

نقد رویکرد ادبی محمد آرکون در تفسیر قرآن*

علیرضا زکی زاده رنانی** و بتول سادات اعتصامی***

چکیده

قرآن پژوهان و مفسران از جهات مختلف از جمله رویکرد ادبی به قرآن توجه نموده‌اند. این رویکرد در قرون اولیه همان علوم ادبی صرف، نحو و علوم بلاغی بود، ولی در دوره معاصر تلفیقی از این علوم و علوم جدید است که با نگاهی متفاوت به متن قرآن توجه دارد. برخی دانشمندان نواندیش مسلمان نظیر امین الخولی و همسرش بنت الشاطی، نصر حامد ابوزید و محمد آرکون با هدف به روز رسانی پیام قرآن و پاسخ‌گویی به چالش‌ها از شیوه‌های ادبی غرب همچون زبان‌شناسی و نشانه‌شناختی پیروی کرده و با بهره‌گیری از مطالعات پیرامونی و درونی به تحلیل تاریخی و روان‌شناختی و جامعه‌شناختی متن دینی پرداخته‌اند. آنان به قرآن به مثابه یک اثر هنری - ادبی نگریستند که باید با بهره‌گیری از پژوهش‌های نوین ادبی در سیاق تاریخی اش تفسیر گردد. و البته در این زمینه نیز دچار انحرافات شدند. در این مقاله همراه با توصیف کلی دیدگاه پایه‌گذاران این شیوه ادبی، ضمن اشاره به دیدگاه محمد آرکون و نظر او در مورد تبدیل به کتاب شدن قرآن همچون عهدین و تحت تأثیر قرار گرفتن نوشتار قرآن از بستر تاریخی و فضای جامعه سیاسی، مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: قرآن، تفسیر قرآن، محمد آرکون، تفسیر ادبی، زبان‌شناسی، تفسیر تاریخی، تحلیل متن دینی.

* . تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۱ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۴/۰۳.

** . استادیار دانشگاه علامه مجلسی اصفهان: a.zakizadeh@ymail.com

*** . طلبة سطح چهار حوزه علمیه فاطمة الزهراء اصفهان: etesami.tafsir@gmail.com

مقدمه

یکی از موضوعات مورد توجه قرآن پژوهان در سالیان اخیر، بررسی روش‌ها و گرایش‌های تفسیری جدید است. تا پیش از این، گرایش‌های روایی، فقهی، کلامی، ادبی، عرفانی و... به رشته تحریر در آمده است، اما در قرن اخیر با تلاش افرادی چون سید احمد خان هندی، شیخ محمد عبده و رشیدرضا تفسیر قرآن به سمت جریان نواندیشانه عقل‌گرایی کشیده شد. در این جریان آیات با تکیه بر روش‌های نوین تفسیر و تبیین می‌شود (رضا داد، روش‌های نوین در عرصه تفسیر قرآن کریم، ۱۳۸۸: ۱۰۴). البته فرقه‌های عقل‌گرا پیش از این با عنوان معتزله در میان اهل سنت از قرن سوم تا قرن پنجم وجود داشتند. از این فرقه آثار کمی به جایی مانده است، ولی در قرن جدید، جریان فکری عقل‌گرا با نگاه جدید به دین شکل گرفت که به آن کارکرد نوینی بخشید تا به وسیله آن بتواند مشکلات و چالش‌های جهان معاصر را رفع کند.

این جریان فکری نومعتزلی در صدد اثبات اهمیت عقل‌گرایی در گفتمان دینی نوین است (بهشتی، تشابه‌ها و تفاوت‌های معتزله و نومعتزله، ۱۳۹۳: ۵۰۰)، و نه تنها در بین مسلمانان که در بین مستشرقان نیز با استفاده از روش‌های غربی ایجاد شده است. از جمله روش‌های آنان زبان‌شناسی و هرمنوتیک است که در بین مطالعات تفسیری مورد توجه قرار گرفته است. افرادی همچون ایزوتسو و میشل آرد فرانسوی در زمینه زبان‌شناسی (قائمی‌نیا، دانش نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، ۱۳۸۶: ۱۳۷-۱۶۰) و محمد آرکون و نصر حامد ابوزید در زمینه هرمنوتیک کتاب‌هایی نوشته‌اند. طبق نظر هرمنوتیک، متون دینی را در حوزه انسانی و همراه با تاریخ و فرهنگ انسانی می‌نگرند؛ بنابراین متون دینی را حاصل کوشش انسانی می‌دانند (اکبری جدی، جریان التقاطی، ۱۳۹۴: ۱۲۹-۱۵۶). البته غیر از این روش‌ها، روش تاریخی نیز در تفسیر و برداشت از قرآن وجود دارد که بر پایه مسائل تاریخی و بیان حوادث و وقایع به تحلیل مفهوم آیات می‌پردازد. یکی از مهم‌ترین پژوهش‌های پیش‌آهنگانه در این زمینه را محمد آرکون و نصر حامد ابوزید انجام داده‌اند. محمد آرکون با اندیشه نواعترالی و نقدگرایانه به تحلیل متن دینی و تجزیه آن و نقد گفتمان سنتی پرداخته است. او متن قرآنی را در درجه اول به اعتبار متنی زبانی، تابع روش زبان‌شناسی قرار داده و پس از آن با توجه به جنبه‌های تاریخی، متن آن را مورد تجزیه و تفکیک قرار داده است. تحلیل او از قرآن این است که وحی قرآنی، متن نخستین است که هنوز جاندار، فعال و آفرینشگر است و تأویل و شروح اولیه آن، متن دوم است که حجاب متن تأسیسی نخستین شده و آن را در معنای خاص محدود کرده است (آرکون، متن نخستین، متن دوم، ۱۳۷۶: ۱۰۵).

در این پژوهش ضمن بیان دیدگاه‌های آرکون درباره وحی و متن نوشتاری قرآن، رویکرد ادبی او درباره تفسیر قرآن مورد ارزیابی و نقد قرار می‌گیرد.

زیست‌نامه

محمد آرکون در اول فوریه سال ۱۹۲۸م. در الجزایر در خانواده‌ای از طبقات پایین اجتماع به دنیا آمد. او تحصیلات متوسطه و عالی را در الجزایر گذراند و برای ادامه تحصیلات عالی به دانشگاه سوربن فرانسه رفت. زبان فرانسه را به عنوان زبان دوم و زبان عربی را به عنوان زبان سوم فرا گرفت. او در سال ۱۹۵۶م. دکترای تاریخ و فلسفه اسلامی را از این دانشگاه دریافت کرد و سپس در دانشکده ادبیات آن شهر به تدریس پرداخت. در سال ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۷م. مقام استادی زبان عربی و تمدن اسلامی را در دانشگاه سوربن بر عهده داشت.

محمد آرکون در دانشگاه‌های کشورهای مختلف همچون الجزایر، تونس، دمشق، بیروت، تهران، برلین، آمستردام، هاروارد، کلمبیا و... در رشته‌های مختلف تدریس و کنفرانس‌هایی نیز در زمینه‌های گوناگون برگزار کرد (ارکون، لویی گارده، اسلام دیروز، فردا، ۱۳۷۰: ۳۴-۳۵). آرکون در سال‌های آخر زندگی در دانشگاه سوربن در مقام استاد ممتاز فلسفه، تمدن و اندیشه اسلامی تدریس کرد و سرانجام در پاریس در سن ۸۲ سالگی پس از یک دوره طولانی بیماری در سال ۲۰۱۰م. درگذشت.

آثار محمد آرکون

از محمد آرکون آثار متعددی در زمینه نقد عقل اسلامی، انسان باوری در اسلام، تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی منتشر شده است. وی بیشتر به زبان فرانسه می‌نوشت و عمده آثارش توسط هاشم صالح نویسنده سوری تبار مقیم فرانسه به زبان عربی ترجمه شده است. در زبان فارسی تنها یک کتاب که مشترک با لویی گارده است با نام «اسلام دیروز، فردا» ترجمه شده است. برخی آثار او که به زبان عربی ترجمه شده عبارت است از:

- ۱- الفکر الاسلامی، قرآنة عملیة؛
- ۲- الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد؛
- ۳- این هو الفکر الاسلامی المعاصر؛
- ۴- من الاجتهاد الی نقد العقل الاسلامی؛
- ۵- قضایا فی نقد العقل الدینی، کیف نفهم الاسلام الیوم؛
- ۶- نزعة الانسنة فی فکر العربی؛

۷- الاسلام، الاخلاق و السياسة؛

۸- الاسلام، الاصاله و المعاصره (فصلنامه كتاب ماه دين، ۱۳۸۹: ۸۰-۸۵).

همچنین برخی مقالات آرکون نیز به زبان عربی ترجمه شده است. البته اندیشه‌ها و آثار او مورد نقد و بررسی اندیشمندان زیادی قرار گرفته و بسیاری از متفکران جهان اسلام و عرب را به خود مشغول داشته است. یکی از دشواری‌های اندیشه و آثار آرکون سنگینی بیان و نوشتار و پیچیده بودن مطالب اوست.

مبانی اندیشه آرکون

محمد آرکون یک اسلام‌شناس فرانسوی الجزایری تبار است که همانند نسلی از فلاسفه غربی برای حل گره‌ها در پی گسست‌هایی بود که در سنت ریشه داشت. وی هر چند به مذهب شیعه و هیچ مذهب دیگری از مذاهب اسلام وابسته نبود و معتقد بود همه مذاهب را باید مطالعه کرد و از هر کدام هر چه درست به نظر می‌رسد، برگرفت، اما به طور تلویحی، امام خمینی علیه السلام را شایسته تحسین می‌دانست؛ زیرا با طرح نظریه ولایت فقیه گسستی را رقم زده و از سایه سنت اندیشه سیاسی شیعی که هر قیامی را پیش از قیام قائم علیه السلام نامشروع می‌داند، خارج شده است (همان: ۶۲). آرکون پروژه فکری‌اش را نقد عقل اسلامی قرار داد. وی با بهره‌گیری از روش‌های علوم انسانی و اجتماعی و زبان‌شناسی به مطالعه میراث اسلامی - عربی پرداخت و در پی کشف مطالعه‌های تاریخی و خلط میان نص درجه اول (یعنی خطاب قرآنی) و نصوص درجه دوم (یعنی تفسیرها و اجتهادات فقهی و کلامی) تا حد یکی‌انگاری آن دوست. طرح فکری او در رویکرد به اسلام که مبتنی بر تاریخ‌مند دیدن همه متن‌ها و گفتارها و نهادن همه رخدادهای در سیاق تاریخی و واسازی دوگانه‌ها و براندازی آنها بیش از طرح‌های دیگر در این باره انقلابی به نظر می‌رسد. او می‌کوشید سنت، متون و تاریخ اسلام را از چشم اندیشمندان رادیکال دوران خود از جمله لوسین فور، فرنان برودل، ژاک لاکان، میشل فوکو، ژاک دریدا، پیر بوردیو، ژاک گودی، کورنولیوس کاستوریادیس و رنه ژرار بخواند؛ از همین رو، آثار او برای خوانندگان عام مسلمان غریب می‌آمد.

۸.

شاید بتوان طرح فکری آرکون را در سه قلمرو باز شناخت: انسان‌گرایی اسلامی، تفسیر تاریخی قرآن و نقد عقل اسلامی (خلجی، ۱۳۹۱ روایت محمد آرکون از سرنوشت خویش). آرکون مطالعات و تحقیقات فیلولوژیک اسلام‌شناسان را بسیار ارج می‌نهاد، اما باور داشت که اسلام‌شناسی نباید در مرزهای زبان‌شناسی تاریخی بایستد. او روش خاورشناسان را از این رو نقد می‌کرد که با اسلام و تاریخ آن برخوردی اروپامحورانه دارند و روش‌هایی را که در مطالعه جوامع

غربی و متون یهودی و مسیحی به کار می‌گیرند، در پژوهش اسلام کنار می‌گذارند؛ گویی اسلام، متون و جوامع اسلامی تافته‌ای جدابافته‌اند. او چنین می‌اندیشید که روش‌شناسی علوم انسانی، هرمنوتیک و زبان‌شناسی جدید، همه باید در مطالعه اسلام اجرا شوند. از این رو، نقد او از خاورشناسی کاملاً متفاوت از نقد ادوارد سعید و دیگران بود.

آرکون نمی‌کوشید از اسلام هویتی متفاوت از ادیان دیگر بسازد، بلکه خواهان مشارکت مسلمانان در چیزی بود که به باور او عقلانیتی جهانی بود؛ عقلانیتی که به پیروان ادیان گوناگون رخصت می‌دهد بر پایه معیارهایی که به باور او علمی بود، با یکدیگر گفت‌وگو کنند و همدیگر را به شکلی تفاهمی بشناسند (خلجی، محمد آرکون ناقد رادیکال سنت، ۱۳۸۹: ۴۵).

منظور آرکون از عقل اسلامی، عقل غیر مستقل و متکی به مرجعیت متن و مقید به وحی است. به نظر او سراسر اندیشه اسلامی بر پایه باور به منشأ الهی داشتن عقل بنا شده و بالیده است. او با تحلیلی زبان‌شناختی و معناشناختی نشان می‌دهد که معنای عقل در قرآن کاملاً با محیط بدوی جزیره العرب در پیوند است و معنای لغوی آن ربط و بستن و پیوستن است. به نظر آرکون، اگر رویکرد عقلانی اهل اعتزال زنده شود، می‌تواند در اندیشه اسلامی و عربی کنونی، فلسفه‌ای برای آدمی‌پریزی کند که به آدمی در مقام شخص بیندیشد (شفق خواتی، سیر گذرا در اندیشه‌های آرکون، ۱۳۸۹).

به نظر آرکون اندیشه اسلامی هنوز در منظومه فکری سده‌های میانه زیست می‌کند و به پیش‌فرض‌های معرفتی آن تکیه دارد و ارزش‌های اخلاقی و دینی را به صورت جزمی درهم آمیخته و سودای انتشار آن را دارد و به گونه‌ی تئولوژیک، مسلمان را برتر از غیر مسلمان می‌داند. زبان و نیز معنای سخن خداوند را که از سوی فقیهان و با فرایندهای بشری فهم شده مقدس می‌داند و عقل را الهی و دارای بنیاد هستی‌شناسانه می‌خواند که آن را ورای هرگونه تاریخمندی قرار می‌دهد. او قرآن را با معیار نقد تاریخی تطبیقی و تحلیل زبان‌شناختی و تأمل فلسفی درباره تولید معنا و تحولات معنا و گستره‌های آن و زمینه‌ها و شرایط ظهور و زوال معنا می‌سنجد و معتقد است با این شیوه می‌توان اندیشه دینی را به طور کلی نوسازی کرد (همان).

تفسیر ادبی

بخش مهمی از پژوهش‌های آرکون درباره متن قرآن است، ولی با توجه به نومعتزلی بودن او و پیروی از افکار نواعزالیان در مواجهه با قرآن و رویکرد ادبی برای شناخت رویکرد او لازم است رویکرد آنان مورد اشاره قرار گیرد. نگاه ادبی به قرآن در دوره معاصر ابتدا از سوی محمد عبده و سپس طه حسین و امین الخوللی صورت گرفت. البته عبده با تأکید بر فهم حقایق الفاظ از طریق

بررسی استعمالات عرب و به دست آوردن معنای عصر نزولی واژگان و فهم اسلوب‌های رفیع قرآن، در واقع روش ادبی را در فهم و تحلیل قرآن زنده کرد. پس از وی طه حسین به آن تکامل بخشید و سرانجام امین الخولی آن را به مکتبی تفسیری بدل ساخت (مک اولیف، دایرة المعارف قرآن، ۸/ ۱۵۴-۱۵۷).

طه حسین در کتابچه «فی الصیف» اشاره کرده که کتاب‌های مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان همانند آثار هومر، شکسپیر و گوته متعلق به میراث مشترك ادبی همه انسان‌هاست و مسلمانان باید مطالعه بر روی قرآن را به عنوان کتابی مشتمل بر متون ادبی آغاز کنند و در تجزیه و تحلیل آن از تحقیقات جدید ادبی بهره گیرند؛ مانند برخی نویسندگان یهودی و مسیحی که این کار را روی تورات و انجیل انجام داده‌اند (طه حسین، المجموعه الکامله لمؤلفات الدكتور طه حسین، ۱۹۷۴: ۱۴/ ۲۱۵-۲۱۹).

امین الخولی پایه‌گذار روش تفسیر ادبی، می‌گوید: «قرآن عظیم‌ترین اثر ادبی است که زبان عربی را جاودانه ساخته است؛ از این رو نباید نخستین و مهم‌ترین غرض از تفسیر قرآن محقق ساختن هدایت و رحمت قرآن باشد، بلکه پیش از هر چیز باید قرآن را به عنوان بزرگ‌ترین کتاب عربی و اثر ادبی مطالعه کرد. هدایت یافتن به وسیله قرآن نیز گرچه غرض بزرگی است، اما نگاه دینی به قرآن باید بعد از مطالعه ادبی صرف درباره آن باشد» (امین خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۳). نتیجه این رویکرد آن است که مطالعه این کتاب مقدس الهی با ایمان به آن هیچ ارتباطی ندارد و هر عرب زبان و هر علاقه‌مند به زبان عربی حتی اگر بی‌دین یا منکر قرآن باشد، لازم است به مطالعه ادبی این کتاب بزرگ عربی روی آورد و پس از آن هرکس برای هر غرض و مقصودی که دارد، اعم از تشریح و احکام، اعتقادات، اخلاقیات، اصلاحات اجتماعی و جز اینها به قرآن مراجعه و مقصود خود را دنبال کند. به نظر وی تفسیر در روزگار ما مطالعه ادبی روشمند با سبک‌های بیانی کامل و نخستین هدف تفسیر نیز تفسیر ادبی محض است و تحقق بخشیدن به هر غرض دیگر، متوقف بر این مطالعه ادبی است (شتاوی، دایرة المعارف الاسلامیه، ۱۹۳۳: ۵/ ۳۶۵).

در ادامه این مکتب همسر امین الخولی، بنت الشاطی و احمد خلف الله قرار دارند که از شاگردان او بودند. مکتب امین الخولی بیشترین اهمیت را به این قائل شد که معنای قرآن باید همان‌گونه که در عصر پیامبر ﷺ فهمیده می‌شد، کشف گردد و قرآن به مثابه متن ادبی نگریسته شود که بالطبع مانند هر اثر ادبی دیگر باید در بافت تاریخی آن تفسیر شود (ویلانت، ترجمه عباسی، ۱۳۸۳: ۱۳۸). سپس تحول چشمگیری در عرصه تفکر نظری در باب روش‌های مناسب تفسیر قرآن از سوی نصر حامد ابوزید در این مکتب ایجاد شد.

رویکرد ابوزید به تفسیر قرآن تا اندازه‌ای ادامه روش مکتب الخولی بود، اما وی نقطه آغاز الخولی یعنی تصور وی را از شکلی که می‌توان قرآن را در آن عملاً تفسیر کرد، تعمیم داد. تأکید الخولی بر این بود که قرآن پیش از هر چیز دیگر اثر ادبی است و باید بر این شکل مورد تحلیل قرار گیرد، اما ابوزید به راحتی اظهار داشت که قرآن یک متن (نص) است و باید طبق اصول علمی که عموماً در فهم متون به کار می‌رود، فهمیده شود؛ بنابراین برای فهم متن قرآن نیاز است ابتدا با شرایط ویژه تاریخی (یعنی ویژگی‌های خاص زبانی و اجتماعی و فرهنگی) در عصر پیامبر ﷺ آشنا شد، سپس طبق ویژگی زمانه و شرایط فرهنگی خود برگرداند. اما محمد آرکون که به نتایج روش شناختی تقریباً مشابه نصر حامد ابوزید دست یافته بود، با رهیافت نظری متفاوت با آن برخورد نمود.

از نظر آرکون واقعیت قرآنی یعنی واقعیتی که همه تلاش‌ها در فهم قرآن نهایتاً به آن باز می‌گردد، اساساً گفتار شفاهی پیامبر ﷺ است که به اعتقاد خود پیامبر ﷺ و مخاطبانش وحی الهی بوده است، این گفتار که در متن مکتوب مصحف عثمانی تجلی یافته و دقیقاً عین آن نیست، در گونه‌های زبانی و متنی گره خورده و با شرایط ویژه تاریخی و در قالب اسلوب بیانی اسطوره‌ای و نمادین شکل گرفته است؛ بنابراین، این گفتار شامل تفسیر زبان شناختی با طبیعتی ویژه است و ساختار آن باید مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد (موسوی مقدم و امیدوار، روش‌شناسی تسیر ادبی تاریخ قرآن در دوره معاصر، ۱۳۸۸: ۱۲۸-۱۲۹).

او باور داشت آنچه مسلمانان امروز از متن قرآن می‌شناسند، نه مقدس است و نه وحیانی. البته بدون آنکه در سرشت وحی پرسش کند، چنین می‌اندیشید کلمات وحی شده همه شفاهی بودند و محمد بن عبدالله ﷺ، خود هرگز قرآن را ننوشت. در نتیجه وحی مقدس، گفتاری شفاهی بود که به شکلی تکرارناپذیر برای یک بار در تاریخ روی داد. به باور او متن امروزی قرآن که مصحف عثمان خوانده می‌شود، متنی است حاصل گردآوری یادداشت‌های افرادی از گفته‌های پیامبر اسلام ﷺ که در شورای تدوین قرآن در باره سوره‌بندی، آیه‌بندی و ترتیب آیات و نیز ناسخ و منسوخ آن تصمیم گرفته شد؛ شورایی که به دستور خلیفه سوم مسلمانان عثمان بن عفان تشکیل شد. بنابراین به باور او تدوین متن نهایی و قطعی قرآن در شرایطی یک‌سره سیاسی صورت گرفت.

۸۳ در اندیشه آرکون، سرشت گفتار شفاهی با متن نوشتاری متفاوت است. از نگاه او قرآن در تبدیل از گفتار شفاهی (وحی) به متن نوشتاری (مصحف) دگرگونی معنایی یافته است؛ زیرا می‌اندیشید گفتار شفاهی، مقدس اما دسترس‌ناپذیر است. آنچه دسترس‌پذیر است، همین متن نوشتاری است که نامقدس است و می‌توان با روش نقد تاریخی درباره ترجیح قرائت‌ها و روایت‌ها و تکوین آن بحث کرد و متن نهایی و بسته‌شده را از نو گشود. بر همین اساس او بر خلاف نصر حامد ابوزید، نخست به سراغ شرایط تکوین متن قرآن رفت و پس از تعیین جایگاه معرفت‌شناختی قرآن، در تأویل قرآن روش‌شناسی کرد. از نگاه او روش‌شناسی تفسیری سنتی را باید کاملاً کنار نهاد.

شاید بتوان روش آرکون برای خواندن قرآن را با یاری از تقسیم‌بندی فردینان دو سوسور، بنیان‌گذار زبان‌شناسی نوین توضیح داد^[۱]. آرکون در روش‌شناسی خود هم از شیوه مفسران سنتی فاصله می‌گیرد و هم از رویکرد خاورشناسان سنتی؛ چرا که مفسران سنتی از مرحله نخست زبان‌شناسی سوسور، یعنی مرحله دستور زبان، فراتر نمی‌روند و خاورشناسان سنتی از مرحله دوم زبان‌شناسی سوسور، یعنی مرحله فیلولوژی (زبان‌شناسی تاریخی یا فقه اللغه). مفسران اسلامی قرآن را بر مبنای صرف و نحو تحلیل می‌کنند و خاورشناسان کلاسیک بر پایه روش فیلولوژیک. هر دو رویکرد از نظر آرکون ضروری اما کافی نیست؛ زیرا به باور او زبان قرآن باید با روش زبان‌شناسی نوین، نشانه‌شناسی، معناشناسی نیز بررسی شود؛ یعنی مرحله سوم زبان‌شناسی سوسور که بر پایه آن پژوهشگران دریافته‌اند نه تنها متن‌ها را می‌توان با هم مقایسه کرد، بلکه می‌توان زبان‌ها یا دستور زبان‌ها را نیز با یکدیگر سنجید با توجه به اینکه واقعیت کانونی زبان، نشانه‌هاست و رابطه میان دال و مدلول، اختیاری و اتفاقی است (خلجی، محمد آرکون ناقد رادیکال سنت، ۱۳۹۱: ۴۵).

به نظر آرکون در پژوهش و بررسی مربوط به قرآن و کتبی مشابه آن در سایر فرهنگ‌ها، مقایسه باید همیشه کاربردی باشد؛ یعنی پژوهشگر باید به بررسی فعالیت روان آدمی بپردازد؛ به گونه‌ای که گویای بینش‌های آرمانی، امیدها و آرزوهای تحقق نیافته و تکراری آن و نیز تلاش به منظور برداشتن محدودیت‌های بردگی خود و رسیدن به زمینه آزادی خلاق و نقادانه باشد. در خصوص کتاب قرآن و رشد گسترده تاریخی آن، باید گنجایش و صلاحیت دلیل را در راستای کشف اسرار و رموزی که خود مطرح ساخته است، تحقیق و بررسی کرد. به رغم این توجه است که آرکون معتقد بود پژوهش‌های قرآنی معاصر به طور جالب توجهی از پژوهش‌های مربوط به کتاب مقدس (تورات و انجیل) عقب‌تر و کندتر بوده است و همیشه باید چنین مقایسه‌ای را انجام دهیم (آرکون، نگرش‌های انتقادی معاصر و قرآن، ۱۳۸۶: ۶۷-۱۰۲). او می‌گوید: «قرآن» از طریق پژوهش‌های کلامی و اهداف عملی رویکردهای دنیوی، چنان بار معنایی و تفسیری زیادی به خود گرفته است که باید بازیابی دقیقی در مورد آن انجام گیرد تا سطوح کارکردی و معنایی که توسط سنت دینی و نیز ادبیات متن قرآن، مورد غفلت قرار گرفته یا به طور کلی از بین رفته است، کاملاً تبیین گردد و دانسته شود که این موقعیت، تاریخی طولانی دارد؛ یعنی از لحظه کتابت قرآن و بعد تبلیغ و ترویج آن که در قرون متمادی به شکل دست‌نویس بوده تا زمان کنونی که به صورت چاپی منتشر می‌گردد (همان).

تفسیر تاریخی قرآن

مراد از تفسیر تاریخی قرآن تفسیر آن در بستر تاریخ نزولش است. یعنی باید هر آیه و سوره قرآن با توجه به مکان و زمان نزول و مخاطبانش معناشناسی و تفسیر شود. بنابراین در تفسیر تاریخی قرآن غرض این است که بررسی شود معنایی که عرب حجاز در عصر نزول از هر کلمه و عبارت قرآنی می‌فهمیدند، چه بوده است. به سخن دیگر قرآن کریم متنی است که در تعامل با واقعیت زنده و تاریخی شکل گرفته است. مراد از واقعیت زنده تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود هنگام و بعد از شکل‌گیری متن است که به طور خاص در متن منعکس می‌شود؛ چرا که هیچ متنی در خلأ و فارغ از زمان و مکان خود شکل نمی‌گیرد؛ لذا برای فهم صحیح آیات باید دو زمینه تاریخی را بشناسیم:

الف) سیاق آیات (شامل همه وضعیت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، دینی، فرهنگ و ... عصر نزول)؛

ب) سیاق تاریخی خاص یا بافت ترتیب نزول (رضاداد، روش‌های نوین در عرصه تفسیر قرآن کریم، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۱۱۶).

از آنجا که این سیاق در ترتیب کنونی متن قرآنی - که ترتیب تلاوت است - مخفی مانده، ضروری است، مفسر روایات و کتب مربوط به اسباب نزول و ناسخ و منسوخ را با نگاهی تاریخی - انتقادی بازخوانی کند و از رهگذر نگاه تاریخی و مراجعه به سیاق تاریخی اسباب نزول، از سویی مکی را از مدنی و ناسخ را از منسوخ بازشناساند و از سوی دیگر از تعامل میان معنای تاریخی با جنبه امروزی ذهن خواننده فحوایی عصری بیافرند و از طریق تأویل نشانگرهای تاریخی، متن را بازسازی و بازخوانی کند. بنابراین، پیش‌فرض اساسی تفسیر تاریخی قرآن این است که معنای مراد خدای تعالی از الفاظ و تعابیر قرآن، همان معنایی است که عرب حجاز در عصر نزول می‌فهمید. بر این اساس، تأکید بر این است که در تفسیر قرآن باید به همان اطلاعات و منابعی مراجعه کرد که می‌تواند معهودات عرب حجاز را در عصر نزول به ما گزارش کند.

۸۵ به نظر آرکون وحی در شرایط و بستر تاریخی ویژه‌ای گردآوری و ثبت شده است که هنوز شرایط تاریخی آن تبیین نشده است (آرکون، نگرش‌های انتقادی معاصر و قرآن، ۱۳۸۶)؛ بنابراین باید آن را در معرض نقد تاریخی قرار داد که در این زمینه توجه به فاصله زمانی تلفظ آیات در زمان پیامبر ﷺ و کتابت آن در زمان عثمان پر اهمیت است؛ چرا که وحی سخنی آزاد و آنی و ناگهانی و متعالی بوده که پس از ثبت میان دو جلد کتاب، در زبان بشری طبیعی خاصی محصور شده است. این جایگزینی متن نوشتاری به جای گفتارهای شفاهی، موجب پیدایش دو پدیده مهم تاریخی -

فرهنگی شده است: نخست کسانی را که به کتاب مقدس گردن نهاده بودند، در حلقه تاریخی قرار داد. دوم اینکه موجب شد کتاب مقدس فراگیر شود و در دسترس همه قرار گیرد و باگام گذاشتن به عرصه تاریخی، آرام آرام از اوج تعالی خود فرود آید (شفق خواتی، سیر گذرا در اندیشه‌های آرکون، ۱۳۸۹: ۴۵). سپس به مرور زمان با تلاش نسل‌هایی از شخصیت‌های تاریخی به طرح کتاب مقدس تعالی یابد که نمایانگر کلام متعالی خداوند شود و نسبت به هر عمل، هر گونه رفتار و هر یک از افکار مؤمنان که به عنوان مفسر مشترک این میراث به شمار می‌آیند، نظر قطعی و نهایی اعلام کند.

تفسیر نشانه‌شناختی و زبان‌شناسی

به نظر آرکون این نوع رویکردها از خلاقیت و نوآوری کمتری نسبت به رویکردهای تاریخی برخوردار بوده‌اند. او می‌خواست قرآن را در برابر پرسش‌های انتقادی و کاوش‌های جدیدی که به جایگاه زبانی، تاریخی، انسان‌شناختی، تئولوژیک و فلسفی آن تعلق دارد، بنشانند و آرزو داشت با این کار، نوزایش فرهنگی و عقلی پدید آید تا مجال بر گفتمان‌های ایدئولوژیک تنگ شود.

البته در سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۸۰م. تفسیر نشانه‌شناختی در فرانسه با تأیید «گریماس» و تعدادی از شاگردانش رونق یافت، ولی در آن دوران، تعداد نسبتاً اندکی از رساله‌های دکتری قرآن در فرانسه تدوین گردید و این امکان وجود نداشت که هیچ یک از آنها در مقابل پژوهش‌های مربوط به تورات و انجیل که به فراوانی چاپ شده‌اند، انتشار یابند. البته به رغم آنکه پژوهش‌های مربوط به تاریخ زبان‌شناختی عربی، به ویژه در بیست سال اخیر، به شکوفایی رسیده است، رویکردهای زبان‌شناختی به قرآن، به خصوص در زمینه مباحث انتقادی، خوب ارائه نشده است.

به نظر آرکون در میان پژوهش‌های قرآنی درباره رویکرد ادبی، هیچ اثری با تألیف ان. فرای با عنوان «آیین‌نامه بزرگ» برابری نمی‌کند و در این زمینه هیچ یک از تحقیقات فراوانی را که موجب احیا و غنای مطالعات مربوط به تورات و انجیل گردیده نمی‌توان ذکر نمود. او حتی در این زمینه تصمیم گرفت که به بررسی کاربرد استعاره و مجاز در قرآن بپردازد تا این نقص تحمل ناشدنی را جبران کند؛ نقصی که از زمان تلاش‌های قرون وسطایی در مورد پذیرش یا رد کامل جنبه استعاری در تفسیر کلام الهی وجود داشته است (آرکون، نگرش‌های انتقادی معاصر و قرآن، ۱۳۸۶: ۶۷-۱۰۲).

به نظر آرکون تاکنون نظریه منسجمی در باب مجاز و نماد که بتواند خاستگاه زبانی معنا و جایگاه فلسفی معنای پدیدآمده را تبیین کند، وجود ندارد. مجاز در نگرش سنتی پوسته‌ای ظاهری است، ولی از نظر معنایی هیچ ارزشی ندارد. واژگان مستقیماً به خود چیزها اشاره دارند و هر اسمی

مسمای خاص خود را دارد. اما در نظریه مدرن زبان امکان ندارد رابطه مستقیمی میان واژگان و چیزها برقرار کنیم. نام‌ها نه به خود چیزها، بلکه به صورت آن چیز در ذهن (مرجع) اشاره دارند؛ در نتیجه، مجاز نمی‌تواند به زبانی تک‌معنایی تقلیل داده شود (شفق خواتی، سیر گذرا در اندیشه‌های آرکون، ۱۳۸۹: ۴۵).

نقد رویکرد محمد آرکون در مواجهه با قرآن

آرکون یک مسلمان الجزایری است که با توجه به تحصیلات در دانشگاه فرانسه، تحت تأثیر چند فرهنگ عربی، اسلامی و غربی قرار گرفته است. این امر موجب شده با تفکرات مختلط آزاداندیشی، عقل‌گرایی و رویکرد مستشرقان غربی به علوم اسلامی، به ویژه قرآن، توجه کند و در این زمینه نظریه‌های افراد نومعتزلی همچون نصر حامد ابوزید و عابد الجابری را بیان کند (رضایی اصفهانی، درس‌نامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، ۱۳۸۶: ۸۵).

شیوه این جریان فکری همچون معتزله بر پایه عقل‌گرایی است، ولی بیش از آنکه از مباحث کلامی و اعتقادی بهره بگیرد، از روش‌های مستشرقان غربی در نقد متن پیروی می‌کند و به دلیل استفاده از منابع و مبانی فکری فرق مختلف کلامی و توجه به اندیشه‌ها بر اساس کارایی آنها در پاسخ‌گویی به چالش‌ها نتوانستند منظومه فکری استواری ایجاد کنند تا بر اساس آن دیدگاه‌هایشان را در امور مختلف و از جمله رویکرد ادبی به قرآن به صورت مبنایی سامان دهند. محمد آرکون نیز تحت تأثیر این تفکرات، روش‌های غربی در نقد متن را در پیش گرفت و نظر تاریخی بودن متن قرآن را بیان کرد که نزول آیات و مفاهیم بر پایه نیازهای جامعه‌ای که قرآن در آن نازل شده، می‌باشد؛ از این‌رو برای درک بهتر و جدید از قرآن نیاز به روش‌هایی چون هرمنوتیک، معناشناسی و مردم‌شناسی را لازم و ضروری می‌دانست.

از جهتی دیگر می‌توان گفت نوشته‌های کتاب مقدس متونی بشری بودند که چنین مطالعاتی در مورد نویسندگان آنها از سوی مستشرقان صورت گرفته است؛ چراکه نویسندگان آنها تحت تأثیر فرهنگ زمانه خویش آن نوشته‌ها را چند سال بعد از پیامبران‌شان جمع‌آوری کرده‌اند و در بخش‌های عمده عهدین، فهم و تفسیر خود را از تعالیم موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام بیان کرده‌اند. این امر موجب شده که مستشرقان در مورد متن قرآن نیز همین برداشت را داشته باشند، در صورتی که آیات قرآن متن الهی است که الفاظ و معانی آن از سوی خداوند نازل شده است و پیامبر صلی الله علیه و آله واسطه‌ای برای رساندن این الفاظ و معانی بود. شخص پیامبر صلی الله علیه و آله نویسنده و تولیدکننده متن نبود و حتی حق تصرف و تغییر در آن را نداشت تا با تحلیل تاریخی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی بتوان تأثیرهای فرهنگ زمانه و پیرامون پیامبر صلی الله علیه و آله یا خواسته‌های نفسانی و... او را در متن قرآن پیدا نمود.

علت این تفکر آرکون این است که او معتقد است متن شفاهی وحی چند سال بعد از پیامبر ﷺ در زمان خلیفه سوم به دستور عثمان تبدیل به کتاب شد و این تغییر متن شفاهی به نوشتاری باعث تغییر معنایی شده است و همان طور که قبلاً گفته شد، در این تغییر معنایی فضای حاکم بر سیاست و فرهنگ زمانه نیز تأثیرگذار بوده است، در حالی که به گزارش‌های رسیده از تاریخ نگارش قرآن و کتابت آن در کتب معروف علوم قرآنی (همچون الاتقان فی علوم القرآن سیوطی والبرهان فی علوم القرآن زرکشی) قرآن در زمان پیامبر ﷺ توسط کاتبان وحی که نام بیش از ۴۰ نفر از آنها برده شده، به نگارش در آمده است (حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن، ۱۳۷۵: ۲۰۲-۲۰۳) و حتی نام وسایل به کار رفته در نوشتن و شیئی که بر روی آن می‌نوشتند نیز ذکر شده است (سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۴۰۷: ۱/۱۹۹) و از مصحف‌های آنها نام برده شده است. این در صورتی است که محمد آرکون مدعی است که شرایط کتابت قرآن هنوز تبیین نشده است.

بنابراین این پیش فرض که متن قرآن بشری است، با تاریخ قرآن که به مواردی از آن اشاره شد، مطابقت ندارد. از طرفی می‌توان گفت، پیامبر اسلام ﷺ در خصوص قرآن همواره اهتمام به کتابت و قرائت و حفظ قرآن داشته است؛ لذا توده مردم با متن قرآن آشنا بودند و امکان اینکه کسی بتواند در قرآن دخل و تصرفی بکند و از نظر آنان پنهان بوده باشد، وجود نداشته است، حال آنکه عهدین سرگذشت نامه‌هایی است که شاگردان حضرت موسی ﷺ و عیسی ﷺ به طور انفرادی نوشته‌اند و سابقه آنها به درستی روشن نیست که چگونه به نسل‌های بعدی رسیده است (نکونام، نقد نظریه ابوزید در زمینه گفتاری بودن قرآن، ۱۳۹۳: ۴۵).

همچنین آیاتی مثل سوره حاقه/۶-۴۴ و نجم/۳ ناسازگار با بشری بودن قرآن است؛ چرا که در این آیات اشاره شده که پیامبر ﷺ سخنی را از روی هوای نفس بیان نمی‌کند و اگر بخواهد سخنی را بر خلاف کلام وحی بیان کند، به شدت دچار عذابی الهی می‌شود. از این رو پیامبر ﷺ بدون کم و زیاد کردن، همه الفاظ وحی شده قرآن را به همان صورت به مردم ابلاغ کرده است، به طوری که بر خلاف گفتار مرسوم حتی مواردی که خداوند با واژه «قُل» او را مورد خطاب قرار می‌دهد، پیامبر ﷺ آن را بدون تغییر بیان می‌نماید؛ چون قرآن سخن پیامبر ﷺ نیست بلکه لفظ و معنا از طرف خداوند است. این بر خلاف کتب مقدس از جمله عهدین می‌باشد که بعدها توسط افرادی با بینش‌های خاص با توضیح و تفسیرشان و تحت تأثیر فرهنگ و شرایط زمانه نوشته شد.

نکته دیگر در این باره این است که قرآن کریم از همان ابتدا خود را با عنوان «کتاب» معرفی کرد (بقره/۲، آل عمران/۳ و ۷، نساء/۱۰۵) و نام «قرآن» را برای خود برگزید (بقره/۱۸۵؛ مائده/

۱۰۱؛ نساء/ ۸۲؛ انعام/ ۱۹). پس این گونه نبود که قرآن در نسل‌های بعدی مسلمانان به عنوان کتاب مقدس مطرح شود؛ بنابراین ادعای آرکون بدون دلیل و بر خلاف دلایل قرآنی و شواهد تاریخی است.

شیوه‌های جدید در پژوهش‌های قرآنی از مدت‌ها پیش آغاز شده است و ضرورت استفاده از شیوه‌های ادبی، نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و تاریخی در فهم و تفسیر قرآن روشن است و مفسران قرآن از قدیم به مباحث ادبی و زبان‌شناسی قرآن (مثل مجاز و استعاره و...) پرداخته‌اند، با آنکه آرکون به آثاری از باقلانی (۴۰۳ ق)، جرجانی (۷۵۱ ق)، فخر رازی (۶۰۶ ق) و سکاکی (۶۲۹ ق) اشاره دارد، معتقد است، چنین آثاری در برابر مخالفت رایج با استعاره و این واقعیت که نظریه قرآن مخلوق (حادث) که از چهارده قرن پیش حاکمیت داشته است، قابل ذکر نمی‌باشد. به همین دلیل، رویکردهای ادبی امروزه پیروز و غالب گردیده و نسبت به متن مقدس به شدت مورد مذاقه قرار گرفته است (آرکون، نگرش‌های انتقادی معاصر و قرآن، ۱۳۸۶). اما این دیدگاه آرکون این پیش‌فرض را دارد که قرآن متنی بشری است که به تحلیل روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تاریخی در مورد شخصیت پیامبر ﷺ و محیط و فرهنگ عرب صدر اسلام نیاز دارد. چنان که گذشت، این پیش‌فرض در مورد متن قرآن منتفی است. از این رو مفسران قرآن با دیدگاه الهی بودن متن و بیان الفاظ آن از سوی خداوند برای فهم بهتر معانی الفاظ از شیوه‌های زبان‌شناختی، ادبی و... استفاده می‌کنند و مباحثی همچون مجاز و استعاره را در قرآن مورد بررسی قرار می‌دهند.

بنابراین نگاه یکسان به متون دینی و اینکه قرآن نیز همچون متون دینی دیگر چیزی بیرون از حوزه انسانی و جدای از تاریخ و فرهنگ انسانی نیست بلکه از ذهن و جان خود انسان و از متن فرهنگ ظهور کرده صحیح نمی‌باشد. همچنین قرآن تحت تأثیر فرهنگ زمانه و مسائل تاریخی قرار نگرفته است.

مطالعه اسباب النزول و شرایط تاریخی و جغرافیایی نیز که آیات قرآن ناظر به آنها فرود آمده است، برای فهم و تفسیر قرآن مفید است. این امر به معنای وابستگی متن به تاریخ نیست؛ به عبارت دیگر، درک محیط تاریخی مکه و مدینه و جنگ و صلح و عادات عرب برای فهم بهتر آیات مفید است و روش صحیح آن است که مفسر شرایط و اوضاع نابسامان جامعه آن روز را در نظر بگیرد و ببیند قرآن برای اصلاح آن چه راه حلی ارائه داده است، سپس همان واکنش‌های قرآنی را با انطباق بر شرایط و نابسامانی‌های جامعه کنونی اعمال نماید. از این رو اسباب النزول و این نکات تاریخی موجب انحصار معنای آیات در آن موارد نمی‌شود، بلکه با توجه به قاعده الغای خصوصیت و ضوابط

تفسیر صحیح معتبر است (ویلانت، دایرة المعارف قرآن، ترجمه اسکندرلو). برخی مفسران معاصر مثل استاد محمدهادی معرفت نیز بر این مطلب تأکید دارند (ر.ک: معرفت، التفسیر الاثری الجامع، ج ۱، مقدمه). چنین شیوه‌ای را می‌توان در تفسیر سید قطب «فی ظلال القرآن» و در تفسیر مودودی «تفهیم القرآن» و تفسیر سعید حوئی «الأساس فی التفسیر» مشاهده کرد.

بنابراین متن و نوع ادبیات به کار رفته در قرآن، یک امر مقدس و فرازمانی و فرامکانی، بلکه کتابی فراتاریخی است و به گفته قرآن این کتابی جهانی است (بقره/ ۱۸۵؛ آل عمران/ ۱۳۸؛ انعام/ ۱۵۷) که برای هدایت بشر آمده و فرامین آن گسترده‌تر از تاریخ صدر اسلام و شبه جزیره عربستان است؛ هر چند مضامین آن که گاه با توجه به آداب و رسوم و فهم عرب آن زمان است، این دلیل بر بشری بودن آن نیست، بلکه پس از فهم محتوا می‌توان آن را به طور گسترده در تمام عصرها به کار برد.

نتیجه

در پایان می‌توان گفت، محمد آرکون یک مستشرق اسلام‌شناس است که نسبت به قرآن دیدگاهی متمایز از مفسران مسلمان دارد. او به متن قرآن به عنوان یک متن وحیانی و الهی نمی‌نگرد بلکه آن را متن بشری می‌بیند که تاریخ‌مند است و برای رسیدن به معنای آن باید تفسیر تاریخی نمود و با توجه به شرایط تکوین متن، جایگاه معرفت‌شناختی قرآن را تعیین و در تأویل قرآن روش‌شناسی کرد.

بنابراین قرآن متنی است که در تقابل با واقعیت زنده و تاریخی شکل گرفته است. پس هر آیه و سوره با توجه به مکان و زمان نزول و مخاطبانش معناشناسی شود تا به معنایی که عرب حجاز در عصر نزول از آن فهمیده، پی‌برد و به دنبال آن مراد خداوند مشخص شود.

پی‌نوشت‌ها

[۱] دوسوسور (۱۹۱۳د) بنیانگذار زبان‌شناسی نوین به شمار می‌رود که رهیافت جدیدی در دانش مطالعات زبان پایه گذارد. او رهیافتی ساختارگرایانه به زبان داد. سوسور با تفکیک زبان (lang) از گفتار (parol) به نوعی آغازگر ساختارگرایی به شمار می‌آید. لانگ جنبه نظام یافته زبان است که پیش از فرد وجود دارد و افراد در سخن گفتن تابع آن هستند و پارول همان جنبه فردی زبان است که به صورت گفتار ظاهر می‌شود

فهرست منابع

۱. آرکون، محمد، ۱۳۷۶، «متن نخستین، متن دوم»، ترجمه محمد مهدی خلجی، دانشگاه انقلاب، شماره ۱۱۰، ص ۱۰۵-۱۱۰.
۲. آرکون، محمد، لویی گارده، ۱۳۷۰، اسلام دیروز، فردا، ترجمه محمد علی اخوان، بی جا، نشر سمر.
۳. خلجی، محمد مهدی، ۱۳۸۹، «روایت محمد آرکون از سرنوشت خویش»، دانشنامه آزاد، به نقل از: بی بی سی فارسی ۲۹ مرداد ۱۳۹۱.
۴. خلجی، محمد مهدی، ۱۳۸۹، «محمد آرکون ناقد رادیکال سنت»، دانشنامه آزاد، به نقل از: بی بی سی فارسی ۲۹ مرداد ۱۳۹۱.
۵. آرکون، محمد، ۱۳۸۶، «نگرش های انتقادی معاصر و قرآن»، ترجمه محمد جواد اسکندرلو، بررسی و نقد: محمد علی رضایی اصفهانی، دو فصلنامه علمی ترویجی قرآن پژوهشی خاورشناسان، شماره ۳، ص ۶۷-۱۰۲.
۶. اکبری جدی، صابر، ۱۳۹۴، «جریان التقاطی»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، شماره ۱۷، ص ۱۲۹.
۷. بهشتی، نرگس، ۱۳۹۳، «تشابه ها و تفاوت های معتزله و نومعتزله در رهیافت ادبی به قرآن»، پژوهشنامه ثقلین، شماره ۳.
۸. رضا داد، علیه، ۱۳۸۸، «روش های نوین در عرصه تفسیر قرآن کریم» مجله پژوهش دینی، شماره ۱۹.
۹. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۶، «دانش نشانه شناسی و تفسیر قرآن»، مجله قرآن و علم شماره ۱.
۱۰. «کتاب شناسی آثار محمد آرکون»، آذر ۱۳۸۹، کتاب ماه دین، شماره ۱۵۸، ص ۸۰-۸۴.
۱۱. «رویکرد انتقادی به آرا و اندیشه های محمد آرکون»، آذر ۱۳۸۹، کتاب ماه دین، شماره ۱۵۸، ص ۶۱-۶۵.
۱۲. شفق خواتی، محمد، «سیر گذرا در اندیشه های آرکون»، ۱۳۸۹، به نقل از: کتاب الفکر الاسلامی نقد و اجتهاد، باشگاه اندیشه.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۸۲، درس نامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.

۱۴. حجتی، محمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ نهم، ۱۳۷۵ش.
۱۵. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
۱۶. نکو نام، جعفر، «نقد نظریه ابوزید در زمینه گفتاری بودن قرآن»، مدهامتان (علوم و معارف قرآن و حدیث)، ۱۳۹۳ش.
۱۷. ویلانت، رتراود، «تفسیر قرآن در دوره جدید و معاصر»، ترجمه محمدجواد اسکندرلو، بررسی و نقد: دکتر حسین علوی مهر.
۱۸. ویلانت، رتراود، «جریان شناسی قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، آینه پژوهش، ۱۳۸۳، شماره ۸۶، ص ۲-۱۷.
۱۹. موسوی مقدم، محمد و جنان امیدوار، «روش شناسی تفسیر ادبی تاریخی قرآن در دوره معاصر»، علوم قرآن و حدیث، ۱۳۸۸، شماره ۱۹، ص ۱۱۷-۱۳۰.
۲۰. دایرة المعارف الاسلامیه، ترجمه شنتاوی و دیگران، ۱۹۳۳م، بیروت، دار المعرفه، ج ۲.
۲۱. دایرة المعارف قرآن کریم.
۲۲. جین دمن مک اولیف، دایرة المعارف قرآن لیدن.
۲۳. امین الخولی، مناهج تجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب، قاهره: ۱۹۶۱م.
۲۴. طه حسین، المجموعه الكامله لمؤلفات الدكتور طه حسین، بیروت: ۱۹۷۴م.