقل در این بخش ابهام دارد.

### ۳. آرای متقدمان و اندیشمندان معاصر

#### یک) آرای متقدمان

خولی بر خلاف هم‌عصران خود مانند طه حسین، محمدحسین هیکل و عباس عقاد که در اندیشه‌شان جایگاهی برای سنت عربی نبود و تلاش می‌کردند فرهنگ عربی را با فرهنگ اروپایی درآمیزند، بر سنت باقی ماند و نواقص آن را تکمیل و خطاهایش را تصحیح کرد (عیاد، ۱۹۶۶: ۶۷). از نظر شاگردان خولی، نهضت ادبی خولی، نوگرایی است نه تخریب و خولی

اسلوب قدما را نه تنها کم‌ارزش نکرده، بلکه کوشیده این سرمایه را با مقتضیات تفکر جدید مطابقت دهد. به همین سبب، وی در بسیاری موارد، مصطلحات گذشتگان را به کار گرفته است (نک: عبدالحمید، ۱۹۶۶: ۲۴). شاهد این مدعا، بهره‌گیری خولی از آرای شاطبی، جرجانی و جاحظ است که در ادامه به شرح آن می‌پردازیم.

### ۱) آرای شاطبی در مخالفت با تفسیر علمی

مخالفت با تفسیر علمی، از مؤلفه‌های مهم در نظریه خولی است که با تبعیت از آرای ابوالقاسم شاطبی (م. ۵۹۰) شکل گرفته است. خولی توجه به فهم مخاطبان اولیه را از مهم‌ترین مبانی نقد تفسیر علمی دانسته که در اصل، شاطبی آن را مطرح کرده بود (خولی، ۱۹۶۱: ۲۹۳-۲۹۰). شاطبی مخاطبان اولیه را آگاه‌ترین به قرآن می‌داند؛ لذا فهم آنان از قرآن را همان فهم نهایی از قرآن تلقی کرده است. تکیه خولی بر دیدگاه شاطبی در تفسیر علمی و دفاع از مباحث اصول فقه و نقد و پاورقی‌های وی بر مقاله «اصول فقه» تألیف یوسف شاخت در دایره‌المعارف الاسلامیه (نک: شنتناوی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۰-۲۶۵)، شاهد توجه او به آثار متقدمان و سنت اسلامی است.

در نقد مخالفت با تفسیر علمی، پذیرفتنی است که باید واژگان قرآنی را در معنایی استعمال کرد که در عصر نزول به کار می‌رفته‌اند؛ اما الزاماً نفی نقش قرینگی یافته‌های جدید، در فهم معنای واژگان ثابت نمی‌شود. پیشرفت علم و نیاز انسان به معارف عمیق موجب می‌شود استعدادی ویژه برای طرح مسائل نو پدید آید که در زمانهای پیشین مطرح نبوده و امروز به مقتضای فضل خداوند باید به آن پاسخ داده شود (ابراهیم: ۳۴). پس ناچار قرآن که تنها مرجع همیشگی مردم است، باید برآورده‌کننده همه نیازها و مشکلات بشر باشد و به هر پرسش جدید، پاسخی نو دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۲۲). ضمن اینکه اشارات علمی در قرآن گریزناپذیر و غیر قابل انکار است.

### ۲) آرای جاحظ

از متقدمان تأثیرگذار بر خولی، می‌توان از جاحظ معتزلی یاد کرد. خولی به آثار جاحظ توجه خاصی داشته و شاهد آن، مقاله‌هایی است که درباره جاحظ و آثارش در مناہج تجدید منتشر کرده است. خولی در این کتاب از صفحه ۳۳۹ تا ۳۶۴ طی سه مقاله، منهج فکری جاحظ و آثارش را تحلیل کرده است. وی توضیح می‌دهد که مهم‌ترین وسیله شناخت از نظر جاحظ، عقل بوده و در صورت زمامداری عقل بر اعضا، حواس نیز می‌توانند وسیله کسب معرفت باشند. در ادامه، خولی در مقاله اول، تأثیر متقابل دیدگاه کلامی و ادبی جاحظ



را با ذکر مستندات از آثارش نشان می‌دهد. در مقاله دوم، منهج نقلی جاحظ را ترسیم می‌کند و با تأکید بر زمان زیست وی؛ یعنی قرن سوم، بیان می‌کند جاحظ انتقاد جدی به مسائل مربوط به حدیث و اعتبار آن دارد؛ برای مثال، جاحظ عوامل شهرت حدیث را غیر منضبط دانسته و با کراهت داشتن از تقلید در نقل روایات، معتقد است غث و سمین در مرویات به هم آمیخته‌اند. در دو مقاله بعدی نیز منهج نظری و علمی جاحظ موضوع بحث خولی است. به طور کلی، خولی از میان قدمای پیش از همه به رویکرد ادبی جاحظ پرداخته و نمونه‌های تفسیر ادبی در سیره مسلمانان، به ویژه ارتباط روان‌شناسی با بلاغت را در آثار جاحظ نشان داده است. بررسی تألیفات خولی نشان می‌دهد که وی به آثار جاحظ به عنوان پیشینه‌ای برای تفسیر ادبی اعتنا داشته و از آن استفاده کرده است. پس از خولی نیز کسانی که درباره تفسیر ادبی کتاب نوشته‌اند، پیشینه نگاه ادبی به قرآن را به جاحظ برگردانده‌اند. (نک: جوینی، ۱۳۸۷: ۱۶۳-۱۸۲؛ مطلوب، ۱۹۶۲، ش ۵: ۱۶۸)

وجود الگوهای فکری یکسان بین نظریه تفسیری خولی و جاحظ، شاهد دیگری بر تأثیرپذیری خولی از اندیشه‌های جاحظ است. این الگوها عبارتند از:

- **تأکید بر شناخت بافت متن تاریخی زمان نزول در تفسیر:** خولی در طرح تفسیری خود، بر لزوم شناخت بافت متن تاریخی زمان نزول و حالات روحی مخاطبان قرآن در درک و فهم صحیح قرآن تأکید می‌کند (خولی، ۱۹۶۱: ۳۱۰). که پیش از او جاحظ بیان کرده بود. همچنین دیدگاه ادبی جاحظ که محیط و زمان خود را به تصویر می‌کشد، گواهی بر نگاه اجتماعی اوست. جاحظ درباره هر گروه و قبیله‌ای که دیده، سخنی را نقل و رفتار ظاهری آنان را ترسیم و حرکات باطنی نفوس و عقول ایشان را بیان می‌کند. به همین سبب، وی در تفسیر قرآن به عواملی که میان نص و محیط مادی یا معنوی آن پیوستگی و رابطه ایجاد می‌کند، پی برده است. برای مثال، پیرامون سوره فیل، ابتدا به بررسی ساختار جمعیتی مکه پرداخته و سپس وضعیت روانی و اجتماعی مردمی را که معاصر داستان فیل بوده‌اند، بیان می‌دارد (جاحظ، ۱۳۸۷، ج ۷: ۲۱۷-۲۱۱؛ جوینی، ۱۳۸۷: ۲۱۱-۲۱۰). این اصلی است که خولی در نظریه تفسیر ادبی خود ذکر کرده (خولی، ۱۹۶۱: ۲۹۴) و بنت‌الشاطی آن را اجرا کرده است. (نک: بنت‌الشاطی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۶-۱۸۵؛ ج ۲: ۱۷۳-۱۷۲)

- **تأکید بر شناخت حالات روحی مخاطبان قرآن در تفسیر:** کتابهای جاحظ، نشان از شناخت وی نسبت به حالات روحی انسان دارد که خولی آن را لازمه فهم صحیح قرآن می‌داند (خولی، ۱۹۶۱: ۲۰۳). جاحظ با بیان مثالهایی، معتقد است قرآن، حالتهای روحی و اجتماعی مخاطبان خود را رعایت می‌کند. (نک: جوینی، ۱۳۸۷: ۲۳۰-۲۲۷)

جاحظ در بحث از انواع خطوط، به صورت کلی خط (نوشتار) را در قرآن از دیدگاه روان‌شناسی و ایجاد وحشت از نظر ثبت اعمال بررسی می‌کند (جاحظ، ۱۳۸۷، ج ۱: ۶۲). همچنین بر اساس نظریه جاحظ، ترس از شیطان، یک تصویر ثابت در دل و جان هر انسانی دارد که با توجه به تفاوت‌های افراد از لحاظ محیط و ویژگی‌ها، آنان را می‌ترساند. لذا خداوند می‌فرماید: «آن زقوم درختی است که از بن دوزخ برآید؛ میوه‌اش در خباثت‌گویی سرهای شیاطین است». او این نکته را یادآوری می‌کند که مردم هرگز شیطان را به شکل خاصی ندیده‌اند، اما خداوند سرشت همه آنها را به گونه‌ای آفریده که چهره شیاطین را زشت و ناپسند به نظر آورند (همان، ج ۴: ۳۹-۴۰؛ نک: جوینی، ۱۳۸۷: ۲۳۰). جاحظ با توجه به گوناگونی مخاطبان، اعم از عرب و عجم، تکرار برخی از مطالب داستانی مانند قصص انبیا و غیر داستانی مانند یادکرد بهشت و جهنم در قرآن را یک ضرورت می‌داند؛ چون اکثراً غافل‌اند و قلب و فکرشان مشغول است و دچار سهو (جاحظ، ۲۰۰۲، ج ۱: ۱۰۶-۱۰۵). این امر، حکایت از ویژگی روان‌شناختی است. خولی ضمن اختصاص دادن بخشی از مباحث تجدید به تبیین اعجاز روان‌شناسانه از قرآن، در تفسیر برخی آیات به خوبی این دست تحلیلها را نشان می‌دهد. (نک: خولی، ۱۹۸۷: ۸۴-۷۵)

**-توجه به استعمالات مختلف واژگان قرآنی:** جاحظ استعمال یک لفظ در سیاق‌های مختلف قرآن را که معنای لفظ تغییر می‌یابد، دنبال می‌کند و به بیان معناهایی می‌پردازد که قرآن و حدیث و شعر، آنها را به کار برده‌اند؛ خواه این معانی مخالف و خواه موافق یکدیگر باشند (جوینی، ۱۳۸۷: ۳۵۸). این چیزی است که خولی و بنت‌الشاطی در بخش واژه‌شناسی بر آن تأکید دارند.

### ۳) آرای جرجانی در اعجاز قرآن

خولی در طرح تفسیری خود، در قالبی جدید بر اعجاز قرآن و تحلیل‌های روان‌شناختی در فهم صحیح قرآن تأکید می‌کند که پیش از او جرجانی به آن پرداخته بود. عبدالقاهر جرجانی، مؤسس علم معانی و بیان، معتقد به بلاغت و نظم قرآن به عنوان روشن‌ترین معجزه است و دو کتاب «دلائل الإعجاز» و «اسرار البلاغه» را به منظور تبیین اعجاز قرآن نگاشته است. خولی نیز تنها راه اثبات اعجاز قرآن را این مسیر می‌داند (خولی، ۱۹۶۱: ۲۰۴) و در این زمینه، مقاله «الاعجاز النفسی للقرآن» را تدوین کرده است. بنت‌الشاطی نیز با بیان تفصیلی دیدگاه جرجانی، بر شباهت ایده خود در تفسیر بیانی با جرجانی تأکید دارد (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ۱۰۰-۹۹)؛ با این تفاوت که معترض است چرا شواهد و فنون بلاغت را در نمونه‌هایی از شعر

و نثر عربی جسته‌اند و شایسته بود جلوه‌های بلاغت عربی را در بزرگ‌ترین کتاب این زبان بجویند و چگونه می‌توان پذیرفت مباحث بلاغت جدای از قرآن بررسی شود، آن هم در کتابی که این مباحث را به عنوان مقدمه‌ای در فهم نظم قرآن و به عنوان دلایلی بر اعجاز آن ارائه می‌کند! (همان: ۱۲۸-۱۲۷) که در جای خود نکته‌دقیقی است. امتیاز بنت‌الشاطی بر جرجانی این است که تلاش کرده نظم بیانی مدّ نظر جرجانی را در قرآن نشان دهد.

### دو) آرای قرآنی خاص نواندیشان و قرآن‌پژوهان معاصر

بخشی از آرای خولی تحت تأثیر دیدگاه نواندیشان شکل گرفته که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

#### ۱) رهیافت ادبی عبده

ابوزید معتقد است طه حسین و خولی برخی یافته‌های عبده را بسط دادند (ابوزید، ۱۳۹۲: ۲۲). در نظریه خولی، توجه دادن به عربیت قرآن، ذائقه ادبی، اصالت فهم مخاطبان قرآن از واژگان قرآن و دریافت معنای مستعمل واژگان در عصر نزول، متأثر از آرای عبده، البته با اصلاحات و تجدید نظر است. عبده به صورت جدی با نزاعات مذهبی در تأویل قرآن و ورود به تفسیر با عقیده خاص مذهبی مخالف بود (قیام، ۱۴۰۱: ۳۵). نگاهی به مقدمه «المنار»، مبانی تفسیری وی را که در خولی تأثیرگذار بوده، نشان می‌دهد. خولی همانند عبده در اینکه هدف از تفسیر قرآن، تأثیرگذاری در حیات انسان است، تأکید می‌کند توجه به بعد روان‌شناختی و اجتماعی در تفسیر برای سعادت انسان است. (خولی، ۱۹۶۱: ۲۲۶؛ نک: رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱: ۱۹)

نیز از اهداف عبده این بود که مفسّر باید تلاش کند حقایق الفاظ قرآن را مطابق استعمالات اهل زبان و بدون اکتفا به قول دیگران دریابد و مانند مفسّران متقدم گرفتار اسرائیلیات و علوم الفاظ یا کلام و احکام شرعی و علوم باطنی نشود (نک: رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱: ۱۸). خولی به پیروی از عبده که قائل به قاعده «القرآن یفسّر بعضه بعضا» (همان: ۲۲-۲۱) است، کسب معنای نهایی از قرآن را ترجیح می‌دهد. (خولی، ۱۹۶۱: ۳۱۵-۳۱۴)

تأثیرپذیری دیگر خولی از عبده در «اصل قرار دادن قرآن» قابل مشاهده است. عبده تحت تأثیر عقاید پروتستان در مسیحیت که خود انجیل را بر فهم آبی کلیسا مقدم دانست، معتقد بود باید قرآن را بر حدیث، اجماع، اعمال فقهی و مباحث کلامی ترجیح داد (عزیزالطه، ۲۰۱۷: ۸۲). خولی نیز در پژوهش «صله الاسلام باصلاح المسیحیه» بر این نکته تأکید کرده که کلمه الله، یگانه ضابطه حقیقی است و زدودن هرگونه اضافات بر متن مقدس از جمله آرای گذشتگان را نقطه اشتراک مصلحان یهودی، مسیحی و مسلمان می‌داند (خولی، ۱۹۹۳: ۶۷). او

## ۶۸۲ ♦ تحلیل انتقادی عوامل شکل‌گیری نظریه تفسیر ادبی...

معتقد بود سلطه تنها از آن کتاب مقدس است و تأکید می‌کند این مصلحان مسیحی بودند که به هر مسیحی اجازه دادند تا خود کتاب مقدس را بخوانند و فهم کنند (غسان، ۱۴۱۷: ۴۱۳-۴۱۲). این مسئله موجب گسست پیوند بین آثار تفسیری خولی با سنت تفسیری شده، ضمن کنار گذاشتن روایات تفسیری، راه را برای فهم‌های متعدد و غیر ضابطه‌مند می‌گشاید. عده نیز بر آن است که در تفسیر، بررسی اعراب و بیان وجوه بلاغت به اندازه‌ای که آیه متحمل می‌شود و در شأن فصاحت قرآن است، جایز است و توصیه می‌کند مفسر، اصطلاحات خاص نحوی، بلاغی یا اصولی را قید نکند تا خواننده از مقصود آیه خارج نشود (نک: رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱: ۱۹). خولی همانند عده، تفاسیر کهن را بیشتر معطوف به بیان ابعاد دستور زبانی و بلاغی قرآن دانسته که موجب محروم شدن از مقاصد نزول قرآن است (عیاد، ۱۹۶۶: ۷۱-۷۲). اما تفاوت نگاه عده با خولی، در تقدّم نگاه متن محور بر هدایت محور در تفسیر است. از نظر عده، هدف از تفسیر، فهم کتاب الهی از این حیث است که کتاب دین و هدایت، از ناحیه خداست و جامع بین امور تأمین‌کننده مصلحت دنیا و آخرت است؛ اما خولی بر خلاف عده، مقصد اصلی تفسیر را فهم ادبی از متن می‌داند (خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۲) که با هدف نزول قرآن که هدایت باشد، در تضاد است.

ایراد اساسی به خولی در اینجا، این است که تعبیراتش در باب تفسیر ادبی به نوعی محافظه کارانه و در لفافه یا دست کم خنثاست و ظاهراً خولی به دلیل جو سختگیرانه و سنتی حاکم بر الازهر مصر، به ویژه در حوزه مطالعات قرآنی، بنا به ملاحظات به صراحت نظر خود را بیان نکرده است. برای مثال، او قرآن را متن ادبی می‌داند که لازم است همانند متون ادبی انسانی فهم شوند و در عین حال، اعتبار آن را به عنوان کلام و حیانی مقدس، به معنای دقیق کلمه نفی نمی‌کند یا ضمن تفکیک بین هدف نزول و هدف تفسیر قرآن، هدف از نزول قرآن را هدایت، و هدف از تفسیر را فهم ادبی قرآن می‌داند و فهم ادبی قرآن را مقدم بر تمامی فهمها معرفی می‌کند. همچنین مسلمان و غیر مسلمان را در فهم ادبی قرآن یکسان می‌شمرد.

### ۲) نگاه ادبی طه حسین به قرآن

خولی در نظریه خود، متأثر از دیدگاه طه حسین بود (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۸-۳۷). طه حسین در لزوم ایده نگاه ادبی به قرآن معتقد است مسلمانان باید قرآن را کتابی در بر دارنده فنون ادبی بدانند و مطالعه درباره قرآن را به عنوان کتابی مشتمل بر متون ادبی آغاز کرده و در تحلیل آن از تحقیقات جدید ادبی بهره گیرند؛ مانند برخی نویسندگان یهودی و مسیحی که این کار را

روی تورات و انجیل انجام داده‌اند (راترود، ۱۳۸۳: ۸). همچنین لازم نیست تمام روایت‌های قرآن، واقعیت تاریخی داشته باشد. (طه حسین، بی تا: ۲۲۶)

خلف‌الله شاگرد خولی نیز این مسئله را در رسالهٔ دکتری خود انعکاس داده است. خولی در امتداد نظریهٔ طه حسین، قرآن را بزرگ‌ترین کتاب و عظیم‌ترین اثر ادبی عربی می‌داند و معتقد بود روش‌های مطالعهٔ قرآن به مثابه کتابی ادبی، تفاوتی با کتابهای دیگر ندارد؛ فقط باید زمینهٔ تاریخی و شرایط پیدایش قرآن بررسی شود تا معنای صحیح متن آن گونه که مخاطبان نخستین می‌فهمیدند، معلوم شود. روشن است که از این منظر، قرآن در حد کتب و آثار انسانی تنزل می‌یابد؛ حال آنکه قرآن قابل مقایسه یا سنجش با ضابطه‌های متعارف متون ادبی انسانی نیست. ادبی صرف پنداشتن قرآن، ضمن ایجاد چالش‌های جدی نظیر نقض بی‌همتایی و اعجاز قرآن، ناشی از کوتاهی شناخت از قرآن است. گفتنی است ایدهٔ ادبی دانستن قرآن از سوی مستشرقان مطرح شد و مورد توجه افرادی مانند خولی قرار گرفت. برخی معتقدند نسل دوم و سوم از نهضت معاصر مصر، مانند طه حسین، احمد امین و ... به طور مستقیم یا از طریق اطلاع یافتن از آثار مستشرقان، شاگردان آنها محسوب می‌شوند (نک: بلقریز، ۲۰۱۴: ۲۸) که مبتنی بر شواهدی می‌توان گفت خولی نیز از این دسته به شمار می‌رود. خولی طی مقاله‌ای با توجه دادن به فعالیت‌های مستشرقان دربارهٔ میراث اسلامی، اشراف نسبت به این فعالیت‌ها را لازم دانسته و دربارهٔ احاطه یافتن به آن مطالعات، به مشکلاتی اشاره و راهکارهایی ارائه کرده است (نک: خولی، ۱۹۵۹: ۲۵۵-۲۵۲). این نشان می‌دهد خولی هم به آثار مستشرقان و دستاوردهای آنها توجه داشته است. البته وی در آثار خود در استفاده از نتایج پژوهش‌های مستشرقان تصریحی ندارد که ممکن است این مسئله در آن زمان مرسوم نبوده باشد. شاهد آنکه او حتی در طرح خود، ارتباط و نامه‌نگاری با محافل شرق‌شناسی در اروپا و آمریکا را به منظور دستیابی به اطلاعات قدیمی و جدید پیش‌بینی کرده، همچنین ارتباط با وایستگان فرهنگی خود در سفارتخانه‌های موجود در مصر را ضروری می‌داند تا چیزی از قلم نیفتد.

مهم‌ترین اشکال مستشرقان که در نظریهٔ خولی و ادبی دانستن قرآن نیز ظهور یافته، این است که نگاه مستشرقان در مطالعات اسلامی - قرآنی، نگاه برون‌دینی و همراه با پیش‌فرض‌های خاص است. به عبارت دیگر؛ آنان با نگاه یک مسلمان و پیش‌فرض‌های مؤمنانه به مطالعهٔ اسلام و مسائل آن نمی‌پردازند و اغلب، فرضیه‌هایی خلاف عقاید و جهت‌فکری مسلمانان داشته و در تحقیقات خود در پی اثبات آن برمی‌آیند.

البته به نظر می‌رسد در تحلیل خاستگاه نظریه خولی، باید میان خولی و طه حسین از یک سو و افرادی چون ابوزید و آرائش تفکیک قائل شد. آثار خولی نشان می‌دهد که وی معتدل‌تر از هر دو طیف عمل کرده و در عین وابستگی به سنت اسلامی، معتقد به نواندیشی در آنها بوده، اما این گرایش به سنت عربی-اسلامی در آرای ابوزید کمتر و در طه حسین از او هم کمتر بوده است. طه حسین از پیشگامان جنبش نوگرایی در مصر، تحصیل‌کرده فرانسه و از شیفتگان فرهنگ و تمدن غربی و فرهنگ و فلسفه یونان بود و تنها راه نجات مسلمانان را تقلید از غرب می‌دانست (قرضاوی، ۱۹۷۷: ۴۱). از نظر او باید در تمامی ارزشها و ضد ارزشها، مسیر غرب پیموده شود. (طه حسین، ۱۹۴۴: ۳۹)

باید اعتراف کرد به دلیل پابندی خولی به زی شرقی (عبدالحمید، ۱۹۶۶: ۲۵) و رویکرد اسلامی الازهر (عبداللطیف، ۱۳۸۶: ۹)، اشکالات کمتری متوجه اوست؛ همچنان که آثار تفسیری او، تفاوت وی با سایر نواندیشان را نشان می‌دهد.

اگر نواندیشان مصری را در دو دسته سنت‌گرایان (گفتمان اصالت) و گفتمان مدرنیست‌ها (شامل مصلحان و لیبرالها) تقسیم کنیم، می‌توان گفت مصلحان اصالت، هویت سنت دینی را کنار نگذاشته‌اند؛ بلکه تلاش داشتند سازگاری اسلام و مدرنیته اسلامی را نشان دهند (نک: بلقزیز، ۲۰۱۴: مقدمه و ۲۶-۲۵). بنابر این، هدف اصلی این گروه، نوسازی سنت است. طبق این بیان، خولی را باید در زمره مصلحان نواندیش مصری دانست که ضمن تأکید بر اصالت هویت سنت، قائل به قرائت سنت طبق مصالح دنیای امروز برای رفع عقب‌ماندگی و ایجاد تمدن اسلامی بود.

**۴. مطالعات اندیشمندان غربی**  
نواندیشان نوعاً متأثر از آرای دین‌شناسی و تفسیری غرب‌اند. از این رهگذر، خولی گاه بی‌واسطه و گاه با واسطه از آرای اندیشمندان غربی اطلاع یافته و از آنها متأثر شده که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

#### یک) مطالعات زبان‌شناسی

خولی در نظریه تفسیری خود از برخی مطالعات زبان‌شناختی به شرح ذیل بهره گرفته است. **زبان‌شناسی تاریخی:** زبان‌شناسی تاریخی<sup>۱</sup> یا زبان‌شناسی در زمانی<sup>۲</sup>، دانش مطالعه تغییرات زبانها در گذر زمان و در بعد در زمانی آن است. در مقابل، زبان‌شناسی توصیفی، زمان را به

1. Historical Linguistics  
2. Diachronic Linguistics

عنوان یک فاکتور مرتبط کاملاً نادیده می‌گیرد و دغدغه آن، بررسی زبان در بعد همزمانی آن است. (بینون، ۱۹۷۷: ۱)

توضیح آنکه قرن نوزدهم، قرن گرایشهای تحولی و شکوفایی علوم طبیعی و تجربی بود. در این برهه زمانی، نظریاتی مانند نظریه داروین، تأثیری غیر قابل انکار در مطالعه تحولات زبانی داشتند (العزوی، بی تا). تأمل در آثار خولی نشان می‌دهد خولی در نظریه تفسیر ادبی و در بخش معنایی واژگان، متأثر از روش زبان‌شناسی تاریخی یا همان در زمانی بوده است. از جمله ارکان اصلی تفکر خولی، باور به نظریه تکامل داروین در کتاب «الخير» است که نخستین بار آن را سال ۱۹۲۷ در درسهای اخلاق در الازهر مطرح کرد و بعداً منتشر شد (نک: خولی، ۲۰۱۲: ۴۲-۳۸). احمد محمد سالم در کتاب «الجدور العلمانية في الفكر التجديدي عند امين الخولي» در تبیین علت اصرار خولی بر حتمی بودن سنت دگرگونی، فصلی را به تأثر خولی از نظریه داروین اختصاص داده است. خولی چون می‌دانست تطورات معنایی واژگان در معاجم بررسی نشده‌اند، این مهم را بر عهده مفسر گذاشته، توصیه می‌کند مفسر در ماده لفظ تأمل و سپس به تدرج معنایی دقت کرده تا به معنایی که نزد عرب آن زمان شناخته شده، برسد (خولی، ۱۹۶۱: ۳۱۴-۳۱۳). از نظر خولی، حیات الفاظ مانند حیات انسان است و همان گونه که انسان در چارچوب ارتباطات دائماً در حال تغییر است، الفاظ نیز در گذر زمان و با انتقال از فرهنگ دیگر تغییر کرده‌اند.

نتیجه این دیدگاه در نظریه ابوزید تبلور یافته که معتقد است پیام قرآن به زبانی اجتماعی و تاریخ‌مند برای گیرنده (انسانی) اجتماعی و تاریخ‌مند فرستاده شده و برای فهم آن روشی جز روشهای بشری نمی‌توان یافت (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۶)؛ زیرا قرآن، متن زبانی است که طی بیست سال و با توجه به واقعیات و فرهنگ روزگار خود شکل گرفته و معانی را فقط باید از طریق خود متن و در تعامل با واقعیت درک کرد. این ایده در جای خود به تفصیل نقد شده است.

**نشانه‌شناسی:** تأکید خولی بر نگاه متنی به قرآن و همنشینی کلمات و تأثیر آن در معنایی در آثار تفسیری خولی، حاکی از آشنایی وی با مباحث نشانه‌شناختی و الگوهای همنشینی یا جانشینی در علم زبان‌شناسی (نک: سجودی، ۱۳۸۷: ۵۸-۵۴) است. در روابط جانشینی واژه‌ها بر اساس شباهتهای موجود بین مدلولها یا دالهای آنها دسته‌بندی می‌شوند. در مقابل، روابط

همنشینی عبارتند از پیوندهای حاضر بین واژه‌ها؛ یعنی جزیی از یک زنجیره حقیقی‌اند. (نک: دیسن، ۱۳۸۵: ۳۳-۳۰)

این الگو در نظریه خولی بومی سازی شده است. برای مثال، وی با بررسی کاربرد واژگان «حب» و «ود» طبق الگوی همنشینی یا جانشینی و دقت در چرایی کاربرد واژگان و عدم کاربرد در مواضع مشخص، نشان می‌دهد تفسیر ادبی می‌تواند در تبیین اهداف انسانی و اصلاح جامعه نیز نقش داشته باشد (نک: خولی، ۱۹۶۳: ۷۷-۷۲) که از نقاط قوت این نظریه به شمار می‌رود.

**نقد ادبی:** یکی از ابعاد نظریه تفسیری خولی، توجه به ویژگی‌های نقد ادبی است (یونی، ۱۹۶۷: ۲۰؛ نک: عبداللطیف، ۱۳۸۶: ۹). وی در مقاله تفسیر خود در دو بخش مستقل به نقش روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در تفسیر ادبی پرداخته که در نقد ادبی مورد توجه است. خلف‌الله در رساله خود که بعدها به صورت کتاب منتشر شد، تلاش کرد شیوه نقد ادبی را در قصص قرآن اجرا کند که با مخالفتهای شدیدی هم روبه‌رو شد (آرکون، ۲۰۰۱، ج ۱: ۴۲۵). شکری عیاد، دیگر شاگرد امین خولی که همزمان با خلف‌الله رساله خود را با راهنمایی خولی تدوین کرد، با اشاره به دشواری‌های آکادمیک ناشی از بدفهمی عمومی و واکنشهای تنگ‌نظرانه در برابر رهیافت ادبی به قرآن در دهه ۱۹۴۰، تأکید کرد که تنها عده اندکی می‌توانستند بهره‌گیری از زبان‌شناسی و نقد ادبی را همراه با جامعه‌شناسی و روان‌شناسی در مطالعات قرآنی تاب بیاورند. (ابوزید، ۱۳۹۲: ۲۷)

بی‌شک پیروی از این دسته نظریه‌ها، به خودی خود، سخن باطلی نیست؛ به ویژه در مباحث زبان‌شناسی که برخی نظریات مانند بهره‌گیری از چگونگی روابط بین کلمات و جملات می‌تواند قابل استفاده باشد؛ اما تطبیق قرآن با آن به شکل مطلق و بدون لحاظ ویژگی‌های قرآن به عنوان یک متن وحیانی، ممکن است راه را برای ابراز سلیقه‌های شخصی باز کرده و بیم آن می‌رود که قرآن پژوه را در ورطه تفسیر به رأی بیندازد.

**هرمنوتیک فلسفی:** مبحث هرمنوتیک از خاستگاههای مهم نظریه خولی به شمار می‌آید. خولی اولین کسی بود که هرمنوتیک را وارد زبان عربی و آن را به تفسیر مرتبط ساخت (رفاعی، ۲۰۱۷: ۲۲۰-۲۲۱). البته وی به صراحت نامی از هرمنوتیک نیاورده، ولی در مقاله تفسیر، ذیل عنوان «الوان التفسیر» که از افقهای مختلف مفسران سخن می‌گوید، از مفاهیم جدیدی استفاده کرده که گویا از هرمنوتیک فلسفی به استعاره گرفته است (نک: خولی، ۱۹۶۱: ۲۹۸-۲۹۶).



برای مثال، او فضای زیست و اوضاع زمانه طبری در قرن سوم و چهارم و نیشابوری و زمخشری در قرن پنجم و ششم و پیش‌فرضه‌ایشان را در تفاوت تفسیر ارائه‌شده از «إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» (تغابن: ۱۵) مؤثر می‌داند. (خولی، ۲۰۰۰: ۴۱-۴۰)

صرف نظر از اشکالاتی که به نظریات منتج از هرمنوتیک فلسفی وارد است، مانند نسبی شدن فهمها از قرآن؛ اساساً تطبیق مطلق روشهای زبان‌شناسی که زادگاهشان غرب و متناسب با متون بشری است، در قرآن جایز نیست؛ زیرا مفروض این است که نظریات زبان‌شناختی باید تناسبی با متن مد نظر داشته باشند، نه اینکه کاملاً بیگانه از آن باشند. قرآن کلامی است که در طول زمان نازل شده و ناظر به گذشته، حال و آینده است. نصی است در نهایت بلاغت و کلام خداوند است که در آن اوامر و نواهی خداوند ذکر شده، همچنانکه آداب خاصی در خواندن و محافظت از آن وجود دارد.

به طور کلی، به نظر می‌رسد وجود حس ناسیونالیسم عربی در خولی در ارتباط با غربیان موجب شده وی این نظریات را بومی‌سازی کند. در واقع؛ او هنگامی که به نتایج ادبی یا انسانی نزد اروپاییان دست یافته، بر خلاف دیگران که یافته‌های غربیان را مستقیماً ترجمه یا تلخیص می‌کردند، تلاش کرده با اشاره به تحقیقات اساتید متخصص عرب‌زبان، آن را به عربی برگرداند و در قالب و اسلوب قدمای گذشته و با توجه به فرهنگ و سنت اسلامی به کار گیرد (نک: عیاد، ۱۹۶۶: ۶۸-۶۷؛ عبداللطیف، ۱۳۸۶: ۹). با این حال، تأکید خولی بر گزاره ادبی بودن قرآن و مطالعه آن خارج از پیش‌فرضهای اعتقادی، پیامدهای خود را مانند فروکاهش قرآن به متن قوی ادبی داشته است.

### دو) آشنایی با مطالعات غربی در فهم ادبی متون مقدس

همسان‌انگاری کتاب مقدس با اثر ادبی، اولین بار از سوی اندیشمندان غربی مطرح شد (نک: گیبل و ویلر، ۱۳۷۴: ۳۳۵-۳۳۶) و توسط دانشمندان مصری استقبال شد.<sup>۱</sup> خولی در مدت اقامتش در اروپا، طبیعتاً با پژوهشهای مستشرقان درباره اسلام و نیز برخی آثار ادبی غرب آشنایی یافت. همچنین تأثیر مطالعات جدید کتاب مقدس را در نظریه خولی می‌توان در به کارگیری تحلیلهای روان‌شناسی در فهم قرآن یافت. توضیح آنکه، از ویژگی‌های اثر ادبی، تعامل آن با تحلیلهای روان‌شناسی است. البته نکته‌سنجی روانی در فهم ادبیات و نقد آن، پیشینه کهنی در ادبیات عرب دارد (سید قطب، ۱۴۲۴: ۲۱۸). با این حال، باید اعتراف کرد گرایش جدید

۱. نویسنده «بررسی ادبی کتاب مقدس» معتقد است تفسیر صحیح متن کتاب مقدس، زمانی میسر است که در پرتو ساختار ادبی‌اش مطالعه شود. (میر، ۱۳۸۷: ۸۰)

روان‌شناختی در درک و فهم ادبیات و نقد آن، زاییده دوران معاصر و ارمغان غرب و ناقدان مکتب رومان‌تیسیم است. بنابر این، بهره‌گیری از روان‌شناسی و نظریات و قواعد مشخص آن برای فهم ادبیات و نقد ادبی، بی‌تردید مباحث و مسائلی نوظهورند که ادیبان عرب که از این شیوه بهره برده‌اند و ناگزیر وام‌دار ادبیات غرب‌اند (تقی‌پور و همکاران، ۱۳۹۰: ۶۹). برای مثال، برخی نظریه‌پردازان ادبی مانند اوگوست ویلهم شگل، به پردازش هنری و صوری خیال در تبیین امر متعالی اهمیت می‌دادند. (فورست، ۱۳۷۵: ۸۱)

خولی نیز در راستای روش ادبی پیشنهادی‌اش در تفسیر با عنوان «التفسیر النفسی للقرآن»، درباره چگونگی بهره‌گیری از نکات روان‌شناختی و روحی و ارتباط آن با کشف جنبه اعجاز قرآن، توضیحاتی می‌دهد (خولی، ۱۹۶۱: ۳۱۵-۳۱۶). از نظر او، بلاغت با روان‌شناسی پیوند می‌یابد و در پژوهش‌های خود بدان نیاز پیدا می‌کند (نک: سید قطب، ۱۴۲۴: ۲۲۱-۲۱۸). گفتنی است کاربرد تحلیل‌های روان‌شناختی در فهم قرآن به دلیل نضج آن در ادبیات مدرن غربی، موضوعیت ندارد؛ اما کاربرد ابزاری آن قابل قبول است، مشروط به آنکه مفسر از تحمیل تحلیل‌های خود بر قرآن پرهیزد و ضابطه‌مند عمل کند. (نک: طیب‌حسینی و پیشوایی، ۱۳۹۹)

#### (د) نتایج

این مقاله با مطالعه و تمرکز بر آرای خولی در تفسیر ادبی نشان داد نظریات تفسیری به شکل حداکثری متأثر از عوامل زمانی و مکانی‌اند. خولی در نظریه خود نگاهی به آرای متقدمان دارد و در عین حال، تحت تأثیر دیدگاه‌های ادبی معاصر غربی است و تلاش داشته تلفیقی بین سنت ادبی ادیبان متقدم و نظریات زبان‌شناسی غربی ایجاد کند. در عین حال تغییرات فرهنگی یا توسعه علمی در کشور مصر، به عنوان کشوری پیشرو در نواندیشی و نظریات مصلحانه، زمینه را برای شکوفایی این نظریه فراهم کرده است. ضمن آنکه مطالعات ادبی در عهدین هم در این میان تسهیل‌کننده بوده است.

نگاهی کلی به خاستگاه نظریه خولی، این فرضیه را تقویت می‌کند که در این نظریه، فهم قرآن به عنوان یک متن ادبی و نه یک متن وحیانی، آن هم در گفتمان روشنفکری مصر مد نظر است. افزایش تعاملات و تبادلات فکری با جهان غرب و دانشمندان عرب‌زبان متأثر از مکاتب زبان‌شناسی غربی و از بین رفتن مرزهای جغرافیایی در حوزه قرآن‌پژوهی، می‌تواند اتفاقات جدیدی را در حوزه تفسیر رقم بزند؛ بنابر این، هرگونه نقد این نظریه باید با نظر به خاستگاه آن صورت گیرد. در غیر این صورت، ارزیابی سطحی، رهزن یا غیر واقع‌بینانه خواهد بود.

## منابع

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۲). «رهیافت ادبی به قرآن؛ پیشینه، نتایج و دشواری‌ها». ترجمه مهرداد عباسی. آینه پژوهش، ش ۱۴۲: ۱۷-۳۲.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹). **معنای متن**. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. تهران: طرح نو.
- العزوی، نعمه رحیم (بی‌تا). «زبان‌شناسی تاریخی». ترجمه جواد اصغری. در: <https://rasekhoon.net/article/show/966999>
- بلقزیز، عبدالاله (۲۰۱۴ م). **العرب و الحدائث؛ نقدا التراث**. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- تقی‌پور، ابوالفضل؛ صبری جلیلیان و افسانه قاسم‌پور (۱۳۹۰). «تطبیق شیوه‌های نقد ادبی بر آرای نقدی ابراهیم عبدالقادر المازنی». *نقد ادب عربی*، ش ۳: ۸۷-۶۳.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۲۰۰۲ م). **البيان و التبيين**. تحقیق: حسن السندی و عبدالسلام هارون. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۸۷ ق). **کتاب الحيوان**. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. قاهره: مطبعه مصطفى البانی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). **هم‌تایی قرآن و اهل بیت (ع)**. قم: اسراء.
- جوینی، مصطفی (۱۳۸۷ ق). **شیوه‌های تفسیری قرآن**. ترجمه موسی دانش و حبیب روحانی. مشهد: آستان قدس.
- خلف‌الله، محمد احمد (۱۹۷۸ م). **مفاهیم قرآنیه**. کویت: مجلس الوطنی للثقافه و الفنون و الادب.
- خولی، امین (۱۹۶۳ م). «**الحب فی القرآن**». *الادب*، ش ۲: ۷۷-۷۲.
- خولی، امین (۱۹۵۹ م). «**توأنا فی ید غیرنا یجب ان نعرف کل ما قبل عنه**». *الادب*، ش ۴.
- خولی، امین (۱۹۹۳ م). **صله الاسلام باصلاح المسیحیه**. قاهره: الهیئه العربیه العامه للکتاب.
- خولی، امین (۱۹۶۱ م). **مناهج تجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب**. بیروت: دارالمعرفه.
- خولی، امین (۲۰۰۰ م). **من هدی القرآن؛ فی أموالهم**. قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- خولی، امین (۱۹۸۷ م). **من هدی القرآن؛ فی رمضان**. قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- خولی، یمنی طریف (۲۰۱۲ م). **امین الخولی و الابعاد الفلسفیه للتجدید**. قاهره: مؤسسه هنداوای للتعلیم و الثقافه.
- راترود، ویلانت (۱۳۸۳). «**جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر**». ترجمه مهرداد عباسی. آینه پژوهش، ش ۸۶: ۳۰-۱۷.
- رشیدرضا، محمد (بی‌تا). **تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار**. بیروت: دارالمعرفه.

۶۹۰ ♦ تحلیل انتقادی عوامل شکل‌گیری نظریه تفسیر ادبی...

- رفاعی، عبدالجبار (۲۰۱۷ م). «الشیخ امین خولی رائد الدرس الهرمینیو تطیقی بالعربیة». الحیاه الطیبه، ش ۳۷: ۲۳۴-۲۱۱.
- زغلول، سعد (۱۳۸۸). نقش قرآن در تکامل نقد ادبی. ترجمه علی اوسط ابراهیمی. قم: بوستان کتاب.
- سجودی، فرزانه (۱۳۸۷). نشانه‌شناسی کاربردی. تهران: علم.
- سفغان، ابراهیم (۱۹۶۶ م). «امین الخولی الامین: ابوالامناء». الفکر المعاصر، ش ۱۴: ۱۰۳-۱۰۱.
- سلیمی، علی و حسین رضا اخترسیمین (۱۳۹۰). «تأثیرپذیری شاعران معاصر عرب از مکتب ادبی رمانتیسیم». نقد ادب معاصر عربی، سال دوم، ش ۱: ۲۶-۱.
- سید قطب (۱۴۲۴ ق). النقد الادبی، اصول و مناهجه. بیروت: دارالشروق.
- شبلی، محمد (۱۹۶۷ م). «فی ذکری امین الخولی». الادب، ش ۱۱: ۴۳.
- شمس، عبدالمنعم (۱۹۸۰ م). «افکار باهره و ذکری عطره الشیخ امین الخولی». الجدید، ش ۱۹۷: ۱۱-۱۵.
- شمس، عبدالمنعم (۱۹۷۶ م). «امین الخولی فی ذکراه التی لم یذکرها احد». الکتب، ش ۱۸۳: ۸-۱۵.
- شمس، عبدالمنعم (۱۹۸۱ م). «مناسبات فی ذکری شیخ الامناء امین الخولی و الشعر الجدید». الشعر، ش ۲۲: ۸۵-۷۸.
- شنتناوی، احمد و همکاران (بی تا). دایره المعارف الاسلامیه. بیروت: دارالمعرفه.
- طه حسین (بی تا). فی الشعر الجاهلی. تقدیم و درسه و تحلیل سامح کریم. قاهره: دارالمصریه اللبنانیه.
- طه حسین (۱۹۴۴ م). مستقبل ثقافه فی مصر. قاهره: دارالشروق.
- طب حسینی، سید محمود و فریده پیشوایی (۱۳۹۹). «بررسی کاربست تحلیلهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی در تفسیر ادبی، با تمرکز بر دیدگاه امین خولی و بنت الشاطی». مطالعات قرآنی نامه جامعه، ش ۱۳۶.
- عایشه عبدالرحمن (بنت الشاطی) (بی تا). التفسیر البیانی للقرآن الکریم. قاهره: دارالمعارف.
- عایشه عبدالرحمن (بنت الشاطی) (۱۳۷۶). اعجاز بیانی. ترجمه حسین صابری. تهران: علمی و فرهنگی.
- عبدالحمید، یونس (۱۹۶۶ م). «أمین الخولی الرائد العظیم». الادب، ش ۲: ۲۵-۲۲.
- عبداللطیف، احمد عبده (۱۳۸۶ ق). «امین الخولی: حیاة امین الخولی فن القول». الکتب العربی، ش ۳۵: ۱۱-۸.

- عزیز العظمه (۲۰۱۷ م). «الاصلاحيون النهضيون و فكره الاصلاح في مجال الدين». المستقبل العربي، ش ۴۵: ۷۵-۹۹.
- عیاد، شكري (۱۹۶۶ م). «امین الخولی». المجله، ش ۱۱۲: ۶۷-۷۴.
- غسان، طه (۱۴۱۷ ق). «اثر الفكر الاسلامي في حركة الاصلاح المسيحي (امین خولی)». الاجتهاد، ش ۳۲-۳۱: ۴۱۶-۴۰۵.
- غلاب، عبدالکريم (۱۹۶۶ م). «استاذی الشيخ الثائر امین الخولی». الادب، ش ۲-۱: ۳۰-۳۲.
- فورست، لیلیان (۱۳۷۵). رومانيسم. ترجمه مسعود جعفری. تهران: مرکز.
- قرضاوی، یوسف (۱۹۷۷ م). الحلول المستورده. قاهره: بی نا.
- قیام، عمرحسن (۱۴۰۱ ق). ادبیه النص القرآنی. بیروت: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- کیلانی، نجیب (۱۳۷۶). اسلام و مکاتب ادبی. ترجمه نوید کااوند. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
- گیبیل، جان و چارلز ویلر (۱۳۷۴). «کتاب مقدس به منزله اثری ادبی». ترجمه حسین پاینده. ارغنون، ش ۶-۵: ۳۹۲-۳۳۵.
- مستنصر، میر (۱۳۸۷). ادبیات قرآن (مجموعه مقالات). ترجمه محمدحسن محمدی مظفر. قم: دانشگاه ادیان.
- مطلوب، احمد (۱۹۶۲ م). «اتجاهات البلاغه العربيه». کلیه الآداب جامعه، ش ۵: ۱۹۰-۱۶۳.
- واعظی احمد (۱۳۹۲). نظریه تفسیر متن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- هامیلتون، الکساندر (۱۳۶۲). درآمدی بر ادبیات عرب. ترجمه یعقوب آژند. تهران: امیرکبیر.
- یونی، ناقد (۱۹۶۷ م). «الملاحح الاساسيه في فكر امین الخولی». الادب، ش ۲: ۲۸-۱۵.
- Amin al-Khouli, formation factors, criticism, literary interpretation.
- Arkun, Mohammad (2001). **Contemporag Critical Practices and the Qran**. Encyclopedia Leiden.
- Bynon, Theodora (1977). **Historical linguistics**. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Sources**
- Abdulḥamīd, Yūnus (1966). "Amīn Al-Khoulī The Great Pioneer". *Al-Adab*, 1-2: 22-25.
- Abdullatīf, Aḥmad 'Abdah (1386 AH). "Amīn Al-Khoulī: The life of Amīn Al-Khoulī The Art of Speech". *Al-Kitāb-al-Arabi*, 35: 8-11.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmīd (2013). "Literary Approach to the Qur'an, Background, Results and Difficulties". Translated by: Mehrdad Abbasi. *Ayeneh-ye Pazhouhesh*, No. 142: 17-32.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmīd (2010). **The Meaning of the Text**. Translated by Morteza Kariminia. Tehran: Tarhe No.

- Āisha-‘Abd al-Raḥmān (bint-al-Shaḥī) (n.d.). **Al-Tafsīr al-Bayīnī li al-Qur’ān al-Karīm**. Cairo: Dār al-Ma’rifa.
- Āisha Abd al-Raḥmān (bint-al-Shaḥī) (1997). **Expressional Miraculousness**. Translated by Hossein Saberi. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Al-‘Azzawī, Ni’mah Raḥīm (n.d.). “**Historical Linguistics**”. Translated by Javad Asghari. In: <https://rasekhoon.net/article/show/966999>
- Al-Jāhiz, ‘Amr ibn Baḥr (2002). **Al-Bayān wa-al-Tabyīn**. Research: Hassan al-Sandūbi and Abdussalām Harūn. Beirut: Dār WA Maktabat al-Hilāl.
- Al-Jāhiz, ‘Amr ibn Baḥr (1387 AH). **Kitāb al-Ḥayawān**, Research: Abd al-Salam Muḥammad Haroun, Cairo: Mustafa al-Babi al-Ḥalabi Publishing House.
- Al-Juwaynī, Mustafā (1387 AH). **Methods of the Interpretation of the Qur’an**. Translated by Musa Danesh and Habib Rohani, Mashhad: Astan-e Qods.
- Al-Khoulī, Amīn (1963). “**Love in the Qur’an**”. *Al-Adab*, 2: 72-77.
- Al-Khouli, Amin (1961). **Methods of Renewal in Syntax, Rhetoric, Interpretation and Literature**. Beirut: Dar al-Ma’rifa.
- Al-Khouli, Amin (2000). **Min Huda al-Qur’ān; Fi Amwālihim**. Cairo: Al-Hay’ah Al-‘Mişriya Al-‘Āmmah li al-Kitāb.
- Al-Khouli, Amin (1987). **Min Huda al-Qur’ān; Fi Ramaḍan**. Cairo: Al-Hay’ah Al-‘Mişriya Al-‘Āmmah li al-Kitāb.
- Al-Khoulī, Amīn (1959). “**Our heritage is in the hands of others. We must know everything that was said about it**”. *Al-Adb*, No. 4.
- Al-Khouli, Amin (1993). **The Relationship of Islam with the Reform of Christianity**. Cairo: Al-Hay’ah Al-‘Arabiya Al-‘Āmmah li al-Kitāb.
- Al-Khoulī, Youmna Tarīf (2012). **Amīn Al-Khoulī and Philosophical Dimensions of Renewal**. Cairo: Hindawi Institute for Education and Culture.
- Al-Kilani, Naguib (1997). **Islam and Literary Schools**. Translated by: Navid Kakavand. Tehran: Department of Religious Studies of Art.
- Al-Rifā’ī, Abdul Jabbār (2017). “**Al-Sheikh Amīn Al-Khoulī, Pioneer of the Hermeneutic Lesson in Arabic**”. *Al-Hayāt al-Tayyiba*, 37: 211-234.
- Azīz Al-‘Azmaḥ (2017). “**The Revival Reformists and Their Idea of Reform in the Field of Religion**”. *Al-Mustaqbal-al-‘Arabi*, 45: 75-99.
- Balqazīz, ‘Abd al-Ilāh (2014). **Al-‘Arab wa-al-Ḥadāthah; Naqd al-Turāth**. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-‘Arabiya (Center for Arab Unity Studies).
- Forrest, Lilian (1996). **Romanticism**. Translated by: Masoud Jafari. Tehran: Markaz.
- Gable, John & Charles Wheeler (1995). “**The Holy Book as a Literary Work**”. Translated by Hossein Payandeh. *Arghanoun*, 5-6: 335-392.
- Ghassān, Tāhā (1417 AH). “**The Impact of Islamic Thought on the Christian Reform Movement (Amīn Al-Khouli)**”. *Al-Ijtihād*, 31-32: 405-416.
- Ghulāb, AbdulKarim (1966). “**My Professor the Revolutionary Sheikh Amīn Al-Khouli**”. *Al-Adab*, Vol. 1-2: 30-32.
- Hamilton, Alexander (1983). **An Introduction to Arabic Literature**. Translated by: Yaqub Azhand. Tehran: Amir Kabir.
- Iyād, Shukrī (1966). “**Amīn Al-Khouli**”. *Al-Majallah*, 112: 67-74.

- Javadi Amoli, Abdollah (2010). **Equality of the Qur'an and Ahl al-Bayt (AS)**. Qom: Esra.
- Khalafallah, Muḥammad Aḥmad (1978). **Qur'anic Concepts**. Kuwait: National Council for Culture, Arts and Letters.
- Maṭlūb, Aḥmad (1962). “**Arabic Rhetoric Trends**”. *Kulliya Al-Ādāb Al-Jami'ā*, 5: 163-190.
- Mīr, Mustansir (2008). **The Qur'an Literature (Collection of Articles)**. Translated by: Mohammad Hasan Mohammadi Mozaffar. Qom: University of Denominations.
- Qarzāwī, Youssef (1977). **Imported Solutions**. Cairo: BiNa.
- Qiyām, Umar Ḥasan (1401 AH). **Literature of the Qur'anic text**. Beirut: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī (The International Institute of Islamic Thought).
- Rashīd Riḍā, Muḥammad (n.d.). **Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm al-Shahīr bi Tafsīr al-Manār**. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ratroud, Vaillant (2004). “**A Trend Analysis of Qur'anic Interpretations in the Contemporary Era**”. Translated by Mehrdad Abbasi. *Aineh Harush*, 86: 17-30.
- Sa'fān, Ibrāhīm (1966). “**Amīn Al-Khoulī al-Amīn; Abu Al-Umanā**”. *Al-Fikr Al-Mu'āsir*, 14: 101-103.
- Salimi, Ali & Hossein-Reza Akhtarsimin (2011). “**The Impressibility of Contemporary Arab Poets from the Literary School of Romanticism**”. *Criticism of Contemporary Arabic Literature*, Vol. 2, Issue. 1: 1-26.
- Sayyid Qutb (1424 AH). **Literary Criticism, Its Principles and Methods**. Beirut: Dār al-Shurūq.
- Shamīs, Abd al-Mun'im (1976). “**Amīn Al-Khoulī in his memory that no one mentioned**”. *Al-Kātib*, 183: 8-15.
- Shamīs, Abd al-Mun'im (1981). “**Occasions in Memory of Sheikh Al-Umanā Amīn Al-Khoulī and New Poetry**”. *Al-Shi'r*, 22: 78-85.
- Shamīs, Abd al-Mun'im (1980). “**The Brilliant Thoughts and Fragrant Remembrance of Al-Sheikh Amīn Al-Khoulī**”. *Al-Jadīd*, 197: 11-15.
- Shatnawi, Ahmad & et al. (n.d.). **Dā'irat al-Ma'ārif al-Islāmīya**. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Shiblī, Muḥammad (1967). “**In Memory of Amīn Al-Khoulī**”. *Al-Adab*, 11: 43.
- Sojoudi, Farzan (2008). **Applied Semiotics**. Tehran: Elm.
- Taghipour, Abolfazl; Sabri Jalilian & Afsaneh Qasempour (2011). “**Applying the Methods of Literary Criticism to the Critical Opinions of Ibrāhīm 'Abd al-Qādir Māzini**”. *Research Journal of Arabic Literature Critique*, 3: 63-87.
- Taha Hussein (n.d.). **On Pre-Islamic Poetry**. Introduction, Study and Analysis by Sāmīḥ Karīm. Cairo: Dar al-Misrīya al-Lubnānīya.
- Taha Hussein (1944). **The Future of Culture in Egypt**. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Vaezi Ahmad (2013). **Theory of Text Interpretation**. Qom: Research Institute of Seminary and University.

۶۹۴ ♦ تحلیل انتقادی عوامل شکل‌گیری نظریه تفسیر ادبی...

- Yūni, Nāqid (1967). "The Fundamental Characteristics of the Thought of Amīn Al-Khoufī". *Al-Adab*, 2: 15-28.
- Zaghlūl, Sa'd (2009). **The Role of the Qur'an in the Evolution of Literary Criticism**. Translated by Ali Osat Ebrahimi. Qom: Boustān-e Ketāb.

