

## Investigating the Position of Reason in the Ideas of the Authors of Al-Minar Interpretation

Abd-Allah Mir Ahmadi\*

Monda Amani Pour\*\*

(Received on: 2017-11-22; Accepted on: 2018-08-28)

### Abstract

Al-Minar is considered to be of the most outstanding interpretations of the Sunnis during contemporary century having rational- social orientation. The roots of the authors' rational view can be traced back to their reformist ideas. Abdoh and Rashid Reza's emphasis on returning to Quran and rereading the Islamic tradition in conformity with the current needs of the society have culminated in their increasing interest in rationalism- the issue in which extremism has resulted in unreasonable and personal interpretations. Investigating and analyzing the content of Al-Minar interpretation, this study, illustrating the experimental nature of rationalism of Aboh and Rashid Reza, tends to discover the foundations of rationalism in Al-Minar interpretation and inspect its flaws. According to the obtained results, the authors of this interpretation have tendency towards experimental intellect and severely disagree philosophical intellect. Of the most noteworthy principles of rational orientation in Al-Minar, coordination between Quran and the experimental findings as well as denial of traditionalism following imitation avoidance in Al-Minar could be named. In addition, of the most outstanding forms of intellectualism in Al-Minar, one can refer to material and sense-oriented interpretations plus Salafi approach. These flaws which have penetrated Al-Minar following Abdoh's life have given a dual approach to this interpretation.

**Keywords:** intellectualism, Abdoh, Rashid Reza, Al-Minar interpretation, principles of intellectualism, flaws of intellectualism.

---

\* Assistant professor, Quranic science and Hadith, Kharazmi University, Tehran, Iran (corresponding author), mirahmadi\_a@khu.ac.ir.

\*\* PhD holder, Quranic science and Hadith, Tarbiyat Modarres University, Tehran, Iran, mana\_996@yahoo.com.

## بررسی جایگاه عقل در اندیشه صاحبان تفسیر المنار

عبدالله میراحمدی\*

مونا امانی پور\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۰۶]

### چکیده

المنار یکی از مهم‌ترین تفسیرهای اهل سنت با گرایش عقلی‌اجتماعی در سده معاصر به شمار می‌آید. ریشه تمایل‌های خردگرایانه صاحبان المنار را می‌توان در اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه آنها جست‌وجو کرد. تأکید عبده و رشید رضا بر بازگشت به قرآن و بازخوانی سنت اسلامی متناسب با نیازهای روز جامعه، سبب توجه بیش از پیش آنها به عقل‌گرایی شده است؛ امری که افراط در آن به تأویل‌های دور از ذهن و تفسیر به رأی انجامیده است. این پژوهش با بررسی و تحلیل محتوای تفسیر المنار در صدد است ضمن تبیین ماهیت تجربی عقل‌گرایی عبده و رشید رضا، ارکان خردگرایی تفسیر المنار را استخراج، و اشکال‌های وارد بر آن را بررسی کند. بر مبنای نتایج پژوهش، صاحبان تفسیر المنار به عقل تجربی گرایش دارند و به شدت با عقل فلسفی مخالف‌اند. هماهنگی میان قرآن و یافته‌های تجربی، همچنین نفی نقل‌گرایی در پی تقلیدگرایی از مهم‌ترین ارکان گرایش عقلی در تفسیر المنار است. از برجسته‌ترین اشکال‌های گرایش عقلی تفسیر المنار نیز می‌توان به تأویل‌های مادی و حس‌گرایانه و رویکرد سلفی‌گرایانه اشاره کرد. این آسیب‌ها که بیشتر پس از حیات عبده در المنار رخنه کرده، سبب دوگانگی رویکرد این تفسیر شده است.

کلیدواژه‌ها: عقل‌گرایی، عبده، رشید رضا، تفسیر المنار، ارکان عقل‌گرایی، اشکال‌های عقل‌گرایی.

\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

mirahmadi\_a@khu.ac.ir

\*\* دانش‌آموز خسته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران mana\_996@yahoo.com

## طرح مسئله

تفسیرنگاری به عنوان اصیل‌ترین دانش برگرفته از قرآن، سرگذشتی پُرفراز و نشیب در تاریخ و فرهنگ اسلامی دارد. در این میان، دوران معاصر را باید دوران تحول و نقطه عطف در تفسیرنگاری قرآن به شمار آورد؛ به گونه‌ای که در آن گرایش‌های نواندیشه‌انه‌ای با رویکرد جدید به تفسیر در کشورهای عربی، به‌ویژه مصر، شکل گرفت. این اندیشه‌ها در پاسخ به پرسش‌های جدیدی پدیدار شد که نتیجه تغییر بافت و موقعیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه مسلمانان در تأثیرپذیری از تمدن غرب بود. شاخص‌ترین موضوع در پاسخ به پرسش‌های جدید، نخست سازگاری جهان‌بینی قرآن با یافته‌های علم جدید، سپس ایجاد نظام مناسب سیاسی و اجتماعی بر مبنای آموزه‌های قرآن، برای رهایی از حاکمیت طولانی غرب بر جوامع اسلامی است. بر این اساس، پیام قرآن باید به گونه‌ای ابلاغ می‌شد تا برای مسلمانان این امکان فراهم آید که فقط ابعاد مثبت الگوهای غربی را دریافت کنند یا الگوهای را به عنوان الگوی برتر نسبت به الگوهای غربی طراحی کنند.

از میان گرایش‌های تفسیری معاصر، تفسیر *المنار* با رویکرد «اجتماعی‌اصلاحی» نقش مهمی در مطالعات قرآنی ایفا کرد؛ چنان‌که اولین گام مؤثر در شکل‌گیری نهضت فراگیر اصلاح اجتماعی در مصر را سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش محمد عبده، برداشتند. این نهضت افزون بر مبارزه با استعمار و ایستادگی در برابر حاکمان ستمگر با شعار بازگشت به قرآن و احیای تفکر دینی جان تازه‌ای به جامعه اسلامی بخشید. رهاورد تفسیری تفکر اصلاحی به ایجاد گرایش «عقلی‌اجتماعی» در تفسیر انجامید. عقلی، از آن‌رویی که خردگرایی و ارزش‌گذاری مصلحان برای عقل سبب شد در فهم قرآن، نقش مهمی به عقل واگذار شود و با قوه اجتهاد مفاهیم قرآنی را تبیین کنند. اجتماعی، از آن سبب که این روش در جمع میان مسائل اسلام و قضایای انسان معاصر اهتمام بسیار ورزید. دو عنصر ذکرشده تا زمان حیات عبده در تفسیر *المنار* تبلور کامل داشت؛ اما پس از درگذشت وی، رشید رضا به‌یکباره از عقل‌گرایی فاصله گرفت. او با

تأثیرپذیری از آرای ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، ظاهرگرایی سلفیه را جایگزین عنصر عقل‌گرایی کرد؛ همین امر سبب چندگونگی مطالب این تفسیر شد. با توجه به این چندگونگی، در این مقاله می‌کوشیم ابتدا ضمن تبیین ماهیت اندیشه‌های خردگرایانه عبده و رشید رضا، مؤلفه‌های موجود در افکار آنها را استخراج کنیم و در نهایت اشکال‌های وارد بر ارکان عقل‌گرایی آنها را نشان دهیم.

از برجسته‌ترین آثاری که بخش‌هایی از آنها به نوعی مرتبط با پیشینه پژوهش محسوب می‌شود می‌توان به کتاب *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، اثر نفیسی، اشاره کرد. این اثر بر تفاسیر *المیزان*، *المنار*، *فی ظلال القرآن* و *الجواهر متمرکز* است. مراد مؤلف از عقل‌گرایی، فارغ از عقل‌گرایی فلسفی، همسوسازی یافته‌های بشری با معارف قرآنی در تفاسیر فوق است (نک: نفیسی، ۱۳۷۹: ۱۲۱-۱۳۴، ۲۴۷-۲۸۱). در مقاله عقیلی نیز با نام «منزلت و کاربرد عقل در چهار تفسیر سده اخیر»، به صورت ویژه گزارشی از جایگاه و ارزش عقل در چهار تفسیر *المیزان*، *المنار*، *الفرقان* و *فی ظلال القرآن* داده شده است (نک: عقیلی، ۱۳۷۵: ۲۳۸-۲۴۲). مقاله «رابطه علم و دین در مسئله کیهان‌شناسی از دیدگاه *المنار* و *المیزان*» نیز بر تحلیل و مقایسه علم تجربی و کارآمدی آن در دو تفسیر *المنار* و *المیزان* متمرکز شده است (نک: قائمی‌نیا و آزادی، ۱۳۹۳: ۲۱-۴۴). در مقاله «مبانی و روش تفسیر *المنار* در بررسی امور خارق‌العاده» نیز مبانی و روش مفسران *المنار* در نگرش به معجزات تبیین شده است (نک: رضی بهابادی و اوجاقی، ۱۳۹۶: ۴۵-۶۲).

### ۱. ماهیت عقل‌گرایی مد نظر صاحبان المنار

چنان‌که بیان شد، یکی از ویژگی‌های بارز روش تفسیری *المنار* رویکرد عقل‌گرایانه آن است. در نظر صاحبان این اثر، عقل، ابزاری کارآمد و در خور اعتماد برای فهم آموزه‌های قرآنی شمرده می‌شود. فراوانی بهره‌گیری از عقل در تفسیر *المنار* به اندازه‌ای است که این اثر را می‌توان جولانگاه عقل معرفی کرد. دلیل تمایلات خردگرایانه نیز مواضع اصلاح‌طلبانه اجتماعی و سیاسی و رویارویی با فرهنگ غرب بوده است.

عقل‌گرایی در بخش‌هایی که به آرای تفسیری عبده مربوط است، نمود بیشتری دارد. اهتمام عبده به جایگاه عقل در تفسیر به حدی است که برخی معتقدند دیگر مفسران خردگرای اهل سنت، عبده را امام خویش در این زمینه شناخته‌اند (رومی، ۱۴۰۷: ۲۸۷/۱). در باور عبده، عقل دو نقش مهم در احیا و اصلاح اندیشه‌های دینی ایفا می‌کند: ۱. به کمک عقل می‌توان به بخش بزرگی از معارف دین دست یافت و متون دین را به وسیله آن تفسیر کرد؛ ۲. تفسیر عقلانی دین، زمینه حضور و جاودانگی دین را در جامعه و متن زندگی مسلمانان فراهم می‌آورد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۷/۱).

رشید رضا نیز با وجود اختلاف مشرب، منش فکری مشابهی با استاد خویش دارد. او در تفسیر آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲) چنین می‌نویسد: «حاصل معنای آیه این است که اندیشه و تأمل در قرآن مایه هدایت است و از آیه استفاده می‌شود که تدبّر در قرآن بر هر مکلفی واجب است و [این امر] ویژه مجتهدان و متخصصان نیست و همچنین از آیه فهمیده می‌شود که نباید در فهم قرآن، راه تقلید را پیمود؛ بلکه باید استقلال در فهم داشت» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۸۶/۵). به نظر رشید رضا، تفسیر نصوص قرآنی در درجه اول تا جایی که نظم و سیاق قرآنی را بر هم نزند، وظیفه عقل است؛ ولی اگر روایت صحیحی وجود داشته باشد می‌توان از برداشت عقلی دست کشید (همان: ۵۱۲/۷).

پیش از پرداختن به ارکان‌گرایی عقلی در تفسیر المنار باید گفت ماهیت خردگرایی مد نظر عبده و رشید رضا، در تجربه‌گرایی ریشه دارد. چنان‌که این دو اندیشمند در تفسیر، کاملاً به «عقل تجربی»<sup>۱</sup> گرایش دارند و به شدت با عقل فلسفی مخالف‌اند. تأویل‌های صاحبان المنار راجع به برخی از معجزه‌های پیامبران، معارف غیبی و حقایق فراطبیعی به دلیل پیروی کردن آنها از عقل تجربه‌گرا و اصالت‌دادن به ماده و حس است؛ چنان‌که طباطبایی گاه در نقد آرای المنار به این نکته تصریح می‌کند. نقد بر دیدگاه صاحبان المنار راجع به زنده‌شدن عزیر نبی (ص) پس از صد سال در آیات ۲۵۹ و ۲۶۰ سوره بقره (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۱/۲) و نقد بر تفسیر ماجرای زنده‌شدن

پرنندگان به دست حضرت ابراهیم (ع) در آیه ۲۶۰ بقره (همان: ۳۶۷/۲) مهم‌ترین شواهد در این زمینه است.

رشید رضا با تأکید بر اینکه علم جدید بر تجربه و مشاهده بنا شده و دوران فلسفه به سر آمده است، خطای برخی از مفسران در فهم احتجاجات قرآنی را پای‌بندی به آرای فلسفی می‌داند:

علت لغزش و خطای گروهی از مفسران در فهم احتجاجات قرآن، تکیه بر علوم عقلی برگرفته از فلاسفه است و حال آنکه تاکنون کسی با تکیه بر ادله عقلی ایمان نیاورده است؛ اما احتجاجات قرآن میلیون‌ها میلیون انسان را به حقیقت هدایت کرده است. ادله عقلی صرفاً برای دفع شبهات اعتقادی کارکرد دارد و جز به هنگام مجادله، فایده دیگری ندارد؛ در عصر حاضر شبهات اعتقادی زایل شده و مردم از آرا و ادله عقلی روی‌گردان شده‌اند و علوم نه بر ادله عقلی، بلکه بر پایه حوادث و تجربه بنیان شده‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴۸۲/۱).

افزون بر اندیشه اصلاحی صاحبان المنار که در آن به امور تجربی و حسّی تأکید دارند، رویکرد سلفی‌گرایانه رشید رضا، مخالفت وی را با عقل فلسفی نمایان می‌کند. او ضمن آنکه علم کلام را بدعت سیئه می‌شمرد (همان: ۵۳/۸) معتقد است معتزلی‌ها و برخی از اشاعره که به حنبلی‌ها و دیگر سلفی‌ها در پذیرش مسئله تفویض ایراد می‌گیرند، خود با تأویل کردن صفات الاهی، به گمراهی رفتند. آنها یا رویکرد تنزیهی داشته‌اند و در وادی تعطیل افتاده‌اند یا به ظاهر آیات توجه کرده‌اند و در وادی تشبیه گرفتار شده‌اند (همان: ۱۳۱/۹).

## ۲. ارکان عقل‌گرایی صاحبان المنار

با دقت در روش عقلی صاحبان المنار می‌توان عقل‌گرایی آنها را بر اصولی استوار دانست که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

## ۲. ۱. هماهنگی میان قرآن و یافته‌های تجربی

مفسران المنار برخلاف اتخاذ موضع سرسختانه در رویارویی با مذاهب فقهی و مشرب‌های فلسفی و کلامی رایج میان مسلمانان، در مواجهه با اندیشه‌های نوپیدای تجربی، موضع به نسبت نرمی در پیش گرفته‌اند. آنها برای یافته‌های علمی مستقل از وحی، جایگاه والایی قائل‌اند و معتقدند دستیابی به علوم بشری و تجربی، بر معارف و حیانی متوقف نیست و خدا رسیدن به آن را در توان بشر قرار داده است (همان: ۴/۹). آنها در تبیین آیات قرآن از نتایج علمی تجربی همگون با آیات بهره برده‌اند.

عبده و رشید رضا از تفسیر علمی افراطی‌گریزان بوده‌اند و بر اساس آن، تعارض محتمل میان قرآن و علوم را با توجه به اختلاف اهداف این دو حوزه نفی می‌کنند (اسعدی، ۱۳۹۲: ۴۷۸/۲). توجه صاحبان المنار به یافته‌های علمی و تجربی در راستای عقل‌گرایی است؛ چنان‌که رشید رضا معتقد است مدرسه المنار از ناحیه علم بر اسلام بیمناک نبوده است. در باور وی، مسلمانان، اسلام را بعد از پیدایش دانش اروپایی بهتر درک کردند؛ لذا از عالمان دین می‌خواهد در به دست گرفتن زمام تعلیم علوم بکوشند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴۵۳/۴).

عبده نیز در راستای پرهیز از تفسیر به رأی معتقد بود تفسیر علمی، عقل علمی را بی‌جهت محدود می‌کند؛ چون برای تطابق قرآن و علم، آیات را به تکلف و امی‌داری یا صدق نظریات علمی را با شبهه مواجه می‌کند یا صدق آیات را به تردید می‌افکند؛ حال آنکه اسلام نخواست است فعالیت عقل بشری و گشایش افق‌های مختلف را محدود کند. بنابراین، اشارات علمی قرآن هم در حد موعظه و عبرت و رهنمود عقل به جست‌وجو و تحقیق است، نه آنکه باب عقل و تجربه را سد کند (عمارة، ۱۹۸۱: ۶۷-۷۲). او بر اساس این مبنا، آیات قصص را از مقام نقل تاریخ و حقایق قابل التزام و اعتقاد در جزئیات تاریخی بیگانه می‌داند و آنها را صرفاً در مقام موعظه و عبرت و هدایت می‌شمرد (همان: ۷۳-۷۵).

مؤلفان المنار در تفسیر آیاتی که از طبیعت و هستی سخن می‌گوید، به این حقیقت اشاره می‌کنند که اینها حقایقی از علوم است که برای بشر زمان نزول قرآن و حتی تا قرن‌ها بعد ناشناخته بوده است؛ از این‌رو مسلمانان در تفسیر این آیات از ظواهر الفاظ عدول کرده و به تأویل آنها دست زدند، اما پیشرفت علوم، نقاب از چهره این حقایق برداشت (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۱۲/۱ و ۴۴۶/۸). آنها در مقام نتیجه‌گیری می‌گویند هر چیزی که در واقع درستی‌اش ثابت شود با کتاب خدا تناقض ندارد (همان: ۴۰۹/۸).

## ۲.۲. اصلاح‌گرایی آمیخته با نوگرایی

با دقت در تمامی آرای کلامی، اجتماعی و تربیتی صاحبان المنار می‌توان گفت اصلاح‌گرایی نزد آنها نوگرایی را در پی داشته است. چنان‌که عبده اصلاح‌گرایی را شامل اصلاح دینی، اصلاح لغوی (زبانی) و اصلاح سیاسی می‌دانست (امین، ۱۳۶۸: ۳۲۸). ریشه توجه به تجدّد و نوگرایی در مسائل نیز در واکنش به غرب‌گرایی و مرعوب‌شدن جهان اسلام به پیشرفت‌های اروپا نهفته بود. در این میان، عبده مانند سایر متفکران نوگرای عرب، در صدد جمع دیدگاه اسلام با پیشرفت و نوگرایی بود و از سوی دیگر، سیاست‌های تجاوزگرایانه غرب را نفی می‌کرد. او با پی‌بردن به نیاز به نوآوری در اندیشه و پرهیز از تحجّر، اقداماتی اساسی انجام داد؛ البته اندیشه‌های نوگرایانه عبده همراه با نوعی اعتدال بود. از نظر وی، عملی‌کردن و تحقق اندیشه‌های نو از راه تغییرات آرام و اصلاح فکری میسر خواهد بود (اسماعیل و آخرون، ۱۹۸۶: ۱۴).

رشید رضا نیز در ابتدای آشنایی با عبده با بررسی تمدن غرب به برخی از وجوه مشترک میان اسلام و تمدن جدید می‌پرداخت و متذکر می‌شد که برخی از این وجوه در تمدن اسلامی نیز موجود است که مسلمانان از آن غفلت کرده‌اند. گاه اصولی از تمدن اسلامی را یادآور می‌شود که حتی نشانه برتری تمدن اسلامی بر تمدن غربی است (گل‌محمدی، ۱۳۹۰: ۲۰۵/۱۱). در این دوران، که متفکران عرب و اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی راجع به آرای داروین و اسلام ابراز می‌کردند، رشید رضا هم‌کوشید میان اندیشه‌های داروین و اسلام پیوند برقرار کند. از نظر او، دین حقیقی



با علم سر ناسازگاری ندارد و متقابلاً علم حقیقی با دین حقیقی مطابق است (حنفی، ۱۹۹۸: ۴۳۸/۲).

نقطه عطف نوگرایی صاحبان المنار به طرح مسئله «اجتهاد روزآمد» بازمی‌گردد. در این میان، عبده مانند سید جمال پندار رایج در میان اهل سنت مبنی بر انسداد باب اجتهاد را نادرست و زیان‌آور می‌داند و بر سر این نکته با علمای قشری الازهر اختلاف داشت. از نظر عبده، اجماع اهل حلّ و عقد که برخی از علمای سنّی آن را جانشین اجتهاد می‌دانند نباید راه را بر اجتهاد ببندد، چون از خطا برکنار نیست. او میان عبادات و معاملات (روابط میان مردم) تفاوت می‌گذاشت و باور داشت که قرآن و حدیث، احکام دقیق و مفصّلی درباره عبادات وضع کرده، ولی درباره معاملات صرفاً به بیان اصولی کلی اکتفا کرده و تطبیق آن بر اوضاع و احوال خاص زندگی هر دوره را بر عهده مردم آن دوره گذاشته است. بنابراین، به گمان عبده، مجوز شرعی اجتهاد همین سکوت شریعت در فروع و جزئیات احکام مربوط به معاملات است (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۱۸۶).

### ۲.۳. نفی نقل‌گرایی در پی تقلیدگرایی

ضرورت اجتهاد و توجه به مسائل روزآمد در مقابل رویکرد سنّی و مقلدانه الازهر در زمان عبده و رشید رضا سبب شده است آنها از هر منبع و تفکر تقلیدی اجتناب کنند. از نظر عبده، تفسیر نو و روشن از قرآن باید با دورریختن آرای مفسران گذشته همراه باشد و فقط ابزار تفسیر مانند لغت، اندکی از اسباب نزول، معلومات سیره نبوی و معارف تاریخ بشر از حیات هستی و ملت‌هایی که در قرآن ذکر شده، در این زمینه کافی است. او با این توجیه که رأی و فکر مفسران پیشین همگون و هم‌سطح عقل و درجه علمی هم‌عصران آنها است، معتقد است ضرورتی ندارد که عقل ما در حد خرد آنها متوقف بماند و نتایج فکر ما در همان سطح باشد (عماره، ۱۹۸۱: ۶۶-۶۷). رشید رضا نیز با اثرپذیری از استادش با هر گونه تقلیدگرایی مقابله می‌کند؛ البته وی با توجه به رویکرد سلفی‌گرایانه‌اش عقل‌گرایی تقلیدگرایان را به سلف نسبت می‌دهد (رشید رضا،

از آثار تقلیدگریزی می‌توان به «نفی نقل‌گرایی» اشاره کرد. در این میان عبده با توجه به جایگاهی که برای عقل قائل بود، روایات را حجاب قرآن و مانع رسیدن به مقاصد و مفاهیم عالم می‌داند (همان: ۱۰/۱). بدبینی افراطی وی به روایات تفسیری از آن روی بود که اعتقاد داشت عالمان اهل کتاب، زنادقه، فارسی‌زبانان و جاعلان، اسرائیلیات را با روایات اصیل درآمیخته و از درجه اعتبار حدیث به میزان چشم‌گیری کاسته‌اند (همان: ۸/۱).

بی‌توجهی عبده به روایات تفسیری سبب شده است در «مبهمات قرآن» از بحث‌های روایی مفصل بهره‌نگیرد. توجیه وی در این باره این است که اگر خدا برای تعیین آنها بیش از آنچه در خطاب‌های قرآنی دلالت دارد، فایده‌ای می‌یافت خودش مسکوت نمی‌گذاشت (همان: ۳۲۶/۱). همین نگرش بدبینانه عبده سبب شده است رشید رضا او را به کم‌آگاهی از کتب حدیثی متهم کند (همان: ۲۲۲/۸).

مؤلفان المنار خلاف نظر بیشتر اهل سنت، حجیت موقوفات<sup>۲</sup> صحابه و مراسیل<sup>۳</sup> تابعین را قبول ندارند (همان: ۱۰/۱، ۴۷۶/۹ و ۵۰۶). چنین اظهارنظری درباره اقوال صحابه سبب شگفت‌زدگی برخی از صاحب‌نظران اهل سنت شده است (ذهبی، بی‌تا: ۲۷۵/۲). رشید رضا برخلاف نظر اهل سنت، عدالت تمام صحابه را مردود می‌شمرد و آن را قاعده‌ای غالبی می‌نامد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۵۰۶/۹).

از نظر مؤلفان المنار، اخبار آحاد<sup>۴</sup> در مسائل اعتقادی حجت نیست (همان: ۲۹۱/۳؛ عبده، ۱۳۴۱: ۱۸۲). در این میان، رشید رضا برای حجیت خبر واحد در احکام عملی دو شرط قائل شده است: یکی آنکه ظن حاصل از خبر واحد باید به مرحله اطمینان و وثوق برسد، و دیگر آنکه وثوق و اطمینان هر شخص برای خودش اعتبار دارد و کسی حق ندارد بگوید به دلیل اینکه فلان خبر نزد دیگری اطمینان‌آور بوده، پس برای من نیز حجت است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۳۷/۱-۱۳۸). بر اساس این دیدگاه خاص رشید رضا، یک خبر هم می‌تواند حجت باشد و هم حجت نباشد؛ یعنی حجیت خبر واحد به میزان وسواس و زودباوری افراد یا روش‌ها و مبانی فکری‌شان بستگی دارد. نتیجه این دیدگاه

آن است که اگر کسی بر اساس خبر واحد، حکمی از احکام عبادی یا دیگر وظایف فردی را به دست آورد، پیروی از آن حکم فقط بر خودش واجب خواهد بود و دیگران نمی‌توانند در رد یا قبول آن از وی تقلید کنند (خوشدل و پهلوان، ۱۳۷۸: ۸۳).

با وجود بدبینی عبده به روایات تفسیری، رشید رضا تفسیر ماثور<sup>۵</sup> را به کلی انکار نمی‌کند. او معتقد است اقوال صحابه و تابعین برای معنای لغوی کلمات حجت است. وی همچنین روایات مرفوع به پیامبر (ص) را در تفسیر معتبر می‌داند، اگرچه نقل صحیح را در این روایات اندک می‌داند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۷/۱-۸). همچنین، با اینکه بعضاً روایات صحیحین را رد کرده (همان: ۴۴۹/۸، ۱۱/۱۲)، اما در عین حال بسیاری از روایات خود را از این دو کتاب نقل می‌کند و بارها برای صحت حدیث به نقل آن در صحیحین توجه داده است (همان: ۴۷۷/۱؛ ۷۷/۷ و ۲۰۳). بر اساس آنچه ذکر شد، حجم اصلی و بیشتر روایات تفسیری که در المنار به کار رفته، متعلق به رشید رضا است؛ چنان‌که خودش می‌گوید پس از وفات عبده ضمن مخالفت با روش وی، از روایات صحیح مرتبط با آیات بیشتر بهره گرفته است (همان: ۱۶/۱).

### ۳. اشکال‌های وارد بر عقل‌گرایی صاحبان المنار

مهم‌ترین اشکال‌های گرایش عقلی تفسیر المنار عبارت است از: تأویل‌های عقلی، سلفی‌گری و رویکرد دوگانه به روایات تفسیری.

#### ۳.۱. تأویل‌های عقلی

یکی از آسیب‌های تفاسیر عقلی وجود برخی افراط و تفریط‌هایی است که منجر به ورود تأویل‌های دور از ذهن یا جمود در استدلال‌های کلامی مرتبط با آنها می‌شود (ایازی، ۱۴۱۴: ۴۰). چنان‌که تأویل برخی مفاهیم قرآنی و حمل آنها بر مدرکات عقل تجربی به قدری با افراط در تفسیر المنار به کار رفته که به وادی تفسیر به رأی افتاده است. از این رو برخی مفسران از آن انتقاد کرده‌اند، چنان‌که سید قطب، عبده را به

زیاده‌روی در عقل‌گرایی متهم کرده و ریشه آن را جمود فکری مسلمانان از یک سو و عقل‌گرایی اروپا از سوی دیگر دانسته است. از نظر وی، عبده در مقابله با این دو وضعیت، ناخواسته به جایی رسید که عقل را در برابر وحی قرار داد (شاذلی، ۱۴۱۲: ۳۹۷۳/۶-۳۹۷۶).

تاویل‌های عقلی عبده و رشید رضا درباره برخی مفاهیم و واقعیت‌های فراطبیعی، متأثر از تجربه‌گرایی آنها است. صاحبان المنار با وجود تأکید بر نفی تفسیر علمی افراطی و آثار زیانبارش، خود به این گرایش روی آورده‌اند و با ادبیات علوم تجربی به تفسیر آیات پرداخته‌اند. چنان‌که عبده برج‌های آسمانی در آیه نخست سوره بروج را بر اساس «آرای علم هیئت» تبیین می‌کند (عبده، ۱۳۴۱: ۵۶-۵۷). رشید رضا نیز در تفسیر آیه نخست سوره نساء و آیه ۱۸۹ سوره اعراف در مسئله آفرینش نخستین و خلقت آدم (ع)، بر امکان سازگاری آن با نظریه زیست‌شناسی داروین در «تکامل انواع» تأکید می‌کند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۲۴/۴-۳۲۵، ۵۱۷/۹). مؤلفان المنار آیه «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره: ۲۵۱) را بر اساس «قانون تنازع بقا و انتخاب برتر» تفسیر می‌کنند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴۹۶/۲-۴۹۷). عبده شعله‌ور شدن دریاها در آیه «وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ» (تکویر: ۶) را به دلیل زلزله و مخلوط شدن دریاها با یکدیگر می‌داند (عبده، ۱۳۴۱: ۲۲). آیه «وَالسَّمَاءِ وَ مَا بَنَاهَا» (شمس: ۵) را نیز از طریق ارتباط برخی از سیاره‌ها با نیروی جاذبه عمومی تفسیر می‌کند (عبده، ۱۳۴۱: ۷۳).

رشید رضا نیز در تفسیر آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّةٌ مِثْلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام: ۳۸) در اثبات اینکه موجوداتی خارج از زمین زندگی می‌کنند به وجود موجودات زنده و آب و گیاه در مریخ اشاره می‌کند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۹۲/۷). او با ادبیات علم فیزیک برخی آیات را تفسیر کرده است؛ چنان‌که در مسئله رؤیت به پیدایش جهان از انرژی برق اشاره می‌کند (همان: ۱۷۱/۹-۱۷۲). این ادبیات در بحث آیات عذاب اقوام پیامبران الهی نیز دیده

می‌شود. او عذاب قوم ثمود را به واسطه ابری می‌داند که حامل الکتریسیته‌ای سخت و متراکم بوده که با الکتریسیته زمین برخورد کرده و رعد و برق و زلزله تولید کرده است (همان: ۵۰۶/۸). راجع به عذاب باران سنگ بر قوم لوط نیز سبب آن را امور طبیعی مانند شهاب‌سنگ یا گردبادی می‌داند که سنگ‌ها را با خود حمل می‌کند (همان: ۵۱۸/۸).

با توجه به ماهیت تأویل‌های عقلی صاحبان المنار درباره برخی مفاهیم و واقعیت‌های فراطبیعی می‌توان آنها را به دو نوع کلی تأویل‌های مادی و تمثیلی دسته‌بندی کرد.

### ۳. ۱. ۱. تأویل‌های مادی و حس‌گرایانه

صاحبان المنار با وجود اعتقاد به امکان معجزه‌ها، وقوع آنها و ضرورت ایمان به آنها (همان: ۳۱۴/۱)، دایره معجزه‌ها و امور خارق‌العاده را بسیار محدود کرده‌اند و در پذیرش مصداق‌های آن بسیار تنگ‌نظرانه رفتار می‌کنند. چنان‌که عبده با تأکید بر عقلی و فطری بودن دین، خرق عادت را حداقلی دانسته و اذعان به آن را نیازمند آیات صریح و قطعی‌الدلالة شمرده است (همان: ۲۴۰/۱۱ و ۳۱۴-۳۱۶). رشید رضا نیز، متأثر از استاد خویش، تصدیق وقایع مخالف سنن ثابت در نظام اسباب را مشروط به ثبوت قطعی می‌داند (همان: ۲۳۲/۱۱). این نگرش سبب شده است هر دو مفسر معجزه‌ها و واقعیت‌های غیرطبیعی قرآن را تأویل کنند. روشن است که این روش آنها متأثر از سیطره علوم تجربی در عصر آنها است. از باب نمونه، آنها آیه «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَلْيُنَادُوا كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره: ۶۵) را از قضایای غیرطبیعی و خارق‌العاده نمی‌دانند و برخلاف بیشتر مفسران که بر اساس ظاهر آیه به مسخ ظاهری بنی اسرائیل به میمون قائل‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۷/۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۱/۵-۱۳۲) معتقدند در آیه عبرت و معجزه‌ای برای دیگران نیست؛ زیرا خدا معصیت‌کاران را مسخ نمی‌کند و مسخ‌شدن ظاهری انسان‌ها از سنت‌های الهی نیست؛ بلکه سنت خدا آن است که هر کس گناه کند از مرتبه انسانیت تنزل پیدا می‌کند (مسخ معنوی) و این سنتی است که هیچ تبدیلی در آن راه ندارد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۴۳/۱-۳۴۴).

صاحبان المنار با توجه به نگرش حداقلی‌شان به معجزه‌ها، بسیاری از حقایق فراطبیعی و خارق‌عادت را از امور عادی تلقی کرده‌اند. از باب نمونه، آنها آیات ۴۹ آل‌عمران و ۱۱۰ مائده را، که به معجزه‌های حضرت عیسی (ع)، یعنی دمیدن در پرنده گلی و زنده‌شدن آن، شفای مبتلا به پیسی و نابینا و زنده‌کردن مردگان اشاره دارد، از امور عادی می‌شمردند و می‌گویند روایتی مبنی بر زنده‌شدن پرنده نداریم، شفا دادن بیماری‌ها به دست افراد دیگر صورت گرفته و زنده‌کردن مردگان نیز رخ نداده است؛ زیرا آنها فقط در حالت اغما بودند و گرنه مسیحیان داستانی نقل می‌کردند که مرده پس از خاک‌کردن زنده شده است (همان: ۳۱۱/۳-۳۱۲ و ۲۴۶/۷-۲۴۷).

درباره آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ مائده که به نزول مائده آسمانی بر حواریون اشاره دارد، نگاه عادی جاری است؛ زیرا صاحبان المنار معتقدند این آیات دلالتی بر نزول مائده ندارد. با فرض وقوع آن نیز مراد برکت دادن به خوراک اندک آنها بوده تا شمار فراوانی از آنها اطعام شوند (همان: ۲۵۳/۷). نویسندگان المنار ذیل آیه ۳۷ آل‌عمران به معمولی بودن و خارق‌العاده نبودن رزق الهی به مریم (س) باور دارند. توجیه آنها صراحت‌نداشتن قرآن، روایات و تاریخ در این باره است (همان: ۲۹۳/۳).

صاحبان المنار افزون بر انکار برخی امور خارق‌العاده، به تأویل‌های کاملاً مادی و حسّی روی آورده‌اند که به غیب‌زدایی انجامیده است. در این بخش به صورت گذرا به نمونه‌های تأویل‌های مادی و حس‌گرایانه آنها اشاره می‌کنیم.

تفسیر «شیطان» و «جن» به «میکروب» (همان: ۹۵/۳-۹۶ و ۳۱۹/۷)؛ تأویل «ملائکه» بر «قوای روحی و نباتی» که خدا در عالم هستی دمیده و قوام‌دهنده نظام عالم است (همان: ۲۶۶/۱-۲۷۰)؛ تفسیر «ابابیل» در آیه «وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ» (فیل: ۳) بر «نوعی حشره بیماری‌زا» و اذعان به اینکه سپاه ابرهه بر اثر بیماری حصبه هلاک شدند نه با سنگ‌های آسمانی (عبده، ۱۳۴۱: ۱۵۷-۱۵۸)؛ تفسیر «توفی حضرت عیسی (ع)» در آیه ۵۵ آل‌عمران به «قبض روح و مردن او» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۱۶/۳).

تأویل «موت و حیات» در آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ» (بقره: ۲۴۳) بر «روحیه سلطه‌پذیری و خودباختگی» و روحیه استقلال و آزادی‌طلبی ملت (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۴۵۴)؛ تأویل «موت و حیات» حضرت عزیر (ع) یا ارمیای نبی در آیه ۲۵۹ سوره بقره بر «خواب مغناطیسی» (همان: ۵۰/۳)؛ تأویل «موت و بعث (برانگیختن)» در آیات «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ \* ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (بقره: ۵۵-۵۶) به «بیهوشی و کثرت نسل» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۲۲/۱)؛ تأویل ماجرای «تقطیع پرندگان» به دست حضرت ابراهیم (ع) در آیه ۲۶۰ بقره به «مانوس کردن پرندگان» و فراخواندن آنها نزد خویش (همان: ۵۴/۳-۵۸)؛ تأویل «رفع کوه طور» بر بالای سر بنی اسرائیل در آیه ۶۳ بقره بر «احاطه کردن سایه کوه» با نشستن در کنار آن (همان: ۳۴۰/۱-۳۴۳).

### ۳. ۱. ۲. تأویل‌های تمثیلی

یکی دیگر از تأویل‌های عقلی صاحبان المنار در انکار خارق‌العاده بودن برخی از مفاهیم فراطبیعی، نمادانگاری و تمثیل‌گرایی است. برای نمونه عبده پس از آنکه مفهوم «ملائکه» را بر «قوای روحی و نباتی» که خدا در عالم هستی دمیده است، تأویل می‌کند، ماجرای سجده فرشتگان بر آدم (ع) را به طریق تمثیل و ناظر به مسخر بودن قوای عالم می‌داند (همان: ۲۸۱/۱). نگرش تمثیل‌انگارانه وی سبب شده است به صورت احتمال برخی معارف غیبی مانند مفهوم «جنت» و اطلاق آن بر نعمت‌های اخروی را تسمیه از باب تشبیه به شمار آورد. از این رو نعمت‌هایی مانند نهرهای روان را از باب ترشیح و تشبیه می‌داند (همان: ۲۳۲). از نظر وی، آیات ناظر به خوراکی‌های اهل جهنم با تعبیر گوناگون برای ترسیم پلیدی و نفرت‌انگیزی فضای جهنم در ذهن مخاطب و به منظور بازداشتن از عقاید و اعمال زیانبار ذکر شده است (عبده، ۱۳۴۱: ۷۲). رشید رضا نیز همچون استادش این نگرش تمثیلی را دنبال کرده است. وی موضوع آیه ۲۴۳ بقره را، که پیش‌تر به آن اشاره شد، با جمل بر تمثیل، حیات و مرگ اجتماعی امت می‌داند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۴۵۴).

### ۳.۲. سلفی‌گری

اساسی‌ترین اشکال بر نگرش عقلانی تفسیر المنار، رویکرد سلفی‌گرایانه آن است. این رویکرد که اغلب از جانب رشید رضا به تفسیر المنار راه یافته، مشی عقل‌گرایانه آن را تضعیف، و صبغه‌ای ناهمگون در آن ایجاد کرده است. برخلاف رشید رضا، عبده به دلیل مشی اعتدالی با همه مذاهب و ادیان با احترام رفتار می‌کرد (همو، ۱۴۲۷: ۴۰۲/۱-۴۰۳) و سخنی نمی‌گفت که بیانگر اختلاف یا تعرض به مذهب یا عقیده‌ای باشد.<sup>۶</sup> او به جز گرایش محدود به وهابیت و تأثر جزئی از آن که سبب شد برخی از باورهای تشیع مانند توسل و شفاعت به اولیای الهی و زیارت قبور آنها را مردود بداند (نک: همو، ۱۴۱۴: ۳۰۸-۳۰۶/۱، ۳۰۸-۳۰۳، ۸۳/۵)، در سایر موضوعات با حریت و انصاف و احترام به مذاهب می‌نگریست. منشأ این تأثیرپذیری نیز به فقدان شناخت کامل وی از وهابیت<sup>۷</sup> و همچنین علم‌زدگی‌اش باز می‌گردد.

عبده به طور کلی می‌کوشید آیات قرآن را به روش عقلی تفسیر کند. از باب نمونه، او با وجود روش تفویضی سلف در تفسیر آیات و روایات ناظر به اسماء و صفات الهی و عالم غیب می‌نویسد: «من در نصوص مربوط به خدا و صفات او و امور غیبی به روش سلف و تفویض باور دارم، ولی در فهم آیات از هر دو شیوه استفاده می‌کنم؛ زیرا سخن خدا باید فایده و اثری داشته باشد و معقول نیست خدا با ما به گونه‌ای سخن بگوید که بیرون از فهم ما باشد» (همان: ۲۵۲/۱). رشید رضا نگرش استادش را نمی‌پسندد و اذعان می‌کند که در فهم آیات یادشده فقط بر روش سلف خواهد بود (همان: ۲۵۲/۱).

با وجود آزاداندیشی عبده، وی بعضاً به صورت متعصبانه با گزارش‌های تاریخی مواجه شده است. از باب نمونه، ذیل آیه «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ» (بقره: ۱۸۷) به سبب نزول آیه اشاره کرده است که مطابق نقل‌ها، احکام اولیه روزه‌داری به این شکل بود که اگر کسی در شب‌های ماه رمضان می‌خواست با همسرش همسر بر وی حرام بود. خلیفه دوم به این حکم عمل نکرد و پس از خواب با همسرش همبستر شد. زمانی



که خبر به پیامبر (ص) رسید، ایشان به عمر فرمود: «این عمل شایسته تو نبود». عبده در توجیه این گزارش به توجیهی تعصّب‌آمیز متوسّل می‌شود. او روایات مربوط به لغزش خلیفه دوم را از باب اجتهاد در عمل می‌داند و می‌گوید در نخستین روزهای وجوب روزه، هر یک از افراد طبق اجتهاد خود عمل می‌کردند. او با این توجیه، به نوعی می‌کوشد خلیفه دوم را از خطا مصون نگه دارد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۴۰/۲).

برخلاف عبده، رشید رضا با وجود تأکید بر وحدت مسلمانان و پرهیز از ورود به مباحث اختلافی مذاهب (همان: ۱۶/۵-۱۷، ۴۶۶/۶، ۲۲۴/۸)، بارها با تعصب و به‌دور از انصاف، به آرای مخالفان خویش، به‌ویژه شیعه، حمله می‌کند. او مذاهب دیگر را فاقد معرفت حقیقی و آمیخته با تعصب‌های مذهبی می‌داند و اسلام حقیقی را از آن مذهب سلف و پیروان مذهب حنبلی معرفی می‌کند (همان: ۵۳/۸). از نظر وی، گروهی به دلیل تعصّب‌های مذهبی، پیروان حنبل را قشری و غالیان حنبلی می‌نامند؛ در حالی که پیروان مذهب حنبلی از قوی‌ترین ایمان و اسلام حقیقی برخوردارند (همان: ۱۳۲/۹).

رشید رضا در جایی دیگر از اینکه بر روش سلف زنده است و بر مبنای آن می‌میرد، پروردگار را می‌ستاید (همان: ۲۵۲/۱). او همچنین ارادت خویش را به بزرگان سلفیه چنین ابراز می‌کند: «در کتاب‌های علمای اسلام، اثری مفیدتر از کتاب‌های ابن تیمیه و ابن قیم ندیده‌ام و به جهت ممارست و ارتباطی که با این کتاب‌ها داشته‌ام، به تفصیل به مذهب سلف اطمینان قلبی پیدا کرده‌ام» (همان: ۲۵۲-۲۵۳). او همچنین محمد بن عبدالوهاب را مجدّد اسلام می‌خواند (همان: ۳۶۹/۸).

اوج تعصّب و بی‌انصافی رشید رضا در مخالفت و معارضة با مذهب تشیع نمایان می‌شود. رساله وی با عنوان *السنة والشیعة أو الوهابیة والرافضة* در همین راستا نگاشته شده است. او در این اثر همچون رهبران حنبلی مذهب و مروّجان تفکر وهابی، بغض و کینه را در حق شیعه روا می‌دارد. رد پای اتهام‌های وی به تشیع و نقد آرای آنها در تفسیر المنار نیز قابل پیگیری است. او در المنار شیعیان را بدترین مبتدعان امت اسلامی معرفی می‌کند (همان: ۴۵۸/۱۰). همچنین، با خروج از مدار انصاف، روایات شیعه را کذب

و جعلی می‌داند و شیعیان را افراطی و فریب‌خورده اغراض سیاسی عبدالله بن سبأ و ایرانیان معرفی می‌کند (همان: ۴۵۸/۱۰).

بسیار روشن است که اشکال‌های رشید رضا بر شیعه، برخلاف برخی انتقادهای عبده، ناشی از علم‌زدگی و تجربه‌گرایی نیست؛ بلکه از دل‌بستگی او به مبانی وهابیت ناشی می‌شود. خرافی‌دانستن و شرک تلقی کردن برخی از باورهای شیعیان، مانند توسل به اولیای الهی، شفاعت، زیارت، نذر و غیره، از اشکال‌های رشید رضا بر مذهب شیعه است. تعصب وی سبب شده است بدون مراجعه به روایات و مستندات شیعه، آرای فقهی آنها را نقد کند. از باب نمونه، وی پس از نقد نظر شیعه در موضوع «متعّه» می‌نویسد: «شیعیان می‌گویند روایات قطعی از اهل بیت (ع) مبنی بر اباحه متعه در دست دارند که ما به هیچ یک از این روایات و اسناد آن دست نیافتیم تا بتوانیم درباره آن حکم کنیم، این روایات کجا هستند؟» (همان: ۱۲/۵). بی‌اطلاعی رشید رضا از منابع شیعه به حدی است که تفسیر مجمع البیان را اثر شیخ طوسی می‌داند (همان: ۱۷۶/۱۲).

تهمت‌های رشید رضا به شیعه در بخش بررسی روایات امام مهدی (ع) به صورت کامل نمایان است. او در بخشی ذیل عنوان «التعارض فی أحادیث المهدی» می‌گوید شیعیان معتقدند امام زمان (ع) در سرداب سامرا مخفی شده است (همان: ۵۰۱/۹). وی تفکر مهدویت را حاصل فریب یهودیان و فریب‌خوردن مسلمانان تلقی کرده که از ناحیه راویان یهودی، مانند کعب الاحبار، ترویج یافته است (همان: ۴۹۸/۹). از نظر او، از آثار و عوارض اندیشه ظهور مهدی (ع) آن است که سبب نوعی خمودی و رکود اجتماعی در میان مسلمانان (همان: ۵۰۰/۹) و سستی آنها در انجام دادن واجبات الهی شده است (همان: ۴۶۰/۱۰). از سوی دیگر، باور به مهدویت فتنه‌های بزرگی را در مناطق مختلف ایجاد کرده و سبب شده است برخی بر حاکم زمان خویش خروج کنند و با اجابت فریب‌خوردگانی از آنها خون به راه اندازند (همان: ۵۷۶-۵۸: نک: اکبرنژاد، ۱۳۸۴).

سکوت یا توجیه و تأویل آیات امامت و ولایت و آیات فضایل امام علی (ع) نمود واقعی تعصب و بغض رشید رضا به مذهب شیعه است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴۵۵/۱، ۲۵۲/۲-).

۲۵۵، ۳۲۳-۳۲۲/۳، ۱۸۱/۵، ۱۶۶/۶، ۴۳۶-۴۳۵/۶، ۴۴۲-۴۴۱/۶، ۴۶۷-۴۶۴/۶، ۱۹۲/۱۰، ۱۹۷-۲۵۸/۱۰-۲۶۱، ۷۲/۱۱). حال آنکه وی ذیل آیه غار (توبه: ۴۰)، که مربوط به جریان پنهان شدن پیامبر (ص) و ابوبکر در غار ثور است، به تفصیل در مباحثی گسترده درباره فضایل و مناقب ساختگی ابوبکر سخن گفته و این آیه را مربوط به مدح ابوبکر دانسته است.<sup>۸</sup> سپس ادعا می‌کند شیعیان آیه را دست‌مایه تحریف حقایق و مذمت و سرزنش ابوبکر قرار داده‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴۴۵/۱۰-۴۵۹).

### ۳.۳. رویکرد دوگانه به روایات تفسیری

عبده و رشید رضا با آنکه به حجیت‌نداشتن اخبار آحاد در مسائل اعتقادی باور دارند و روایات صحابه را در این زمینه فاقد اعتبار می‌دانند و در پی تفسیر مبهمات نیستند، اما هر جا روایتی موافق با نگرش عقلانی‌شان باشد به آن استناد می‌کنند؛ هر چند این روایات مخالف با ظهور آیه باشد. از باب نمونه، رشید رضا در تفسیر آیه ۶۵ بقره، که به مسخ جمعی از بنی اسرائیل اشاره دارد، با وجود آنکه ظاهر آیه به مسخ حقیقی و ظاهری آنها به میمون اشاره دارد و روایاتی نیز مؤید این مطلب است، در تأیید دیدگاه عقل‌گرایانه خود به سخنی شاذ از مجاهد استناد می‌کند که بیانگر مسخ معنوی و باطنی بنی اسرائیل است (همان: ۳۴۴/۱-۳۴۵).

از سوی دیگر، صاحبان المنار روایت‌های صحیحی را که با ظاهر آیه موافق باشد، به دلیل مخالفت با نگرش عقلانی خود نقد می‌کنند. برای نمونه در تفسیر آیه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيُطَمِّنَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا تَيْنِكَ سَعِيًّا وَأَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره: ۲۶۰) جمهور مفسران بر اساس ظاهر آیه معتقدند حضرت ابراهیم (ع) از خدا خواست تا چگونگی زنده‌شدن مردگان را به او نشان دهد و خدا به آن حضرت امر کرد تا چهار پرنده را سر ببرد، سپس قطعه‌قطعه کند و در هم بیامیزد و هر جزئی را بر فراز کوهی قرار دهد و آنها را فرا خواند تا کیفیت زنده‌شدنشان را ببیند

(زهبختری، ۱۴۰۷: ۳۰۹/۱-۳۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۴۴/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۱: ۳۴/۷).

رشید رضا، برخلاف نظر جمهور مفسران، دیدگاه ابومسلم را اتخاذ می‌کند که بر انکار فعلیت یافتن قطعه‌قطعه کردن پرندگان اشاره دارد و لفظ «صُرْهُنَّ» را به متمایل کردن و مانوس کردن معنا می‌کند. او ضمن مخالفت با دیدگاه جمهور مفسران، آن را برگرفته از روایات (که مطابق با ظاهر آیه است) می‌داند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۵۷/۳-۵۸).

نمونه دیگر نقد روایات «اشراط الساعة» است. رشید رضا اگرچه به اصل اشراط الساعة معتقد است، ولی روایات آن را به علت همسوس نبودن با دلایل عقلی خود، نقد می‌کند و می‌گوید این احادیث با حکمت خدا در پنهان داشتن زمان قیامت منافات دارد. به‌علاوه، تدریجی حاصل شدن این علامت‌ها سودی برای مردم ندارد (همان: ۴۰۴/۴). او راجع به روایات «دَجَال» هم دیدگاه مشابهی دارد. چنان‌که مخالفت این روایات با حکمت خدا در ترساندن مردم از نزدیکی قیامت را از دلایل ضعیف دانستن آنها می‌داند. به‌علاوه، این روایات را با سنن الهی مخالف می‌داند که با هم نیز تعارض فراوان دارند و این سبب ساقط شدن همه آنها می‌شود (همان: ۴۰۸/۹).

از نمونه‌های نقد روایات در تفسیر المنار به دلیل مخالفت با نگرش عقلانی مؤلفان آن، می‌توان به آیه «إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِئَةِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ» (انفال: ۹) اشاره کرد. رشید رضا کمک فرشتگان در جنگ بدر به مسلمانان را امری روحانی می‌داند که در قلب تأثیر گذاشته و سبب قوت قلب‌ها شده است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۵۰۶/۹). از نظر وی، فرشتگان مانند مسلمانان جنگجو نبودند و امداد صرفاً معنوی بوده است. از این رو روایات ناظر به جنگیدن فرشتگان را نقد می‌کند و آنها را غریب می‌داند و معتقد است عقل ردشان می‌کند (همان: ۵۱۰/۹).

نگرش افراطی عقل‌گرایانه رشید رضا در موضوع «انشقاق قمر» نیز نمایان است. او این معجزه را که با قرآن و دلایل روایی به اثبات رسیده است، انکار می‌کند. وی با مطرح کردن شبهات عقلی و علمی پذیرش تواتر روایات دونیم شدن ماه را پنداری باطل می‌داند و بر ضعیف بودن آنها اصرار می‌ورزد (همو، ۱۳۲۷: ۲۶۲-۳۷۷).

نفی روایات به دلیل مغایرت با رویکرد عقلانی، منحصر به عقل تجربی نیست، بلکه گاه نگرش سلفی گرایانه سبب نقد روایات موافق با ظاهر آیات شده است. از باب نمونه رشید رضا در تفسیر آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) معتقد است انجام دادن کارهای نیکو مانند نماز خواندن، روزه گرفتن، صدقه دادن و اهدای این گونه اعمال به مردگان صحیح نیست. او روایات موجود در این زمینه را به بهانه ایرادهای سندی و متنی نقد می‌کند. دلیل اصلی نقد این روایات در نظر وی آن است که انسان مالک و صاحب اختیار ثواب اعمال خود نیست تا آن را به هر کس بخواهد ببخشد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۳۳/۸).

همچنین، مخالفت صاحبان المنار با روایات مغایر با دیدگاه عقلی آنها در مسئله شفاعت آشکار است. آنها با وجود کثرت احادیث و مطابقت آنها با آیات الهی، به دلیل نگرش سلفی از پذیرش آن سرباز می‌زنند و به صراحت نداشتن آیات قرآن در نفی و اثبات شفاعت اولیای الهی اذعان دارند (همان: ۳۰۸-۳۰۶/۱، ۳۰۸-۳۰۴/۳، ۲۹۶/۱۱ و ۳۲۶).

### نتیجه

اندیشه اصلاحی عبده و رشید رضا سبب شده است در تفسیر المنار گرایش اجتماعی و هدایتی نمود فراوان داشته باشد. با این حال نمود عقل‌گرایی در جاهایی که به آرای تفسیری عبده مربوط است، بیشتر دیده می‌شود. عبده و رشید رضا در تفسیر المنار، به عقل تجربی گرایش دارند و به شدت با عقل فلسفی مخالف‌اند. هماهنگی میان قرآن و یافته‌های تجربی، اصلاح‌گرایی آمیخته با نوگرایی و نفی نقل‌گرایی در پی تقلیدگریزی از مهم‌ترین ارکان گرایش عقلی در تفسیر المنار به شمار می‌آید. همچنین، تأویل‌های عقلی، تأویل‌های مادی و حس‌گرایانه، تأویل‌های تمثیلی و سلفی‌گری از برجسته‌ترین اشکال‌های گرایش عقلی تفسیر المنار است. برخلاف عبده، که بر اساس مشی اعتدالی با همه مذاهب و ادیان با احترام رفتار می‌کرد، رشید رضا با تأثیرپذیری از وهابیان رویکردی سلفی‌گرایانه داشت. منفی‌ترین اثر این رویکرد در نسبت‌های ناروای او به باورهای امامیه دیده می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. چنان‌که پژوهشگران گفته‌اند: «عقل تجربی بخشی از عقل نظری است که به امور طبیعی می‌نگرد و از محسوسات استفاده می‌کند و قیاسات تجربی را تشکیل می‌دهد» (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۱۱)؛ برخی نیز با دسته‌بندی مراتب عقل به «عقل تجربی»، «عقل فلسفی» و «عقل دینی» معتقدند «عقل تجربی» نازل‌ترین سطح عقل است که امروزه با عناوین متفاوتی همچون «عقل جزئی»، «عقل ابزاری»، «عقل محاسبه‌گر» و ... نقد شده است. این نوع عقل برای کشف خواص و اوصاف طبیعت به تجربه و آزمون می‌پردازد و چگونگی آنها را توصیف می‌کند. در مقابل، «عقل فلسفی» قیاس برهانی را به کمک می‌گیرد و به تعلیل حقایق اشیا می‌پردازد. «عقل و حیانی» نیز چارچوب مناسبی برای تعالی عقلانی انسان فراهم می‌کند (امیدی، ۱۳۸۸: ۱۵-۱۶).
۲. حدیث بیانگر گفتار، کردار یا تقریر صحابی معصوم (ع) را «موقوف» می‌نامند (مامقانی، ۱۴۱۱: ۳۲۰/۱؛ صالح، ۱۹۸۴: ۲۰۸).
۳. «مرسل به معنای خاص» به حدیثی گفته می‌شود که صحابی از سلسله سند آن افتاده باشد. بدین معنا که تابعی آن را از پیامبر (ص) نقل کند؛ بدون آنکه به واسطه بین خود و پیامبر (ص)، یعنی صحابی، اشاره‌ای کند (مامقانی، ۱۴۱۱: ۳۴۰/۱؛ صالح، ۱۹۸۴: ۱۶۸). «مرسل به معنای عام» به حدیثی گفته می‌شود که همه یا برخی از روایانش حذف شده باشد (مامقانی، ۱۴۱۱: ۳۳۸/۱).
۴. خبر واحد، در مقابل خبر متواتر، به حدیثی گفته می‌شود که افاده ظن می‌کند و سه شرط تواتر، یعنی کثرت روایان، فقدان تبانی و رعایت کثرت در همه طبقات را ندارد (حاجی‌زاده و مؤمنی، ۱۳۹۴: ۱۳۴-۱۳۵).
۵. تفسیر مأثور عبارت است از بهره‌گیری از سخنان و سیره معصومان (ع) به عنوان مهم‌ترین منبع در فرآیند فهم آیات قرآن (مسعودی، ۱۳۹۵: ۱۸/۱).
۶. نقل است هنگامی که رشید رضا در شماره اول مجله المنار (شوال ۱۳۱۵ ه.ق.)، تبیین حقوق متقابل امام و امت را از جمله اهداف نشریه دانست، عهده به او اعتراض کرد که امروز مسلمانان، امامی جز قرآن ندارند و سخن از امامت فتنه‌انگیز و منفعت آن کمتر از زیانش است. بنابراین، باید از آن اجتناب کرد (رشید رضا، ۱۴۲۷: ۹۱۳).
۷. عهده با وجود انتقاد از وهابیت در تخریب قبور و تکفیر مذاهب اسلامی، آنها را اصلاح‌گر و مذهبشان را صحیح و بدون غلو و افراط می‌دانست (رشید رضا، ۱۴۲۷: ۹۳۵)؛ امری که نشان می‌دهد وی شناخت دقیقی از وهابیت نداشته است.
۸. مطابق دیدگاه بزرگان امامیه، آیه فوق افزون بر آنکه بر فضیلت و مدح ابوبکر دلالت نمی‌کند، دلیل بر منقصت و ضعف وی است (نک: طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۱۶/۱-۱۱۷).

## منابع

قرآن کریم.

اسعدی، محمد (۱۳۹۲). «جریان تفسیر اجتماعی عقلی»، در: *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

اسماعیل، عزالدین؛ و آخرون (۱۹۸۶). *الامام محمد عبده امام التجديد والاصلاح الدینی*، بیروت: دار العودة.  
اکبرنژاد، مهدی (۱۳۸۴). «بررسی و نقد دیدگاه رشید رضا و احمد امین درباره احادیث مهدویت»، در: *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۷۷، ص ۲۱-۴۵.

امیدی، مهدی (۱۳۸۸). «منابع معرفتی فلسفه سیاسی اسلامی از منظر فیلسوفان اسلامی»، در: *معرفت*، ش ۱۴۵، ص ۱۳-۴۰.

امین، احمد (۱۳۶۸). *زعماء الإصلاح فی العصر الحديث*، قاهرة: مكتبة النهضة المصرية.  
ایازی، محمدعلی (۱۴۱۴). *المفسرون حياتهم و منهجهم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.  
پارسانیا، حمید (۱۳۸۱). «از عقل قدسی تا عقل ابزاری»، در: *علوم سیاسی*، ش ۱۹، ص ۷-۱۶.  
جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۹۱). *سیری در تفکر کلامی معاصر*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.  
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء، چاپ هشتم.

حاجی‌زاده، محسن؛ مؤمنی، عابدین (۱۳۹۴). «نظریه اعتبار خبر واحد در دماء در تراوی نقد»، در: *کاوشی نو در فقه*، ش ۱، ص ۱۳۱-۱۵۵.

حنفی، حسن (۱۹۹۸). *هموم الفكر والوطن*، قاهرة: دار قباء.  
خوشدل حسین؛ پهلوان، منصور (۱۳۷۸). «روش‌شناسی نقد و فهم حدیث در تفسیر المنار»، در: *علوم حدیث*، ش ۴۸، ص ۷۸-۹۹.

ذهبی، محمد حسین (بی‌تا). *التفسیر والمفسرون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
رشید رضا، محمد (۱۳۲۷). *مجلة المنار*، مصر (المنصورة): دار الوفاء، ش ۳۰.  
رشید رضا، محمد (۱۴۱۴). *تفسیر القرآن العظیم الشہیر بتفسیر المنار*، بیروت: دار المعرفة.  
رشید رضا، محمد (۱۴۲۷). *تاریخ الاستاذ الامام*، قاهرة: دار الفضيلة، الطبعة الثانية.  
رضی بهابادی، بی‌بی سادات؛ اوجاقی، شمس (۱۳۹۶). «مبانی و روش تفسیر المنار در بررسی امور خارق‌العاده»، در: *اندیشه نوین دینی*، ش ۴۸، ص ۴۵-۶۲.  
رومی، فهد بن عبد الرحمن (۱۴۰۷). *منهج المدارس العقلية الحديثة فی التفسیر*، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الثالثة.

شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲). *فی ظلال القرآن*، قاهرة: دار الشروق، الطبعة السابعة عشر.

- صالح، صبحی (۱۹۸۴). علوم الحديث و مصطلحه عرض و دراسة، بيروت: دار العلم للملايين.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷). الميزان في تفسير القرآن، قم: مكتبة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الإحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق: محمداقبر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- عبده، محمد (۱۳۴۱). تفسیر القرآن الکریم؛ جزء عم، قاهرة: شركة مساهمة مصرية.
- عقبلی، علی رضا (۱۳۷۵). «منزلت و کاربرد عقل در چهار تفسیر سده اخیر»، در: پژوهش‌های قرآنی، ش ۷ و ۸، ص ۲۳۲-۲۵۱.
- عمارة، محمد (۱۹۸۱). الامام محمد عبده مجدد الاسلام، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- فخر الدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۱). التفسیر الکبیر، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الاولى.
- قائمی‌نیا، علی‌رضا؛ آزادی، محسن (۱۳۹۳). «رابطه علم و دین در مسئله کیهان‌شناسی از دیدگاه المنار و المیزان»، در: قبسات، ش ۷۴، ص ۲۱-۴۴.
- گل‌محمدی، علی (۱۳۹۰). «محمد رشید رضا»، در: اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- مامقانی، عبد الله (۱۴۱۱). مقباس الهدایة فی علم الدرایة، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۵). تفسیر روایی جامع، قم: دارالحديث.
- نقیسی، شادی (۱۳۷۹). عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.



## References

Holy Quran

As'adi, Mohammad (2013). "Current for Social Rational Interpretation", in: Pathology of interpretation currents, Qom, Research Institute of Hawzeh and University, First Edition.

Isma'il 'Iz Al-Din wa Akherun (1986). Al-Imam Mohammad 'Abdu Imam *Al-Tajdid wa Al-Islah Al-Dini*, [in Arabic], Beirut: Dar Al-'oudat.

Akbar Nijad, Mahdi (2005), "Investigating and critiquing Rashd Rida and Ahmad Amin's Views regarding Hadiths about Mahdism" in: Articles and investigations, Issue 77, pp 21-45.

Omidi, Mahdi (2009), "Epistemological sources for political philosophy in the view of Islamic philosophers" in: Ma'rifat, Issue 145, pp 13-40.

Amin, Ahmad (1989). *Zu'ama' Al- Islah fi Al-'Asr Al- Hadith* [in Arabic], Egypt: Maktabat Al-Nihzat Al-Misriyya.

Ayazi, Mohammad 'Ali (1993). "Interpreters of their lives and paths", Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, First Edition.

Parsa Nia, Hamid (2002). "Form Divine intellect to Instrumenta Intellect" , in: Political Science, Issue 19, pp 7 – 16.

Jebre'ili, Mohammad Safar (2012). "A Survey in Contemporary theological thought", Tehran: Research Center for Islamic Culture and Thought.

Jawadi Amuli, 'Abdullah (2009). Tasnim exegesis, Qom: Asra', Eighth edition.

Haji Zadeh, Mohsen, Mo'meni, 'Abedin (2015). "Validity of the theory of *Khabar Wahid* regarding *Dima'* critiqued", in: A New Survey in Fiqh, Issue 1, pp 131-155.

Hanafi, Hassan (1998). *Homum Al-Fikr wa Al-Watan* [in Arabic], Egypt: Dar Quba'.

Khoshdel, Hussain, Pahlawan, Mansur (1999). "Methodology in Critiquing and Understanding Hadith in Al-Minar Exegesis" in: Hadith Science, Issue 48, pp 78 – 99.

Zahabi, Mohammad Hussain. *Al-Tafsir wa Al- mofasserun* (interpretation ans interpreters), Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Rashir Rida, Mohammad (1909). Al-Minal Magazine, Egypt (Al-Mansurah): Dar Al- Wafa, Issue 30.

Rashir Rida, Mohammad (1993). *Tafsir Al-Quran Al-'Adim Al-Shahir bi Tafsir Al-Minar* [in Arabic], Beirut, Dar Al-Ma'rifat.

- Rashir Rida, Mohammad (2006). *Tarikh Al-Ustaz Al-Imam* [in Arabic], Egypt: Dar Al-Fazilat, Second Edition.
- Radi, Bahabadi, Bibi Sadat; Ujaqi, Shamsi (2017), "Principles and Method of Al-Minar Exegesis in Studying Extraordinary issues" in: *Modern Religious Thought*, Issue 48, pp 45 – 62.
- Rumi, Fahad ibn 'Abd Al-Rahman (1986). "Method of Rational Hadith School in Interpretation", Berout: Mu'assissat Al-Risalat, Third Edition.
- Zamakhshari, Mahmoud (1986), "Discoverer of the complex Facts in Revalation" Beirut: Dar Al-Kitab Al-'Arabi, Third edition.
- Shazeli, Seyyed ibn Qutb ibn Ibrahim (1991). *Fi Zilal al-Qur'an* (Under the Shade of the Qur'an). Beirut and Cairo: Dar al-Shuruq. 17<sup>th</sup> edition. [In Arabic].
- Salihi, Sobhi (1984). *'Ulum Al-Hadith wa Mostalah 'Ard wa Derrasa* [in Arabic], Beirut, Dar al-'Ilm li-l-Malayin.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn. (1996). *Al-Mizan fi Tafsiir al-Qur'an* (The Balace in the Exegesis of the Qur'an). Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami. Fifth edition. [In Arabic].
- Tabarsi, Ahmad ibn 'Ali (1982), *Al-Ihtijaj 'Ala Ahl Al-Lijaj* [in Arabic], Research: Mohammad Baqir Khursan, Mashhad: Murtada Publication.
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsiir al-Qur'an* (The Junction of Articulation in the Exegesis of the Qur'an). Tehran: Nasir Khusrow Publications. Third edition.
- 'Abdu, Mohammad (1962), *Exegesis of Holy Quran*; part thirty, Cairo, Shirkat Mosahama Misriyya.
- 'Aqili, 'Ali Reda (1996). "Stance and Function of intellect in four exegesis of the recent century"; in: *Quranic researches*, Issue 7, 8, pp 251 – 232.
- 'Ammara, Mohammad (1981), *Al-Imam Mohammad 'Abdu Mojaddid Al-Islam* (Imam Mohammad 'Abdu reviver of Islam), Beirut, AL-Mu'assissat Al-'Arabiyya li Al-Dderasat wa Al-Nashr [in Arabic].
- Fakhr Al-Din Razi, Mohammad ibn 'Umar (1980). *Al-Tafsiir Al- Kabir* (the Great Exegesis), Beirut, Dar AL-Fikr li-l-Tiba'a wa-l-Nashr wa Al-Tawzi' [in Arabic], First edition.
- Qa'imi Nia, 'Ali Reda; Azadi, Mohsen (2014). "Relation Between Science and Religion in Cosmology from the view points of Al-Minar And Al- Mizan", in: *Qabasat*, Issue 74, pp 21-44.

## Archive of SID

بررسی جایگاه عقل در اندیشه صاحبان تفسیر المنار / ۸۷

Gol Mohammadi, 'Ali (2011) "Mohammad Rashid Reda", in: "Polital Thought of Muslim Thinkers", Tehran: Research Center for Cultural and Social Studies.

Mamaqani, 'Abdullah (1990), *Miqyas Al-Hidaya fi 'Ilm Al-Diraya* [in Arabic], Qom, Mu'assiat Al-Albeit peace be upon them li Ihya' al-Turath.

Mas'oudi, 'Adbulhadi (2016). Comprehensive narrative exegesis, Qom, Dar-Alhadith.

Nafisi, Shadi (2000), Rationalism in 14<sup>th</sup> century exegeses, Qom, Islamic Propagation Office.